



## بسم الله الرحمن الرحيم

صاحب امتیاز: جامعة الزهراء

مدیر مسئول: حجت الاسلام والمسلمین دکتر مجید ابوالقاسم زاده

سرمدیبر: حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمدصادق علیپور

طراح گرافیک: محمدحسین همدانیان

نشانی: قم، خیابان صدوقی، بلوار بوعلی سینا، جامعة الزهراء

صندوق پستی: ۳۴۹۳-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۱۲۳۵۴

دورنگار: ۰۲۵-۳۲۹۲۵۱۱۰

وبگاه: www.jz.ac.ir

پست الکترونیک: kh@jz.ac.ir

### اعضای هیئت تحریریه:

ابوالقاسم زاده، مجید: استادیار دانشگاه معارف اسلامی

احمدخان بیگی، مهدی: استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پیروی سنگری، اکبر: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

علیپور، ابراهیم: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

علیپور، محمدصادق: مدرس سطوح عالی حوزه و دانشگاه

فیضی، فهیمه: مدرس سطوح عالی حوزه علمیه خاوران

نورمحمدی، یحیی: استادیار دانشگاه ملایر



## فهرست مطالب

- چیستی فلسفه با قید «اسلامی»  
از منظر آیت‌الله العظمی جوادی آملی..... ۹
- تبیین و بررسی دیدگاه ابوالبرکات بغدادی درباره «زمان»..... ۲۳  
سمیه چهره آراء ضیابری
- تبیین و بررسی ادله عقلی امتناع حرکت در مجردات ..... ۴۱  
خدیجه دوست پناهی
- صادر اول از دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله علیه ..... ۶۱  
فروزان شبانداری
- مسئله «اذهان دیگر» در تفکر هایدگر ..... ۷۹  
الهام عباسی
- هویت ادراک عقلی از منظر ابن سینا و ملاصدرا ..... ۱۱۱  
مرضیه هاتف



## راهنمای تدوین و تنظیم مقالات

### الف) شیوه بررسی و چاپ مقاله

۱. حجم مقاله نباید از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تایپ شده (۷۵۰۰ کلمه) تجاوز کند (از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید)؛
۲. مقالات به صورت تایپ شده در نرم افزار Word یا قلم IrLotus و سایز ۱۴ باشد؛
۳. گواهی پذیرش بعد از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی فصلنامه، صادر می‌شود و مقاله در مرحله چاپ قرار می‌گیرد. برای مقالاتی گواهی پذیرش و چاپ صادر می‌شود که همه مراحل، ارزیابی کیفی و کمی و یا اصلاحات آن به پایان رسیده باشد؛
۴. مقالات و مطالب منتشر شده در فصلنامه داخلی علمی- تخصصی «کوثر حکمت» لزوماً بیان‌کننده دیدگاه‌های فصلنامه نیست و مسئولیت مطالب مندرج در هر مقاله بر عهده نویسنده است؛
۵. هیئت تحریریه در قبول یا رد و نیز اصلاح و ویرایش ساختاری و محتوایی مقاله آزاد است (مقاله ارسالی در صورت تأیید یارد، بازگردانده نخواهد شد و تقدم و تأخر چاپ مقالات با تصمیم هیئت تحریریه صورت می‌گیرد؛
۶. نقل قول مطالب تنها با ذکر نام فصلنامه بلامانع است.

### ب) شیوه تدوین و تنظیم مقاله

از نویسندگان محترم تقاضا می‌شود در تدوین مقاله، ضوابط زیر را به ترتیب رعایت کنند:

۱. عنوان مقاله؛ ۲. نام و نام خانوادگی نویسنده همراه با رتبه علمی (مربی، استادیار و یا دانشیار) و سازمان وابسته و پست الکترونیکی؛ ۳. چکیده در ۲۰۰ کلمه (حاوی: آیینۀ تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث شامل: تبیین مسئله، ضرورت، سؤال اصلی، اهداف، روش، نتایج و دستاوردها)، از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آن‌ها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری در چکیده خودداری گردد؛
۴. کلیدواژه (حداکثر ۷ واژه)؛ ۵. مقدمه؛ ۶. بدنه اصلی مقاله (با جهت‌گیری تحلیلی، انتقادی، استنادی، مقایسه‌ای، تطبیقی و استدلالی)؛ ۷. نتیجه‌گیری (بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز و مختصر بیان می‌گردد)؛ ۸. کتابشناسی؛ ۹. پی‌نوشت (توضیحات ضروری و درج لاتین اسامی و اصطلاحات خاص).

### ج: شیوه استناد به منابع و ارجاع‌ها

۱. آدرس دهی باید به صورت «درون‌متنی» باشد: (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، جلد، صفحه؛ مثال: طباطبایی، ۱۳۹۱: ۱۳۸/۲)؛
۲. در پایان مقاله، ترتیب و مشخصات کامل منابع و مراجع بر اساس نام خانوادگی و به صورت الفبایی بدین صورت تنظیم شود:  
\* کتاب: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره چاپ، شماره جلد، ناشر، محل نشر؛  
\* مقاله: نام خانوادگی، نام، (سال نشر): موضوع مقاله، نام فصلنامه / مجله، فصل و ماه انتشار، شماره فصلنامه / مجله؛  
۳. در صورتی که منبع بلافاصله تکرار شود، به نوشتن واژه «همان» اکتفا می‌شود و در صورتی که منبع با فاصله تکرار شود، «نام خانوادگی نویسنده، پیشین» نوشته می‌شود. چنانچه جلد و صفحه آن تغییر یافته باشد، آن‌ها نیز افزوده می‌شود؛
۴. برای اعلام متوفی که در متن ذکر می‌شود، ذکر تاریخ وفات در داخل پرانتز مطلوب است. مثال: کلینی (م ۳۲۹ ق).



## سرمقاله

صاحب بن عبّاد، بزرگ دیوان سالار ایران، می‌گوید: عصر پنجشنبه که قلم بر زمین می‌گذارم تا آدینه را به استراحت بگذرانم، ترک عادت چنان بر من سنگین آید که ساعت‌ها باید به جبران مهارت نگارش بنشینم. اگر یک روز وقفه، حال صاحب را چنین زار و دست‌او را اینگونه به لرزه می‌آورد، چگونه است حال کسانی که هر از چند گاهی از سراجبار یا به خواهش زمانه، قلم را به زنجیر دست می‌کشند تا سیاهی را جایگزین سفیدی کاغذ کنند؟! سختی این کار و زمختی حاصل آن، نه برای نویسنده انگیزه‌ای می‌گذارد و نه برای خواننده رغبتی. کلام صاحب بن عبّاد، نشان می‌دهد هنر نویسندگی و مهارت پژوهش، گوهری نیست که به آسانی و از سر تفتن حاصل شود؛ این مهم را باید مدام و پر قوت، در سراسر زندگی علمی پاس داشت و تمرین کرد. ظریفی می‌گفت: نویسنده شدن، یک شرط دارد و آن نوشتن، نوشتن و نوشتن است.

دانش پژوهی که در کلاس درس، با چشم بینا و گوش شنوا، قلم به دست خلاصه کلام استاد را ثبت می‌کند، ناخود آگاه، در مجلس تمرین نویسندگی شرکت کرده و مهارت‌های نگارش را فرا می‌گیرد. نگارشی چنین، مایه پرورش نویسندگانی زبردست و توانا است که با رعایت قواعد نگارش خواهند توانست آثاری بدیع و ماندنی بنگارند.

دایره قواعد نگارش از واژه‌ها شروع می‌شود و تمام متن را فرا می‌گیرد. واژه‌ها، مولکول‌های کلماتند و کلمات، دانه‌های تسبیح جملات. دانش‌آموزان مهارت کلمه‌سازی و جمله‌نویسی را که پله اول نگارش است، در دوران تحصیل فرا می‌گیرند؛ اما، از مهارت‌های لازم برای گام نهادن در پله‌های بعدی بی‌نصیب می‌مانند؛ گویی کنار هم قرار دادن جملات و آفرینش بندهای پرمعنا، تهنه‌ای است که خودبه‌خود حاصل می‌شود و نیاز به آموزش ندارد؛ حال آنکه، رکن اصلی نویسندگی، مهارت بندنویسی و فن بندچینی است و به قولی، آنکه بتواند بندی را به بصیرت بنویسد، تا مقاله نویسی و کتاب نگاری فاصله‌چندانی ندارد.

بند، مانند کشوری است که مرکز آن «جمله موضوعی» است. جمله موضوعی که اغلب، در ابتدای بند قرار می‌گیرد، محتوای بند را به روشنی اما کوتاه بیان می‌کند. این جمله، مانند تابلویی است که تمام اجزاء بند، باید باتوجه به آن و در جهت بسط و توضیحش شکل بگیرد؛ به همین دلیل توجه به آن مایه انسجام و هماهنگی بند و در نتیجه انتقال صحیح محتوا خواهد بود. می‌توان گفت: جمله موضوعی، قراردادی است بین نویسنده و خواننده؛ در این قرارداد، نویسنده موظف است سایر جمله‌ها را برای روشن شدن معنای جمله موضوعی به کار گیرد و خواننده نیز می‌داند برای پی بردن به مقصود، باید ابتدا محور را بیابد و بقیه جملات را باتوجه به آن و برای توضیح آن بخواند و درک کند.

«کوثر حکمت» مصمم است زمینه تقویت این مهارت را فراهم کند و با کمک دانش پژوهان کوشا، زمینه نگارش آثار علمی دقیق، بدیع و خوش قلم را فراهم کند. آنچه پیش روی شماست، تصویری از تلاش دست‌انکاران این نشریه و دانش پژوهان محترم گروه علمی فلسفه در نهاد مقدس جامعة الزهراء علیها السلام است؛ که به انتظار نکات تکمیلی و اصلاحی شما گرامیان نشسته است.

وفقکم الله لمرضاته  
محمد صادق علی‌پور





## چیستی فلسفه با قید «اسلامی» از منظر آیت الله العظمی جوادی آملی

### مقدمه

«چیستی فلسفه»، «چیستی اسلام» و «چیستی فلسفه اسلامی»، موضوعات و بحث‌های مجزایی هستند که در سه بخش مورد بحث و بررسی و نقد اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفته‌اند. بنابر برخی آرای مطرح شده در بخش اول «چیستی فلسفه»، جایی برای بحث از بخش‌های دوم «چیستی اسلام» و سوم «چیستی فلسفه اسلامی» نیست؛ ولی بنابر بعضی دیدگاه‌های دیگر، بخش اول زمینه‌ساز بخش‌های دوم و سوم است. متن پیش‌رو بیان دیدگاه‌های حضرت آیت‌الله العظمی جوادی آملی (دام‌ظله‌العالی) در باره «چیستی فلسفه با قید اسلامی» است که از کتاب «درآمدی بر چیستی فلسفه اسلامی (گفت‌وگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)» اقتباس شده است. این کتاب را جناب آقای دکتر ابراهیم علیپور گردآوری کرده است.

## چیستی فلسفه

درباره چیستی فلسفه باید گفت: فلسفه، شناخت جهان و بود و نبود جهان است. انسان تشنه این است که بفهمد چه چیزی در عالم هست و چه چیزی نیست. این عطش چنان نیست که پاسخ مثبت به آن، به آسانی در دسترس همگان باشد یا این که ممتنع الوصول باشد؛ یعنی این گونه نیست که انسان هست و نیست هر آنچه می خواهد بفهمد را بتواند بفهمد و این که همه اسرار عالم بدیهی باشد. همچنین این گونه نیست که دسترسی بشر به اسرار عالم، محال باشد و انسان نتواند حقایق را بفهمد؛ بلکه بعضی از امور برای او روشن است و بعضی امور دیگر این گونه نیست. اما راهی هست که از روشنی‌ها به تاریکی برده شود. در این پی بردن‌ها گاهی حقیقت را به صورت افسانه و افیون تلقی می‌کند و گاهی افسانه و افیون را حقیقت می‌پندارد. ناچار میزانی باید باشد که با آن بتواند این راه را سپری کند تا هست و نیست‌ها و بود و نبوده‌ها را بفهمد. آن میزانی که انسان بتواند به وسیله آن بود و نبود و افسانه و حقیقت را تشخیص بدهد، فلسفه است.

## جایگاه فلسفه در دین

از آن جا که اسلام وظیفه دارد نیازهای عقل را برطرف کند، باید با عقل تعاملی متقابل داشته باشد، که دارد. اگر عقل، یک لوح نانوشته باشد که هر کس چیزی در آن بنگارد، راهی برای داوری نمی‌ماند و عقل نمی‌تواند محکمه باشد. اما اگر عقل لوح نانوشته نیست، بسیاری از اسرار در درون عقل نهادینه شده است؛ گرچه نسبت به علوم مهمان، عقل لوح نانوشته است. این آیه سوره مبارکه نحل «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا»<sup>۱</sup> دلالت می‌کند که هیچ‌یک از اصطلاح‌های علمی حوزه و دانشگاه و رشته‌های دیگر را در زادروز دنیایی‌تان نمی‌دانستید، ولی خدای متعال خیلی از چیزها را در درون ما به عنوان علم میزبان و صاحب‌خانه نهادینه کرده است و این گونه نیست که هر کس بگوید این خانه مال من است. هم آیه «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»<sup>۲</sup> و هم آیه «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ

۱. نحل، آیه ۷۸.

۲. شمس، آیه ۸.

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا<sup>۱</sup> گواه این امر است. از جمع این آیات و آیه سوره مبارکه نحل نتیجه گرفته می‌شود که انسان نسبت به علوم مهمان، لوح نانوخته است. سپس اصطلاح‌هایی را یاد می‌گیرد و بعد چه بسا ﴿لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾<sup>۲</sup> بشود که در کهن سالی همه را از دست بدهد. اما انسان یک سلسله دانش‌های میزبان دارد که زوال‌پذیر نیست: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾<sup>۳</sup> ممکن نیست که فطرت الهی از بین برود. این اصطلاح‌های کسب شده، شاید در کهن سالی از یاد انسان برود: ﴿لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا﴾ نکره در سیاق نفی است؛ یعنی همه اصطلاح‌ها از یاد انسان می‌رود، ولی آن فطرت، خاموش شدنی نیست.

بنابراین یک علوم میزبان داریم که همان فطرت است و خطوط کلی باورها و اخلاق و مانند آن است و این نوع علوم نهادینه شده است، و یک دسته علوم مهمان هستند که باید بکوشند این میزبان را شکوفا کنند و مصداق «یثیرلهم دفائن العقول»<sup>۴</sup> شوند. میزبان متنی است که مهمان باید آن را شرح کند. این شارح، وحی، دین و اسلام نام دارد.

تلاش اسلام بر این است که این دفینه‌ها را شکوفا کند؛ سپس توان آن را بیابد که مهمان‌های تازه‌تر و حرف‌های جدیدتری را از راه وحی بپذیرد. وقتی خودش کوفتا شد، همان عاملی که این را شکوفا کرده، به او سرمایه و اذن دخول می‌دهد که وارد این حرم شود تا دفینه‌های او را هم شکوفا کند. این‌گونه نیست که «یثیرلهم دفائن العقول» تنها برای عقل باشد؛ بلکه این عقل برآمده «یثیرلنا دفائن النقول» هم هست؛ یعنی این‌گونه نیست که تنها ادله نقلی، دفائن عقول را اثاره کند و این تنها گیرنده باشد و صاحب تجارت نباشد؛ بلکه اهل بیع و شرا هم هست؛ یعنی این عقل برآمده و بالغ شده «یثیرلهم دفائن النقول» نیز هست. وقتی دفائن نقول را اثاره کرد، این نقل اثاره شده دوباره «یثیرلهم دفائن العقول» و آن عقول برآمده «یثیرلهم دفائن النقول» می‌شود. بنابراین، تا روز قیامت نیازها با حرز خاتمیت برطرف است. البته این مطلب نیاز به توضیح دارد. اگر یک طلبه جدی درسخوان بخواهد

۱. روم، آیه ۳۰.

۲. نحل، آیه ۷۰.

۳. روم، آیه ۳۰.

۴. نهج البلاغه، خطبه اول.

قاعده استصحاب را بفهمد، (چون استصحاب بیش از یک خط نیست که: «لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر مثله»، به تعبیر شیخ انصاری اگر چندین روایت هم ذکر شود، برای تظافر سند است، وگرنه مطلب همان است) دست کم باید پنج سال زحمت بکشد؛ یعنی اگر بخواهد آنچه در کتاب های «معالم، حلقات، قوانین، رسائل، کفایة الأصول» و درس خارج که تنها درباره استصحاب است بخواند (یعنی در سه سطح مقدماتی، میانی و خارج، تخصصی کار کند)، پنج سال وقت می برد.

عالمان و مجتهدان «أثاروا لنا دفتائن هذا النقل» کرده اند. به این جمله نورانی قرآن «وَمَا كُنَّا مُعَدِّينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا»<sup>۱</sup> که کمتر از یک آیه است، توجه کنید. این که «برائت عقلی و برائت نقلی چیست؟ اینها حکم کلامی دارند یا فقهی؟ اگر حکم فقهی بردارند، حکم تکلیفی برمی دارند، یا حکم وضعی؟ فرق میان واجب استقلالی و واجب ارتباطی چیست؟ اقل و اکثر ارتباطی و اقل و اکثر استقلالی چه فرقی با هم دارند؟ همه این مسائل عمیق را از نیم سطر درآورده اند. این بحث ها، «أثار لنا دفتائن هذا النقل» و نوعی تعامل است. چه بخواهیم و چه نخواهیم».

با توصیه و سفارش، فلسفه اسلامی نمی شود؛ زیرا اساساً اسلام توصیه پذیر نیست. اگر کسی توصیه دارد، به طرف دیگر یعنی به ملحد و مشرک بگوید که البته او هم توصیه پذیر نیست؛ چون او هم اسلام را «إِنَّ هَذَا إِلَّا اساطير الأولین» و افسانه و افیون می پندارد. آن که می گوید اسلام افسون و افیون است، فلسفه الحادی دارد. نه آن (یعنی اسلام) با نصیحت تلفیق می پذیرد و نه این، سفارش تشکیک می پذیرد؛ زیرا اینها را خود ثابت کرده است. «بیشتر» اگرچه یک جمله خبری است، صدق انشا از دو طرف هم دارد؛ یعنی کسانی که اهل آن راهند، می کوشند تا دفتائن عقول را اثاره کنند و کسانی که اهل این راه هستند، دفتائن نقول را اثاره می کنند. در اصول عملیه که بخش مهم اصول است، اگر برائتی هست، آیا صرفاً به آن یک خط «رفع عن امتی تسع» متکی است؟ اگر استصحاب است، آیا فقط به آن یک جمله متکی است؟ اگر قاعده اشتغال است و اگر تخییر است، همین طور؟ بنابراین اگر روایتی به دست صاحب نظری بیفتد، همین درمی آید.

۱. اسراء، آیه ۱۵.

فلسفه به همان معنایی اسلامی است که اصول به آن معنا اسلامی است. در اصول، یک سلسله بخش‌های مقدماتی وجود دارد؛ مثلاً مشتق، مرکب است یا بسیط؛ لفظ برای صحیح وضع شده یا اعم و غیره. علم اصول، جزء علوم اسلامی است. بعضی مباحث، مبادی یک فن هستند و بعضی‌ها نتایج آن. اگر کسی مثلاً صدر و ساقه علم اصول را اسلامی می‌داند، با همان معیار می‌تواند فلسفه را اسلامی بداند. گذشته از این، صبغه اسلامی گرفتن فلسفه، به برکت خود فلسفه است. اثبات دین، خدا، اتحاد صفات، عینیت صفات با ذات و نفی شریک، کثرت صفات، اختلاف صفات با ذات، همه این بود و نبوده‌ها و هست و نیست‌ها را فلسفه بیان می‌کند.

ما بحث چپستی فلسفه را که یک سرمایه بیرونی است، گاهی فیلسوفانه و گاهی نیز متکلمانه طرح و بررسی می‌کنیم. بحث کنونی ما درباره فلسفه فلسفه، فلسفه اسلام و فلسفه فلسفه اسلام است، نه درباره خود فلسفه یا خود اسلام. ما در آن جا بحث فلسفی و بحث‌های اسلامی نداریم. بحث‌های اسلامی این است که مثلاً «لاتنقض» شک در مقتضی را می‌گیرد یا خیر و در این جا از این بحث‌ها نداریم. ما به اصطلاح از بیرون بحث می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم این صاحب نظر یا فیلسوفانه بحث می‌کند یا متکلمانه. البته متکلم شیعه نیز همان تفکر فلسفی را دارد. استادمان فاضل تونی می‌فرمود: و بعدها نیز دیدم که در بعضی از محشی‌های شفا آمده است که خواجه طوسی فیلسوف بود، نه متکلم. نوشته‌های فلسفی او مثل اشارات و غیره، این را نشان می‌دهند. البته هدف او از نوشتن تجرید و امثال تجرید که در فن کلام است، اثبات ولایت بود که موفق نیز شد؛ اما ولایت در فلسفه جایی ندارد. البته اصل ولایت، بحث فلسفی است، ولی این که ما «ولی الله» داریم، این که انسان کامل می‌تواند به ولایت برسد، این که نبوت عامه‌ای در کار است و این که فلان شخص، شخص پیغمبر است، بحث‌هایی فلسفی نیستند؛ زیرا فلسفه که در مورد شخص بحث نمی‌کند. در این موارد باید از علم کلام کمک گرفت و باید در یک قالب کوچک‌تری به نام کلام از آن بحث شود. بنابراین، آرای معقول خواجه طوسی را باید از اشارات و امثال اشارات توقع داشت، نه از تجرید.

به هر حال، اگر کسی فیلسوفانه به این مطلب بنگرد، معنای فلسفه اولاً به طور ذاتی، نه

الحادی است و نه الهی؛ ثانیاً فلسفه به الحادی و الهی تقسیم می‌شود؛ ثالثاً وقتی تقسیم شد، خود مثل یک گلاب در این گل تنیده است و تفکیک پذیر نیست؛ چهارم این که این دو آشتی ناپذیرند.

اگر کسی فیلسوفانه بحث فلسفه اسلام را پی گرفت و ثابت کرد که هیچ چاره‌ای برای بشر جز وحی نیست و ثابت کرد که نازل‌ترین معرفت‌شناسی، حس و تجربه است، ولی بالاتر از آن فن ریاضی است، آن وقت به جایی می‌رسیم که حتی ریاضیات با تمام توان و غنایش کاربردی ندارد؛ زیرا آن جا جمع و تفریق و فصل و وصل و حرکت و سکون نیست. همچنین اگر از عقول عشره سخن گفته می‌شود، چونان ده تا کتاب و ده تا شجره نیست؛ شجر و حجر نیست؛ همین که از سطح طبیعت بالا رفتیم و به فراطبیعت و متافیزیک رسیدیم، دیگر ریاضی هم در کار نیست؛ چون دیگر کم و رقم و عدد و فصل و وصل و جمع و تفریق و حرکت نیست. اینها همه از باب تشبیه است. برای این که چیزی به ما بفهمانند، منطق ریاضی را راه‌اندازی کرده‌اند؛ وگرنه از منطق ریاضی در آن مرتبه کاری ساخته نیست. چه چیزی را می‌خواهید با دیگری جمع یا تفریق کنید؟ هر موجودی در آن نشئه بر اساس «ما من شیء الا و لها مقام معلوم» است. وقتی اصول عملیه در آن جا راه نداشت، بالاتر از آن هم راه نخواهد داشت. بنابراین، حجم هندسه و حساب نیز در آن راه ندارد.

از این رو حد و سقف ریاضیات تا قلمرو کم است و اگر بخواهند به ما بفهمانند، مثل این است که پای تخته می‌روند و مثالی ذکر می‌کنند. این امور نقش تشبیه و مثال را دارند؛ وگرنه مگر می‌شود فلسفه را با ریاضی حل کرد؟! هر چه در منطق ریاضی گفته شود، مثلاً این که بگویند این برابر و مساوی با آن است... این را ریاضی‌دان در عالم مثال می‌فهمد، نه در عالم عقل؛ پس او فیلسوف نیست.

پس از ریاضی، نوبت به کلام، سپس به فلسفه و آن‌گاه به عرفان نظری و در نهایت به سلطان همه این دانش‌ها یعنی وحی می‌رسد که همه اینها باید بر آن عرضه شود. اگر کسی خود را مضطرب و وحی دید که «هو الحق»، این خودش را فیلسوفانه محتاج می‌بیند، نه متکلمانه؛ یعنی چنین نیست که در بعضی از مراحل محتاج باشد و در برخی از مراحل نباشد. من، تا من هستم، با اسلام کار دارم؛ چون محتاج اسلام هستم و می‌خواهم آن را دریابم. اما آنهایی

که متکلمانه فکر می‌کردند، می‌گفتند اسلام در حدوث، نیازمند برهان فلسفی و عقلی است، ولی در بقا مستقل است؛ همانند این‌که علت احتیاج موجودات را حدوث دانستند و آن را تشبیه کردند به احتیاج بنا به بتا که در حدوث محتاج است، ولی در بقا محتاج نیست. اینها می‌گویند اسلام در اصل اثبات به عقل محتاج است، ولی وقتی عقل اسلام را اثبات کرد، از این پس باید مستمع شود. این تفریط عقل‌نگری، در قبال آن افراط برخی‌هاست که به هر حال، الهی بودن اسلام را نپذیرفتند. افراطی‌ها می‌گویند عقل «میزان شریعت» است و تفریطی‌ها می‌گویند عقل «مفتاح شریعت» است؛ اما آن‌ها که در صراط مستقیم‌اند، می‌گویند عقل «مصباح شریعت» است.

فرق این سه دیدگاه این است که آن‌که تندروی می‌کند و می‌گوید عقل میزان شریعت است، یعنی. معاذالله. ما همه احکام و قوانین فقهی و حقوقی را باید در ترازوی عقل عرضه کنیم و با عقل بسنجیم، اگر چیزی موافق عقل بود، بپذیریم و اگر مخالف عقل بود، رد کنیم، اما عقل میزانی است که خیلی از چیزها را نمی‌تواند بسنجد؛ مثل این‌که شما بخواهید سلسله جبال را با باسکول بسنجید! عقل یک باسکول قوی است، ولی توانایی این را که سلسله جبال و کهکشان راه شیری را بسنجد، ندارد. وقتی عقل، خود ثابت کرد من همانم که می‌فهمم که خیلی از چیزها را نمی‌فهمم (و در این درک نفهمیدن، خود را معصوم می‌داند)، ولی کسی هست که همه چیز را می‌فهمد و می‌تواند مرا راهنمایی بکند، چگونه می‌تواند ترازوی این باشد؟ وقتی خود می‌گوید من حداکثر باسکولی هستم که می‌توانم کامیون‌های خاصی را بسنجم و شما نخواهید که سلسله جبال زاگرس و البرز را بسنجم، این چه دردی را دوا می‌کند؟ این حرف افراطی‌هاست و خیلی بد است.

تفریطی‌ها نیز می‌گویند عقل مفتاح شریعت است. کار مفتاح تنها این است که در گنجینه را باز کند و همان بیرون بماند؛ یعنی دیگر کلید را داخل گنجینه نمی‌آورند. اینها توقع دارند عقل مفتاح شریعت باشد و در گنجینه دین را باز کند و بگوید در کتابخانه دین، قرآن و روایات را براساس فهم متعارف و تبادل و لغت و غیره بفهمید. کلید را دم در می‌گذارند، چون کلید دیگر وارد گنجینه نمی‌شود. اما عقلی که مصباح شریعت است، می‌گوید: من افزون بر این‌که تا دم در با شما هستم و تا آن‌جا راهنمایی‌تان می‌کنم، وارد اتاق هم می‌شود

تا بگویم کدام کالا با کدام کالا هماهنگ است. همه آن‌ها روی هم چیده نیست که شما بردارید. اگر دو آیه با هم ناهماهنگ است، می‌گویم چگونه این مشکل را حل کنید. اگر این آیه وجود دارد، آن آیه نیز هست. گاهی دو روایت با هم ناهماهنگ اند و گاهی یک آیه با یک روایت ناهماهنگ است. همان‌گونه که گاهی دو دلیل عقلی من با هم ناهماهنگ هستند و باید به گونه‌ای حل شود، گاهی هم عقل با آیه ناهماهنگ است که باید حل شود. گاهی عقل با روایت ناهماهنگ است؛ این نیز باید حل شود. گاهی عقل را باید قانع کرد؛ گاهی نقل را باید تأویل نمود. اینها معیاری دارند که البته کسی که روشمندانه این راه را سپری کند «للمصیب اجران» و «للمخطیء اجر واحد». ولی اگر بی‌روش باشد، «علیه وزره» باید کوشید که این راه را طی کرد.

### امتداد فلسفه در امور اجتماعی

با توجه به این‌که فلسفه، بنیادی‌ترین مسائل معرفتی انسان است، براساس همان مسائل بنیادی و جهان‌شناسی خود، دیگر اندیشه‌های خود را گزینش می‌کند و اگر بخواهد یک نظام حکومتی یا نظام تربیتی یا نظام‌های حقوقی و امثال این‌ها را برگزیند، در واقع آن دیدگاه‌های معرفتی فلسفی و بنیادی‌اش به او خط می‌دهند. بنابراین، انتظاری که از فلسفه توانمند و پویا وجود دارد، این است که به گونه‌ی مسائل و ساختمان فلسفه‌اش جامع باشد و خود آن ساختمان فلسفی، یک نظام سیاسی و تربیتی یا یک نظام حقوقی و غیره را پیشنهاد بدهد. همان‌گونه که پیداست، فلسفه ما چندان این‌گونه نیست. در واقع، طراحان نظام سیاسی ما در گوشه‌ای نشستند و کار خود را می‌کنند و فلسفه ما و فیلسوف ما هم در گوشه دیگری کار فلسفی خودش را می‌کند. همین‌طور نظام اقتصادی ما به گونه‌ای طراحی می‌شود و نظام فلسفی ما به گونه‌ای دیگر.

تعبیر مقام معظم رهبری این است: «خوب است فلسفه اسلامی امتداد سیاسی، تربیتی و اقتصادی داشته باشد». حال، نقص در کجاست که امروزه فلاسفه اسلامی این نقش را در حیات اجتماعی و در معرفت‌های اجتماعی ما رسماً ایفا نمی‌کنند؟ آیا باید مسائل دیگری به ساختمان فلسفی و مطالب موجود در کتاب‌های ما افزوده شود؟ آیا آن‌ها را باید از معارف



دینی و قرآن و احادیث و مسائل عقلی اقتباس کرد؟ یا از مکتب‌های فلسفی دیگری که در دنیا مطرح است؟ یعنی چه بسا آن‌ها مسائل فلسفی‌ای داشته باشند که می‌تواند در ساختمان فلسفه ما قرار گیرد؟ از این رو کسی که این فلسفه را می‌خواند، خود به خود با خواندن آن فلسفه نمی‌تواند پاسخگوی آن نیازها باشد. نه می‌تواند پاسخ آن‌ها را از این بدهد و نه می‌تواند نظام اقتصادی و غیره طراحی کند. در واقع چون شرح اصل این نظام‌ها را همان‌گونه که فرمودید. شریعت باید بیان کند، چرا آن جهت‌گیری‌های کلی از فلسفه ما در نمی‌آید؟ آیا می‌شود تجدید نظری در ساختمان فلسفه فعلی ما کرد؟ یعنی اگر مسائل دیگری لازم باشد، به آن افزود و مسائلی که ضرورت نداشتند، از آن حذف شود. آیا می‌تواند معماری مجددی بر ساختمان فلسفه موجود اعمال شود تا بتوان آن امتداد سیاسی، تربیتی، حقوقی و مانند اینها را از آن برآورده کرد؟

باید گفت: این نیز «بیشیرلنا دفائن الفلسفه» می‌خواهد. وقتی عرضه شود، نیاز مشخص می‌شود و پرسش و انتقاد خواهد شد و افزایش و کاهش آن، درون و بیرون آن و نقص آن مشخص می‌شود. بی‌گمان این حرف‌ها روزی که جناب ارسطو رسید، این قدر نبود؛ همان‌گونه که فقه شیخ طوسی یک جلد بود و اکنون چهل جلد جواهر شده و اصول سید مرتضی یک جلد بود و اکنون مجلدات فراوان شده است؛ یا فلسفه فارابی یک جلد بوده و امروزه، این قدر شده است. اکنون وقتی اشکال‌ها و خواسته‌ها عرضه می‌شود، کارها را باید تقسیم کرد. بحث‌های نبوت و غیره را ابن سینا در نمط نهم اشارات، در بحبوحه بحث‌های زهد و عبادت و عرفان مطرح کرد؛ مبنی بر این که بشر قانون می‌خواهد. خواجه در همان شرح اشارات می‌گوید نیاز بشر به وحی و نبوت برای این است که زندگی کنند؛ زیرا آنهایی که نه خدا را قبول دارند و نه نبوت را، یا مثل ما زندگی می‌کنند یا بهتر از ما. ما نبوت و مانند آن را برای زندگی دنیایی نمی‌خواهیم. این سخن خواجه در نمط نهم اشارات است. ابن سینا بحث نبوت را در اثنای بحث عبادت و زهد و عرفان آورده است تا نشان دهد که نبوت، تنها برای دنیا نیست و برای خیلی چیزهای دیگر هم هست؛ وگرنه برای سالم زیستن در دنیا، کسانی هستند که هیچ چیز را قبول ندارند و زندگی می‌کنند و زندگی دنیایی خوبی هم دارند.

این سخنان باید باز شود و هرکدام به یک رساله نیاز دارد. باید رساله‌ای نوشت که چرا

صدرالمتألهین بحث نبوت را در مبحث وحی و نبوت آورده است، ولی ابن سینا در نمط نهم؟ برای این است که ثابت شود تنها چیزی که پشتوانه تمدن است، همان زهد و عبادت و عرفان است. اگر آن‌ها را بردارید، همین است که الآن می‌بینید و دنیا یک باغ وحش منظم خواهد بود. یک شیر مقتدر هم می‌تواند باغ وحش را منظم کند. این گونه نظم‌ها، از شیر و ببر و پلنگ نیز برمی‌آید. شیخ اشراق در «حکمة الإشراق» می‌گوید: این سخن‌های پیاوه‌ای که در فلسفه ما راه یافته است و ما مجبوریم اینها را باطل کنیم، پس از ترجمه به این سرزمین آمد. هر کسی خیال می‌کرد چون این واژه یونانی است، پس گوینده آن فیلسوف است و چون این کتاب یونانی است، پس کتابی فلسفی است! این مسائل به صورت فلّه‌ای وارد شده است و ما باید آن‌ها را رد کنیم. اگر این دروازه بسته می‌شد و ترجمه کنندگان ما معنای فلسفه و فیلسوف را می‌دانستند، هر کتابی را ترجمه نمی‌کردند. در حال حاضر نیز وضع همین‌گونه است. در ترجمه فلّه‌ای از غرب، مترجم خیال می‌کند هر چیزی که در مسائل عقلی نوشته‌اند، همین‌گونه است. این مترجمان باید سه عنصر منقول عنه، منقول الیه و خود فن را در خود قوی کنند. تا این عناصر سه‌گانه را به طور اجتهادی ندانند، مترجمان خوبی نیستند. باید آن‌ها را ترجمه کنند و اینها یعنی علوم ما را هم منتقل کنند. شیخ اشراق می‌گوید: وقف نامه‌ای نداریم که خدا علم را وقف مردم یک سرزمین کرده باشد. عالم نه مال یک عصر است، نه مال یک مصر. به هر حال غرب هم، سرزمین ارسطو و افلاطون است؛ جای کمی نیست و ما همواره بدان جا به دیده تکریم نگریسته‌ایم و اکنون نیز همین‌گونه است.

یک آدم قدری در آلمان پیدا شده است که جهان را در جهت کمونیستی به هم زد. ما را دید و گفت «دین افیون است»، ولی قرآن ما را ندید که می‌فرماید «وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً»<sup>۱</sup> یعنی شما سست‌باشید، نه این‌که خشن باشید. «اغلظوا» یعنی این‌که آن‌ها ببینند شما نفوذ ناپذیرید. او غیر از این مسجد چیزی نمی‌دید. اگر هم قرآن را می‌دید، «بنیان مرصوص» آن‌ها را می‌دید و «وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً» و یا «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» را می‌دید و با دیدن این «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ» می‌گوید من نمی‌خواهم مسلمان شوم. مگر اسلام با اجبار می‌شود؟! برهانی که قرآن اقامه می‌کند، این است که می‌گوید با کفار بجنگید؛ نه چون کافرنده؛ زیرا عقیده، آزادی می‌خواهد.

۱. توبه، آیه ۱۲۳.

حال، کافر باشد یا خیر، شما کار مرا نکنید. من جهنم آماده دارم و «خذوه و فغلو» در جایش محفوظ است. شما می خواهید در دنیایتان سالم زندگی کنید، ایمان نمی خواهید، بلکه «ایمان» می خواهید: «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أِيْمَانَ لَهُمْ»<sup>۱</sup> نه «أَيْمَانَ لَهُمْ». ایمان، قطع نامه و امضا و تعهد را می گویند. می گوید اینها به هیچ چیز پای بند نیستند و ملتی که به هیچ چیز پای بند نیست، چگونه می خواهد زندگی کند؟ قطع نامه ها را زیر پای می گذارند و اگر تعهد بسپارید، به آن عمل نمی کنند؛ چگونه شما می خواهید زندگی کنید؟ اگر می خواهید زندگی کنید، باید سربلند باشید و بجنگید؛ زیرا «إِنَّهُمْ لَا أِيْمَانَ لَهُمْ» جزئیات فقه را به روایت ها سپردند، اما اینها را که تعهدی است، قرآن به گردن گرفته است و می فرماید: بجنگید، چون شما می خواهید با شرف زندگی کنید. اینها «لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وِلَا ذِمَّةً»<sup>۲</sup> هستند. «إِلَّا» یعنی تعهد. کسی که «لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا...» نه تعهد می شناسد، نه قرارداد و نه پیمان و همه چیز را یک جانبه نقض می کند، چرا باید زندگی کند؟

بنابراین، همواره باید در خدمت قرآن باشید؛ یعنی تمام حرف ها را خوب بررسی کنید که با ارزش باشند؛ سپس آن را بسنجید. بکوشید در رشته کاری تان مجتهد باشید. امروزه تخصص آسان است. یک رساله مجتهدانه بنویسید؛ هر چند دو سال طول بکشد. یک رساله پنجاه صفحه ای تخصصی؛ یعنی جمله اول، جمله اول باشد و جمله دوم، جمله دوم؛ یعنی هر کدام معنای خود را داشته باشد.

شما چرا در این عصر می نویسید؟ آیا می خواهید برای بچه ها بنویسید یا برای یک صاحب نظر؟ هر کس باید با دیده علم بنگرد. وقتی مقاله ای، مقاله علمی است که جمله اول، معنای خود و جمله دوم هم، معنای خودش را داشته باشد، نه این که جمله دوم، همان جمله اول را برساند. حرف هایی را که ما بالای منبر برای توده مردم می گوئیم که مثل «تفسیر تسنیم» و «رحیق مختوم» در نمی آید؛ بلکه بر منبر، حرف هایی را می زنیم که کل پنجاه صفحه اش، شاید در پنج صفحه خلاصه شود؛ ولی شما به خواست خدا این کار را بکنید. امروز زمان ترجمه است. زبان را خوب یاد بگیرید. آن سرزمین، سرزمین ارسطو و افلاطون است

۱. توبه، آیه ۱۲.

۲. توبه، آیه ۸.

و سرزمین بزرگی است.

این حرف، درد شیخ اشراق بود که گفت ترجمه فله‌ای آمده است. این فرمایش شیخ اشراق را ملاصدرا در جلد اول اسفار از ایشان نقل کرده است. این دو تا حرف، حرف لطیفی است که «علم، وقف هیچ ملّتی نیست و خدا خدای همه است». دوم این که «بازار ترجمه باز است؛ نگذارید این دروازه باز باشد و هر چیزی که آمده، به عنوان فلسفه تلقی شود». خودتان بکشید زبان دان باشید تا نیازها را عرضه کنید. همان‌گونه که اول فکرنمی‌کردند فقه اسلامی بتواند قوانینی برای مجلس داشته باشد، ولی امروزه به هروسبیله که هست، همان فقه، دستگاه قضایی با آن عظمت و یا مجلس را اداره می‌کند.

فلسفه نیز همین‌گونه است. البته، فلسفه فنی است که نباید جلوی باز باشد؛ چنان‌که شیخ و دیگر عالمان بزرگوار نیز گفته‌اند. این نام آهنگین است. برخی چه بسا از این نام خوششان بیاید. در مقابل، خیلی از بزرگان تحریم کرده‌اند که به هرکسی یاد ندهید.

تمام زعم کسی یا لغت است یا تبادریا بنای عقلا و یا فهم عرف. یک علمی هم هست که اساساً به اینها کاری ندارد و می‌گوید همه اینها را باید کنار گذاشت و بعدهاست که نوبت به اینها می‌رسد. شما این را بفهم و بفهمان و به هرزبانی که خواستی بگو. این جا که بحث از لغت و قاموس و مانند اینها نیست. کسی که به بنای عقلا و فهم عرف عادت کرده است، چه چیزی را می‌شود به او فهماند؟ اگر بتواند تخلیه کند و اینها را کنار بگذارد، آن وقت می‌تواند بفهمد که چیست؛ چون آن فیلسوفان زبان خاصی داشتند؛ بعد وقتی می‌خواهد بنویسد یا بگوید، آن‌گونه بگوید و بنویسد. این دیگر دوخت و دوز بعدی است، ولی اصل برهان که این‌گونه نیست.

شیخ صدوق روایت می‌کند که کسی آمد خدمت امام صادق علیه السلام و عرض کرد: «ذُلنی علی التوحید» یا «ما التوحید؟» و امام فرمود: «هو الذی أنتم علیه»؛ یعنی همان که شماها دارید. او خوشحال شد و رفت و گفت حتماً ما موحدیم. بعد در جلسه‌ای دیگر، هشام بن حکم وارد می‌شود. در این جا ابتدا حضرت از او سؤال می‌کند، نه این‌که او از حضرت سؤال کند. حضرت از او پرسیدند: «أنتعته تعالی؟»؛ آیا خدا را وصف می‌کنی؟ گفت بله. فرمود: هات وصف کن. گفت «هو السميع البصير...». حضرت فرمود: «هذه صفة يشترك فيه المخلوقون».

گفت: پس چه بگویم؟ فرمود: نگو سمیع است؛ بگو سمع است... .

بر همین اساس، بعدها فارابی را تربیت کرد که برهان «صرف الشیء» را طرح کرد و این از دست شیخ انصاری برنمی‌آید. این برهان «صرف الشیء» لایتنی و لایتکر که بسیای گفته‌اند، قوی‌ترین دلیل بر توحید است. دال بر این است که او صرف هستی است و صرف تعدد بردار نیست. این را امام به هشام یاد داده‌اند. این حرف‌ها هرگز در ارسطو و دیگران نبود. فرد دیگری نیز نزد حضرت آمد و گفت: آیا خدا قدرت دارد که کل کره زمین یا دنیا را به گونه‌ای در یک پوسته تخم مرغ جا دهد که نه پوسته تخم مرغ بزرگ‌تر شود و نه کره زمین یا دنیا کوچک‌تر؟ فرمودند: بله، خدا مهم‌تراز این کار را کرده است. عرض کرد: چه کاری؟ فرمود: چشم‌ت را باز کن و بالا و پایین را ببین. خدا بزرگ‌تراز زمین را یعنی مجموعه نظام مشهود را در کوچک‌تراز تخم مرغ، یعنی چشم تو جا داده است و آن فرد خوشحال شد و رفت. شخص دیگری خدمت حضرت آمد و گفت: آیا می‌شود گفت «هوبکل شیء قدیر»؟ فرمود: «... اما الذی سألته لایکون»؛ یعنی قدرت به شیء تعلق می‌گیرد، نه لاشیء. لاشیء یعنی ممتنع یا معدوم، که لفظی است که زیر آن خالی است. می‌گویید آیا خدا قدرت دارد؟ آخر به چه چیزی قدرت دارد؟ بگویید بر چه چیزی قدرت دارد؟

به هر حال امام فرمود: او «بکل شیء قدیر» است؛ ولی «اما الذی سألته لایکون» این «کان»، «کان» تامه است؛ یعنی «لایوجد». این کجا و آن کجا؟! اگر «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِ» در طول چندین سال بحث اصول، حل می‌گردد، اینها نیز چنان است. البته باید مواظب بود در هیچ برهه‌ای، زبان و قلمتان به هیچ‌کس تعرض نکنند. اندیشه‌ها محترم است... صاحب حدائق به اصولیان اشکال می‌کند این‌گونه که شما روایت را معنا کنید، «یوجب الخروج من الدین». این نقد رایج صاحب حدائق است.

شما مواظب زبان و قلمتان باشید؛ احترام همه را حفظ کنید و اگر خدای سبحان سررشته‌ای به ما داد، بدانیم که در برابر آن، مسئولیتی نیز هست که «خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»<sup>۱</sup> باید با احترام با عطیه الهی برخورد کنیم.

۱. نوح، آیه ۱۴.



## تبیین و بررسی دیدگاه ابوالبرکات بغدادی درباره «زمان»

سمیه چهره‌آرا ضیابری<sup>۱</sup>

### چکیده

ابوالبرکات بغدادی (۴۷۳-۵۶۰ق) از اندیشمندانی است که در بسیاری از مسائل، با فلاسفه مخالفت کرده و موضوعاتی را مطرح می‌کند که می‌توان آن را گونه‌ای نوآوری به‌شمار آورد. ابوالبرکات دیدگاهی نو در مورد «مفهوم زمان» بیان می‌کند که در این مقاله، پس از پیشینه تاریخی «مفهوم زمان» به آن پرداخته‌ایم. ابوالبرکات در ابتدای کتاب خود، بر کسانی که «زمان» را مقدار حرکت دانسته‌اند، خرده گرفته است. از نظر او زمان همان‌گونه که مقدار حرکت است، مقدار سکون نیز هست. بنابراین، زمان را مقدار وجود می‌داند و معتقد است که «معقول زمان» در مقام تصور، فرین معقول وجود است و می‌گوید «زمان دچار دگرگونی نمی‌شود». تغییر و دگرگونی، از اموری است که در زمان واقع می‌شوند. سپس تأثیر او از آیین‌های باستانی در مفهوم زمان و چگونگی تطبیق نظریه وی با هایدگر مطرح گردیده است. واژگان کلیدی: مفهوم زمان؛ ابوالبرکات بغدادی؛ مقدار حرکت؛ مقدار وجود.

۱. فارغ‌التحصیل سطح ۳ جامعة الزهراء ع و مدرس حوزه. Marjan - chehreara@yahoo.com

## طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مسائلی که شاید بتوان گفت از بدو پیدایش تفکر فلسفی، ذهن بسیاری از فلاسفه را به خود مشغول کرده است، مسئله «زمان» است. شاید به این علت که در فرآیند شناخت جهان، مسئله اصلی چگونگی پیدایش و آغاز آن است و به همین دلیل موضوع «زمان» از مباحث مهم شناخت جهان به شمار می‌آید. «مفهوم زمان» در طول تاریخ فلسفه همواره به صورت یک مسئله پیچیده و بحث‌برانگیز وجود داشته است؛ به گونه‌ای که فلاسفه و متفکران بزرگ در تلاش برای به دست آوردن پاسخی برای آن بوده‌اند.

مسئله مهم دیگر این عصر، تطبیق اندیشه‌های متفکرین اسلامی با غربی است. تفکر ابوالبرکات بغدادی از این جهت در مسئله زمان قابل تأمل است که نظریه‌ای بدیع در باب مفهوم زمان مطرح کرده و می‌توان اندیشه وی را با متفکر بزرگ قرن بیستم یعنی مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) تطبیق داد.

## پیشینه مسئله «زمان»

شاید بتوان گفت بحث سامان یافته درباره زمان که تاکنون در فلسفه شرق و غرب اثر خود را برجا گذاشته، از زمان افلاطون و بیشتر ارسطو مطرح شده است. از نظر افلاطون خداوند تصویر متحرکی از ابدیت به وجود آورده است که مرز عالم بودن (عالم مادی) و شدن (مَثُل) باشد و وسیله‌ای برای نظم بخشیدن به جهان پدیدار قرار گیرد و این همان است که ما «زمان» می‌نامیم. (افلاطون، ۴۶) اما ارسطو معتقد است که ما می‌توانیم و باید ماهیت پدیدارهای طبیعی و اموری مانند زمان و حرکت را بر اساس ساختار و نهاد بالفعل جهان بشناسیم. وی می‌گوید: «وقتی بتوانیم قبل و بعد را در حرکت لحاظ کنیم، به درک مفهوم زمان نائل شده‌ایم». (ارسطو، فیزیک، ۲۱۲) «زمان در واقع عدد و مقدار حرکت از لحاظ تقدّم و تأخّر است». (ارسطو، طبیعیات، ۱۶۰)

متفکرین اسلامی در موضوع زمان، بیشتر تحت تأثیر ارسطو بوده‌اند؛ اما کندی (۱۸۵-۲۵۶ق) به عنوان اولین متفکر اسلامی نظریه‌ای متمایز در این باب ارائه می‌دهد. از نظر کندی زمان، امری قائم به ذات نیست؛ بلکه امری اعتباری است. وی می‌گوید: زمان عددی بیش نیست که حرکت رامی‌شمارد. زمان و حرکت هر دو متناهی‌اند؛ زیرا به جسم مربوط می‌شوند و از تعریف زمان به



تنهای عالم می‌رسد. (کندی، ۳۴) اما او نیز می‌گوید: «زمان، مقدار حرکات است». (نعمه، ۶۳۸) متفکر بزرگ اسلامی ابن سینا (۳۷۰. ۴۲۸ق) در این موضوع از ارسطو پیروی کرده و می‌گوید: «زمان، مقدار و کم است و نیازمند موضوع است و موضوع آن حرکت است» (ابن سینا، شفاء الطبيعيات، ۱۵۶) سپس می‌گوید: «کمیت غیرقارّ زمان است» و این هیئت غیرقارّ مقدار حرکت است. (حسن‌زاده آملی، ۳۷۲)

همان‌طور که گفته شد، از عصر ارسطو این نظر مطرح است که «زمان» نه جوهر مادی است، نه جوهر مجرد است، نه یک عرض غیرقارّ و نه خود حرکت است؛ بلکه «زمان» عبارت است از مقدار حرکت. (غفاری، ۲۰۰ و ۲۰۲) شیخ اشراق نیز می‌گوید: «زمان، مقدار حرکت است، چون متقدم و متأخر آن را در عقل جمع کنیم». (سهروردی، پرتنامه، ۱۵ و ۱۶) «ان زمان هو مقدار حرکت اذا جمع فی العقل عدم اثبات». (سهروردی، مصنفات، ج ۳، ۱۷۹)

از آن جا که سهروردی تقدم و تأخر را بالذات دارای حرکت می‌داند، لذا آن را مقدار برای حرکت تلقی می‌کند؛ حرکتی که متقدم و متأخر آن در ذهن جمع شده باشد، نه در خارج.

صدرالمآلهین (۹۷۹. ۱۰۴۵ق) نیز زمان را مقدار حرکت می‌داند؛ با این تفاوت که وی زمان را مقدار حرکت جوهری می‌داند. (صدرالدین شیرازی، أسفار الاربعه، ج ۳، ۱۲۵)

اما متفاوت‌ترین رأی در باب مسئله زمان، از آن ابوالبرکات بغدادی است. او دیدگاه متمایزی نسبت به فیلسوفان قبل از خود مطرح می‌کند و زمان را به وجود نزدیک می‌داند. از این نظر می‌توانیم به تشابه چهارچوب اصلی دیدگاه او با هایدگر، بزرگ‌ترین فیلسوف قرن بیستم پی ببریم؛ چراکه هایدگر نیز زمان را مقدار وجود می‌داند.

## «زمان» از نظر ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات بغدادی از جمله اندیشمندانی است که در بسیاری از مسائل فلسفی به تأمل و بررسی پرداخته و نظریات خود را مستقل از آنچه سنت فلاسفه ایجاب می‌کند، تدوین کرده است. ابوالبرکات در بسیاری از مسائل با فلاسفه مخالفت و از آنان انتقاد کرده است؛ ولی در خلال این مخالفت‌ها و خرده‌گیری‌ها مسائلی مطرح کرده که می‌توان آن را نوعی نوآوری به‌شمار آورد. ابوالبرکات، وجود «زمان» را آشکار و روشن می‌داند که عقلاهیچ اختلافی در آن ندارند؛ اما

درک ماهیت آن گرچه در میان عوام از وضوح و روشنی برخوردار است، ولی از نظر منطقی، امری پیچیده و خفی بوده و اندیشمندان را دچار خطا می‌کند. (نجفی افرا، ۱۶۲)

«اما تصوره و معرفه ماهیته الموجوده فانه فی العرف العامی من البین الجلی و فی التعریف التام المنطقی العقلی من الغامض مشتبه الخفی... فنقول انّ المفهوم فی العرف العامی من الزمان هو الشیء الذی فیہ تکیون الحركات و تنفق و تختلف بالمعیه و القبلیه و البعدیه و بالنسبه إلیه بالسرعه و البطء و یقسّمونه إلی ماض و حاضر و مستقبل و إلی أجزاء یسمونها آیاماً و ساعات و سنین و شهوراً». (بغدادی، ۶۹)

ابوالبرکات می‌گوید: درکی که عوام از «زمان» دارند، به عنوان چیزی است که حرکات در آن واقع شده و در معیت و قبلیت و بعدیت اتحاد و اختلاف پیدا می‌کند و تندی و کندگی را در نسبت به «زمان» درک می‌کنند و «زمان» را به ماضی و مستقبل و حال تقسیم کرده و اجزای آن را به صورت سال‌ها و ماه‌ها، روزها و ساعات نام‌گذاری می‌کنند و به هر حال، به وجود چیزی به نام «زمان» اذعان و اعتراف دارند. اما اندیشمندان و عقلا هستند که برحسب عقل و مبانی، داوری‌های متفاوتی درباره «زمان» دارند. پس اقوال و نظریات در باب هویت زمان فراوان و گوناگون است. کسانی گفته‌اند «زمان» اسمی است که هیچ معنایی ندارد. برخی دیگر براین عقیده‌اند که زمان معنای محسوس دارد و آن جز حرکت چیز دیگری نیست. گروهی گفته‌اند معنای زمان محسوس نیست، بلکه معقول است و آن امر معقول، همان چیزی است که مقدار حرکت نامیده می‌شود. گروهی دیگر آن را جوهر دانسته‌اند. کسانی آن را عرض شمرده‌اند. جماعتی گفته‌اند «زمان» موجود است. طایفه‌ای دیگر آن را غیرموجود تلقی کرده‌اند. کسانی هم «زمان» را یک موجود قائل‌الذات به شمار آورده‌اند. گروهی دیگر گفته‌اند زمان موجودی غیرقائل‌الذات است که همه این اقوال و عقاید، ناشی از نوعی نظر و تأمل عقلی است. (ابراهیمی دینانی، ۳۱۱)

ابوالبرکات بغدادی به مبانی‌ای توجه پیدا کرده که نزد امروزیان با عنوان «معرفت‌شناسی»<sup>۱</sup> مطرح می‌شود. از نظری ما به دو شکل می‌توانیم درباره «زمان» سؤال کنیم: یکی این که مباحثی را فقط در حیطه تعقل مطرح کنیم و تلاشی را برای شناسایی ماهیت و مفهوم «زمان» به کار گیریم، مثلاً می‌پرسیم: آیا زمان قابل حس است یا نیست؟ به تصور درمی‌آید یا خیر؟ و دیگر این که تأمل خود را درباره «زمان» بر مبنای اصول و مبانی قرار دهیم و آن‌گاه پرسش‌هایی از این گونه مطرح

1. Epistemology.

می‌شود که آیا «زمان» جوهر است یا عرض؟ علت است یا معلول؟

«ثم انّ العقلاء نظروا فيه نظرا بحسب عقولهم و اصولهم اما بحسب العقول فانهم ارادوا معرفة ماهيته و ادراكها بمجرد معناها و هل هي مما يحس أو لا يحس و بتصور و لا يتصور بالذات أو بالعرض و أما بحسب الاصول فانهم ارادوا أن يعرفوا منه هل هو جوهر أو عرض و للمعروض له بذاته أو بالاضافه و النسبه و هل هو علة أو معلول أو كلاهما». (بغدادی، ۷۰)

ابوالبرکات بنا بر آنچه گفته شد، معتقد است که زمان از طریق حواس قابل ادراک اولی نیست؛ چراکه رنگ نیست که با چشم درک شود؛ صدا نیست تا با گوش شنیده شود؛ نرمی و زبری نیست که قابل لمس باشد. بنابراین تنها تأمل عقلی و تفکر منطقی مبتنی بر اصول خاص است که راهنمای آدمی در درک و ماهیت و تصور حقیقت «زمان» می‌شود، که درباره آن توضیح خواهیم داد. «أولاً من جانب المحسوسات فلم يدرکوه بالذات إذ لم يكن لونهاً فيدرکه البصر ولا صوتاً فيدرکه السمع ولا صلابه ولا ليناً فيدرکه اللمس». (همان)

### اشکالات وارده بر مقدار حرکت دانستن «زمان»

از نظر ابوالبرکات اندیشمندان در درک حقیقت «زمان» به اشتباه رفتند؛ زیرا آن‌ها تشابهاتی بین «زمان» و حرکت یافتند. مثلاً این‌که ماضی «زمان» مانند حرکت انقضای پذیراست و آینده آن در انتظار است و قبلیت و بعدیت «زمان» و حرکت همانند یکدیگرند که با هم قابل جمع نیستند. اما بیان چنین مشابهاتی میان «زمان» و مسافت درست نیست. دیگر این‌که چون حرکات متعدد در مسافت‌های مختلف در «زمان» واحد قابل تحقق است، گفتند «زمان» که امر واحدی است، غیر از آن امور متکثر (مسافت و حرکات) می‌باشد؛ بنابراین قبلیت و بعدیت و تصرّم و تجدد «زمان» را بالذات دانستند و قبلیت و بعدیت و تصرّم و تجدد حرکت را بالعرض قلمداد کردند و نتیجه گرفتند که حرکت در «زمان» است، نه «زمان» در حرکت، و گفتند که اگر حرکت را نتوان تصور کرد، زمان را هم نمی‌توان تصور کرد.

ابوالبرکات به ارسطو و ابن سینا و سهروردی که مقیاس زمان را حرکت فلک الافلاک گرفتند خورده می‌گیرد. ارسطو می‌گوید: «اگر بخواهیم زمان را اندازه بگیریم، باید مقیاسی برای اندازه‌گیری داشته باشیم. بهترین حرکت، حرکت مستدیر است و حرکت افلاک آسمانی مناسب‌ترین

حرکت است». (کاپلستون، ۳۶۸) و می‌گوید «از آن جا که حرکت افلاک مدور فسادناپذیر است، تعیین زمان به واسطه این حرکت صورت می‌پذیرد». (دبیران کاتبی، ۱۷۴) ابن سینا در «اشارات و تنبیهات» می‌گوید: «حرکت دوری است که تغییر را اندازه می‌گیرد و این همان زمان است». (ملک‌شاهی، ۲۹۱) سهروردی نیز به پیروی از متفکرین پیشین می‌گوید: «زمان، مقدار حرکت دوری فلک است». (ریزی، ۱۶۹)

مقیاس «زمان» را حرکت فلک الافلاک گرفتند و «زمان» را عرض و آن هم گیم متصل تلقی کردند. اما ابوالبرکات با نظر پیشینیان مخالف است؛ چراکه او مخالف عرض بودن «زمان» است. (نجفی افرا، ۱۶۳) و می‌گوید: «فن قال ان الزمان عرض و لیس بجوهرو هذا معنی الجوهر و العرض عنده لاجل تجده و تصرمه فقد اخطأ فی قوله و کیف و هو ثماً لا يتصور الذهن ارتفاعه و عدمه بل يتصور وجود کل شیء و عدم کل شیء معه بالنسبه إلیه و يتصور کل شیء فیہ و لا يتصوره فی شیء». (بغدادی، ۷۴)

کسی که به عرض بودن زمان معتقد شده، ره به خطا برده است. عرض قابل زوال است؛ اما هیچ ذهنی نمی‌تواند ارتفاع و عدم «زمان» را تصور نماید. وجود و عدم هر چیزی همراه «زمان» و در نسبت با «زمان» قابل تصور است. همه اشیاء در «زمان» قابل تصورند و «زمان» در هیچ چیز قابل تصور نیست. ابوالبرکات در همان جا باز به سخن پیشینیان (که به نظر می‌رسد مقصود وی در این موارد ارسطو و ابن سیناست) ایراد می‌گیرد و می‌گوید: «و الذین قالوا ان من لايشعر بحركة لايشعر بزمان يعكس القول عليهم فيقال بل من لايشعر بزمان لايشعر بحركة». (همان) در این مطلب ابولبرکات با ابن سینا مخالفت می‌کند؛ چراکه ابن سینا می‌گوید «لا يتصور الزمان إلا مع الحركة». (ابن سینا، النجاة، ۱۴۸) اما ابن سینا موضع خود را در «شفاء» تغییر می‌دهد و می‌گوید: «تقدم و تأخر چیزهای دیگر به سبب زمان است». (ابن سینا، فن سماع طبیعی، ۲۰۲)

شناخت زمان به حرکت نیست؛ بلکه شناخت حرکت به زمان است. (به این شکل دایره زمان را فراتر از معقول حرکت می‌برد). آگاهی به حرکت، مستلزم آگاهی به قبل و بعد است؛ قبل و بعدی که اجتماع در وجود پیدا نمی‌کنند و شناخت چنین قبل و بعدی، همان «زمان» است» و ادامه می‌دهد:

«قالوا ان موضوعه الجسم المتحرك من حيث هو متحرك بل قالوا انه عرض في عرض. كاليابض من في السطح و نحوه فيكونه الزمان موجوداً في الحركة و لا جوز قوامه دوتها و قد عرفت ان الزمان يكون

واحداً مع حرکات عدة لمتحرکات عدة في مسافات عدة و ما منها...» (بغدادی، ۷۵)

«زمان» عارض حرکت نیست. در واقع موضوع «زمان» را جسم متحرک از حیث متحرک بودن قرار داده‌اند و آن را عرض در عرض دانسته‌اند؛ مانند سفیدی که عارض سطح می‌شود، اما اگر موضوع «زمان» حرکت باشد، حرکات با تعدد متحرک و مسافت، متعدد می‌شود. «زمان» یا عارض همه حرکات است که با انتفای حرکت در یک جا «زمان» از بین خواهد رفت، یا عارض تک تک حرکات است که لازمه‌اش معیت زمان‌های متعدد خواهد بود، یا عارض بریکی از حرکات است که هر دو مورد اخیر محال است. وی دلیل می‌آورد که زمان، وابسته به حرکت نیست و می‌گوید: «چنان‌که انسان بدون هیچ‌گونه حرکتی متوجه گذشت ایام می‌شود و همین نشانگر آن است که انسان بدون حرکت نیز قادر به شناخت و درک زمان است. هم چنین زمان همان‌گونه که مقدار حرکت است، مقدار سکون نیز هست و سکون هم به آن سنجیده می‌شود». (نجفی افرا، ۱۶۴)

وی در عین حال، کم و مقدار بودن «زمان» را می‌پذیرد؛ چون اجزایی دارد که قابل شمارش و اندازه‌گیری است؛ همان اجزایی که به ساعات، روزها، ماه‌ها و سال‌ها تقسیم می‌شود.

### «زمان» امتداد وجود است

از نظر ابوالبرکات نفس آدمی از طریق نوعی ادراک ذهنی و عقلی، نسبت به «زمان» آگاهی دارد. البته او «زمان» را یک امر ذهنی محض نمی‌شمرد که هیچ جایگاهی در خارج ندارد؛ چراکه خود او اذعان می‌کند که اگر «زمان» تنها یک امر ذهنی باشد، مسئله صدق و کذب در مورد آن بی‌معنا خواهد بود و افراد می‌توانند آن را یک امر فرضی در نظر بگیرند که به خواست خود و بدون ملاک واقعی در باب آن سخن گویند و تصمیم بگیرند؛ چراکه هیچ شخص باشعوری نمی‌گوید یک ساعت با یک روز مساوی بوده؛ زیرا میان ساعت و روز... تفاوت وجود دارد. (ابراهیمی دینانی، ۳۱۱ و ۳۱۲) فیلسوف بغدادی معقول «زمان» را به معقول وجود نزدیک دانسته و معتقد است که معقول «زمان» در مقام تصور، قرین معقول وجود است؛ زیرا تصور ذهن از وجود به این معنا نیست که هستی در زمره اشیاء محسوس قرار دارد؛ بلکه ادراک آدمی از هستی، به این معناست که همه اشیاء محسوس و غیر محسوس در آن بوده و از شئون آن به شمار می‌آید.

هرگونه احساسی را در فرض ذهنی می‌توان از میان برداشت، ولی با از میان برداشتن هرگونه

فرض ذهنی، وجود موجودات از میان نخواهد رفت. به این ترتیب آنچه از وجود به ادراک ما درمی آید، نوعی معنای عقلی است که از محسوسات و غیرمحسوسات تشکیل شده و نفس ما این معنای عقلی را بی واسطه درک می کند و پیش از آن که به هر شیء دیگری آگاه شود، به آن آگاهی دارد. در مورد «زمان» نیز چنین است. یعنی نفس ناطقه انسان، بدون واسطه، «زمان» را درک می کند و پیش از آن که به هر شیء آگاه شود، به «زمان» آگاهی دارد. بر همین اساس اگر کسی «زمان» را مقدار وجود بداند، مناسب تر از این است که آن را مقدار حرکت به شمار آورد. به این دلیل که «زمان» به همان اندازه که می تواند مقدار حرکت شمرده شود، می تواند مقدار سکون نیز شناخته شود و تردیدی نیست که یک امر ساکن و یک امر متحرک، در هستی با یکدیگر مشترکند. بنابراین مسئله، ابوالبرکات می گوید: «همان گونه که از میان برداشتن وجود از لوح ضمیر قابل تصور نیست، از میان برداشتن «زمان» از صفحه ضمیر نیز قابل تصور نیست». (همان)

«ابوالبرکات بر آن است که ادراک زمان و ادراک وجود و ادراک ذات خود، مقدم بر ادراکاتی است که انسان می تواند از چیزهای دیگر داشته باشد و مفاهیم وجود و زمان وابسته به یکدیگرند». (دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۰۲)

ابوالبرکات حتی از اصطلاحات روزمره ما برای اثبات وابستگی وجود و زمان با یکدیگر بهره می برد و می گوید: «عمرت طولانی گردد» یا «خداوند بقای تو را طولانی گرداند». در واقع منظور ما این است که وجود و هستی تو طولانی شود. یا خداوند زمان تو را طولانی گرداند. بنابراین از نظر ابوالبرکات «زمان» یک موجود، استمرار وجود آن می باشد و می گوید: اگر «زمان» را مقدار وجود بدانیم، مناسب تر از آن است که آن را مقدار حرکت بدانیم. البته فلاسفه دیگر نیز به کوتاهی و بلندی «زمان» در نسبت آن با حرکت توجه داشته اند. بنابراین در این مورد ابوالبرکات حرف تازه ای نگفته و فقط به جای حرکت، وجود را قرار داده است. اما فیلسوف بغدادی مسئله تازه ای را وارد معقول «زمان» می کند و آن، این است که یک موجود ساکن را نیز مستمر الوجود می داند و این استمرار وجود را «زمان» به شمار می آورد. به این معنا ابوالبرکات حدوث «زمان» را به معنای حدوث وجود گرفته و از این طریق حدوث «زمان» را منکر می شود. او معتقد است کسی که به حدوث «زمان» معتقد است، در واقع حدوث هستی را نیز پذیرفته است؛ چراکه «زمان» یک هویت مستقل نیست و نسبت «زمان» به وجود، مثل نسبت مقدار جسمانی است به جسم.

همان‌گونه که مقدار جسمانی، بدون جسمی که با آن اندازه‌گیری می‌شود، قابل تحقق و بودن نیست، طول و قصر «زمان» هم بدون یک وجود مستمر تحقق نمی‌یابد؛ به همین دلیل است که مشائیان می‌گویند: با چرخش افلاک، زمان به وجود آمده و در واقع، پیش از افلاک، زمانی هم وجود نداشته؛ اما این مسئله بسیار مورد انتقاد ابوالبرکات قرار گرفته و از نظر او این ادعا که بخواهیم عدم «زمان» را پیش از پیدایش جهان در نظر بگیریم، وجود ندارد؛ زیرا ذهن هرگاه می‌خواهد چنین چیزی را به تصور درآورد، پیش از پیدایش جهان، برهه‌ای از امتداد زمانی را تصور می‌کند که در آن امتداد زمانی، «زمان» تحقق نداشته است. روشن است که در این تصور، ذهن بشر دچار تهافت گشته و در عین این‌که «زمان» را نفی می‌کند، از اثبات زمان نیز سخن می‌گوید. بنابراین، دلیلی که او ارائه می‌کند و می‌گوید: «رفع زمان ممکن نیست، مگر این‌که رفع وجود امکان‌پذیر باشد»، چنان‌که گفته شد، مقصود او از وجود، محسوسات و غیر محسوسات می‌باشد. (ابراهیمی دینانی، ۳۱۳)

بنابراین همان‌گونه که رفع و زوال هستی ممکن و میسر نیست، زوال «زمان» نیز ممکن نخواهد بود؛ همان‌گونه که هستی آغاز و انجامی ندارد و قبل از «زمان» نیز زمانی قابل تصور نیست و پایان و نهایتی نمی‌توان برای آن فرض نمود.

### هر وجودی داخل در «زمان» است

از نظر ابوالبرکات، «زمان» دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شود. تغییر و دگرگونی، تنها در موجودات متغیری است که در «زمان» واقع می‌شوند؛ از این رو چنین حقیقتی دچار تغییر نمی‌شود و قابل تفکیک از وجود نیست و اگر تبدیل احوال موجودات نمی‌بود، «زمان» دائمی و سرمدی می‌بود که هرگز فنا نمی‌پذیرفت و چنین زمانی، قابل اطلاق به واجب‌الوجود بالذات و خالق هستی خواهد بود. (نجفی افرا، ۱۶۵)

بنابراین ابوالبرکات این سخن را در مورد وجود خالق تبارک و تعالی نیز صادق می‌داند. در صورتی که حکمای مشاء که «زمان» را مقدار حرکت می‌دانستند، آن را از وجود حق تبارک و تعالی نفی می‌کردند. ابوالبرکات می‌گوید: همان‌طور که «زمان» از خصوصیات وجود مخلوق است، از خصوصیات وجود خالق نیز هست.

اما این که از نظر ابوالبرکات تغییرات «زمان»، به سبب نسبتی است که بین آن و امور متغیر تحقق دارد، مورد انتقاد برخی از فلاسفه قرار گرفته و می‌گویند: درک دگرگونی در «زمان» از جهت نسبت آن با امور متغیر نیست؛ بلکه انسان وقتی به عمق ذهن و روان خود مراجعه کند، به دگرگونی «زمان» واقف می‌شود و نیستی گذشته را غیر از آمدن آینده می‌داند. در پاسخ این اشخاص گفته شده: درک دگرگونی «زمان» در درون نفس، به واسطه این است که احوال نفس آدمی دگرگون می‌شود، تا جایی که می‌توان گفت این وجود انسان است که بر «زمان» و دهر عبور می‌کند و از آن می‌گذرد، نه این که وجود «زمان» بر نفس عبور دارد. (ابراهیمی دینانی، ۳۲۰)

در این جا ابوالبرکات بر سخن خود تأکید کرده و می‌گوید:

«ولعمر الله ان ارواحنا بل نفوسنا لاتلبث على حال واحدة زمانا اما النفوس فتردد بحركتها في التخيلات و الافكار و اما الارواح و الابدان في الاستحالات و الحركات و ما اختلفوا في ان الاشياء التي لاتغير و لا تبديل فيها و في احوالها الذاتية لاتدخل في الزمان و نسبتها إليه نسبة الازليه و السرمديه». (بغدادی، ۸۰)

قسم به خدا که نفوس و ارواح آدمیان در یک لحظه بر یک حال باقی نمانده و در هیچ آنی درنگ ندارد؛ زیرا نفوس در تخیلات و افکار، همواره در حرکت و ترددند؛ چنان که ارواح و ابدان نیز پیوسته در تحول و دگرگونی واقع می‌شوند. در این مسئله اختلاف و تردید نیست که آنچه دگرگونی و تغییر نمی‌پذیرد، در «زمان» داخل نبوده و نسبت آن با «زمان» نسبت ازلیت و سرمدیت است. در این سخن ابوالبرکات دو نکته وجود دارد.

۱. زمان موجودی شناخته می‌شود که نسبت به آنچه در «زمان» واقع می‌شود، آسب و پایسته تر بوده و دگرگونی نمی‌پذیرد.

۲. ابوالبرکات اعتقاد دارد که وجود انسان بر «زمان» و دهر عبور می‌کند، نه این که وجود «زمان» بر نفس عبور دارد. (ابراهیمی دینانی، ۳۲۱)

آنچه در نکته اول آمده، با سخن صدرالمتهلین در وجود، قابل مقایسه است. صدرالمتهلین نیز بر این سخن تأکید دارد که اگر همه موجودات در هستی نیازمند وجود هستند، پس وجود در تحقق و هستی بر هر چیز دیگری اصالت دارد و شایسته تر است.

ابوالبرکات هم این تعبیر را در مورد «زمان» به کار می‌برد و می‌گوید: اگر آنچه در «زمان» واقع می‌شود، وجود خود را به «زمان» مدیون است، ناچار وجود «زمان» نسبت به موجوداتی که در آن



واقع می‌شوند، اسبق و بایسته‌تر خواهد بود؛ اما آنچه در نکته دوم آمده، تنها با نظریه فیلسوف فرانسوی هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱م) قابل مقایسه است. او می‌گوید: ما «زمان» عینی و خارجی را فکر نمی‌کنیم؛ بلکه «زمان» چیزی است که زیسته ما را تشکیل می‌دهد. اما آنان که «زمان» را مقدار حرکت می‌دانند، معتقدند که چون خالق متحرک نیست، پس در «زمان» هم نیست؛ ولی چنان‌که گفته شد، وجود هر موجودی در «زمان» است و وجودی که در «زمان» نباشد، قابل تصور نیست؛ چراکه «زمان» یعنی استمرار و امتداد وجود، و تصور «زمان» از استمرار و امتداد وجود به ذهن می‌آید. (همان) از نظر ابوالبرکات علت این‌که حکما حق تبارک و تعالی را از جریان «زمان» منزّه می‌دانستند، این بوده که او را سرمدی دانسته و از آن جا دهر و سرمد به معنای بقا و دوامی است که حرکت و دگرگونی را به همراه ندارد و می‌دانیم که بقا و دوام از خصوصیات مدت و «زمان» است، از این رو آن‌ها نام را تغییر دادند و به جای «زمان» از دو کلمه دهر و سرمد استفاده کرده‌اند؛ ولی معنای «زمان» به هیچ وجه تغییر نکرده و آن چیزی که از کلمه دهر و سرمد استفاده می‌شود، از کلمه «زمان» هم استفاده می‌شود و همان چیزی است که لفظ «زمان» نیز بر آن دلالت دارد.

ایراد ابوالبرکات به حکما به نظر صحیح نمی‌آید؛ زیرا آن‌جا که حکما به جای لفظ «زمان» از عنوان «دهر» و «سرمد» استفاده کرده‌اند، تنها به تغییر لفظ اکتفاء نکرده و کار آنان بازی با الفاظ نبوده است. حکما برای هر یک از این سه عنوان معنای مخصوص در نظر گرفته و تفاوت میان آن‌ها را آشکار کرده‌اند. در نظر این بزرگان «نسبت متغیر به متغیر» زمان شناخته می‌شود؛ ولی «نسبت ثابت به متغیر» دهر بوده و نسبت «ثابت به ثابت» سرمد نامیده می‌شود. اگر کسی نسبت‌های سه‌گانه را مورد توجه قرار دهد، به آسانی درمی‌یابد که تفاوت میان آن‌ها یک تفاوت واقعی است و به کاربردن الفاظ و اصطلاحات مختلف در این معانی، بازی با الفاظ شمرده نمی‌شود. (همان: ۳۱۵) اما فلاسفه مسلمان، یا بهتر است بگوییم حکمای اسلامی هرگز به خودشان اجازه نداده‌اند «زمان» را در مورد خداوند به کار ببرند؛ چراکه بنابر مسئله تنزیه در تعالیم اسلامی، اجازه نداریم آنچه در مورد حق تبارک و تعالی موجب تشبیه می‌شود را به کار ببریم؛ اما ابوالبرکات از آن‌جا که در خانواده‌ای یهودی متولد شده بود و در میان یهودیان جنبه تشبیهی حق تبارک و تعالی مورد توجه خاص بوده است، بنابراین وی این مسئله را مطرح می‌کند. به این ترتیب «زمان» را بیشتر به الهیات و مباحث مابعدالطبیعه مربوط می‌داند تا به طبیعیات.

## «زمان» دارای مقدار است

از نظر ابوالبرکات «زمان» حقیقت واحد است و مانند حرکت نیست؛ چون حرکات تعدد و کثرت دارند؛ حال آن‌که «زمان» تعدد نمی‌پذیرد و تنها در نسبت و اضافات است که کثرت برمی‌دارد:

«فلیس من نوعی الکم اللذین ذکروهما و لیس کالحركة فإن الحركات تختلف بسرعة و بطء و مسافات و جهات و هذا لا اختلاف فيه بوجه من الوجوه و حال من الاحوال بل هوشیء واحد لا یتکثر بغير النسب و الاضافات إلى ما فيه فیقال زمان عدل و زمان جور». (بغدادی، ۷۸)

«زمان» از دو نوع کمّ مذکور نیست؛ چون حرکت در سرعت و بطء و مسافات‌ها و جهات اختلاف دارند و این اختلاف‌ها در «زمان» نیست، بلکه «زمان» امر واحدی است که جز از طریق نسبت‌ها و اضافات کثرت بر نمی‌دارد؛ مانند «زمان» عدل و «زمان» جور.

این سخن که عرض را عرض خارجی قرار نداده که قابل زوال باشد، بلکه از عوارض تحلیلی است، دقیق و سنجیده است و ملاصدرا بر اساس اعتقاد به حرکت جوهری به آن می‌رسد.

«همان‌طور که جسم تعلیمی، عرض تحلیلی جسم طبیعی است، «زمان» هم عرض تحلیلی حرکت است». (مطهری، ۱۹۳)

اما برای روشن‌تر شدن مطلب باید بگوییم منظور ابوالبرکات از دو نوع کمّی که در بالا بیان کردیم، چیست؟ از جمله مطالبی که ابوالبرکات درباره حقیقت «زمان» بیان کرده و کمتر کسی به آن پرداخته، این است که می‌گوید:

«لیس بمتصل فی الوجود لآن ما انقضی منه قد عدم و مایأتی فلم یوجد بعد و لایکون من المعدوم و الموجود شیء واحد فی الوجود کیف ما عدم و ما لم یوجد بعد فن هذا القبیل لیس هو بمتصل و لایزال الوجود یفصله فصلا بعد فصل إلى ماض و مستقبل و کذالك لیس هو بمنفصل بل یتلو بعضه بعضا علی الاتصال الذی لا وقفه فيه فهو متصل فی ماهیته منفصل فی وجوده». (بغدادی، ۷۷ و ۷۸)

بنابر جملات بالا ابوالبرکات برخلاف غالب حکمای اسلامی «زمان» را از نوع کمّ متصل نمی‌شناسد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد، گذشته و آینده آن اکنون موجود نیست و شیء متصل واحد نمی‌تواند از موجود و معدوم تشکیل شود. او هم چنین معتقد است «زمان» از نوع کمّ منفصل نیز به شمار نمی‌آید؛ زیرا آحاد و آنات آن، چنان‌که یکدیگر پیوسته‌اند که کوچک‌ترین وقفه و درنگی در میان آن رخ نمی‌دهد و چنین جریانی نمی‌تواند منفصل به شمار آورده شود و از آن‌جا

که «زمان» در هیچ‌یک از حالات خود اختلاف ندارد و همواره واحد و یکنواخت به شمار می‌آید، اگر کثرتی در «زمان» مشاهده می‌شود، منشأ آن نسبت و اضافه‌ای است که میان «زمان» و امور زمانی تحقق دارد؛ مانند «زمان» سعادت و شقاوت. پس «زمان» فی‌نفسه مختلف نیست و با حرکت همانندی ندارد؛ چنان‌که بیان شد. (ابراهیمی دینانی، ۳۲۲)

بنابراین وی «زمان» را نه کمّ متصل دانست و نه کمّ منفصل و نه متناسب حرکت؛ بلکه چنان‌که بیان شد، آن را در ماهیت خود، متصل و در وجودش منفصل دانست. البته این مسئله که یک شیء در ماهیت خود چیزی باشد که با وجود آن مباین است، می‌تواند محل تردید و تأمل قرار گیرد. ابوالبرکات، ماهیت «زمان» را متصل دانسته و هستی آن را منفصل به شمار آورده است. تردیدی نیست که اتصال، مباین انفصال است. مسلم است که او نیز مانند بسیاری از اندیشمندان نتوانسته از عهده حل مشکلات «زمان» برآید.

### تأثیرپذیری ابوالبرکات از آیین زروانی در مسئله «زمان»

مسئله «زمان» و هم‌بستگی آن با وجود، در بسیاری از آیین‌های باستانی نیز به نوعی مطرح بوده است. در آیین‌های باستانی، از خدایان «زمان» صحبت به میان می‌آید. البته بیشتر از خدایان سرنوشت و مرگ و مانند این‌ها سخن می‌گفتند. ولی در آیین «زروانی» که در ایران باستان رواج یافته بود «زمان» را با حقیقت وجود، یکی می‌گرفتند. شکی نیست که فرهنگ و دستاوردهای فکری بین‌النهرین در جریان آیین «زروانی» مؤثر بوده، اما اگر آن‌ها از اندیشه‌های باپلی تأثیر پذیرفتند، این تأثیر به واسطه نفوذ عناصر فرهنگی بابل در فرهنگ و تمدن ایران می‌باشد. به هر صورت کیش زروانی از مجموعه فرهنگی ایران در طول اعصار جدا نیست. «زمان» در آیین زروانی به گونه‌ای مطرح شد که به نظر می‌رسد اساس همه چیز است. در میان منابع آیین زروانی در رساله علمای اسلامی آمده است:

اگر «اورمزد» و جمله «امشا سفندان» و جمله جهانیان گرد آیند، بی‌زمانه یک دانه «گاورس» در وجود نتوانند آورد، چه به روزگار در وجود آید. روزگار را به آن سبب نوشتیم که بسیار کس بود که ندانند که روزگار، «زمان» است. دین به روزگار توان آموخت؛ درخت به روزگار بروید و به روزگار برمی‌دهد و صنعت‌ها به روزگار توان ساخت؛ وجود همه چیز به روزگار راست شود و نتوان گفتن

که آفریدگار بود و روزگار نبود و اگر کسی گوید که روزگار (گذر) شب و روز است، نباید دانستن که بسیار بوده است که روز و شب نبوده است و زمان «بی‌کران» بوده است. (ابراهیمی دینانی، ۳۱۶ و ۳۱۷) محققین آیین زروانی بر این عقیده‌اند که «زروان» در اصل ازلیت و ابدیت و جاودانگی است که به سبب ماهیت بی‌کرانه خود دگرگونی ناپذیر است. اما پرسش این است که چگونه تبدیل سرمدیت ایستا به این «زمان» گذرا وجود دارد؟ زروان «کران‌مند» با آدمیان و جهان چه رابطه‌ای دارد؟ پرسش‌های بسیاری در این باره مطرح شده است.

در اوستا دو گونه زروان یاد شده: زروان «بی‌کران» و زروانی که قائم به خود و دیرپاست. زروانی که قائم به خود و دیرپاست، همان شخصیت زروان است و زمان «کران‌مند» نیز با همین صفت توصیف شده است. کائنات، وجود خود را بیشتر مدیون همین زمان «کران‌مند» هستند. وجود از زروان صادر می‌شود و او تربیت‌کننده آن است در چهره عالم. در هر حال با محدود شدن «زمان»، هستی صادر می‌شود و جنبش از سکون سرمدی به وجود می‌آید. «زمان» محدود از عمل و حرکت جدایی ناپذیر است. «زمان» از آغاز و پایان جریان می‌یابد و به خاستگاه خود که نامحدود باشد، می‌پیوندد. در آیین زروانی «زمان» به سه شیوه وجود دارد: «زمان لایتناهی» یا نفس سرمدیت که در عین حال ماهیتی زمانی دارد. «زمان وجودی» که هستی یافته از آن است و «زمان جهانی» که فقط یک مقوله ذهنی و امری ماتقدم برای حواس نیست؛ بلکه واقعاً وجود دارد و هیچ نیرویی در این جهان بی‌زمان کاری نتواند کرد. (همان: ۳۱۸)

با توجه به آنچه گفته شد، به آسانی می‌توان دریافت که ابوالبرکات بغدادی در مورد مسئله «زمان» تحت تأثیر اندیشه‌های زروانی بوده و این جریان فکری را با زبان خاص فلسفی خود بیان کرده است. او در کتاب «المعتبر فی الحکمه»، زمان را به عنوان امری که داخل تحت تقدیر است، معرفی کرده و آن را کمیت یا چیزی که دارای کمیت می‌باشد به شمار آورده است. ابوالبرکات این نکته را مورد توجه قرار داده و می‌گوید: «هیچ موجودی را نمی‌توان به تصور درآورد، مگر آن‌که آن موجود در "زمان" قرار داشته باشد».

### مقایسه دیدگاه ابوالبرکات و هایدگر درباره «زمان»

با توجه به تاریخ فلسفه، برای ما آشکار می‌شود که فیلسوف بزرگ آلمانی «مارتین هایدگر»

در مهم‌ترین کتاب خود با عنوان «وجود و زمان»، زمان را امتداد وجود به شمار آورده است. هایدگرشناسان نیز بر این عقیده‌اند که در نظریات فیلسوف وجود، همان «زمان» است. هایدگر برای وجود، اصطلاح خاص خود یعنی «دازاین» را به کار می‌برد؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که «دازاین» چیست؟ هایدگر می‌گوید: ما برای آن که به گُنه وجود پی ببریم، باید از خود شروع کنیم؛ زیرا انسان در بین موجودات، تنها موجودی است که به وجود خود آگاه است. پس او تنها موجودی است که وجود دارد و هایدگر در این جا اصطلاح خاص خود یعنی «دازاین» را برای وجود انسان به کار می‌برد. «دازاین» وجودی است که در بیرون ایستاده و می‌تواند از خود پرسش کند که در درون جهان، وجود چه معنایی دارد. پس از آن جا که انسان نسبت به وجود، آگاهی دارد و موجودات دیگر از وجود خود ناآگاهند، هستی واقعی از آن انسان است.

بنابراین هایدگر نگاهی مابعدالطبیعی به زمان دارد و خود نیز می‌گوید: نباید در بحث از «زمان» خود را درگیر مسائل طبیعی یا الهی کنیم؛ بلکه باید در حیطه مابعدالطبیعه به آن پردازیم. در نتیجه، هایدگر برداشت جهانی ارسطو از «زمان» را رد می‌کند و آن را «زمان» طبیعی جهان طبیعی نمی‌داند و همچنین «زمان» را در معنای الهی و یزدان‌شناسانه نیز نمی‌پذیرد. (احمدی، ۵۵۰)

هایدگر تا حدودی کار خود در مورد «زمان» را مدیون هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸ م) است؛ چراکه هوسرل عینیت در فهم وجود «زمان» را کنار گذاشت و آگاهی درونی از «زمان» را بیان کرد. پس او «زمان» را چنان‌که به شکل درونی در آگاهی تجربه می‌شود، مطرح کرد و گفت که فقط یک فراشد از فهم زمان بودگی ممکن است؛ فراشده‌ی که «زمان» را جدا از هستی نداند. این نکته را برای هایدگر روشن کرد که زمان فقط با توجه به یک تمامیت یعنی «درجهان هستن» معنا دارد و هر چیز به گذشته‌اش و به امکان‌های موجودش پس به آینده‌اش می‌پیوندد و این‌گونه معنا می‌یابد. (همان، ۵۵۶)

از نظر او «زمان» در فهم همگان به طور معمول پوشاننده طبیعت و جهان تصور می‌شود. اما «زمان» چیز نیست؛ بستر نیست و برخلاف ارسطو دوران دایره نیست؛ بلکه، «زمان» برساخته زمان بودگی ماست. دازاین درون «زمان» نیست؛ بلکه سرچشمه «زمان» است. «زمان» برون بودگی هستنده‌ای است که به وجود خود می‌اندیشد.

دازاین با تلاش در طرح زمان بودگی «زمان» کاری جز شناسایی خود نمی‌کند. چنین نیست

که با «زمان» هم چون اَبژه (ابزار) روبه‌رو شود. دشواری ارسطو در فیزیک، جز این نیست که «زمان» را هم چون موضوع بحث و اَبژه‌ای در جهان بیرون از خویش انگاشته است. (همان، ۵۶۶)

از نظر هایدگر انسان دو نوع واکنش با عالم اطراف خود دارد: یکی برخورد عادی و طبیعی که فرد از منظر اهتمام عملی خود به جهان پیرامون می‌نگرد و این‌که چگونه می‌توانیم از جهان پیرامون خود استفاده کنیم و این دید منفعت طلبانه، باعث دوری انسان از عالم خود و جهانی که در آن است، می‌شود و به این دلیل، از فهم واقعی خود دور می‌ماند. این نوع نگاه به عالم، باعث می‌شود تا او جهان را و موجودات را اَبژه (ابزار) خود کند. اما زمانی که اشیاء خارجی را دارای وجود عینی (واقعی) می‌بیند و با آن‌ها نسبت بی‌تکلیف دارد، دیگر آن‌ها را اَبژه خود نمی‌کند و شفافیت خود را در برابر انسان از دست نمی‌دهند. با این نگاه، دیگر ما جذب جامعه نمی‌شویم تا اختیار خود را از دست داده و غرق محیط شویم (یعنی دچار از خود بیگانگی نمی‌شویم) و آن‌گاه انسان به من اصیل نزدیک می‌شود و می‌فهمد که در جهان افکنده شده و رو به سوی مرگ دارد (جایگاه اصلی خود را در عالم می‌یابد) و به این شکل درمی‌یابد که کجای عالم ایستاده و از جذب دیگران خلاص می‌شود.

بنابراین زمانی که هنوز به هستی اصیل خود نرسیده‌ایم، در این موارد، مفهومی از «زمان» را در نظر می‌گیریم که عینی است. این مفهوم قدیمی «زمان»، با ارسطو آغاز شده است و در این صورت ما «زمان» را امری بیرونی مطرح می‌کنیم و از عباراتی مانند: «وقت ندارم تا آن کار را انجام دهم» استفاده می‌کنیم.

هایدگر اعلام می‌کند که «زمان» معنای خود را از ابدیت به دست نمی‌آورد؛ بلکه باید بتوان «زمان» را از راه خود «زمان» فهمید. هایدگر پژوهش «زمان» را به جایی یا نیرویی خارج از هستی «دازاین» مرتبط نمی‌داند و پرسش زمان چیست را غلط شمرده و می‌گوید: باید بگوییم زمان چیست؟ او پرسید: آیا زمان خود ما نیست؟. (همان، ۵۷۲) از نظر او زمان خورشیدی، هیچ خبری از وحدت و برون‌بودگی‌های «دازاین» نمی‌دهد: «ممکن است همه کارگران این کارخانه در ساعت هشت صبح کار را آغاز کنند، اما هر کدام کار خود را پیش می‌برند. به گذشته خود می‌اندیشند و از دانسته‌های خود بهره می‌برند. هر کدام آینده خود را دارند. آنچه ساعت مچی به من نشان می‌دهد، فقط در ظاهر گذر «زمان» است. ساعت اکنون را نشان می‌دهد و بس، و این من هستم که ساعت را

می خوانم و عدد را نمایانگر لحظه می دانم و لحظه را به تداوم لحظه پیوند می زنم». (همان، ۵۷۳)

برای مثال پنج دقیقه به شروع فیلم مانده و در نتیجه وقت ندارم که به کافه بروم و چای بنوشم من برای این لحظه آینده و گذشته‌ای را متصور می شوم. این آینده و گذشته، همان قدر مال من است که تشنگی ام، نیاز به نوشیدنی و اشتیاق به دیدن فیلم. دازاین که همواره «من» است. به دلیل این زمان بودگی است که «دازاین» هم اکنون اندیشه‌ای و گذشته‌ای دارد و به سوی آینده می رود. این من خود را در زمان جا می دهد. در این حرکت به سوی آینده، «دازاین» امکان خود را بازمی شناسد و در واقع انسانی که از ظاهرها می شود و متوجه درون و باطن خود می گردد و توجه به مرگ پیدا خواهد کرد و اگر «دازاین» آگاهی و مرگ آگاهی پیدا کرد، واجد اصالت خواهد بود. به این ترتیب هایدگر «زمان» را مقدار وجود، آن هم وجود به معنای خاص خود می داند. کاملاً روشن است که مقصود ما در این جا مقایسه میان هایدگر و ابوالبرکات نیست؛ زیرا فاصله فکری و فرهنگی میان این دو اندیشمند بیش از آن است که بتوان آن‌ها را به یکدیگر نزدیک دانست. غرض از طرح این سخن، این است که مسئله مهم و اساسی وجود و «زمان» به نوعی نزد ابوالبرکات نیز مطرح بوده است.

## نتیجه

ابوالبرکات بغدادی در ابتدا، تفاوت نگاه عوام نسبت به «زمان» را با اندیشمندان و حکما مطرح می کند. سپس به مبادی می پردازد که با عنوان «معرفت شناسی» مطرح می شود. او به نگاه طبیعی داشتن به مسئله، خرده می گیرد و با نگاه مابعدالطبیعی به مسئله «زمان» می پردازد. پس به جای آن که معقول زمان را به حرکت نزدیک بدانند، آن را به معقول وجود نزدیک می داند. سخن وی درباره «زمان» با سخن صدرالمتألهین در وجود، قابل مقایسه است. ملاصدرا می گوید: وجود در تحقق بر هر چیز دیگری اصالت دارد و شایسته تر است؛ اما ابوالبرکات این تعبیر را در مورد «زمان» به کار می برد. پس وجود خالق را نیز داخل در زمان می داند.

هایدگر فیلسوف بزرگ قرن بیستم با نگاه مابعدالطبیعی به موضوع زمان پرداخته و او نیز زمان را مقدار وجود می داند؛ البته بنا بر نگاه خاص او (دازاین) به وجود. جالب این است که وجود و زمان، قرن‌ها پیش از هایدگر نزد ابوالبرکات مطرح بوده است!

## منابع و مأخذ

### الف) فارسی

۱. ابن سینا، حسین، فن سماع طبیعی، ترجمه دکتر محمد فروغی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام حسین، ماجرای فکر فلسفی، ج ۱، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. ارسطو، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۴. \_\_\_\_\_، فیزیک، محمد حسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸.
۵. افلاطون، تیمائوس، محمد حسن لطفی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
۶. احمدی، بابک، هایدگر و پرسش بنیادی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۲.
۷. حسن زاده، آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات نمط ۵، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۸. دبیران کاتبی قزوینی، نجم الدین، حکمه العین، دکتر عباس صدری، تهران، علامه طباطبائی، ۱۳۸۲.
۹. دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل ابوالبرکات بغدادی، تهران، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۰. ریزی، اسماعیل محمد، فلسفه اشراق، تصحیح دانش پژوه، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.
۱۱. سهروردی، مجموعه مصنفات (پرتو نامه)، تهران، پژوهش گاه مطالعات و تحقیقات علوم انسانی، ۱۳۸۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار اربعه، ترجمه محمد خواجهبوی، تهران، مولا، ۱۳۷۸.
۱۳. غفاری، سید محمد خالد، فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق، تهران، مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۴. کندی، ابویوسف بن اسحق، نامه به معتصم در فلسفه اولی، احمد آرام، تهران، سروش، ۱۳۶۰.
۱۵. کاپلسون، فردریک، تاریخ فلسفه روم و یونان، ج ۱، جلال الدین مجتبیوی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۶. مطهری، مرتضی، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی، ج ۲ و ۳، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
۱۷. ملک شاه، حسن، شرح اشارات و تنبیهات، تهران، سروش، ۱۳۸۵.
۱۸. نجفی افرا، مهدی، حرکت وزمان در فلسفه، تهران، روزنه، ۱۳۸۲.
۱۹. نعمه، عبدالله، فلاسفه شیعه، ترجمه سید جعفر غضبان، تبریز، شفق، ۱۳۴۷.

### ب) منابع عربی

۱. ابن سینا، حسین، النجاه، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
۲. \_\_\_\_\_، الشفاء الطبيعيات، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۳. بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر فی الحکمه، دایرةالمعارف عثمانیه، ۱۳۵۸.
۴. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح سید حسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسفار الاربعه، ج ۳، تصحیح دکتر مقصود محمدی، تهران، صدرا، ۱۳۸۲.



## تبیین و بررسی ادله عقلی امتناع حرکت در مجردات

خدیجه دوست پناهی<sup>۱</sup>

### چکیده

تقریباً همه فیلسوفان، حرکت را از ویژگی‌های موجودات مادی می‌دانند و معتقدند که مجردات، فعلیت تام دارند و هیچ قوه و استعدادی در آن‌ها راه ندارد؛ از این رو تغییر و حرکت در آن‌ها امکان ندارد. این مقاله می‌کوشد تا ادله عقلی دیدگاه «امتناع حرکت در مجردات» را تبیین کرده و سپس آن را بررسی و نقد کند. به دیگر سخن: در پی پاسخ به این پرسش است که آیا براهین عقلی دیدگاه «امتناع حرکت در مجردات» متقن، معتبر و خدشه‌ناپذیر است؟

از آن جا که اغلب براهین عقلی اقامه شده برای اثبات دیدگاه «امتناع حرکت در مجردات» بر اصل وجود «هیولا» در خارج استوار گردیده‌اند، از این رو ابتدا عمده‌ترین دلیل بر اثبات وجود هیولا که همان برهان «قوه و فعل» می‌باشد، بررسی شده و معلوم می‌گردد که این برهان، ناتمام و از اثبات مدعای خود ناتوان است؛ سپس هریک از براهین عقلی فیلسوفان در اثبات «امتناع حرکت در مجردات» تبیین و سپس بررسی و نقد می‌گردد و آشکار می‌گردد که از میان این ادله، برخی مخدوش و برخی ناکافی و ناتوان از اثبات مدعای خود هستند.

مقاله در پایان نتیجه می‌گیرد که ادله دیدگاه «امتناع حرکت در مجردات»، از اتقان و استواری لازم برخوردار نیستند و خدشه‌پذیرند؛ از این رو ناگزیر عقل از پذیرش آن سرباز می‌زند. پس می‌توان گفت که منع عقلی برای نظریه «امکان حرکت در مجردات» وجود ندارد.

واژگان کلیدی: حرکت؛ مادی؛ مجرد؛ هیولا.

۱. طلبه سطح ۳ و مدرّس جامعه الزهراء علیها السلام.

## ۱. مقدمه

یکی از انواع تقسیمات در فلسفه، تقسیم موجود به مجرد و مادی است. از نظر فیلسوفان، موجود مجرد، موجودی است که دارای ویژگی‌های امور مادی نباشد و به نظر غالب آن‌ها یکی از ویژگی‌های امور مادی و جسمانی، حرکت است. از این رو عالم ماده، آمیخته‌ای از قوه و فعل است و این قوه‌ها و استعدادها به تدریج به فعلیت تبدیل می‌شوند و شیء مادی، متغیر و متحرک است. بنابراین در موجود مجرد که در مقابل موجود مادی است، هیچ‌گونه حرکتی راه ندارد. فلاسفه در تقسیمی دیگر، موجود را به ثابت و متغیر تقسیم می‌کنند. مجرد از ثبات برخوردار است؛ برخلاف مادی که متغیر است. مجردات شامل واجب تعالی، موجودات عالم عقل و مثال می‌باشند و موجودات متغیر همان موجودات عالم ماده و نفوس متعلق به ماده‌اند.

اما در سال‌های اخیر، یکی از محققین فلسفه اسلامی، مبانی این دیدگاه را به چالش کشیده و ادله دیدگاه مشهور که همان «امتناع حرکت در مجردات» است را خدشه‌پذیر و غیرمتقن دانسته و نظریه بدیع «امکان حرکت در مجردات» را ارائه نموده است. بنابراین نظریه، امکان تغییر و حرکت در موجودات عالم مثال و عقل نیز هست؛ از این رو از نظرایشان در تقسیم موجود به ثابت و متغیر، تنها موجود ثابت، واجب تعالی است و همه ممکنات، سیال و متغیرند، یا دست‌کم امکان تغییر و سیالیت را دارند. صاحب این نظریه معتقد است که به لحاظ عقلی، وجود تغییر در ماسوی‌الله، ممکن است و از حیث نقلی نیز این تغییر در همه موجودات ممکن، ثابت است. بنابراین دیدگاه، موجود ثابت، منحصر در خدای متعال است و تمام موجودات ممکن، متغیر خواهند بود.

از این دیدگاه، اصطلاح مجرد و مادی حتی در بعد معناشناختی نیز باید مورد مذاقه قرار گیرد؛ با این بیان که موجوداتی که نامحسوس و غیرقابل اشاره حسی و فاقد وضع هستند، «موجودات مجرد» و دسته دیگر که محسوس و قابل اشاره حسی و دارای وضع هستند «موجودات مادی» نامیده می‌شوند و این‌گونه، ملاکی غیر از ملاک مشهور از تمایز مجرد و مادی را ارائه می‌نمایند؛ پس «مجرد» یعنی موجودی که قابل اشاره حسی نیست؛ نامحسوس است؛ متعلق به عالم غیب است، و «مادی» یعنی موجودی که قابل اشاره حسی است؛ محسوس است؛ متعلق به عالم اجسام و شهادت است. فیاضی در کتاب «علم النفس فلسفی» خود، بدین نظریه اشاره می‌کند و

نیز در کرسی آزاداندیشی «امکان حرکت در مجردات» که در سال ۱۳۸۶ در مجمع عالی حکمت اسلامی برگزار شده، آن را ارائه نموده‌اند.

در این پژوهش، برآنیم تا ادله و براهین فیلسوفان اسلامی بر دیدگاه مشهور «امتناع حرکت در مجردات» را بررسی کنیم و ببینیم معتقدان به نظریه «حرکت در مجردات»، این براهین را چگونه نقد و رد می‌کنند؛ سپس نتیجه‌پایانی را ارائه خواهیم کرد.

## ۲. مفهوم‌شناسی

### الف) حرکت

همگان درک اجمالی از وجود حرکت در موجودات عالم را دارند و معنای حرکت را هم می‌دانند، ولی برای عموم تعریف حرکت و بیان معنای آن مشکل است. پس وجود حرکت، امری بدیهی است، ولی درک حقیقت آن، برای ذهن دشوار است. از این رو فیلسوفان برای تحلیل معنای حرکت، تعاریف گوناگونی از حرکت ارائه داده‌اند که به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌گردد:

۱. تعریف ملاصدرا: «حرکت، نفس خروج از قوه به فعل است». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۰)
۲. تعریف علامه مصباح یزدی: «حرکت، عبارت است از تغییر تدریجی». (مصباح یزدی،

۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۸۷)

بیان چند نکته ضروری است:

۱. این تعاریف به اصطلاح «حد تام» برای حرکت نیستند؛ زیرا حد تام، مخصوص ماهیاتی است که دارای جنس و فصل باشند، ولی مفهوم حرکت از سنخ ماهیت نیست و ماهیت ندارد؛ بلکه از معقولات ثانیه فلسفی است که از نحوه وجود متحرک انتزاع می‌شود و در خارج، جوهر یا عرضی به نام حرکت نداریم؛ بلکه حرکت عبارت است از تدریجی بودن وجود جوهر یا عرض و سیلان آن در امتداد زمان. حرکت، نحوه وجود یک شیء خارجی است؛ یعنی تغییر و حرکت، عرض تحلیلی است، نه عرض خارجی. مفهوم، معقول ثانی است، نه مفهوم ماهوی؛ از این رو مابازای مستقلی از جوهر شیء ندارد که به چنگ حس بیاید؛ بلکه این عقل است که به کمک حس، دگرگونی و تغییر را درک می‌کند. (شیرازی، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۲۲)

ملاصدرا تعایف گوناگون فلاسفه پیشین را بیان می‌کند، ولی در همه تعاریف، قید «تدریج» را

بزرگ‌نمایی کرده و بر آن تأکید دارد. از نظر ملاصدرا همه فلاسفه کوشیده‌اند تا به نوعی تدریجی بودن حرکت را نشان دهند. (همان، ص ۲۵) پس می‌توان ادعا کرد از منظر حکمت متعالیه، حرکت همان «تغییر تدریجی» است و این تعریف، از نظر قَلَّت الفاظ و وضوح مفاهیم، بردیگر تعاریف رجحان دارد.

۳. هویت حرکت، با وحدت اتصالی آن است (تصویر حرکت قطعی) و الفاظی همچون «تدریج» و امثال آن، دلالت بر این هویت دارند. سرّ آن که ملاصدرا در تعریف حرکت، بر قید تدریج، تأکید کرده و آن را بزرگ‌نمایی می‌کند، همین است. تغییر تدریجی، یعنی حرکت، یک نوع امتداد سیال و بی‌قرار است، نه حدوث و زوال‌های متوالی. گرچه حرکت، قابل انقسام به اجزای فرضی است، اما اجزای بالفعل ندارد؛ بلکه یک امر متصل و پیوسته است. بساطت بالفعل و ترکیب بالقوه دارد. حرکت از تغییرات دفعی یا از سکونات متوالی تشکیل نمی‌شود، بلکه اتصال از ارکان حرکت است. جسم در حال حرکت، تمام حدود بین مبدأ و مقصد را به نحو تدریجی و اتصالی استیفا می‌کند. تقابل و تفاوت میان کون و فساد با حرکت، در همین وحدت اتصالی است. (عبودیت، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۷۹)

### ب) مجرد

«مجرد» در لغت، از ریشه «جرد» به معنای جدا کردن قشر و پوسته چیزی است (ابن منظور، به نقل از نرم افزار گنجینه روایات نور؛ فراهیدی، به نقل از همان) و این معنا را به ذهن می‌آورد که چیزی دارای لباس یا پوسته‌ای بوده که آن کنده شده و برهنه گردیده است.

اما در اصطلاح فلاسفه، این واژه معنای سلبی دارد و در مقابل «مادی» و «جسمانی» به کار می‌رود؛ از این رو «مجرد» در اصطلاح فلسفه بدین معناست که موجودی دارای ویژگی‌های امور مادی و جسمانی نباشد. بنابراین به دلیل سلبی بودن معنای مجرد، برای فهم دقیق آن، باید نخست مفهوم واژه‌های «مادی» و «جسمانی» توضیح داده شود.

**مادی:** مادی منسوب به ماده است. نخست باید مفهوم ماده را شناخت. «ماده» در لغت به معنای «مددکننده و امتداد دهنده غیر» است. (ابن منظور، به نقل از نرم افزار گنجینه روایات نور؛ فراهیدی، به نقل از همان) در اصطلاح فلسفه، موجودی که زمینه پیدایش موجود دیگری باشد، ماده آن به شمار می‌آید؛ هرچند در مورد مصداق ماده که آیا هیولای اولی است یا نه، دیدگاه‌ها

متفاوت است. (نبویان، ۱۳۸۶، ص ۲۰۹ تا ۲۱۱)

نکته مهم این است که گرچه ملاک مجرد و مادی بودن از نظر فلاسفه، متفاوت است، ولی در هر حال، در فلسفه واژه «مادی» به معنای منسوب به ماده است و در مورد چیزهایی به کار می‌رود که نسبتی با ماده داشته باشند و موجودیت آن‌ها نیازمند به ماده و مایه قبلی باشد و به حسب وضع، خود ماده را شامل نمی‌شود، اما گاهی معنای گسترده‌ای دارد و خود ماده را هم شامل می‌شود؛ همان‌گونه که واژه «ذاتی» بر حسب اصطلاح، بر خود ذات اطلاق می‌شود. (رک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۲۴) از آن‌جا که فلاسفه در بحث مادی و مجرد، مادی را در معنای وسیع آن به کار برده‌اند، ما نیز در این نوشتار، آن را فقط در همین معنای گسترده به کار می‌بریم. **جسمانی:** جسمانی منسوب به «جسم» است. از ترکیب ماده اولی و صورت جسمیه، جسم طبیعی به وجود می‌آید. (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷۶)

مشهورترین و مهم‌ترین تعریف از جسم از نظر فلاسفه این است: «جسم جوهری است که قابلیت ابعاد سه‌گانه را داشته باشد؛ یعنی بتوان سه خط متقاطع را در آن فرض نمود؛ به گونه‌ای که زوایایی که از تقاطع خطوط سه‌گانه حاصل می‌شود، قائمه باشند». (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۴) به عبارت روشن‌تر: جسم، جوهر دارای ابعاد سه‌گانه طول و عرض و عمق است. در فلسفه ثابت گردیده که ماده و صورت جسمیه متلازمند. صورت جسمیه، جوهری است که فعلیتی جز انبساط در جهات سه‌گانه ندارد؛ پس ممکن نیست هیچ‌یک از ماده و صورت جسمیه بدون دیگری موجود باشد؛ البته صورت جسمیه هم ضرورتاً و همواره با صورت نوعیه همراه است. از این‌رو در هر جسمی، ماده وجود دارد و از نظر فلسفه، هر مادی‌ای، جسمانی است. با روشن شدن معنای «مادی»، مفهوم مجرد که معنای سلبی دارد نیز روشن می‌شود. واژه «مجرد» به معنای غیرمادی و غیرجسمانی است؛ یعنی چیزی که نه جسم است، نه از قبیل صفات و ویژگی‌های اجسام می‌باشد. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۳۳)

### ۳. ادله عقلی «ثبات در مجردات»

اغلب فیلسوفان معتقدند که ثبات، ویژگی موجودات مجرد و حرکت و تغییر، ویژگی موجودات مادی است و با دلایل و براهینی، تغییرناپذیری مجردات را اثبات نموده‌اند؛ از این‌رو از نظر ملاصدرا،

نفس آدمی از حیث ذات عقلی اش (مجردش)، عاری از حرکت و تغییر است و از حیث تعلقش به جسم و ماده، قابلیت حرکت و تکامل را دارد:

«پس به تحقیق دانسته شد که تجدد امور متجدد به امری هست که حقیقت و ذاتش متبذل و سیال است و آن، طبیعت است و نه جز آن؛ زیرا جواهر عقلی، فوق تغیر و حدوثند و هم چنین نفس از حیث ذات عقلی اش، و اما از حیث تعلقش به جسم، عین طبیعت است؛ چنان که خواهد آمد و اما اعراض در وجود تابع صورت های جوهری هستند». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۶ و ۶۷)

از آن جا که پذیرفتن هیچ امری در فلسفه، بدون برهان و دلیل، معقول نیست، از این رو لازم است بار دیگر براهین دیدگاه «ثبات در مجردات» یا همان «ادله امتناع حرکت در مجردات» را تحقیق و بررسی کنیم. در این مقاله برآنیم که براهین و ادله ای که در کتاب های فلسفی، در اثبات امتناع حرکت در مجردات آمده را مطرح و سپس بررسی و نقد نماییم. عمده نقدهای مطرح شده در این فصل، نقدهای جناب استاد فیاضی است.

از نظر فیلسوفان، عالم ماده، آمیخته ای از قوه و فعل است و این قوا و استعدادها به تدریج به فعلیت تبدیل می شوند؛ از این روشی ء مادی، متغیر و متحرک است. بنابراین، در موجود مجرد که در مقابل موجود مادی است، هیچ گونه حرکتی راه ندارد. به بیان دقیق تر: موجود مجرد آن است که هیولا یا ماده اولی ندارد. هر آنچه ماده اولی ندارد، قوه و استعداد ندارد؛ چون قوه و استعداد از شئون ماده است. پس موجود مجرد، قوه ندارد. حرکت، به معنای خروج از قوه به فعل است. پس موجودی که قوه و استعداد ندارد، حرکت در آن راه ندارد. (طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۱۵۶)

**نتیجه:** حرکت در موجود مجرد، امکان ندارد.

استدلال بالا نشان از آن دارد که اعتقاد به وجود «هیولا» یک مبنا در نفی حرکت در مجردات است. بیشتر براهین عقلی «امتناع حرکت در مجردات» بر اصل وجود «هیولا» در خارج استوار شده اند و لازمه پذیرش جوهری به نام «ماده اولی»، انکار هرگونه حرکتی در موجودات مجرد است؛ از این رو لازم است پیش از تبیین و بررسی این براهین، مختصری از پیشینه و سپس ادله اثبات هیولا را بررسی کنیم.

### پیشینه اعتقاد به «هیولا»

تاریخچه اعتقاد به هیولا، به فیلسوفان یونان باستان بازمی گردد. انگیزه این اعتقاد، ارائه یک

تبیین عقلانی از تغییر و تحولات عالم ماده بوده است؛ چون تغییر و تحول در عالم ماده، یک امر محسوس و بدیهی است. در ابتدا «ماده» به معنای ماده‌المواد، به عنوان یک بحث طبیعی و فیزیکی مطرح بوده است؛ سپس در تداوم این فکر، ارسطو در صدد تبیین عقلی و فلسفی آن برآمد. ارسطو «ماده» را به معنای وجود امر مشترک میان متبدل و متبدل‌الیه تفسیر می‌کرد. سپس فلاسفه مشاء، از جمله فارابی آن را پذیرفته و ابن‌سینا در تثبیت آن کوشید و براهینی را در اثبات «ماده اولی» اقامه کرد.

این نکته درخور توجه است که «ماده» به معنای محل پذیرش یا زمینه پیدایش موجود جدید و فعلیت جدید، مورد توافق همه فلاسفه است؛ ولی محل نزاع این است آیا مصداق این ماده اولیه اجسام، جزئی به نام «هیولای اولی» یا «ماده اولی» است یا همان جسم است که دریافت‌کننده صور و فعلیت‌های جدید است؟ فیلسوفانی مانند فارابی، ابن‌سینا، میرداماد و علامه طباطبائی، قائل به وجود ماده اولی در خارج هستند. در آثار صدرالمتألهین شواهدی وجود دارد که «ماده اولی» را امری وجودی و خارجی می‌داند، ولی در مواردی، هیولا را امری عقلی و انتزاعی دانسته است (شیرازی، ۱۹۸۱ ج ۵، ص ۷۴) و گاه آن را همچون سایه‌ای دانسته که عقل، آن را برای موجودات جسمانی در نظر می‌گیرد، ولی وجود حقیقی ندارد؛ چنانکه مفهوم سایه از ضعف روشنایی انتزاع می‌شود و خود سایه، وجودی و رای نور ندارد. (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۶۵)

فیلسوفان بسیاری چون رواقیون، شیخ اشراق (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۰)، مرحوم خواجه طوسی، استاد الهی قمشه‌ای (به نقل از غلامرضا فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۳، پاورقی) مرحوم حاج آقا مصطفی خمینی (خمینی، مصطفی، ۱۳۷۶، ص ۵۲۶). شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۷۲۳)، علامه مصباح یزدی (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۱). و استاد فیاضی، وجود هیولا در خارج را رد کرده‌اند. (فیاضی، نشست حرکت در مجردات، سال ۱۳۸۶)

### ادله اثبات هیولا یا ماده اولی

در فلسفه اسلامی، براهین اثبات «هیولا» در خارج، به طور عمده، شامل دو برهان «قوه و فعل» و «فصل و وصل» است. برهان «فصل و وصل» از اتقان برهان «قوه و فعل» برخوردار نیست و شاید به همین دلیل علامه طباطبائی در بحث اثبات هیولا، فقط برهان قوه و فعل را آورده است و نیز برخی قائلین به هیولا، این برهان را قابل‌خداشه دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶) از نظر

ملاصدرا این برهان اگر به برهان قوه و فعل بازنگردد، تمام نیست. (شیرازی، ۱۳۸۲، ص ۲۱) برهان «فصل و وصل» به مراتب، بیشتر از برهان قوه و فعل مورد نقد و اشکال قرار گرفته است؛ از جمله شیخ اشراق در «المطارحات» (سهروردی، ۱۳۹۳، ص ۶۸ تا ۷۵) و در «حکمة الاشراق» (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۷) چندین اشکال به آن وارد کرده است. از این رو در این مقاله به بررسی برهان قوه و فعل که اتقان بیشتری دارد، بسنده می‌کنیم.

## برهان قوه و فعل (تقابل قوه و فعل)

تقریر برهان:

۱. جسم در این که جوهری است که می‌توان امتدادهای سه‌گانه را در آن فرض کرد، یک امر بالفعل است؛ یعنی جسمیت جسم به این است که دارای سه بعد باشد.
۲. جسم چون قابلیت پذیرش حالات جدید (صور نوعیه و اعراض) را دارد، یک امر بالقوه نیز هست؛ مثلاً هسته خرما می‌تواند درخت خرما شود و از این جهت بالقوه است.
۳. حیثیت اول، حیثیت فعل و حیثیت دوم، حیثیت قوه است. حیثیت فعل نمی‌تواند همان حیثیت قوه باشد؛ زیرا حیثیت فعلیت، ملازم با وجدان است، ولی حیثیت قوه ملازم با فقدان. به عبارت دیگر: آن حیثیتی از جسم که ذاتاً کمالات اولی و ثانوی را که امکان تحققش در جسم هست، می‌پذیرد و با آن متحد می‌شود، چیزی است غیر از صورت اتصالی که فعلیت جسم به آن می‌باشد.
۴. وجدان و دارایی با فقدان و نداری، تقابل ملکه و عدم ملکه دارند و در خارج نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند.

**نتیجه:** هر جسمی مرکب از دو جزء است: یک جزء که مابازای حیثیت فعلیتش یعنی همان اتصال جوهری‌اش است و جزء دیگر که حیثیت ذاتش، حیثیت قبول صورت‌ها و اعراض است و این جزء، همان هیولای اولی یا ماده است. (رک: سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۴، ص ۱۵۸ و ۱۵۹ و طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۸، ص ۱۰۰)

## بررسی و نقد

۱. نخستین اشکال اساسی وارد بر این برهان، در مقدمه سوم آن است. مغالطه‌ای که رخ داده، این است که عدم و ملکه وقتی قابل اجتماع نیستند که نسبت به شیء واحد فرض شوند؛



یعنی قوه یک شیء، با فعلیت همان شیء جمع نمی‌شود؛ یعنی امکان ندارد که مثلاً جسم در داشتن امتدادهای سه‌گانه بالفعل و در همان حال، در داشتن امتدادهای سه‌گانه، بالقوه باشد؛ زیرا این تناقض است؛ ولی اگر جسم در داشتن امتدادهای سه‌گانه بالفعل و در آنچه از کمالات دیگر که ندارد، بالقوه باشد، هیچ اشکالی رخ نمی‌دهد. پس عدم و ملکه اگر نسبت به دو امر متفاوت فرض شوند، اجتماعشان محال نیست؛ چون در این صورت تقابلی نسبت به هم نخواهند داشت. حال در اجتماع فعلیت و قوه در جسم، امر این‌گونه است و هیچ محذوری رخ نمی‌دهد. به دیگر سخن: متعلق فعل و وجدان، امری است و متعلق قوه و فعل، امری دیگر؛ بنابراین، برهان قوه و فعل، برهان تام نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۷ تا، ص ۱۹۱؛ فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۷۵ و ۳۷۶)

۲. مفهوم «قوه و فعل» از معقولات ثانیه فلسفی است؛ بدین معنا که وقتی دو امر جسمانی را در نظر می‌گیریم که یکی از آن‌ها فاقد دیگری است، ولی می‌توانست واجد آن باشد، مفهوم «قوه» و قابلیت را به موجود اول نسبت می‌دهیم و زمانی که واجد آن شد، مفهوم «فعلیت» را از آن انتزاع می‌کنیم؛ در نتیجه مستلزم وجود یک امر عینی نیست. (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۹)

۳. وجود با فعلیت مساوق است و از آن جا که هیولا فاقد فعلیت است، بنابراین نه به تنهایی و نه به واسطه صورت موجود نمی‌شود. به تنهایی نمی‌تواند موجود شود، چون فعلیت ندارد، و در سایه صورت نیز نمی‌تواند موجود شود، زیرا چیزی که ذاتاً هیچ‌گونه فعلیتی ندارد، در سایه امر متحصّل نیز نمی‌تواند موجود شود. البته قائلان به هیولا، میان «هیولا» و «عدم» تفاوت‌هایی گذاشته‌اند، ولی این تفاوت‌ها موجب رفع اشکال نمی‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۸۷، ۱۹۱) به دیگر سخن: اشکال اساسی این است که اساساً فرض وجود هیولا، مشتمل بر تناقض است. (ر. ک. مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۱) تعریف هیولا، به جزئی که هیچ فعلیتی ندارد، قوه محض است و این که در سایه صورت، فعلیت و وجود می‌یابد، با ویژگی ذاتی آن، که نداشتن فعلیت و قوه محض بودن است، سازگار نیست. علامه طباطبائی در «نهایة الحکمه» می‌فرماید: «فهی فی ذاتها محض قوه الاشیاء، لا فعلیة لها إلا فعلیة أنها قوه الاشیاء» (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۸۲) یا ملاصدرا می‌فرماید: «لا ذات لها (أی للهیولی) إلا بالصور» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۵، ص ۱۵۲) این سخنان مانند آن سخن در مورد واجب تعالی است که گفته می‌شود: «حدّه أنه لا حدّ له». این جمله در

واقع تأکید بر بی‌حدی واجب متعال است. در مورد هیولا نیز آن جملات به معنای تأکید بر بی‌فعلیتی ماده اولی و قوه محض بودن اوست. بنابراین وجود جزئی که هیچ فعلیتی ندارد و قوه محض است، امری محال و فرض آن، خود متناقض است.

ممکن است گفته شود که قوه محض بودن هیولا، نظیر امکان ذاتی برای هر ماهیتی است که از آن جداشدنی نیست و در عین حال در سایه علت، و جوب بالغیر می‌یابد. پاسخ این است که امکان ذاتی برای ماهیت، یک صفت عقلی محض است که مابازای خارجی ندارد؛ چنان‌که خود ماهیت، امری اعتباری است. اما در مورد هیولا فرض این است که جوهری است خارجی که وجود آن قوه محض است. (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۱)

ممکن است برخی دیگر بگویند که هیولا یک فعلیت دارد و آن، فعلیت قوه بودن است؛ یعنی در عین بالقوه بودن، یک فعلیت دارد. در پاسخ می‌گوییم: اگر ممکن است که در ماده اولی، قوه و فعلیت با هم جمع گردد، پس چرا در خود جسم ممکن نباشد؟ خود جسم هم می‌تواند جوهری بسیط فرض گردد که دو حیثیت قوه و فعلیت با هم در آن مجتمع است.

نتیجه: برهان اثبات ماده اولی، مخدوش است و وجود هیولا در خارج، فرضی نامعقول است.

### براهین امتناع حرکت در مجردات (ادله عقلی ثبات در مجردات)

فیلسوفان اسلامی اتفاق نظر دارند که تغییر و حرکت، از ویژگی‌های موجودات مادی بوده و حرکت در مجردات امکان ندارد. مهم‌ترین ادله‌ای که در آثار فیلسوفان بر ثبات و عدم تغییر در مجردات اقامه گردیده، به شرح ذیل می‌باشد:

۱. برهان اول: «موجود مجرد چون قوه و استعداد ندارد، وقوع حرکت در آن محال است».

تقریر برهان:

۱. موجود مجرد آن است که ماده ندارد. (هیولا)

۲. هر آنچه ماده ندارد، قوه و استعداد ندارد؛ چون قوه و استعداد از شئون ماده است.

۳. پس موجود مجرد، قوه ندارد.

۴. حرکت، به معنای خروج از قوه به فعل است.

۵. موجودی که قوه و استعداد ندارد، حرکت در آن راه ندارد. (طباطبائی، ۱۴۲۴، ص ۱۵۶)

نتیجه: حرکت در موجود مجرد، امکان ندارد.

ملاصدرا در اسفار بدین برهان اشاره کرده است:

«و ایضاً الحركة، امر طارٍ علی الشیء المتحرک و یجب أن یکون فی الشیء الذی یطرء له معنی ما بالقوه، ف یجب فیما یفرض له الحركة، معنی ما بالقوه و المفارق بریءٌ من ذلك، فوضوح الحركة یلزمه أن یکون جوهرًا مرکب المهویه عمًا بالقوه و ممًا بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰)

### بررسی و نقد

۱. مقدمه اول قابل مناقشه است؛ چون نمی توان مجرد را چنین تعریف کرد؛ زیرا تقسیم مجرد و مادی باید به گونه ای باشد که هم قائلین به هیولا و هم منکرانش آن را بپذیرند؛ در حالی که این تعریف مبتنی بر پذیرش وجود هیولا در خارج است. ما در همین مقاله به تفصیل ادله اثبات هیولای اولی را بررسی کردیم و نشان دادیم که این ادله متقن نیستند و فرض وجود هیولای اولی در خارج، عقلانی نیست. البته مراد مشهور فلاسفه از ماده، معنای عامی است که مشتمل بر هیولای اولی و ماده ثانیه می شود. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۲ تا ۸۹) ولی باز این معنا هم مبتنی بر وجود هیولا در خارج است؛ چون ماده ثانیه از ترکیب هیولای اولی و صور جسمی یا نوعی ایجاد می شود.

۲. مقدمه دوم نیز قابل خدشه است؛ زیرا قوه را فقط از شئون ماده می داند و دلیل آن، ادله اثبات ماده و هیولا است که همان «برهان قوه و فعل» و «برهان وصل و فصل» است که در فصل دوم ثابت کردیم هر دو مخدوش است و با اثبات ناتمام بودن ادله مثبت هیولا و انکار آن، اساساً تلازم بین قوه و ماده، رخت می بندد و این گزاره که «هرچه قوه دارد، ماده و هیولا دارد» نفی یا حداقل اثبات نمی شود و عکس نقیض آن که «هرچه ماده ندارد، قوه و استعداد ندارد» هم باطل می شود.

نتیجه: با انکار هیولا در خارج، تعریف مجرد به آنچه ماده ندارد و استحاله حرکت در آن به دلیل آن که در مجرد، قوه و استعداد نیست، ناصحیح است و برهان اول بر امتناع حرکت در مجردات ناتمام می باشد. البته از نظر استاد فیاضی تعریف مشهور برای تمایز مجرد و مادی ناصحیح است. وی «قابلیت اشاره حسی» و «داشتن وضع» را ملاک مادی بودن یک موجود و عدم آن را معیار تجرد آن می داند.

اشکال: با نفی هیولای مشایی در خارج، باز می توان به حسب تحلیل عقلی، آن را وجودی

مغایر صورت در نظر گرفت و همین حیثیت تحلیلی، موجب تقسیم موجودات به مجرد و مادی شود؛ یعنی با پذیرش چنین حیثیتی، «مادی» به موجودی گویند که وجودش به نحوی باشد که در عقل، به هیولا (مبدأ قوه و مجوز تغییر) و صورت (مبدأ فعلیت)، تحلیل شدنی باشد؛ برخلاف مجرد که وجودش فاقد این ویژگی است. به دیگر سخن: اگر ماده و هیولا به عنوان قابل حرکت انکار شود، بالاخره هر حرکتی نیاز به مجوز و مصحح تغییر دارد و هیولای مشایی دست کم این نیاز را تأمین می کند. پس هر حرکتی نیاز به مجوز و مصحح دارد. مجوز و مصحح حرکت در مجردات چیست؟ (برداشتی از اشکال، ص ۴۰۴، عبودیت، ۱۳۹۳).

پاسخ: از نظر صاحب نظریه حرکت در مجردات، قوه و استعداد، عرضی است قائم به جوهر وجودی که هم در موجودات مادی هست و هم در موجودات مجرد. هر موجود ممکن، استعداد و قوه کسب کمالات وجودی که فاقدش هست را دارد؛ مجوز و مصحح این حرکت، همان قوه و استعدادی است که در وجودش هست؛ یعنی حامل قوه، خود وجود است، نه ماده. اجتماع قوه و فعل، هم در موجود مادی ممکن است و هم در موجود مجرد. هر موجود ممکنی، چه مادی باشد، چه مجرد، در خصوص چیزی که دارد، بالفعل است و درباره چیزی که ندارد، بالقوه است. بنابراین مجرد نیز به دلیل اجتماع قوه و فعل می تواند تغییرپذیر بوده و حرکت داشته باشد. (فیاضی، ۱۳۸۸، ص ۲۶۳)

۲. **برهان دوم:** «حرکت در مجرد محال است؛ زیرا هر «حادث زمانی» مسبوق به قوه و ماده ای است که آن را حمل می کند».

تقریر برهان:

۱. حرکت عبارت است از حدوث مستمر. (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲)
۲. این حدوث، حدوث زمانی است. حدوث مستمر زمانی این گونه است که هر آن حرکت که موجود می شود، مسبوق به لحظه قبلی است (حدوث زمانی، لحظه به لحظه است).
۳. حدوث، عین حادث است؛ چون حدوث، صفت وجود است و صفات وجود، همه عین وجودند. (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۱۳)
۴. پس حرکت، حادث زمانی است.
۵. هر حادث زمانی، مسبوق به ماده و قوه است (قاعده حدوث).

۶. موجود مجرد، ماده و قوه ندارند.

۷. موجود مجرد، حادث زمانی نیست.

نتیجه: موجود مجرد، حرکت ندارد. (فیاضی، جزوات منتشر نشده)

توضیح بیشتر:

دلیل مقدمه سوم این است که صفات وجود، اگر عین وجود نباشند، یا خارج از وجودند یا داخل و جزء وجود، که هر دو شق باطل است؛ زیرا اولاً چیزی خارج از وجود نداریم و خارج از وجود، بطلان و عدم و نیستی است؛ ثانیاً وجود، جزء ندارد.

مقدمه پنجم: یک قاعده معروف فلسفی (قاعده حدوث) (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۳۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، فصل ۱۶، ص ۴۹؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ص ۲۲۶ و طباطبائی، ۱۱۳۸۸، ص ۲۵۰) است که برهان ذیل در اثبات آن اقامه شده است:

۱. هر حادثی قبل از وجود یافتن، ممکن الوجود است؛ زیرا اگر ممکن الوجود نباشد، یا واجب الوجود یا ممتنع الوجود خواهد بود که هر دو فرض باطل است. اگر ممتنع الوجود بود، که هرگز حادث نمی‌گشت و اگر واجب الوجود بود، باید همیشه می‌بود و حادث زمانی معنایی نداشت.

۲. این امکان یک اعتبار عقلی محض نیست؛ بلکه یک امر موجود در خارج است؛ زیرا به صفات وجودی مانند شدت و ضعف متصف می‌شود.

۳. این امکان، امری نسبی است و در مقایسه با وجود شیء است؛ از این رو عرض است، نه جوهر؛ زیرا جوهر نسبی نیستند. این امکان، همان امکان استعدادی یا استعداد است و به آن «قوه» و به موضوعی که حامل آن است، «ماده» گفته می‌شود. (شیرازی، ۱۰۵۰، ج ۲، ص ۷۷۸-۷۸۰)

نتیجه: هر حادث زمانی، پیش از تحقق، ماده‌ای دارد که حامل قوه وجود آن است.

### بررسی و نقد

۱. مقدمه اول مخدوش است؛ زیرا تعریف حرکت به حدوث مستمر، نادرست است؛ چون حدوث، صفت وجود است و اگر گفته شود «وجود حادث شد»، باید وجود جدیدی ایجاد شود؛ در حالی که حرکت از ابتدا تا انتهایش، یک وجود است. در واقع این تعریف، بر پایه وجود اجزای بالفعل و حدود واقعی در آن است؛ در صورتی که اجزاء و حدودی که برای حرکت در نظر گرفته می‌شود، وهمی و غیر واقعی است و در واقع، حرکت یک وجود واحد سیال است. این منکرین

حرکت بودند که حرکت را حدوث اجزای متوالی می دانستند. حرکت، حرکت بودنش وابسته به وجود واحد سیال بودنش است. بنابراین، تعریف یادشده از اساس دچار مشکل است. هم چنین این تعریف در مورد کل عالم مادی، صادق نیست؛ چراکه نمی توان به حدوث زمانی آن قائل شد و معتقد بود که پیش از آن، ماده و قوه ای بوده است. (فیاضی، نشست حرکت در مجردات، ۱۳۸۶)

۲. مقدمه پنجم نیز نادرست است. در برهان اقامه شده بر اثبات قاعده یعنی: «هر حادث زمانی مسبوق به ماده و قوه است.» مغالطه اشتراک لفظی رخ داده است. به عبارت دیگر: خلط بین «امکان ذاتی» و «امکان استعدادی» شده است؛ یعنی امکان در مقدمه اول «امکان ماهوی» و در مقدمه دوم «امکان استعدادی» است و در حقیقت، امکان ذاتی و امکان استعدادی، دو امر کاملاً متباین هستند و مرحوم حاجی سبزواری در شرح منظومه، در بحث «مواد ثلاث» به تفاوت بین آن ها تصریح می کند. امکان ذاتی، امری خارجی و عینی نیست، بلکه یک معنا و اعتبار عقلی است؛ ولی امکان استعدادی، امری خارجی و عینی است. (فیاضی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۷۶ و ۷۶۱)

۳. از سوی دیگر در نقد برهان باید گفت که وجود قوه یا امکان استعدادی، مستلزم وجود ماده و هیولا نیست. پیش از این بیان شد که یکی از نتایج انکار ماده اولی، عدم تلازم بین ماده و قوه است. از این رو محذوری وجود ندارد برای این که موجود یا موجودات بسیط و مجردی باشند که دارای قوه و استعداد باشند، بی آن که نیازمند وجود ماده باشند و به دلیل داشتن قوه و استعداد، امکان تکامل و حرکت داشته باشند.

خلاصه آن که قاعده «کل حادث زمانی، فائده مسبوق بقوه و ماده» مخدوش است. در حقیقت هر حادث زمانی مسبوق به قوه و ماده نیست؛ بلکه اکثر موجودات عالم ماده این گونه اند که غالباً نیاز به ماده سابق دارند، ولی لزوماً و همیشه این گونه نیست؛ بلکه ما معتقدیم واجب تعالی می تواند ممکنی را حادث کند، به صورت ابداع، نه تکوین. ابداع یعنی بدون ماده سابق؛ مانند قوچی که برای حضرت ابراهیم علیه السلام فرستاده شد.

نتیجه: با مخدوش شدن این قاعده، برهان فراهم آمده از آن (برهان سوم) نیز نادرست خواهد بود؛ در نتیجه ثبات مجرد با این استدلال، ناتمام است.

۳. برهان سوم: «حرکت در موجود مجرد، محال است؛ چون حرکت یعنی تغییر و تغییر متوقف

بر وجود قوه تغییر است و مجرد قوه ندارد».

تقریر برهان:

۱. حرکت، تغییر است.

۲. تغییر، متوقف بر قوه تغییر است؛ زیرا اگر تغییر، بدون وجود قوه تغییر رخ دهد، لازمه اش این است که آن متغیر، هم قابل تغییر باشد (چون تغییر واقع شده) و هم غیر قابل تغییر (چون قوه اش را ندارد) و این تناقض است و تناقض محال است.

۳. قوه، ویژگی ماده است؛ زیرا قوه ملازم با فقدان است و فقدان با وجدان قابل جمع نیست. بنابراین آنچه مصداق قوه باشد، بدون فعلیت بوده و هیولا و ماده است.

۴. مجرد، ماده و قوه ندارد؛ از این رو تغییر ندارد.

نتیجه: مجرد، حرکت ندارد.

### بررسی و نقد

مراد از «قوه» در مقدمه دوم کدام است؟

الف) اگر منظور از «قوه» در مقدمه دوم «استعداد» باشد، آن گاه مقدمه دوم، گزاره ای پذیرفتنی است و در این صورت مقدمه سوم، پذیرفتنی نخواهد بود؛ زیرا پیش تر گفته شد که دلیل عقلانی برای تلازم بین قوه و ماده وجود ندارد. قوه و استعداد از اوصاف و ویژگی های ماده نیست؛ بلکه استعداد، عرضی است قائم به جوهر وجودی که هم می تواند در موجود مادی باشد و هم موجود مجرد. هر موجود ممکن، استعداد و قوه کسب کمالات وجودی که فاقدش هست را دارد.

ب) اگر منظور از قوه، «قوه جوهری» (ماده و هیولا) باشد، آن گاه مقدمه دوم پذیرفتنی نیست؛ زیرا مصادره به مطلوب خواهد بود و در مقابل می توان گفت که تغییر منوط به استعداد است، نه هیولا.

نتیجه: در هر صورت این برهان، تمام نیست.

۴. برهان چهارم: «حرکت در موجود مجرد، محال است؛ زیرا مجرد آن است که از همه جهات بالفعل است. یعنی هر آنچه برای مجرد امکان دارد، برایش بالفعل موجود است».

توضیح آن که: عقول مجرد، تام القابلیه هستند و فاعل (واجب تعالی) نیز تام الفاعلیه است؛ یعنی نه از طرف فاعل، مانعی برای اعطای کمال به او هست و نه خودش به سبب تجرد

و تمامیتش با مانعی برای دریافت کمالات شایسته خود روبه روست؛ از این رو هر کمال و وصفی که به امکان عام برای آن‌ها ممکن باشد، بالفعل واجد هستند؛ پس کمالی باقی نمی ماند که فاقد آن باشند و بتوانند واجد آن بشوند تا با حصول آن، دستخوش تغییر و حرکت شوند؛ یعنی مجرد تام از جهت تمامیتش، امکان حرکت ندارد.

تقریر برهان:

۱. حرکت، تغییر است.
۲. تغییر، عبارت است از این که شیء واجد چیزی شود که بالفعل برایش حاصل نیست.
۳. هر تغییری پیش از تغییر، امکان امری را دارد که بالفعل برای آن محقق نیست.
۴. برای امر مجرد، امکان چنین امری نیست؛ چون هر چیزی که برای او ممکن باشد، بالفعل حاصل است.

۵. پس هیچ تغییری، مجرد نیست ← عکس مستوی: هیچ مجردی، متغیر نیست.

۶. هر متحرکی متغیر است.

نتیجه: هیچ مجردی، متحرک نیست. به عبارت دیگر: مجرد، حرکت ندارد.

نتیجه: موجود مجرد، حرکت ندارد. (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۰۵ و شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۱ و ۶۰)

ملاصدرا در اسفار به این برهان چنین اشاره کرده است:

«... فبقي أن يكون موضوعها، أمراً ثابتاً و ذلك إما أن يكون بالفعل من كل وجه أو لا يكون كذلك و الأول محال، إذا الذي يكون بالفعل من كل الوجوه، يكون مفارقاً لا علاقة بينه و بين المادة اصلاً و كل ما كان كذلك، فلامعنى لكونه خارجاً من القوة الى الفعل، فلامعنى متحركاً، إذ قد حصل له بالوجوب جميع ما يمكن له بالامكان العام، فكل ماهو بالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة و بعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة، ففيه ما بالقوه، إذ كل طالب للحركة، يطلب شيئاً لم يحصل بعد، فلا يصح أن يكون مجرد عن المادة يطلب بالحركة أمراً». (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۶۰)

### بررسی و نقد

۱. این برهان مخدوش است؛ زیرا مصادره به مطلوب است؛ چون در مقدمه چهارم، گزاره «برای امر مجرد، امکان داشتن چیزی وجود ندارد.» آشکارا عین مطلوب و مدعایی است که استدلال کننده در صدد اثبات آن است. به بیان دیگر: نمی توان نتیجه استدلال را که هنوز



به اثبات نرسیده. در مقدمه چهارم آن قرار داد. در مقابل می‌توان ادعا کرد که «چنین نیست که همه ممکنات برای موجود مجرد، به نحو بالفعل برای او حاصل باشد.» پس این برهان در اثبات مدعا، ناتوان است.

۲. قوه و استعداد از اوصاف و ویژگی‌های ماده نیست؛ بلکه استعداد، عرضی است قائم به جوهر وجودی، که هم می‌تواند در موجود مادی باشد و هم موجود مجرد. هر موجود ممکن، استعداد و قوه کسب کمالات وجودی‌ای که فاقدش هست را دارد.

۳. اگر فرض بگیریم فاعل، تام الفاعلیه است و قابل نیز تام القابلیه، چه بسا حرکت کمالی باشد که فاعل به این موجود تام، اعطا نموده است؛ یعنی خداوند، این موجود را متحرک آفریده است. (فیاضی، غلامرضا، جزوات منتشر نشده)

## ۵. برهان پنجم: ادراک تغییرات

این برهان دلیلی است که ابن سینا برای ثبات نفس مجرد انسان آورده است:

۱. اگر نفس، خود متغیر باشد، نمی‌تواند تغییر در مزاج، حواس و حالات را درک کند؛ زیرا ادراک تغییر، مشروط به آن است که هر دو حالت سابق و لاحق را درک کنیم.

۲. نفس بالوجدان، تغییرات در مزاج، حواس و حالات را درک می‌کند.

نتیجه: نفس انسان، ثابت است. (فیاضی، ۱۳۸۹، ص ۲۶۴ و ۲۶۵)

### بررسی و نقد

این برهان در صدد اثبات «ثبات نفس مجرد انسانی» است؛ گرچه استحاله حرکت در نفس، اخص از مدعا (استحاله حرکت در مجردات) است، ولی در هر صورت این برهان در صدد بیان استحاله حرکت در یکی از مصادیق موجود مجرد است و با رد این برهان، اثبات می‌گردد که نفس در عین تجردش، قابلیت حرکت و تکامل را دارد؛ پس تجرد، به خودی خود مانع حرکت نیست، ولی برای وقوع حرکت در سایر مجردات نیازمند براهین دیگری هستیم.

این برهان نیز ناتمام است؛ زیرا این تلقی از حرکت که شیء سابق باشیء لاحق یکی نیست، مبتنی بر نظریه «کون و فساد» است؛ از این رو ملاصدرا و پیروان او، بنا بر حرکت جوهری، قائل به وقوع حرکت در نفس انسانی هستند.

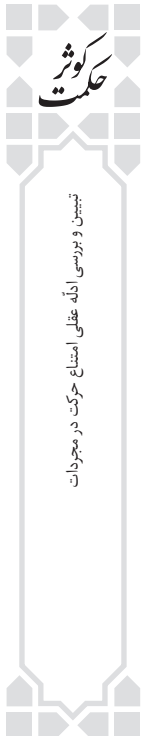
حرکت جوهری بر دو قسم است: امتدادی و غیرامتدادی (اشتدادی). حرکت نفس از نوع دوم است. بر اساس حرکت جوهری اشتدادی، شیء متحرک، تمام فعلیات سابق را دارد و چنین نیست که به طور کلی زایل شود و فعلیت جدیدی حادث گردد؛ بلکه شیء لاحق، همان فعلیت سابق را در مرتبه بالاتری دارد. بنابراین نفس، هسته واحدی دارد که گاهی همان جوهر کوچک، به جوهر بزرگ تبدیل می‌شود و به همین ترتیب، تکامل می‌یابد و گاه نیز برعکس. بنابراین در حرکت غیرامتدادی، با این‌که نفس حرکت می‌کند، ولی وجود واحدی است که می‌تواند تغییرات در مزاج، حواس و حالات را نیز دریافت کند. (همان، ص ۲۶۵)

## ۵. نتیجه‌گیری

همان‌گونه که در نقد و بررسی هریک از براهین آوردیم، آنچه از ادله دیدگاه «امتناع حرکت در مجردات» یافتیم، برخی مخدوش و برخی ناکافی و ناتوان از اثبات مدعای خود هستند. از این رو به نظر می‌رسد این دیدگاه بر ادله استواری بنا نهاده نشده و ناگزیر عقل از پذیرش آن سرباز می‌زند. پس می‌توان گفت که امکان حرکت در مجرد، فرضی محال و نامعقول نیست؛ از این رو به نظر می‌رسد مانعی عقلی برای پذیرش دیدگاه بدیع «امکان حرکت در مجردات» وجود ندارد و نباید با تصور «موجود مجرد متحرک و زمانمند» صرفاً با تکیه بر دیدگاه‌های مشهور فلسفی، به شدت مقابله کرد. فراموش نکنیم که در روزگاری، تصور مجردی که امتداد داشته باشد، امری خودمتناقض به شمار می‌آمد، ولی شیخ اشراق و ملاصدرا آن را برهانی و مدلل کردند؛ گرچه باید دید ارائه دهندگان یا طرفداران این نظریه، چه در مرحله امکان حرکت در مجرد و چه در مرحله وقوع حرکت در خارج در امور مجرد، چه ادله اثباتی برای مدعای خود می‌توانند اقامه کنند. البته طرح و بررسی دیدگاه بدیع «امکان حرکت در مجردات» هدف این مقاله نبوده و مجال دیگری می‌طلبد.

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، الشفاء (الطبیعیات)، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه مرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۲. \_\_\_\_\_، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. \_\_\_\_\_، الشفاء (الالهیات)، ج ۱، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه مرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
۴. \_\_\_\_\_، النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۵. \_\_\_\_\_، الاشارات و التنبيهات، شرح نصیرالدین طوسی، ج ۲، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵.
۶. جوادی آملی، عبدالله، حریق مختوم، ج ۱، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۶.
۷. خمینی، مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۶.
۸. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، ج ۴، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
۹. سهروردی، شهاب الدین، المشارع والمطارحات - الطبيعیات، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، نشر کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۰. \_\_\_\_\_، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۱. \_\_\_\_\_، الحكمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ۹ جلدی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۲. \_\_\_\_\_، الشواهد الربوبیه، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۲.
۱۳. \_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۴. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۵. طباطبائی، محمد حسین، بداية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۱۶. \_\_\_\_\_، نهاية الحکمه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۸۸.
۱۷. عبودیت، عبد الرسول، درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱ و ۳، انتشارات سمت، تهران، ۱۳۹۱.
۱۸. فیاضی، غلامرضا، علم النفس فلسفی، تدوین محمد تقی یوسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۹.
۱۹. \_\_\_\_\_، تصحیح و تعلیق بر نهاییه الحکمه، ۴ جلد، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۸.
۲۰. \_\_\_\_\_، نشست حرکت در مجردات، مجمع عالی حکمت اسلامی، سال ۱۳۸۶.
۲۱. \_\_\_\_\_، جزوات منتشر نشده.
۲۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه ۲ جلدی، نشر بین الملل، تهران، ۱۳۸۸.
۲۳. \_\_\_\_\_، تعلیقیه علی نهاییه الحکمه، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ق.
۲۴. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۸۴.
۲۵. ملکشاهی، حسن، حرکت و استیقای اقسام آن، سروش، تهران، ۱۳۶۳.
۲۶. نبویان، سید محمود، مقاله مجرد و مادی، معرفت فلسفی، بهار ۱۳۸۶.
۲۷. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم افزار گنجینه روایات نور.
۲۸. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم افزار کتابخانه حکمت اسلامی.





## صادر اول از دیدگاه امام خمینی رحمته الله علیه

فروزان شباندی<sup>۱</sup>

### چکیده

نخستین مخلوق بدون واسطه از خداوند، «صادر اول» است که از مباحث مهم فلسفی عرفانی است. در این مسئله اختلاف نظر بین عرفا و فلاسفه وجود دارد. این مقاله با روش توصیفی، تحلیلی، از منابع فلسفی عرفانی، صادر اول را از منظر امام خمینی علیه السلام در چهار محور بررسی می‌کند: قاعده الواحد؛ ماهیت؛ اقوال و ویژگی‌ها و در نهایت، مصداق صادر اول. در پایان نتیجه گرفته می‌شود که حضرت امام علیه السلام با رویکرد عرفانی خود، مصداق صادر اول را وجود منبسط می‌داند که همان حقیقت نوریه محمدیه صلی الله علیه و آله است. این حقیقت، فاقد حدود و ماهیت است؛ زیرا شیء صاحب ماهیت، قابلیت و لیاقت ندارد که از نامحدود صادر شود. واژگان کلیدی: امام خمینی؛ صادر اول؛ وجود منبسط؛ حقیقت محمدیه.

## مقدمه

مسئله نخستین صادر از مبدأ فیض، یکی از کهن‌ترین و اختلاف‌برانگیزترین مسائل مشترک در حوزه فلسفه و عرفان است. این مسئله نه تنها در بین فلاسفه و عرفای متقدم بحث‌برانگیز بوده، بلکه اندیشمندان معاصر نیز هرکدام از افق خاص خود به این مسئله پرداخته‌اند. از میان این اندیشمندان حضرت امام علیه السلام که از پیروان حکمت متعالیه است، با تبیین قاعده «الواحد» به بحث مهم صادر اول وارد شده و به بررسی ماهیت، اقوال و ویژگی‌های آن می‌پردازد. ضرورت بحث از صادر نخستین، زمانی آشکارتر می‌شود که با روایاتی مواجه می‌شویم که علاوه بر پرداختن صریح به این مسئله، مصداق آن را معین کرده‌اند. حضرت امام علیه السلام از این روایات به عنوان مؤید رأی خود استفاده کرده‌اند.

سابقه این بحث با دغدغه حکمای اصلی یونان برای کشف ماده نخستین، به قرن پنج و شش قبل از میلاد می‌رسد و از همان جاست که نظریه «عقول عشره» ارسطویی و نظریه «فیض» فلوطینی مطرح می‌شود. اما چون این دو نظریه دست‌کم در نزد عارفان مسلمان در توجیه مسئله توحید، ناکارآمد است؛ لذا کنار گذاشته شده‌اند. اما در حوزه اسلام، صادر اول از دید حکمت مشاء کثرت‌نگر، عقل اول و از دید حکمت متعالیه وحدت‌نگر، وجود منبسط است، که همان ظهور حق تعالی در نظریه تجلی و تشأن است که با این مسلک عارفانه، مسئله توحید حل می‌شود.

رسالت این مقاله آن است که در نگاه فلسفی و در نهایت عرفانی امام علیه السلام این مسئله را روشن کند که بین عقل اول و وجود منبسط، تغایر حقیقی وجود دارد یا فقط تغایر اعتباری دارند.

## مفهوم‌شناسی

### صادر در لغت

نعت فاعلی از صدور، بازگرداننده، مقابل وارد، از جای بیرون آینده، (غیاث اللغات). رونده (در مورد شخص و شیء هر دو به کار می‌رود). (دهخدا، ۱۳۳۵، ج ۳، ص ۵۰)

### صادر در اصطلاح

به معنای واقع شدن، تقریر یافتن و ناشی شدن از چیزی است. (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۴۲)

## صادر اول در اصطلاح

مراد موجود اول است که از ذات حق تعالی بلاواسطه صادر شده است. ملاصدرا گوید: «صادر اول، عبارت از وجود منبسط است که نفس رحمانی هم گویند؛ لکن در مقام نسبت موجودات، بعضی به بعضی دیگر و از لحاظ تقدم و تأخر و شرافت و خست و ترتب، هریک بر دیگری اول ماصدر عقل اول است». (سجادی، ۱۳۷۹، ص ۲۸۱)

بحث «صادر نخستین» نه تنها در روایات تعابیر گوناگونی دارد، بلکه در مکاتب مختلف فلسفی نیز با عناوین متفاوتی بیان شده است. در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه آن را «عقل اول» و در فلسفه اشراق «نور اول» و در عرفان «وجود منبسط» نامیده‌اند.

## شخصیت فلسفی و عرفانی امام خمینی علیه السلام

امام خمینی علیه السلام یکی از رهبران و مراجع تقلید برجسته شیعه است که توحید، بنیادی‌ترین اصل اعتقادی او را تشکیل می‌دهد؛ اما تفکر فلسفی و تلقی عرفانی اش از توحید، این عقیده بنیادی را به تمام اندیشه‌ها و رفتارهای خلوت و جلوت، فردی و اجتماعی وی پیوند می‌زند. همچنین این تلقی در عملکرد سیاسی او نیز سرریان می‌یابد و تسلیم مطلق در برابر خدا و بی‌باکی در برابر هر قدرتی جز او را، به منش سیاسی تبدیل کرده و در برابر همه قدرت‌های استعماری، موضعی قاطع اتخاذ می‌کند. به تاسی از همان اصل اعتقادی خویش، انگیزه و هدف اصلی اش از مبارزه انقلاب اسلامی را نه انگیزه اقتصادی و نه سیاسی، بلکه دین می‌دانست و معتقد بود که تمام مقصد ما مکتب ماست که همان اسلام است. (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۲۷۶-۲۷۵)

## قاعده الواحد

قاعده «الواحد» یکی از قواعد فلسفی است که فیلسوفان در تبیین چینش نظام عالم مطرح کرده‌اند. حیثیت واجب تعالی به گونه‌ای است که از وی معلول نخستین، نظام اتم و هر خیری صادر شود. (خواجوی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴) لذا صادر اول، فعل واجب الوجود بالذات است و چون واجب الوجود بالذات، واحد است، بر اساس قاعده سنخیت لازم است صادر اول نیز واحد باشد. (کرجی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۶) لذا طرح مسئله صادر اول مستلزم بحث از قاعده الواحد است.

«الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». مراد از الواحد در صدر قاعده، حقیقت بسیط محضی است که هیچ‌کدام از انواع ترکیب در آن راه ندارد و وحدتش حقه حقیقیه است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش سوم از جلد دوم، ص ۳۸۹) و مراد از الواحد در ذیل قاعده، وحدت عددی ظلّی سعی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۰)

حضرت امام علیه السلام دو حیثیت برای این قاعده لحاظ می‌کند: «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» و «الواحد لا یصدر الا من الواحد». مفاد بیان اول این است که خصوصیتی در ذات علت وجود دارد که آن خصوصیت، موجب وجود معلول است و بیان قاعده دوم آن است که شیء واحد که معلول واحد است، ظلّ یک شیء است و تحقق ظلّ واحد از دو شیء به دلیل تناقض با وحدت، محال است؛ پس شیء واحد از واحد صادر می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۳۵)

### اثبات قاعده الواحد

وجود معلول، حدوثاً و بقائاً قائم به وجود علت است و میان علت و معلول باید سنخیت ذاتی باشد؛ زیرا اگر سنخیت ذاتی نباشد، لازم می‌آید که هر چیزی علت برای هر چیز دیگر شود و هر چیزی از هر چیزی صادر شود. یک شیء در صورتی می‌تواند با چند شیء متباین سنخیت برقرار کند که جهات کثیر داشته باشد. از علتی که جهات کثیر ندارد، کثیر به ماهو کثیر صادر نمی‌شود. بنابراین اگر از علت واحد که یک جهت بیشتر در او نیست، چند معلول متباین صادر شود، لازم است در علت جهات کثیره تقرر پیدا کند و علت بسیط در واقع مرکب باشد؛ حال آن‌که فرض بر آن است که مبدأ عالم، یک حقیقت بسیط محض است؛ پس از علت واحد، جز معلول واحد صادر نمی‌شود. (طباطبائی، ۱۴۳۸، ص ۱۱۴)

### شواهد قرآنی قاعده الواحد

«وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»<sup>۱</sup> امر الهی که از خدا افاضه شده، یکی بیش نیست و آن واقعیتی است ثابت و مجرد از ماده و ویژگی‌های آن.

۱. قمر، آیه ۵۰.



واژه «امر» در این آیه، در برابر واژه «خلق» در آیه «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ»<sup>۱</sup> قرار دارد. طبق این آیه، عالم دو حیثیت دارد:

۱. حیثیت یلی الخلقی: به گونه‌ای است که به تدریج از قوه به فعل درمی‌آید؛ یعنی ابتدا به گونه ناقص ظاهر می‌گردد و سپس به گونه اتم تکامل می‌یابد، تا آن جا که از این نشئه رخت می‌بندد و به سوی خدای خود بازمی‌گردد.

۲. حیثیت یلی الرئی: حکم این حیثیت، ثابت و غیرتدریجی است؛ به گونه‌ای که هر چه دارد، از همان اولین مرحله ظهورش است و هیچ قوه‌ای در آن نیست که او را به سوی فعلیت سوق دهد؛ بلکه خود فعلیت است. (کرجی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۲، ۱۵۶) کلمه «لمح» به معنای نظر کردن فوری است و تشبیه به لمح بصر در کلام کنایه، بی‌زمانی است؛ یعنی تأثیر امر اصلاً نیاز به زمان ندارد. امر خدا که همان ایجاد و اراده وجود است، نباید نیاز به زمان، مکان و حرکت داشته باشد؛ چرا که زمان، مکان و حرکت و... همه به واسطه همان امر موجود شده‌اند. (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۳۲۴) آنچه سیاق کلام افاده می‌کند، آن است که امر خدا واحد است و تکرارناپذیر؛ به این معنا که هر گاه تحقق و هستی چیزی را اراده کند، متعلق آن، هست می‌شود، آن هم به فوریت؛ مانند نگاه کردن بدون تأنی. (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۹، ص ۷۸)

## ماهیت صادر اول

موجودات ممکنه، یا جوهرند، یا عرض، جوهر برخلاف عرض، در وجودش مستقل است و آن یا فعلیت تمام، یا قوه محض، یا مجتمع از فعلیت و قوه است. فعلیت حال در قوه در قسم اخیر، صورت جسمیه است که با همه صور، از جمله عنصریه، معدنیه، حیوانیه و انسانیه ترکیب می‌شود. سه صورت اخیر را از نفوس که متعلق به بدن اند، می‌شمارند؛ چون اشیاء عالم از این اقسام بیرون نیستند. حال باید دید که صادر اول، کدام یک از این انواع است؟ اما عرض به دو دلیل نمی‌تواند صادر اول باشد؛ زیرا اول باید جوهر صادر شود که این خلاف فرض است و یا لازم می‌آید که عرض متأخر، جوهر متقدم را ایجاد کند، که این هم محال است. هیولا نیز نمی‌تواند صادر اول باشد؛ زیرا «اولاً تلازمی که بین هیولا و صورت در طبیعیات ثابت شده» (ر.

۱. اعراف، آیه ۵۴.

ک، اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۶۷، به نقل از شفا، الهیات ابن سینا، ص ۳۳۳-۳۲۲) باطل می شود. علاوه بر این، هیولا که قوه محض است، نمی تواند مستقل باشد. صورت هم نمی تواند صادر اول باشد؛ چون تلازم برهانی بین صورت و هیولا به هم می خورد. همچنین جنس و نفس هم نمی توانند صادر اول باشند؛ زیرا اگر نفس صادر اول باشد، لازم می آید بدن که متعاقب اوست، قبل از او باشد و یا این که نفس متعلق خود را ایجاد کند؛ در صورتی که فعل نفس به واسطه متعلق است. اما این که جسم نمی تواند اولین صادر باشد، به این دلیل است که جسم مرکب است و این، خلاف قاعده الواحد را لازم می آورد. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۶۷) پس آنچه بالذات از خدا صادر می شود، وجود معلول اول است؛ زیرا از حق، جز وجود صادر نمی شود و ماهیت، لازمه وجود صادر اول است و می دانیم که لوازم وجود، نیازمند جعل جداگانه ای نیستند. (همان، ص ۳۷۰)

### دیدگاه فلاسفه و عرفا درباره معنای صادر اول

طبق مفاد قاعده الواحد، صادر اول فقط باید یکی باشد تا از واحد حقه حقیقیه صادر شود. بر همین منوال است که سلسله معالیل یکی پس از دیگری موجود می شوند و واحدند؛ درحالی که حقیقتاً در عالم، کثرات تحقق دارند؛ پس لازم است کثرت به نوعی تحقق داشته باشد تا به این قاعده خللی وارد نکنند و توجیه شوند. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ص ۵۱)

۱. مشاء: ابن سینا و مشائیان وقوع کثرت در جهان را ناشی از کثرت در صادر اول می دانند؛ کثرتی که وحدت، آن را از بین نبرده و این قاعده را حفظ می کند. به اعتقاد آن ها صادر اول سه جهت دارد:

الف) عقل اول، خود را به عنوان موجودی ممکن الوجود فرض می کند که در ذاتش نیازمند به غیر است؛

ب) عقل اول، وجود خود را به عنوان موجودی حقیقی درک می کند؛

ج) عقل اول، علت خود را که واجب الوجود بالذات است و او را خلق کرده، درک می کند. این کثرات سه گانه باعث خلق سه موجود از او می شود: از درک واجب الوجود، عقل دوم خلق می شود؛ از درک وجود خود، صورت فلک که نفس فلک است، ایجاد می شود؛ از درک امکان و نقص ذاتی خود، جرم فلک خلق می شود. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص ۶۶۱) «با این نظریه تثنیسی که در کلمات آمده است که از معلول اول، سه موجود صادر می شود، یعنی فلک نخستین و نفس

آن و عقلی آن، همان طور که فلاسفه گفته‌اند، درست می‌شود». (ر. ک، مصطفوی، ۱۳۸۵، ص ۵۱)

۲. اشراق: شیخ اشراق با انتقاد از نظر مشاء بدین بیان که اعتبارات مختلف نمی‌تواند منشأ اثر حقیقی و تکثر در عالم خارج باشد، پس لازم است کثرت را به گونه دیگری توجیه کنیم که با قاعده الواحد منافات نداشته باشد. او معتقد است از خداوند متعال که نور الانوار است، نور اقرب که همان صادر اول است، پیدا می‌شود؛ اما از آن جا که حجابی میان انوار نیست، با اشراق نور الانوار در نور اقرب، نوری خلق می‌شود که همان صادر دوم و متأخر از نور اقرب است. نور اقرب نیز نور الانوار را مشاهده می‌کند و از این مشاهده، نوری خلق می‌شود که در عرض نور دوم است. پس در مرتبه دوم دو چیز موجود می‌شود که هر دو در محضر نور الانوار و نور اقرب هستند. به همین ترتیب، هم عقول عرضیه و هم عقول طولیه خلق می‌شوند. (سجادی، ۱۳۸۹، ص ۲۳۱)

۳. حکمت متعالیه: به عقیده صدرالمتهلین صادر اول به واسطه وحدتش، مخلوق اول و به واسطه کثرتش که از لوازم ذاتش است، علت برای موجودات بعدی قرار می‌گیرد و همه کمالات معلول را به نحو اعلی و اتمّ دارد تا بتواند معلول را با کمالات آن خلق کند. این امر را قاعده مهم «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» تأیید می‌کند؛ یعنی هر موجودی که حقیقت بسیطی دارد، واجد کمالات همه اشیا است. یکی از نتایج این قاعده، مسئله اتحاد عقل با دیگر موجودات امکانی است؛ زیرا موجودات امکانی یا از عقل سلب می‌شوند و یا بر آن حمل می‌شوند، اما چون می‌دانیم که از عقل سلب نمی‌شوند؛ بنابراین به خاطر امتناع ارتفاع نقیضین قابل حمل بر عقل هستند. البته این حمل شایع صناعی نیست؛ بلکه حمل حقیقه بر رقیقه است؛ یعنی همه موجودات امکانی، رقیقه‌های عقل‌اند که بر این حقیقت حمل می‌شوند و ملاک در صحت این حمل، همانا وحدت کمالات آن‌هاست. (مصطفوی، ۱۳۸۵، ۱۲۷، ۱۲۶)

صدر در نهایت نه معتقد به عقول ده‌گانه و نه افلاک است و از همه مهم‌تر به عقیده وی صادر نخستین، عقل اول نیست؛ بلکه وجود منبسطی است که حافظ وحدت همه ممکنات بوده و در همه آن‌ها سریان دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۳۲)

### صادر اول از نگاه امام خمینی علیه السلام

حضرت امام در مطلع سوم از مصباح ثانی به این مسئله پرداخته است که نزد حکما

صادر نخست، عقل اول است و روایات متعدد در کتب حدیث بر این اصل دلالت دارد و کسی که در این زمینه درایت داشته باشد، این اصل اصیل را انکار نکرده و در این که از مبدأ المبادی که میرا از انواع ترکیب و متصف به بساطت حقیقی و وحدت صرف است، جز واحد صادر نمی‌شود، هیچ اختلافی ندارند. اما در این که واحد صادر از افق مطلق، عقل اول، وجود منبسط، نفس رحمانی و حق مخلوق به باشد، اختلاف کرده‌اند. حکمای قبل از صدرا، صادر را «عقل اول» و عرفا، آن را «وجود منبسط» می‌دانند.

«إن الله تعالى خلق اسماً بالحروف غیر منعوٓتٍ، وباللفظ غیر منطقی، وبالشخص غیر مجسّدٍ، وبالتشبیه غیر موصوفٍ، وباللوان غیر مصبوعٍ». حضرت امام این اسم را بر وجود منبسط و فیض مقدس و نفس رحمانی و حقیقت محمدیه حمل کرده‌اند. این حمل (حمل اسم مزبور با اوصاف مذکور به وجود منبسط) که در باب عرفان، آن را اول صادر از حق می‌دانند، بهتر و با همه فقرات حدیث سازگارتر است. (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۷، ۱۲۶) همچنان که در «اللهم إني أسئلك من أسمائك بأكبرها وكلّ أسمائك ككبيرة؛ اللهم إني أسئلك بأسمائك كلها» از دعای سحر نیز این وجود منبسط، همان ساختمان وجودی محمد بن عبدالله است و از عالم علم الهی برای نجات زندانیان عالم طبیعت به عالم ملک نازل شده است. مجمل، آن حقیقت کلیه است و همه مراتب در نهاد او به همان شکلی که عقل تفصیلی در نهاد عقل بسیط اجمالی منطوی است، تحقق دارد. (خمینی، ۱۳۶۳، ص ۸۶)

### ویژگی‌های «صادر اول»

نسبت عقل اول به مجموع عالم مانند نسبت شیء دارای اجزاست به اجزای آن شیء، و از آن جا که شیئیت شیء به صورتش است، نه به ماده‌اش و صورت شیء نفس شیء و تمام آن است، بنابراین همان طور که حق تعالی به گونه‌ای است که از وی تمام خیر افاضه می‌شود و تمام اشیاء را می‌داند، عین ذات مقدسش است. همین‌گونه است که از او عقل افاضه می‌شود و آن را می‌داند. به گفته مرحوم سبزواری نه این که تمام اشیاء عقل است، بلکه عقل وجود مجرد و به وحدت خود بسیط است و موازی مادون خود با تمام کثرات می‌باشد؛ پس جامع کمالات آنهاست، نه حدود و نقایص آنها، و این همان کثرت در وحدت است و غیر از وحدت در کثرت

می باشد و وجود را مراتبی است که مرتبه ای از آن، عقل اول است. انسان کبیر مجموع مراتب مجعول می باشد و وجود منبسط، اصل محفوظ آن؛ از آن حیث که مابه الامتیاز در وجودات، عین مابه الاشتراک است. (خواجوی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۴) و از شیء واحد بسیط، از آن جهت که بسیط است، جزء واحد بسیط صادر نمی شود؛ مانند انسان که از جهات گوناگون، مرکب از ماهیت و وجود یا مرکب از جنس و فصل و مانند آنهاست. (جوادی آملی، ۱۳۷۶، بخش سوم از، ج ۲، ص ۴۱۳)

## ۱. وحدت

وحدت صادر اول، وحدت شخصی و عددی نیست؛ بلکه وحدت آن وحدت ظلّی و سعی است که فرقی با وحدت حقیقی در آن است که وحدت صادر اول بالذات نیست، بلکه متکی به وحدت حقیقی واجب الوجود بالذات است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، م ۸، ج ۶، ص ۶۰)

## ۲. بساطت

آنچه از واجب الوجود صادر می شود، یک امر وجودی بسیط است که در آن، از آن حیثیت که صادر شده، ترکیبی نیست، ولی هنگامی که صادر می شود، با امر عدمی و نقصان متعاقب است و این جهت نقص به حکم معلولیت است و توضیح معلول از علت خود، متعاقب و همراه با نقصان است و به محض مخلوقیت، نقصان، ذاتی معلول می شود و این نقصان در خارج وجود ندارد، بلکه مصداق حقیقی نقصان، همان وجود معلول است و این بر طبق همان مبنای اصالت وجودی است که می گوئیم غیر از وجود، چیزی واقعیت ندارد و ماهیت هیچ عدم است این بدان معنا نیست که حتی نقصان و عدمی بودن آن هم واقعیت ندارد، بلکه منظور آن است که ماهیت ذاتا موجود و متاصل نیست؛ بلکه ثانیاً و بالعرض، یعنی با حیثیت تقییدیه وجود، موجود و متاصل است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۷۰)

لزوم بساطت: در علت، خصوصیتی لازم است که به جهت آن، علیت برای معلولی وجود داشته باشد؛ چون بالضروره هر چیزی نمی تواند علت هر چیزی باشد. بنابراین اگر فرض کنیم یک حقیقت بسیط از همه جهات علت دوشیء باشد، با توجه به این که مسلم است دوشیء، دو چیز متغایزند و چون مابه اشتراک آن ها یک امر انتزاعی است که در خارج محقق نیست، پس به دلیل این قاعده، شیء بسیط از همه جهات، خصوصیتی لازم دارد که آن خصوصیت، به مقتضای بساطت علت، عین هویت و ذات آن علت بسیط خواهد بود. این طور نیست

که ذات، چیزی باشد و خصوصیت امری زاید بر آن؛ بلکه علت تمام هویت و ذات آن، همان خصوصیت خواهد بود، و چون آن را علت دو معلول متغایر فرض نموده ایم، پس باید آن علت بسیط، دو خصوصیت متغایر داشته باشد، و چون علت بسیط بوده و خصوصیت، تمام ذات آن می باشد، باید آن علت به تمام حقیقت و ذات، هم عین این خصوصیت و هم عین آن خصوصیت باشد و این مستلزم ترکیب در مصدر و عدم بساطت اوست که محال است؛ چون «ما فرضناه بسیطاً لم یکن بسیطاً.» مطلب در این جا در فاعل الهی و علت الهی است و معلول عین تعلق و ربط به علت است؛ لذا یک معلول را دو علت نشاید؛ همان گونه که دو معلول نمی توانند معلول یک علت باشند و این توهم که اگر دو علت مستقل بر یک معلول وارد شود، جامع بین آن ها تأثیر می کند، یا اگر دو معلول، معلول یک علت شدند، جامع بین آن ها معلول خواهد بود، دفع می شود؛ بدین بیان که امر جامع در خارج وجود ندارد و هر چه در خارج هست، وجودات است و وجودات هم با یکدیگر متغایرنند. البته این حرف ها بر این مبناست که نظر شخص، حکیمانه باشد و موجودات را مختلف ببیند؛ و الا محیی الدین عربی نظر عارفانه دارد. این که حکیم می گوید باید از مصدر حق بسیط من جمیع الجهات، یک حقیقت بسیط صادر شود که مظهر اوست، یعنی چنانچه او عالم و قادر و مختار است، این هم نمونه ای از او باشد. پس تخیل شده (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۲۶۲) که مبدأ اول چون بروز کثرت از او محال است، در گوشه ای چرت می زند و تفویض امر به عقل اول شده باشد. (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۰۹، ۱۰۷) اصلاً تفویض امر محال است و مرحوم حاجی در شرح منظومه دو نحوه پاسخ به نظریه تفویض داده اند:

۱. عقیده عرفا: اصلاً اشکال وارد نیست؛ چون آن ها صادر از خداوند را یک وجود منبسط وسیع می دانند که وجودی غیر از آن نیست تا گفته شود این غیروثانی از مبدأ اعلی صادر نشده و اولی صادر شده است تا موجب تفویض شود؛ بلکه یک نور است که از اول عالم تا آخر آن گسترده شده و این اصل وسیع، با حدود این حدودات تعینی ماهیتی، محدود شده و کل عالم مراتب ظهور آن است. پس از این وجود وسیع، وجودی صادر نشده تا مسئله تفویض رخ دهد؛ لذا می توان گفت له الامر والخلق، که امر عبارت است از آن وجود منبسط و خلق همان کثرات تعینات است.

۲. عقیده فلاسفه: عالم عقل، عالمی نیست که از عالم ازل خالی بوده و از عوالم خلق نشده باشد؛ بلکه حکما مرتبه اول وجود را که بالاترین مرتبه است، اکمل دانسته و می‌گویند: جمیع مراتب فعلیات در او به نحو لُف و بساطت و اجمال موجود است؛ زیرا معنای کامل این است که شامل کمال مادون با اضافه کمال زاید است. (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۴۱-۳۳۵) اگر حکما به ترتیب خلق قائلند، در عین حال همه موجودات را به او ربط می‌دهند و می‌گویند: با این‌که هر فعلی که از هر موجودی به وجود می‌آید، حقیقتاً با آن موجود نسبت دارد، با خدا هم حقیقتاً نسبت دارد. «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ» فقط رمی ظاهری خاکی بود که هم به خدا و هم به پیامبر نسبت داده شده و حکیم همین نسبت را در سرتاسر عالم اعم از افعال و غیر آنها جاری می‌داند و از عقل اول تا منتهای عالم وجود به این نظریه قائل شده است که همه موجودات حقیقتاً به او نسبت داده می‌شوند. (همان، ج ۲، ص ۲۶۲) پس عقل اول که موجود و ناقص است، مفهوم موجود بر جهت وجودیه او که صادر از مبدأ است، منطبق می‌باشد و محال است که مفهوم ناقص هم بر همان جهت منطبق باشد؛ بلکه آن جهت تضییق از علت و محدودیت و حیثیت تعینی در او، مصداق مفهوم ناقص است؛ برخلاف مفهوم کامل نسبت به حضرت احدیت که مصداق موجود، همان مصداق کامل است و مصداق کامل، همان مصداق موجود است. گرچه در عقل اول هم مفاهیم علم و قدرت و حیات و اراده و غیر آن‌ها دارای مصداق واحدی است و همه آن‌ها از حیثیت واحد بر آن صادق است، ولی مفاهیم دیگر مثل نقص نسبت به واجب، و وجود تام نبودن از جهت و حیثیت وجود بر او صادق نیستند. حاصل این‌که وقتی عقل، صادر اول را ملاحظه می‌کند، می‌بیند که این وجود در مرتبه ذات، در وجود استقلال نداشته و ممکن است وجود داشته باشد یا نداشته باشد و از این موجود ناقص با این حد و نقصان که در وجود مستقل نیست، یک حد انتزاع نموده و او را نیز به این حد تجزیه می‌نماید؛ گرچه حد در خارج موجود نیست، بلکه فقدان واقعی است.

ترکیب بین وجود و ماهیت، ترکیب حقیقی است و از دو حیثیت، تحت مفاهیم واقع می‌شوند؛ چنان‌که به حمل شایع صناعی می‌گوییم، عقل اول موجود است، در حالی که باید در حمل شایع، مصداق محمول در واقع و خارج باشد. همچنین در اعداد آن به حمل شایع می‌گوییم عقل اول نسبت به علت و واجب‌الوجود ناقص است. پس عقل اول مصداق مفهوم

ناقص است؛ زیرا گفتیم که باید در حمل شایع صناعی، مصداق محمول حقیقتاً در خارج باشد؛ در غیراین صورت حمل، شایع نخواهد بود. بنابراین عقل اول، مرکب از وجود و عدم است. وجود عقل در هر دو جمله مشارالیه بوده؛ «هذا موجود بالحمل شایع و هذا ناقص بالحمل شایع» و همان‌گونه که مصداق، مفهوم وجود است و وجودش واقعیت دارد، مصداق برای مفهوم ناقص هم می‌باشد؛ پس مصداق ناقص هم در خارج است.

ما می‌گوییم که نقصان مابه‌ازای وجودی در خارج ندارد، بلکه در خارج امر عدمی است؛ لکن این عدم در خارج واقعیت دارد. پس ترکیب عقل اول، همان ترکیب ناقص و کمال است و بدین معنا نیست که عقل اول مثل واجب‌الوجود، از همه جهات بسیط باشد و اگر واجب به هیچ وجه ترکیب ندارد، آن هم ترکیب نداشته باشد و عقل بدون ملاک و بدون نحوه وجود آن‌ها در خارج، مختلف باشد؛ یکی را مرکب و دیگری را بسیط بدانند؛ معنا ندارد عقل چنین حرف نامربوطی بزند. بلکه معلول در خارج، وجودی متشابهک و متعاقب با عدم و مرکب از وجود و عدم است و این معنا ترکیب عقلی است. علت ترکیب عقلی بودن، این است که عقل در تحلیل می‌تواند فقدان و نقصان و عدمیت را یک طرف و وجدان و وجود را در طرف دیگر قرار دهد. پس عقل اول در خارج، ترکیبی از وجود و عدم دارد؛ پس صادر اول از همه جهات بساطت ندارد و آنچه در قاعده الواحد مسلم است، فقط بسیط از همه جهات است که هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد. پس، از عقل اول، کثیر صادر می‌شود. البته از جهت عدمی آن، چیزی صادر نمی‌شود تا گفته شود عدم منشأ اثر نیست؛ بلکه کثرات از وجود صادر می‌شود، منتها از متحیث که وجود است، به خاطر کثرت حیثیات، صواد کثیره صادر می‌شود. متحیث که اصل وجود است، مصدر آثار است، ولی چون حیثیات مختلفه متکثره‌ای مانند حیث عدمی و حیث وجودی در آن است، صادرهای مختلف و کثیر و پراکنده از او صادر می‌شود. ولی خدا یک اراده‌ای دارد که عین ذات است و حیثیات عدمی اصلاً در او راه ندارد و بسیط از همه جهات است و لذا یک چیز که کثرت نوعی یا فردی ندارد، از او صادر می‌شود.

ذکر این مطلب بدین جهت بود که اگر عقل اول و صادر اول، کثیر باشد و ترکیب داشته باشد، لازم می‌آید از حق تعالی بمانده‌واحد، کثیر صادر شده باشد. حال اگر عقل اول واحد است، پس، از او هم باید واحد صادر شود؛ به این نحو که در عالم فقط یک رشته طولیه باشد،



بدون این که کثرت عرضیه محقق شود. برای رفع این اشکال، هر صنفی برای توجیه حصول کثرت در عالم راهی باز کرده و وقوع کثرت در عالم را توجیه و علت آن را بیان نموده و موضوع قاعده را چیزی قرار داده که به غیر از واجب الوجود و بسیط از همه جهات، بر چیز دیگری منطبق نباشد؛ چون غیر او هر چه هست، در آن جهات کثرت است و چون بر عدم صدور کثرات از شیء قاعده الواحد چیز دیگری نیست، لذا بعد از آن که عقل اول از موضوعیت برای قاعده بیرون رفت، دیگر می توان راه را برای صدور کثرت از عقل اول باز کرد. (همان، ج ۲، ص ۲۷۶، ۲۷۰)

### ۳. وساطت

ضرورت وجود وساطت فیض، از مباحث مهمی است که نه تنها در مباحث تکوینی بلکه در امور معنوی هم مورد توجه است:

«چنان چه در ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت، محتاج به واسطه و رابطه ای است که وجه ثبات و تغیر و قدیم و حدوث داشته باشد. اگر آن واسطه نباشد، فیض قدیم و ثابت عبور به متغیر حادث در سنت الهیه نکند؛ چنان که ذوق عرفانی را اقتضای دیگری است. در ذوق عرفانی، رابط، فیض مقدس و وجود منبسط است که مقام برزخیت کبری و وسطیت عظمی را دارد و آن بعینه مقام روحانیت و ولایت رسول ختمی که متحد با مقام ولایت مطلق علویه است، می باشد. همین طور در رابطه روحانیه عروجیه که عکس رابطه کونیه نزولیه است، محتاج به واسطه ای است که بدون آن واسطه صورت نگیرد و ارتباط قلوب ناقصه مقیده و ارواح نازله محدوده به تام فوق التمام و مطلق من جمیع الجهات، به واسطه های روحانی و رابطه های غیبی تحقق پیدا نکند. بالجمله، تمسک به اولیای نعم که خود راه عروج به معارج را یافته و سیرالی الله را به اتمام رسانده اند، از لوازم سیرالی الله است.» (رک، خمینی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵)

با این بیان اولاً ضرورت واسطه فیض در هر دو قوس صعود و نزول که از نوآوری های عرفانی امام است، فهمیده می شود. ثانیاً در قوس صعود، واسطه و رابطه فیض یک حقیقت است و آن عبارت است از وجود منبسط و فیض مقدس که وجوداً با مقام روحانیت و ولایت محمدی و علوی متحد است. با این نگاه، وساطت فیض معنوی که یکی از انواع وساطت است نیز مفهوم می شود؛ چرا که تنها از طریق واسطه فیض است که قلب های ناقص و مقید و ارواح نازل و محدود، فیض هدایت و معنویت را دریافت می کنند. (صادقی ارزگانی، ۱۳۸۷، ص ۹۶)

این حقیقت نوریه علاوه بر وساطت فیض معنوی، جهات دیگری از وساطت نیز دارد که عبارتند از:

۱. **واسطه وجود علمی اشیاء:** اسماء در مقام ظهور در مرتبه واحدیت، محتاج به واسطه‌ای می‌باشند تا منشأ فتح برکات و تجلی فیوضات الهی گردند. لذا دست به دامان اسم اعظم و خلیفه الهی یعنی حقیقت محمدیه زدند؛ چون حقیقت محمدیه مظهر اسم الله است و اسم الله که اسم اعظم است، جامع جمیع اسماء و صفات است؛ لذا هر کمالی را که اسماء دارا باشند، تحت کمال اوست و رب تمام اسماء است و از طریق اوست که به تمام صفات سریان دارد. هر موجودی مانند آینه‌ای است که بر حسب مرتبه و شأن، محیط و محاط بودن خود آن جنبه ربوبی مقید و محدود خود را ظاهر می‌کند، تا برسد به آینه تمام و کمال محمدی، زیرا دارای ربوبیت مطلق خلافت کلی ازلی و ابدی الهی است. (مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵) «اعیان ثابت به تجلی ذاتی در مقام واحدیت، به تبع اسم جامع که به تجلی فیض اقدس متعین است، تحقق علمی پیدا می‌کند». (خمینی، ۱۳۶۹، ص ۹۱)

۲. **واسطه وجود عینی و خلقت اشیاء:** «پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام واسطه بین حق و خلق هستند». (ر. ک، خمینی، ۱۳۷۸، ص ۷۸) مؤید آن نیز حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در خطاب حضرت علی رضی‌الله‌تعالی‌عنه است که فرمود: «یا علی لولا نحن ما خلق الله آدم ولا حوا ولا العجّة والنار ولا السماء والأرض» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۶۲) در فراز دیگری از این حدیث آمده است: «فکیف لاتکون أفضل من الملائکة وقد سبقناهم إلى معرفة ربنا، لأنّ أوّل ما خلق الله ارواحنا ثم خلق الملائکة» حضرت امام علیه‌السلام در تحلیل این جمله در «مصباح الهدایه» می‌فرماید: چون پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام پیش از فرشته‌ها وجود یافتند و این پیشی گرفتن، منزّه از معنای دهری و زمانی و مکانی است، بنابراین آن‌ها واسطه‌های الهی در خلقت فرشتگان و کمالات وجودی آنان هستند.

۳. **واسطه دوام فیض:** اهل بیت علیهم‌السلام واسطه دوام فیض الهی هستند که در این عصر نیز وجود مبارک حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الموعود واسطه فیض در عالم است؛ چنان‌که حضرت امام علیه‌السلام می‌فرمایند: چون «لیلة القدر» ليله توجه تام کامل و ظهور سلطنت ملکوتیه اوست، به توسط نفس شریف ولی کامل و امام هر عصر و قطب هر زمان که امروز حضرت بقیة الله است، تغییرات و تبدیلات در عالم طبع واقع شود. پس هریک از جزئیات طبیعت را خواهد، بطئی الحکره کند، و هریک را

خواهد، سریع کند و هررزقی را خواهد، توسعه دهد و هریک را خواهد، تضییق کند و این اراده، اراده حتمی است و ظلّ و شعاع اراده ازلیه و تابع فرامین الهیه است. (خمینی، ۱۳۷۳، ص ۳۲۷)  
در روایات متعددی آمده که جهان بدون حضور حجت لحظه‌ای دوام نخواهد آورد که رسالت این مقاله در صدد پرداختن به این روایات نیست.

علاوه برویگی‌های فوق، طبق حدیث معروف عقل از امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ الْمِيزَانِ مِنَ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۳) دو ویژگی زیر نیز فهمیده می‌شود:

#### ۴. اول مخلوق از روحانیین

یعنی اول مخلوق به قول مطلق است؛ زیرا غیر روحانیین بعد از روحانیین خلق شدند. مقصود از روحانیین، یا عالم عقل و جمله عقول قادسه طولیه عرضیه و یا جمله عوالم مجرده است و اطلاق روحانیین نیز یا مبنی بر تجرید یا تغلیب است.

#### ۵. مخلوق از یمین عرش

احتمال اقرب آن است که کلمه «خَلَقَ» متعلق باشد، که معنا این‌گونه می‌شود: خلق فرموده عقل را از یمین عرش؛ و جمله حالیه «هُوَ أَوْلُ خَلْقٍ» متوسط بین جار و مجرور باشد. باید دانست که عرش را اطلاقات یا مصادیقی است که بعضی از آن در آیات شریفه تصریح شده و یکی از اطلاقات آن که مناسب با قول خداوند است، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» نفس فیض منبسط است، که مستوای رحمان و مجلای بروز سلطنت الهیه است، و روشن می‌شود طبق این اطلاق که حقیقت عقلیه، مخلوق از یمین عرش است و آن تعیین اول، اقرب به حق و جلوه مقدم بر سایر جلوات است که از برای آن جنبه یمینیّت و یدالله به اعتباری خود همین فیض است که در نظر کثرت، یمین و یسار پیدا می‌کند و در نظر وحدت «کَلْتَا يَدَيْهِ يَمِينٌ». طبق این توجیه از عرش، قوله علیه السلام: «مَنْ نُورِهِ» بیان عرش باشد، اگر نور را به معنای تجلی فعل محسوب داریم، و اگر نور را به تجلی ذاتی حمل کنیم، اشاره به نهایت توحید و تجرید است، که قلم و بیان را یاری بسط آن نیست. (خمینی ۱۳۸۱، ص ۳۲، ۲۱)

## نتیجه‌گیری

در مشرب عرفانی امام قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» مردود است؛ چراکه موجودات صاحب ماهیت، از حق صادر نشده و تشکیک در مراتب وجود باطل است. این همان برجیده شدن نظام علیّی-معلولی است و قاعده «الواحد لا یظهر عنه الا الواحد» جایگزین آن می‌شود. مراد از الواحد در ذیل قاعده، وجود منبسط است که همان ظهور حق تعالی و مصداق آن حقیقت نوریه محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که به نحو نامتناهی، پهناور و بدون ماهیات و حدود اعماق را پر کرده است. این حدود غیر از عدمیات چیزی نبوده و شوائب و اوهام هستند. حال آن‌که هر جا نور این حقیقت نتابیده، عدم است و از این اعدام متخیله عقل، ظلمت‌ها تولید می‌شود که آن‌ها را ماهیات دانسته و گمان می‌شود که در عالم، وجودی و ماهیتی هست؛ در صورتی که اگر دقت نظر به اوج عالم برسد، فقط یک حقیقت هست. و آن هم ظهور تجلی صرف الوجود است.

کوشش  
حکمت

فصلنامه داخلی گروه علمی-آموزشی فلسفه اسلامی - سال اول - شماره ۲

## فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۷، النجات من الغرق في بحر الضلالات، مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲. اردبیلی، عبدالغنی، ۱۳۸۱، تقریرات امام خمینی بر شرح منظومه، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. تفتازانی، مسعود ابن عمر عبدالله، ۱۴۰۹ هجری، شرح مقاصد، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، بی‌جا، بی‌تا.
۴. جوادی، سید احمد صدر، ۱۳۷۸، دایرة المعارف تشیع، تهران، نشر سعید محبی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۶، ریحق مختوم، بی‌جا، مرکز نشر اسراء.
۶. خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۱، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، مؤسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، سز الصلاة، معراج سالکین، وصلاة العارفين، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۳، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۲، مصباح الهدایة إلى الخلافة و والوایة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، شرح دعای سحر، بیجا، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۱. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۰، لغت‌نامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران.
۱۲. سجادی، سید جعفر، ۱۳۸۶، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۳. سه‌رودی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۹، ترجمه حکمة الاشراف، ترجمه: سید جعفر سجادی، تهران، مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن عبدالله، ۱۹۸۱، حکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، ترجمه اسفار اربعه سفر سوم، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون اخبار الرضا، محقق و مصحح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
۱۷. صلیبا، جمیل، ۱۳۶۶، فرهنگ فلسفی، ترجمه: مونچهر صانعی دره‌بیدی، بیجا، انتشارات حکمت.
۱۸. صادقی‌ارزگانی، محمدمامین، ۱۳۸۷، سیماى اهل بیت علیهم السلام در عرفان امام خمینی، تهران، چاپ و نشر عروج وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۹. طباطبائی، سید محمدحسین، ۱۴۳۸ق، بداية الحکمه، تحقیق و تعلیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۵، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت - لبنان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. کرجی، علی، ۱۳۹۴، شواهد قرآنی برخی مضامین حکمت متعالیه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، اصول کافی، قم، دارالحدیث.
۲۴. مصطفوی، زهرا، ۱۳۸۵، نوآوری‌های فلسفی صدر المتألهین، ترجمه و شرح رساله شواهد الربوبیه، تهران، بصیرت، حکمت.
۲۵. مظاهری، عبدالرضا، ۱۳۸۷، شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، نشر علم.



## مسئله «اذهان دیگر» در تفکر هایدگر

الهام عباسی<sup>۱</sup>

### چکیده

مسئله «اذهان دیگر» به عنوان یکی از جدی‌ترین مشکلات معرفت‌شناسی در فلسفه، ریشه در دوگانه‌انگاری رنه دکارت (۱۶۵۰-۱۶۵۰م) دارد. از آن زمان، راه‌حل‌های بسیاری برای حل این مسئله مطرح شده است، اما این راه‌حل‌ها هر یک با مشکلاتی مواجه است. در مقابل فلسفه کلاسیک و سنت فلسفه تحلیلی، هایدگر خاستگاه این مسئله و راه‌حل‌هایی که برای پاسخ به آن مطرح شده را همچون بسیاری از مسائل معرفت‌شناختی دیگر، تحلیل نادرست از انسان و جهان و رابطه میان این دو می‌داند. هایدگر مسئله «اذهان دیگر» را از حیطة معرفت‌شناسی، به حیطة هستی‌شناسی منتقل و منحل می‌کند. رویکرد او نشان می‌دهد که چطور یک مسئله غیرواقعی و نامشروع که برخاسته از تحلیل نادرست انسان و جهان و رابطه این دو است، تبدیل به یک معضل معرفتی دامنه‌دار و غیرقابل حل شده است.

مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م) نشان می‌دهد نه تنها این مسئله، بلکه هر نوع مسئله معرفت‌شناسانه دیگری، تنها در نوع هستی‌شناسی خاصی مجال بروز می‌یابد. سوژه خودتنهاانگار، فقط در فلسفه سنتی است که در تعیین تکلیفش با جهان و دیگران سرگردان می‌ماند. بر اساس تحلیل او، هر انسانی، همبود با دیگران است و در زندگی عملی، با دیگران مواجه می‌شود و این مواجهه جایی برای تردید معرفتی در وجود دیگران باقی نمی‌گذارد.

واژگان کلیدی: هایدگر؛ اذهان دیگر؛ دازاین؛ بین‌الذهانیت؛ درجهان بودن.

## مقدمه

مسئله «اذهان دیگر» به عنوان یکی از مهم‌ترین مشکلات معرفت‌شناسی در فلسفه غرب، ریشه در نظریه دوگانه‌انگارانه دکارت مبنی بر تمایز ذهن و بدن دارد. ثنویت دکارت و به عبارتی، تمایزی که او میان ذهن و بدن قائل شد و مسیری که برای رسیدن به معرفت یقینی پیمود، مبتنی بر معرفت بی‌واسطه انسان به ذهنش بود. این در حالی است که معرفت انسان به اذهان دیگران، غیرمستقیم و با واسطه صورت می‌گیرد. دوگانه‌انگاری دکارتی که ساحت نفس را تنها برای خود فرد و مستقیماً قابل شناخت می‌دانست، اولین جرقه‌های پرسش از چگونگی باور به وجود اذهان دیگر را ایجاد کرد و در تبیین مهم‌ترین مسئله فلسفه ذهن، یعنی مسئله ذهن-بدن و چگونگی ارتباط میان این دو، به نظریه ضعیف «غده صنوبری» اکتفا کرد.

بنابراین دوگانه‌انگاری ذهن و بدن، به‌ویژه با تحلیلی که دکارت ارائه می‌کند، به عنوان جدی‌ترین عامل پیدایش پرسش معرفتی ما از احتمال وجود اذهان دیگر مطرح است. به عبارتی: نقطه آغاز بحث از اذهان دیگر، رویکرد دوگانه‌انگارانه دکارت و اعتقاد او به نبود تقارن میان دسترسی فرد به ذهن خودش و دسترسی او به جهان خارج، به‌ویژه اذهان دیگر مردمان است. تا زمانی که تنها امر یقینی، معرفت بی‌واسطه فرد به ذهنش است، مخدوش شدن باور عمومی در معرفت به اذهان دیگر، یک نتیجه طبیعی و غیرقابل انکار به نظر می‌رسد. از این رو از زمان دکارت تاکنون بخش مهمی از تلاش فیلسوفان معطوف به مسئله «اذهان دیگر» و یافتن راه حلی برای دفاع از باور به وجود دیگران است.

تلاش‌هایی که تاکنون توسط فیلسوفان ذهن صورت گرفته است، به عنوان اولین و مهم‌ترین رهیافت‌ها به این مسئله، با انتقادهایی جدی مواجه شده است. اما بررسی جایگاه این مسئله در هستی‌شناسی هایدگر به عنوان یک فیلسوف قاره‌ای، زاویه جدیدی از این معضل معرفت‌شناختی را نشان خواهد داد که بر مبنای آن می‌توان اصولاً از پیدایش چنین مسئله‌ای پیش‌گیری کرد. هایدگر در کتاب معروف خود «هستی و زمان» طرح دکارتی از جهان و اساساً شناخت را در غایت تبیین با نظر خود می‌داند و تلقی دکارتی از انسان به مثابه جوهر اندیشنده، جهان به مثابه جوهر ممتد و رابطه میان این‌ها را مورد نقد قرار می‌دهد. هایدگر همه



این تلاش‌ها و اساساً دوگانه‌انگاشتن انسان - جهان یا سوژه - ابژه را باطل و بی‌راهه می‌داند. بنابراین بدون این‌که بخواهد همچون اخلاف دکارت به راه‌حلی برای ایجاد یا توجیه رابطه‌ای میان این دوگانه جوهری بیاندیشد، سعی می‌کند تا از ابتدا دریافتی متفاوت و صحیح از انسان و جهان ارائه دهد تا نهایتاً نشان دهد که چگونه در سایه این نوع تلقی هستی‌شناسانه از انسان - جهان، هرگونه معضل معرفت‌شناختی منحل می‌گردد. در واقع پاسخی که انتظار می‌رود، از دل هستی‌شناسی هایدگر به دست آید، ناظر به فهم و تفسیر متفاوت او در مواجهه با هستی و انسان به مثابه «دازاین» است. به عبارتی: هایدگر حقیقت وجود آدمی را نه در جوهربودن، بلکه در نسبت داشتن با جهان تشریح می‌کند.

### الف) پاسخ به مسئله «اذهان دیگر» در فلسفه ذهن

فلسفه ذهن به عنوان یکی از شاخه‌های فلسفه تحلیلی با بیشترین جدیت برای حل این معضل معرفتی تلاش کرده است. مناسب است که ابتدا اجمالاً به این راه‌حل‌ها و نقدهایی که به آن‌ها وارد شده، نگاهی داشته باشیم.

#### ۱. راه‌حل تمثیلی

یکی از قدیمی‌ترین راه‌هایی که برای حل مسئله «اذهان دیگر» مطرح شده و تا مدت‌ها هم مورد پذیرش فیلسوفان بود، استدلال تمثیلی است. این استدلال تلاش می‌کند تا با اکتفا بر مورد خود شخص و نشان دادن شباهت‌های رفتاری و بدنی متعدد میان خود شخص و انسان‌های دیگر، این نتیجه کلی را اثبات کند که همه انسان‌ها مانند خود شخص، دارای ذهن هستند. به عبارتی: بنابراین استدلال استقرایی، طرفداران راه‌حل تمثیلی باید نشان دهند که چگونه از تنها مورد قابل بررسی یعنی ذهن خود شخص، می‌توان نتیجه گرفت که سایر اشخاص نیز ذهن دارند.

بنابراین راسل از استدلال تمثیلی «من می‌دانم که می‌اندیشم و تجربه می‌کنم و دارای ذهن هستم؛ مشاهده می‌کنم که شبیه دیگران هستم؛ دیگران بدن‌هایی شبیه من دارند و در شرایط مشابه، اقسامی از رفتارهای مشابه با من را از خودشان نشان می‌دهند؛ پس می‌توانم نتیجه بگیرم که دیگران نیز مانند من دارای ذهن هستند.» (گراهام، ۱۳۸۱، ص ۱۸۶) اجمالاً

می‌توان گفت: «استدلال تمثیلی در دو مرحله شکل می‌گیرد: اول مشاهده این‌که بدن دیگری به همان شیوه‌ای حرکت می‌کند که من حرکت می‌کنم؛ دوم ملاحظه این‌که دیگری هم باید یک ذهن داشته باشد به واسطه قیاس با آنچه من درباره خودم می‌دانم». (Avramides, 2001, p51)

یکی از مهم‌ترین اشکالات این استدلال، رعایت نشدن روند صحیح و معمول یک تعمیم استقرایی است؛ به این معنا که اتکا تنها بر یک مورد، یعنی مورد خود شخص برای تکمیل روند تعمیم‌دهی استقرایی به همه انسان‌های دیگر، ناکافی و به شدت غیرمحمتمل است.

اشکال دیگر این است که در این تمثیل، عملاً و منطقاً بررسی نتیجه‌ای که حاصل می‌شود (یعنی وجود اذهان دیگر)، ممکن نیست (مسئله، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸) درحالی‌که «استقرا در علوم تجربی، منتهی به نتایجی می‌شود که بررسی نتیجه آن منطقاً برای دیگران ممکن است؛ به گونه‌ای که هیچ مثال نقضی برای نتیجه یافت نشود». (پوراسماعیل، ۱۳۸۴، ص ۳۵۸)

## ۲. استنتاج از طریق بهترین تبیین

گراهام این استدلال را مطلوب‌ترین کوشش برای حل مسئله «اذهان دیگر» می‌داند و معتقد است یکی از مستحکم‌ترین دلایل موجه برای پذیرفتن یک گزاره یا فرضیه این است که آن فرضیه، چیزی (یک داده یا پدیده) را بهتر از هر فرضیه بدیل در دسترس (و از جهات دیگر قابل قبول) تبیین نماید. (گراهام، ۱۳۸۱، ص ۱۹۰)

در واقع هر فرضیه‌ای با توان تبیینی که دارد، سنجیده می‌شود. مدافع این فرضیه که دیگران ذهن ندارند، باید بتواند با تبیین و توضیح رفتار دیگران که علی‌رغم فاقد ذهن بودن، مشابه من هستند، از فرضیه خود دفاع کند. او قطعاً با مشکلات بسیاری مواجه خواهد بود. «اما کسی که به اذهان دیگر باور دارد، راه ساده‌تر و کم‌ابهام‌تری را برای توجیه رفتار دیگران در پیش دارد و این قابل قبول‌تر است که تبیینی را مسلم فرض کنیم که ماجرای علی‌ای بسیار مشابه آنچه من در مورد خودم از آن آگاهم، دارد. این حقیقتاً آن چیزی است که من در مورد درد یک انسان دیگر نیز انجام می‌دهم». (Pargetter, 1984, p159)

بنابراین منظور از استنتاج بهترین تبیین، موجه دانستن باور ما به فرضیه‌ای است که بهترین تبیین از شواهد و قرائن پیرامون یک موضوع را به دست می‌دهد. بر این اساس در مورد مسئله اذهان دیگر، مدعی است که تبیین شواهد رفتاری که در دیگران دیده می‌شود، بدون

فرض ذهن داشتن آن‌ها، دشوار و عملاً ناممکن است؛ پس ما در باور به اذهان دیگر موجهیم. مشهورترین اشکالی که به این استدلال وارد شده، این است که ملاک و معیار تشخیص بهترین تبیین چیست؟ و در صورت تشخیص، از کجا بدانیم که بعدها با نظر بهتری جایگزین نمی‌شود؟

اشکال دیگر، مربوط به جامع نبودن این استدلال است؛ یعنی این استدلال درباره آن دسته از باورهایی که همچون کیفیات ذهنی، برخی احساسات و تجارب ادراکی که ظهور بیرونی ندارند، توجیهی ندارد. (Melynk, 1994, p485) «کیفیات پدیداری معمولاً موجب بروز رفتار نمی‌شود و شخصی که به یک چمنزار زیبا و باطراوت می‌نگرد، دارای کیفیت پدیداری نگریستن به این چشم‌انداز است. نظریه علمی با مشاهده رفتارهای ظاهری او نمی‌تواند تبیین کند که او اصلاً دارای کیفیت درونی ادراک چمنزار است؛ زیرا رفتاری ملازم با آن وجود ندارد تا وجود کیفیات ذهنی بهترین تبیین آن باشد». (پوراسماعیل، ۱۳۸۴، ص ۳۶۶)

### ۳. استدلال زبان خصوصی

لودویگ ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱م) در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» زبان خصوصی را این‌گونه تعریف می‌کند: «زبانی که واژه‌های منفرد آن قرار است به آنچه که فقط برای شخص سخنگو می‌تواند دانسته باشد، ارجاع دهند». (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹) بنابراین انسان‌های دیگر نمی‌توانند آن زبان را دریابند؛ زیرا این زبان، که معنایش را مطلقاً از حالات و تجربه‌های شخصی فرد می‌گیرد، خصوصی و تنها متعلق به همان فرد است. بنابراین ویتگنشتاین، «انگاره زبان خصوصی بردو خطای بنیادی در باب ماهیت تجربه و زبان استوار است. خطای اول این باور است که تجربه، امری خصوصی است؛ خطای دوم این باور است که کلمات می‌توانند از طریق تعریف اشاری صرف، کسب معنا کنند». (کنی، پیشین، ص ۲۶۶)

درحالی‌که به نظر ویتگنشتاین زبان خصوصی، تنها در صورتی می‌تواند بخشی از زبان باشد که معیاری برای تضمین درستی کاربرد واژه‌ها در دسترس فرد قرار داشته باشد. به عبارتی: واژه‌ها از قاعده‌ای پی‌روی کنند. بنابراین «کلماتی که ما برای توصیف حالات ذهنی خودمان به کار می‌بریم، ابتدا باید در یک زمینه اجتماعی اساساً عمومی، معنای شان را به دست آورده و آموخته شده باشند». (مسلین، پیشین، ص ۳۳۳) از این رو ویتگنشتاین معتقد

است: «یک فرآیند درونی، نیاز به معیارهای بیرونی دارد». (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۲۷۴) این معیارهای عام، معطوف به جهان عمومی و مشترکی است که می‌تواند مستقل از ذهن فرد، کاربرد کلمات و ارجاعات آن را بررسی کند و درباره درستی یا نادرستی آن‌ها قضاوت کند. اما فرض «زبان خصوصی» این است که ارجاع فرد به احساسات، تنها از طریق تعریف اشاری و نامیدن چیزها به نحو بسیار خصوصی رخ می‌دهد. بنابراین، فرد تنها به آنچه در نظرش درست می‌آید، دسترسی دارد، نه معیاری بیرونی و مستقل. ویتگنشتاین تصریح می‌کند این امر بدین معناست که اساساً نمی‌توان از معیار و درستی چیزی سخن گفت. پس زبان خصوصی ممکن نیست.

بنابراین نقد ویتگنشتاین بر زبان خصوصی به عنوان نتیجه مسلم خصوصی و غیرقابل دسترس دانستن ذهن برای دیگران، ملازم با شرح و تفاسیری است که به پذیرش یک جهان عمومی و مشترک با دیگران به مثابه زمینه‌ای برای شکل‌گیری زبان عمومی می‌انجامد. وجود این جهان عمومی، به عنوان بستری که فرد در آن با دیگری مواجه می‌شود و در تعامل با او از درستی کاربردهای زبانی خود در ضمن کشف قاعده‌ای مشترک مطلع می‌گردد، مهم‌ترین دلیل اثبات وجود دیگران است؛ تا جایی که می‌توان گفت: اساساً علم به اذهان دیگر و به جهانی عمومی و مشترک، مقدمه زبان و به‌کارگیری آن است. بنابراین با پذیرش زبان عمومی و شکل‌گیری آن در یک جهان اجتماعی، وجود اذهان دیگر به عنوان یک امر بدیهی پذیرفته می‌شود. مهم‌ترین اشکالی که به نظریه ویتگنشتاین وارد است، نزدیک شدن دیدگاه او به دیدگاه رفتارگرایان منطقی است. «رفتارگرایی می‌گفت هرگونه سخنی درباره ذهن را بدون استثنا می‌توان برحسب ابراز بالفعل و بالقوه رفتارهای بیرونی و عمومی ارائه کرد». (مسلین، ۱۳۸۸، ص ۳۴۵) ویتگنشتاین نیز در استدلال زبان خصوصی، نهایتاً عنوان می‌کند که تنها یک معیار مستقل و بیرونی است که می‌تواند بر کاربرد درست و نادرست نظارت کند. بسیاری از مفسران لزوم معیار بیرونی را به این معنا تفسیر کرده‌اند که «واژه‌های حالات ذهنی فقط به این سبب ممکن (یعنی معنادار) می‌شوند که معیارهای رفتاری حاکم بر کاربرد آن‌ها وجود دارد». (همان، ص ۳۴۶)

بدین ترتیب به نظر می‌رسد به رغم طرد این اشکال توسط ویتگنشتاین، به راحتی

نمی‌توان نظریه وی را بدون التزام به رفتارگرایی منطقی توضیح داد و زبان خصوصی نهایتاً به رفتارگرایی می‌انجامد.

## ب) مسئله «اذهان دیگر» نزد هایدگر

با روندی که در دیدگاه تمثیلی، استنتاج بهترین تبیین و در نهایت، نظریه پردامنه ویتگنشتاین در باب زبان خصوصی مشاهده کردیم، به نظر می‌رسد که مشکل شناخت اذهان دیگر، با موانع ریشه‌ای‌تر و جدی‌تری مواجه است؛ موانعی که ما معتقدیم در همه تلاش‌ها برای یافتن پاسخ، نادیده گرفته شده است. از این رو ادامه این نوشتار را به رأی و نظر متفکری از میان فیلسوفان قاره‌ای، اختصاص می‌دهیم که ریشه‌های این مشکل را به نحو بنیادین‌تری پی‌گیری می‌کند. هایدگر ادعا می‌کند: اگر ما پیش‌فرض‌ها و رویکردهای انحراف یافته خود را بشناسیم و از آن‌ها دست بکشیم، این مسئله اساساً ایجاد نخواهد شد.

### ۱. تباین میان تحلیل جهان نزد دکارت و هایدگر

پیش از آن‌که مستقیماً سراغ اصل مطلب برویم و به پاسخی که معتقدیم از دل تفکر هایدگر به مسئله «اذهان دیگر» برمی‌آید پردازیم، به تأسی از روش خود هایدگر در پرداختن به بنیادها و ریشه‌های انحراف فلسفه‌های پیشین، ابتدا به آن نقطه آغازین بازمی‌گردیم که اساساً علت پیشامد مسئله «اذهان دیگر» بوده است.

این نقطه آغاز که هایدگر در سیر تفکر فلسفی خود به دفعات آن را نقد می‌کند و مشخصاً در هستی و زمان نیز به نقد و چالش کشیده شده است، تلقی دکارتی از انسان به مثابه جوهر اندیشنده، جهان به مثابه جوهر ممتد و رابطه میان این‌هاست. بنابراین با توجه به سیر این تحقیق که از دکارت و تلقی خاص او در باب دوگانه‌انگاری به مثابه عزیمت‌گاه طرح پرسش از اذهان دیگر آغاز کرده است و نیز با در نظر گرفتن رویکرد هایدگر که طرح دکارتی از جهان اساساً شناخت را در غایت تباین با نظر خود می‌داند، به بیان تفاوت تحلیل هایدگر از جهان و فرایند شناخت با تفسیر دکارت می‌پردازیم. این از آن روست که تفسیر جهان که در تفکر هایدگر قوام هستی «دازاین» است، به مثابه مبنایی برای مسئله ما پیشاپیش، رویکرد و پاسخ

او را درباره وجود اذهان دیگر عرضه خواهد کرد.

هایدگر درباره تاریخ متافیزیک و چرایی لزوم ویران کردن آن می‌گوید: چگونه از زمان افلاطون به جای پرداختن به پرسش از هستی، همواره به بسط و توصیف هستنده پرداخته شده است؟! این روگردانی از پرداختن به معنای هستی در فلسفه دکارت، با تمرکز او بر مفهوم جواهر دوگانه متناهی و متمایزی همبسته است که شالوده دریافت فلسفی او از هستی و هستندگان را برمی‌سازد.

سیر شک آغازین در فلسفه دکارت، ملازم با نتیجه‌ای در باب من اندیشنده به عنوان تنها موجود غیرقابل شک است که در نهایت برافتراق میان من اندیشنده و جهان [یا اشیاء جسمانی] تأکید و تصریح می‌کند. علاوه بر این دو جوهر، دکارت خداوند را به عنوان جوهری نامتناهی معرفی می‌کند که اساساً هستی متفاوتی با هستی متناهی جواهر ذهن و بدن دارد. اما چنان‌که هایدگر انتظار دارد، «این تفاوت اساسی میان هستی خداوند و مخلوقات او، هرگز منجر به این نمی‌شود که دکارت پس از این، هم خود را به پرسش از معنای هستی و تحلیل این تفاوت معطوف دارد. در عوض، او با تلاش برای درک نحوه وجود خدا و نیز نحوه وجود اندیشه و نحوه وجود اشیاء جسمانی به منزله جوهر بودن (جوهریت) از رویارو شدن با این مسئله سرباز می‌زند». (لوکتر، ۱۳۹۴، ص ۸۸) بنابراین دکارت بررسی هستی در معنای کلی آن را به بررسی هستی جوهری موجودات تقلیل می‌دهد.

در تعریف دکارت «جوهر، موجودی است که نحوه هستی آن، چنان است که برای وجود داشتن، نیازی به موضوع ندارد و به بیان دیگر: هستی اش قائم به خود است». (دکارت، ۱۳۷۱، ص ۷۱) «هستی هستنده، قائم به ذات یا همان جوهر دکارتی، گاه به معنای هستی هستنده در مقام جوهر، یعنی جوهریت است و گاه نیز به معنای خود هستنده، یعنی یک جوهر». (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۴۹) اما هایدگر در هستی و زمان، با ارجاع به این گفته دکارت در اصول فلسفه، که جوهر را نمی‌توان بدواً و به صرف این که شیئی است موجود، کشف کرد زیرا این امر به تنهایی و به خودی خود تأثیری بر ما نمی‌گذارد و چیزی را مکشوف نمی‌کند؛ توضیح می‌دهد که دکارت با نادیده گرفتن امکان طرح مسئله ناب هستی و دسترسی نداشتن به هستی به صورت هستنده، برای رهیافت به ویژگی‌های تعیین‌کننده جواهر دوگانه ذهن. بدن،

به مشخصه‌های تعیین‌کننده هستندگان مورد بحث که خود موجودند، یعنی به واسطه‌گری مسندها و محمول‌ها، متوسل می‌شود. (هایدگر، پیشین، ص ۲۵۷) بنابراین تنها راه برای شناخت هستی جوهری، رجوع به اوصافی است که بر جواهر حمل می‌شود. این اوصاف باید مشعر به یک خصیصه ذاتی باشند که همواره جوهر بودن جوهر را در طی همه تغییرات احتمالی کیفیاتی چون: رنگ، سرعت، دما و... حفظ کند؛ یعنی دوام داشته باشد.

به گفته دکارت «گرچه هر صفتی برای این که شناختی از جوهر به ما بدهد، به تنهایی کافی است، اما همیشه یک صفت در جوهر هست که طبیعت و ذات جوهر را تشکیل می‌دهد و همه صفات دیگر تابع آن است. در این جا امتداد در طول و عرض و عمق، تشکیل دهنده طبیعت جوهر جسمانی است». (دکارت، پیشین، ص ۷۳). بنابراین اگرچه ما نمی‌توانیم به جوهریت جوهر دست یابیم و آن را ادراک کنیم، اما همواره می‌توانیم به واسطه صفات ذاتی آن جوهر در مقام یک موجود [اعم از این که جوهر اندیشنده باشد یا جوهر جسمانی] به شناختی از آن برسیم. اما صفات جوهر، چه امتداد باشد در شیء جسمانی و چه اندیشه باشد در شیء نفسانی، هرگز نشان دهنده جوهریت یا هستی هستند در معنای کلی‌اش که بر هر دو نوع جوهر قابل اطلاق باشد، نیست؛ زیرا مطابق نظر دکارت جوهر مطلقاً متمایز و متباین‌اند و از آن جا که دسترسی ما به جوهریت یا هستی مشترک در آن‌ها ممکن نیست، پس ما هر یک از آن‌ها را به صورتی منفک و بیگانه از یکدیگر و بر حسب صفات جوهری‌شان می‌شناسیم. همان‌طور که هایدگر نتیجه می‌گیرد، مطابق تفکر دکارت «شالوده‌های هستی‌شناسانه تعریف جهان به صورت شیء ممتد به ایده جوهریتی برمی‌گردند که معنای هستی‌اش نه تنها روشن نشده می‌ماند، بل روشن‌ناشدنی نیز قلمداد می‌شود و غیرمستقیم با واگشت به شاخص‌ترین صفت آن جوهری که منظور نظر است فرانموده می‌آید». (هایدگر، پیشین، ص ۲۵۸).

بنابراین «مسئله دکارت اساساً پدیدار جهان و چگونگی دستیابی به آن نیست؛ زیرا او جهان را به شیء ممتد تقلیل داده است و به نظر او، راه یابی فراخور به جهانی که به طبیعت یا همان شیء ممتد تقلیل یافته است، مبتنی بر روش ریاضی-فیزیکی است. بدین ترتیب هستی از حوزه پدیداری جهان حذف می‌شود؛ زیرا آنچه حواس در اختیار ما می‌گذارند، صرفاً

یک نمود است». (لوکنر، پیشین، ص ۹۰). به گفته دکارت «ادراکات حسی، جهان یا طبیعت را چنان که فی نفسه وجود دارند، بر ما آشکار نمی‌کنند، مگر به ندرت و به صورت اتفاقی». (دکارت، پیشین، ص ۹۵)

به عبارتی: «حواس اصلاً هستندگان را از حیث هستی شان به ما نمی‌شناسانند؛ بل صرفاً موجودات انسانی‌ای را که در بند جسم‌اند، از سودمندی یا زیانمندی اشیاء بیرونی درون جهانی آگاه می‌کنند». (هایدگر، پیشین، ص ۲۶۳)

هایدگر در ادامه نقد خود بر دریافت دکارت از جهان نتیجه می‌گیرد: «چنین دریافتی مانع از آن می‌شود که رفتارهای دازاین نیز به گونه‌ای که مناسب هستی‌شناختی داشته باشد، فرادید آید و بدین ترتیب دریافت او از هستی دازاین که در جهان بودن، به تقویم بنیادین آن تعلق دارد، به همان شیوه‌ای است که هستی شیء ممتد را می‌فهمد. این هر دو در نزد وی جوهر به شمار می‌آیند». (همان، ص ۲۶۵)

به بیان دیگر: همان‌طور که جهان و اشیاء نزد دکارت، جوهر ممتد و فیزیکی است و تنها راه درست فهم آن، قواعد ریاضی است، انسان نیز چیزی جز جوهر اندیشنده نیست؛ یعنی سوژه‌ای که مستقلاً و پیش از هر نسبتی با جهان و حتی با بدن فیزیکی‌اش وجود دارد. حال این جوهر اندیشنده باید به طریقی به جهان خارج از خود پل بزند و تلاش کند تا آن را بشناسد. هایدگر همه این تلاش‌ها و اساساً دوگانه‌انگاشتن انسان - جهان یا سوژه - ابژه را باطل و بی‌راهه می‌داند. بنابراین بدون این که بخواهد همچون اخلاف دکارت به راه حلی برای ایجاد یا توجیه رابطه‌ای میان این دوگانه جوهری بیانیدشد، سعی می‌کند تا از ابتدا دریافتی متفاوت و صحیح از انسان و جهان ارائه دهد تا نهایتاً نشان دهد که چگونه در سایه این نوع تلقی هستی‌شناسانه از انسان - جهان، هرگونه معضل معرفت‌شناختی منحل می‌گردد.

بدین منظور، از نظر هایدگر شیء نه آن موجود بیرونی با وصف امتداد که بیگانه و فارغ از انسان در گوشه‌ای از جهان است، بلکه هستنده‌ای است که برای چیزی به کار انسان می‌آید؛ ابزار است، بدین معنا که امری آماده و در دست انسان است. انسان نیز نه سوژه‌ای متفکر، آگاه و قائم به وصف اندیشندگی خود در افتراق و مستقل از جهان، بل هستنده‌ای است که با جهانیش و با انکشاف و پرده‌براندازی از اشیاء جهان به مثابه ابزارهای تودستی فرادید می‌آید.



انسانِ دکارتی از آن رو که جوهری مفارق از جهان است، می‌تواند خارج از جهان خود بایستد و از آن بیرون همه چیز را بررسی کند. او یک یک چیزها را پیش می‌کشد؛ خصوصیت‌های شان را جست‌وجوی کند، تا بدین نحو آن‌ها را بشناسد و اثبات یا انکار کند. حال آن‌که هایدگر حقیقت وجود آدمی را نه در جوهر بودن، بلکه در نسبت داشتن با جهان تشریح می‌کند.

به عبارتی: مطابق دیدگاه هایدگر تا آن جا که قرار است «دازاین» را تعریف کنیم و شرح دهیم، در واقع از جهان حرف می‌زنیم. «دازاین» همان نسبتی است که با جهان دارد و اساساً هستی «دازاین» در جهان بودن است و هر سخنی درباره جهان نیز دائماً به «دازاین» منتهی می‌شود؛ زیرا جهان تنها زمانی حاضر می‌گردد که در ساحت «دازاین» گشوده شده باشد. جهان بدون «دازاین» فرو بسته در خود و پنهان است و از سوی دیگر، «دازاین» بی جهان نیز اساساً وجود نخواهد داشت. بنابراین هایدگر برخلاف دکارت که همواره از دو موجود منفک سخن می‌گوید، دوگانه‌ای همچون سوژه-ابژه را بر نمی‌تابد؛ بلکه از یک نوع یگانگی سخن می‌گوید؛ به این معنا که همان آن که جهان را توصیف می‌کند، «دازاین» را معرفی کرده و برعکس، و این تعریف یا توصیف، توضیح همان رابطه و نسبت است که با اصطلاح در جهان بودن خوانده می‌شود.

بدین لحاظ «دازاین» جوهری نیست که دارای ادراک است؛ بلکه دازاین همان ادراک و فهم است؛ مشروط بر این که فهم را نه نسبتی میان فاعل آگاهی و متعلق آگاهی (رابطه میان سوژه و ابژه)، بلکه در معنای هایدگری آن، یعنی نوعی شفافیت یا گشودگی «دازاین» به موجودات بفهمیم، که حاصل نحوه وجودی «دازاین» یعنی همان در جهان بودن و گشودگی او به جهان است. به تعبیر ساده‌تر: فهم، گشودگی ما به جهان، و در جهان بودن، تعابیر مختلفی برای بیان نحوه وجودی «دازاین» است. (عبدالکریمی، ۱۳۸۱، ص ۲۴). بنابراین در حالی که در تلقی دکارتی نسبت انسان اندیشنده با جهان ممتد، همواره از پس رابطه‌ای ادراکی قابل فهم است، یعنی اولین و بنیادی‌ترین نسبت انسان با جهان، نسبت شناختی و ادراکی است، در تفکر هایدگر این نسبت شناختی، ثانوی و غیراصیل است. به عبارتی: حقیقی‌ترین و بنیادی‌ترین نسبت «دازاین» با جهان، عملی، دست‌ورزانه، و غیرنظری است؛ یعنی پیش از آن که «دازاین» بخواهد عزمش را برای شناخت جهان جزم کند و معلوم کند که

آیا جهانی هست یا نه؟ دیگرانی هستند یا نه؟ صفات این جهان چگونه است؟ و... خود را در جهان و در حال کار کردن با ابزار درون جهانی یا همان هستندگان می‌یابد. «دازاین» پیش از هرگونه مواجهه نظری می‌یابد که مشغول و درگیر با جهان است؛ بنابراین نسبت ادراکی با جهان، مبتنی بر نسبت وجودی و عملی «دازاین» با جهان است.

از همین روست که هایدگر با شگفتی می‌گوید: «این‌که در جهان بودن، به تمامی بر دازاین پوشیده باشد، قابل فهم نیست. با این حال پدیدار جهان شناخت به محض دریافت، در معرض تفسیری بیرونی و صوری قرار گرفته است و شاهد مدعای خود را نیز رابطه سوژه. اَبژه به مثابه شاخص شناخت در روال فلسفی دوران ما معرفی می‌کند». (هایدگر، پیشین، ص ۱۸۶) هایدگر در عین این‌که هرگز نمی‌خواهد شناخت نظری و علمی را باطل یا غیرضروری نشان دهد، می‌کوشد تا این نوع شناخت را برآمده از ذات هستی «دازاین» و قائم بر آن معرفی کند. بنابراین به نظری، «شناخت یکی از اطوار هستی دازاین در مقام در جهان بودن است و شالوده هستمندی آن، در این مقوم هستی بنیاد دارد». (همان، ص ۱۸۸) چنین بنیادداشتنی گویای آن است که شناخت همواره و پیشاپیش به واسطه در جهان بودن محقق است؛ یعنی «دازاین» همواره چون در جهان هست و این هستن، آمیخته با پرداختن دست‌ورزانه با جهان است، جهان و چیزها را می‌شناسد. این اولین و بنیادی‌ترین مواجهه و رابطه «دازاین» با جهان است. شناخت نظری تنها زمانی ممکن می‌گردد که این شناخت بنیاد یافته در جهان را فهمیده باشیم. این‌گونه نیست که «دازاین» بی‌جهان باشد و بعد تازه بخواهد آن جهان را کشف کند. «دازاین» در جهان هست و بعد از این هستن، یا به عبارتی اساساً به دلیل این هستن، شناخت نظری برایش ممکن و میسر می‌شود.

به گفته هایدگر «از آن رو که در جهان بودن در مقام پردازش، جذب جهانی که به آن می‌پردازد می‌شود، پس تا زمانی که پیشاپیش در تعامل پردازشگر ما با جهان نقص و کمبود نباشد برای شناخت نیز امکان پذیر نخواهد بود که موجودات پیش‌دستی را از طریق مشاهده تعریف کند». (همان، ص ۱۸۹).

از این رو فهم پاسخ هایدگر به مسئله این تحقیق یا به عبارتی فهم این‌که دازاین چگونه دیگران را می‌شناسد و از وجود آن‌ها مطلع می‌شود، مسبوق به این است که «دازاین» اساساً

چگونه جهان را می‌شناسد. اما آنچه در ادامه ما را مستقیماً با دیدگاه هایدگر درباره دیگران مواجه می‌کند و کمک می‌کند تا پاسخ خود را استنباط کنیم، واکاوی کیستی «دازاین» از منظری متفاوت است. هایدگر تا پیش از این، «دازاین» را به مثابه در جهان بودن و به اعتبار نسبتش با جهان به ما شناسانده بود، که البته این خود مقدمه‌ای در مسیر حل مسئله این نوشتار است. در ادامه، پی‌گیری کیستی «دازاین» از منظری دیگر برای دسترسی ما به فهم هایدگر از دیگران راه‌گشا خواهد بود.

## ۲. رویکرد نقادانه هایدگر به مسئله اذهان دیگر

مسئله «اذهان دیگر» در تفکر هایدگر پیش از آن‌که در یک بستر معرفت‌شناسانه نمود یابد، چنان‌که در فلسفه سنتی ملاحظه کردیم، در ساحتی هستی‌شناسانه تعریف و تبیین می‌شود. به عبارتی: هایدگر محل نزاع در مسئله «اذهان دیگر» را از معرفت‌شناسی به هستی‌شناسی می‌کشد؛ یعنی این مسئله برای هایدگر نه تنها از اساس، مسئله و معضلی معرفتی نیست، بلکه به سبب رویکرد هستی‌شناسانه خاص او، منحل نیز هست. در واقع به نظر او اساساً جایگاه سخن گفتن از دیگران، در ساحت هستی‌شناسی اعتبار دارد. به اعتقاد هایدگر در صورت نشان دادن نادرستی هستی‌شناسی سنتی و ارائه تفسیری بنیادین از هستی که جهان را همچون بافتی عملی و پیشاپیش حاضر برای «دازاین» در نظر می‌گیرد، می‌توان از ایجاد بسیاری معضلات معرفتی، به‌ویژه مسئله اذهان دیگر جلوگیری کرد.

به عبارتی: «آنچه هایدگر خواهان آن است، جلب کردن توجه به سمت هستی‌شناسی‌ای است که لایه‌های زیرین مسئله اذهان دیگر است. هایدگر به دنبال نه یک راه‌حل برای این مسئله سنتی، بل بیشتر به دنبال یک شق جایگزین هستی‌شناسانه برای نظریه‌ای است که تجربه ما از دیگران را در وهله اول همچون یک مسئله بغرنج و پیچیده مطرح می‌سازد». (Hall, 1980, p250)

بنابراین ما بیش از این‌که در نظریات هایدگر به دنبال یک راه‌حل از سنخ راه‌حلی‌هایی که پیش از این برای مسئله «اذهان دیگر» آوردیم، باشیم، باید به فهم هستی‌شناسی‌ای همت گماریم که ما را در مواجهه با این مسئله توانمند می‌سازد.

«از طرفی خود هایدگر مدعی است که شیوه تحلیل او منطقی نیست. تحلیل‌های او در جهت اثبات نظری فرضیه‌هایی از رهگذر نسبت علت و معلول پیش نمی‌رود؛ بلکه مقصد آن‌ها نشان دادن، پرده‌برداری و کشف اموری انضمامی است». (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۵۰۲) از این‌رو ما در ادامه نشان خواهیم داد که هایدگر با نقادی از کدام یک از انگاره‌های فلسفه سنتی پرده از اشتباهات آن برخواهد داشت و نیز با تکیه بر کدام تعاریف و تحلیل‌هاست که ما را برای رفع و رهایی از مسئله «اذهان دیگر» هدایت می‌کند.

«بدین منظور اظهارات هایدگر درباره تجربه ما از دیگران، به دو انتقاد از راه حل سنتی مسئله «اذهان دیگر» اشاره دارد. اولین انتقاد آن است که یک خصیصه ادعای متداول این است که هستی‌شناسی سنتی، تصویری از جهان و کنش متقابل ما با آن به دست می‌دهد که با تجربه ما هم خوانی ندارد. این نظریان می‌کنند که تجربه ما از دیگران باید تقسیم‌پذیر باشد به تجربه ما از بدن‌های آن‌ها، همچون یک شیء محض و تجربه غیرمستقیم دیگری از آن‌ها همچون اشخاصی کامل به واسطه استنتاجی که طی آن، اذهان را به بدن‌ها اضافه می‌کنند. در واقع هایدگر خواهان گفتن این نکته است که تجربه ما تصویر بسیار متفاوتی را ارائه می‌دهد». (ibid, p249)

با توجه به آنچه پیش از این گفتیم، روشن است که این انتقاد هایدگر به دوگانه‌انگاری دکارتی بازمی‌گردد؛ نظریه‌ای که مطابق آن، آدمی متشکل از دو جوهر متمایز ذهن و بدن است. به زعم هایدگر تجربه اولیه ما از جهان و دیگران هرگز مؤید چنین افتراقی نیست؛ بلکه با آن اختلافی اساسی دارد. آن‌گونه که دکارت ذهن را فارغ از بدن تصور و سپس اثبات می‌کرد، در تلقی هایدگر امری ناممکن است. او از ناممکن بودن چنین چیزی نتیجه می‌گیرد: تا آن‌جا که شک کردن به وجود دیگران در نتیجه و برپایه چنین افتراق اشتباهی است، پس آن شک هم اشتباه و نامشروع است.

همان‌طور که تا این‌جا توضیح در جهان بودن نشان داده است، «سوژه‌ای صرف و بدون جهان نه بدو» «هست» و نه هرگز امری داده است و به همین سان، در نهایت این نیز بعید است که منی جدا افتاده بدون دیگران، امری داده باشد». (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۰۲) این گفته هایدگر به آن درکی از دیگری اشاره می‌کند که همبسته و همگام با درک ما از خودمان است؛

دقیقاً همان طور که قبلاً پیوستگی میان ادراکمان از خود و جهان را نشان داده بودیم. این درک البته نه ادراکی نظری، بلکه درباره مواجهه عملی ما با دیگران است که هایدگران را در ضمن یک بافت عمومی از جهان شرح می دهد.

«اما او در انتقاد دوم خود تلاش می کند تا دقیقاً بر آن خطای هستی شناسانه ای دست بگذارد که در زمانی پیش می آید که ما تلاش می کنیم تجربه مان از دیگری را با روش سنتی توضیح دهیم. اجمالاً اتهام هایدگر این است که هستی شناسی سنتی نمی تواند آن ساختارهای عمومی یا مقولاتی را که تجربه ما را از دیگران ممکن می سازد، شرح دهد» (ibid, p. 250). این انتقاد به فهم پدیدارشناسانه هایدگر از جهان اشاره دارد که اساساً با طریقی که در متافیزیک سنتی جهان را همچون شیء تفسیر می کردند، متفاوت است. به نظر هایدگر متافیزیک سنتی، جهان را نه همچون زمینه ای از ابزارها که در عین حال منجر به مواجهه ما با دیگران می شود، بل همچون شیئی محض و جدا از انسان تلقی می کند. چنین برداشتی از جهان، هرگز قادر نیست شناخت ما از دیگران را توجیه کند یا مقولات و بافت عمومی و مشترکی که این شناخت را ممکن می سازد، توضیح دهد؛ به همین دلیل در آن شک می کند. بنابراین هایدگر معتقد است به جای پرداختن به این که چگونه می توانیم وجود دیگران را توجیه کنیم، باید تفسیرمان از جهان به گونه ای باشد که آن ساختارهایی را فرادید ما بیاورد تا به واسطه آن ساختارهای عمومی، به هستی دیگران نائل شویم.

بدین ترتیب می توان گفت پی رو این که اساساً هستی شناسی هایدگر با سایر هستی شناسی ها تفاوتی بنیادین دارد، به این معنا که او همواره کوشیده است تا به خود هستی و امکان گشودگی آن بیندیشد، در پرداختن به دیگران نیز تفاوتی اساسی و بنیادین میان فلسفه او و سایر فلسفه ها وجود دارد. تاریخ متافیزیک پس از آن که تعریف از انسان را در مقام جوهر یا سوژه، مختومه اعلام کرد، پرسش و پرداختن درباره هر آنچه در اطراف این سوژه هست یا برای او مسئله یا به گونه ای مشکوک است را آغاز می کند؛ در حالی که در تفکر هایدگر، تا زمانی که این جهان و ابژه هایش به لحاظ هستی شناسانه تبیین نشده باشند، انسان نیز تعریف خود را باز نیافته است. جهان، دیگران و حتی اشیاء درون جهان، همگی در مقام آنچه مؤثر در گشودگی هستی اند، از مقومات تعریف انسان به مثابه «دازاین» شمرده می شوند. به

بیان دیگر: تا زمانی که هریک از این هستی‌موندها و نهایتاً جهان در نسبت با «دازاین» منکشف نشده باشند، هنوز «دازاین» را تعریف نکرده‌ایم و نشناخته‌ایم. بنابراین همان‌طور که پیش از این هایدگر «دازاین» را همچون هستنده‌ای نشان داده بود که جهان دارد، در این مرحله نیز تلاش می‌کند تا آن را همچون هستنده‌ای نشان دهد که با دیگران است. هایدگراز رهگذر این که می‌خواهد بداند «دازاین» کیست، یا «کیست آن که درباره هستی می‌پرسد و قرار است ما را به معنای روشن و بنیادین هستی رهنمون کند؟» به پاسخی می‌رسد که در عین حال پاسخ ما نیز هست.

### ۳. درباره «که»ی دازاین

پرسش درباره «که»ی دازاین در واقع همان نقطه اتصالی است که مسئله ما را در این نوشتار به جستار هایدگر پیوند می‌دهد. به عبارتی: در همین هنگام که هایدگر می‌گوید ورای این که «دازاین» در جهان بودن است، هنوز باید پرسید او کیست؟ ما نیز در تحقیق خود درباره هستی دیگران می‌پرسیم، و این هردو پرسش برای تحقیق ما یک پاسخ دارد. بنابراین برای این که به تصور و تحلیل هایدگراز هستی دیگران نزدیک شویم، باید بدانیم که او در این مرحله از هستی‌شناسی خود، کیستی «دازاین» را چگونه تعریف و تحلیل می‌کند.

اجمالاً می‌توان گفت اگر «دازاین» در اولین گام تحلیل او، ملازم با چه هستی جهان معرفی شد و در جهان بودن همچون قوام وجودی او مطرح شد، در این گام بعدی و به عبارتی در این گام عمیق‌تر و جزئی‌تر، او می‌خواهد «دازاین» را با چه هستی دیگران معرفی کند و چنان که خواهیم دید، این تحلیل در نهایت، «با دیگران بودن» را نیز همچون قوام وجودی «دازاین» مطرح می‌کند.

در این جا ما با این ابهام روبه‌رو هستیم که چرا در پرسش «دازاین اساساً کیست؟»، به راحتی نمی‌گوییم «من»، یا به عبارتی اهمیت این که در شرح کیستی «دازاین»، دیگران را دخالت می‌دهیم، از کجا آمده است؟ هایدگر این پرسش را این‌گونه مطرح می‌کند: کدام دادگی است که شک‌ناپذیرتر از من باشد؟ (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۰۱) به بیان دیگر: هایدگر می‌خواهد نشان دهد، بدهت این که «من همواره از آن خودم هستم»، یا بدهت دادگی من،

نمی‌تواند برای پاسخ به کیستی «دازاین» کفایت کند؛ ازاین‌رو می‌پرسد: «در زمینه تحلیل اگزیزستانسیال «دازاین»، به فرض که این شیوه دهندگی من دازاین را آشکار کند، اما آیا دازاین را از وجه هرروزینگی اش نیز آشکار می‌کند؟». (همان)

در واقع با توجه به رویکرد متعهدانه به شیوه تحلیل پدیداری، هرگز نمی‌توان در پاسخ به «دازاین کیست؟» تنها به خود یا من فکر کرد؛ چراکه در این صورت تفاوتی با آنچه متافیزیک به آن قائل است، نخواهد داشت؛ زیرا هایدگریش از این ساحت «دازاین» را از هرگونه تلقی مطلق هم‌چون خود، من، سوژه، فاعل شناسا و... که در متافیزیک سنتی اعتبار دارد، پیراسته است.

بنابراین حرف هایدگر این است: «اصلاً از کجا معلوم که همواره از آن من بودن «دازاین» که مقوم اوست، دلیلی بر آن نباشد که «دازاین» بدو و غالباً خودش نیست؟ پس توضیح می‌دهد که در این تحلیل، واژه «من» ناگزیر باید به معنای اعلان صوری و ناملتزم چیزی فهم شود که چه بسا در بافتی پدیدارین، خود را همچون «ضد» خود جلوه‌گر سازد. در این صورت حالاتی پیش می‌آیند (مثل خودگم‌کردگی) که در آن‌ها «نامن» به هیچ‌وجه بر چیزی که ذاتاً فاقد «منی» است، دلالت نمی‌کند؛ بل مراد از آن، نوعی معین از انواع هستی خود من است. (همان، ص ۳۰۲)

این دقت هایدگر را باید این‌گونه توضیح داد: «تا زمانی که من به معنای شیء اندیشنده (یا هر عنوان مشابهی در متافیزیک مرسوم) تلقی نگردد، پس تعارضی نیست که دازاین بتواند هم «من» باشد و هم «نه من». بنابراین خود بودن و خود نبودن، نشانه‌هایی حاکی از دوامکان بنیادین برای دازاین است». (لوکنر، ۱۳۹۴، ص ۱۰۲)

بنابراین از آن‌جا که «دازاین» از وجه هرروزینگی اش و در بسیاری اوقات، خودش نیست، پس نمی‌توان به راحتی در پاسخ به «دازاین» کیست، گفت: خود یا من! ازاین‌رو پاسخ به پرسش کیستی «دازاین» هرروزینه باید از طریق تحلیل آن نوعی از هستی حاصل آید که «دازاین» بدو و غالباً خود را در آن ماندگار می‌دارد؛ یعنی در جهان بودن. (هایدگر، پیشین، ص ۳۰۵) بدین‌سان ما برای نشان دادن کیستی «دازاین» به تحلیل بیشتر حالات و مقوماتی نیاز داریم که بر حسب در جهان بودن، فرادید ما می‌آیند. نظر به تحلیل هایدگر از هستی‌مندهای

تودستی و فرادستی در جهان «دازاین»، با پی‌گیری این هستی‌مونها و خصلت‌های ذاتی‌شان، به منظری دست‌خواهیم یافت که ضمن گشودگی بیشتر در باب کیستی «دازاین»، ما را به دریافت خاص‌های دیگر از دیگران رهنمون خواهد کرد.

#### ۴. ارجاعات جهان؛ ابزار و مواجهه با دیگری

بنابر دیدگاه‌های دیگر: جهان، حالت بنیادین هستی دازاین و کلیت یا شبکه‌ای از مناسبات ابزاری است که دازاین را به سوی امکانات، تصمیم و عمل و به طور کلی فراقنی خوداستعلایی و برون‌سویی‌اش فرامی‌خواند. (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۴۴۳) این مناسبات ابزاری، متکی بر تفسیر متفاوتی است که‌های دیگر در طریق پدیدارشناسانه خود از شیء ارائه می‌دهد. از آن‌جا که‌های دیگر در سراسر تفکر فلسفی خود همواره از این‌که چیزی را جدا از چیزهای دیگر بررسی کند، سرباز می‌زند، در باب شیء نیز می‌خواهد بگوید که تمام نگرش‌ها و نظریه‌هایی که شیء را بدو چون چیزی جدا، مثلاً «جوهر» یا «محمل خصوصیات» یا «مابه‌ازای گزاره در خارج» تعریف می‌کنند و از ارسطو و افلاطون به بعد به طور فزاینده‌ای بر اندیشه‌ها غالب شده و به صورت سنت درآمده‌اند، انحرافی و دور از حقیقت شیء هستند. (همان، ص ۴۴۶).

بنابراین یکی از مهم‌ترین دریافت‌های‌های دیگر این است که ادراک اولیه ما از اشیاء، یک ادراک صرف و محض از اشیاء که خصلت‌های اساسی‌اش مستقل از ما هستند (امر حاضر در دست) نیست؛ بلکه ادراکی از اشیاء است که ذاتی‌ماست. اشیاء همچون همگنان، اعمال و پردازش‌های ما را (امر آماده‌در دست یا تودستی) تجهیز می‌کند؛ تجهیز در مفهوم وسیع کلمه. ویژگی مهمی که اشیاء ابزاری را از اشیاء محض (غیر ابزاری) جدا می‌کند، قرار گرفتن بنیادین آن‌ها در بافتی از فعالیت‌های انسان‌گرایت نگر است. (Hall, 1980, p248)

بدین لحاظ آنچه‌های دیگر در این‌جا تلاش می‌کند توضیح دهد، نه صرفاً ابزار بودن شیء، بلکه آن کلیت و بافت ابزاری است که جهان «دازاین» را برمی‌سازد. به بیان دیگر: «جهان هر روزی بر حسب اهتمام‌های عملی دازاین به بیان درمی‌آید. هر قلم در آن به منزله ابزاری فهمیده می‌شود که آن را می‌توان برای پیشبرد و ارضای این اهتمام‌ها به کار برد. اما چنین



چیزی به منزله ابزار مجرد وجود ندارد. هر ابزاری فقط در چارچوب زمینه‌ای از وظایف دارای معناست و این وظایف تماماً به هم وابسته‌اند. هر ابزاری متضمن مجموعه کاملی از ابزارهای دیگر است و سرانجام آن نظام کامل ابزاری که اهتمام‌های عملی انسان برهم افزوده است.» (مک‌کواری، ۱۳۷۶، ص ۶۰)

به عبارتی «ابزاریتِ ابزار همواره از تعلق ابزاری به ابزار دیگر ناشی می‌شود؛ نوشت افزار، قلم، مرکب، کاغذ، زیردستی، میز، لامپ، مبل، پنجره‌ها، درها. این اشیاء لنفسه و بدواً خود را چون چیزهایی نشان نمی‌دهند که برای پرکردن اتاق، به مفهوم مجموعه‌ای از اشیای واقعی باشند. آنچه به نحواقرب و بلافصل با آن مواجه می‌شویم، اتاق است و مواجهه ما با آن، مواجهه با آنچه با مفهوم فضایی. هندسی میان چهار دیوار قرار دارد نیست؛ بل مواجهه با چیزی است که به منزله سکونت‌افزار است. برحسب این سکونت‌افزار است که اثاثیه و تجهیزات را می‌یابیم و در این تجهیزات و اثاثیه است که هریک از ابزارها منفرداً خود را می‌نمایند. اما پیش از این، همواره کلیتی ابزاری کشف شده است.» (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴)

بنابراین «دازاین» همواره با کلیتی از ابزار به مثابه اشیائی تودستی مواجه است که هم خودش و هم اشیاء را در نسبت با این کلیت پیدا می‌کند.

این شبکه کلی از اهداف و طرح‌ها، همان چیزی است که هایدگران را جهان می‌نامد؛ وسیع‌ترین بافتِ عملی از اشیائی که در معرض مواجهه هستند. (ibid) در چنین جهانی «دازاین» خود را در حالی می‌یابد که مشغول کار با ابزار خاصی است و این ابزار خاص، تنها در ارتباط با ابزاری دیگر معنا دارد؛ یعنی هر ابزاری به چیزی دیگر ارجاع می‌دهد.

به گفته هایدگر: اساساً هستی، چیزهای تودستی دارای ساختار ارجاع است؛ یعنی چیزهای تودستی فی‌نفسه خصلت ارجاع‌شدگی دارند. هستند زمانی کشف می‌شود که در مقام این هستند‌ای که هست، به چیزی ارجاع داده شود. پس مرجوعیت یعنی مجال آن را دادن که چیزی به چیز دیگری ارجاع شود. آنچه مرجوعیت به آن راجع است، همان «برای چه» به درد خوردن و «از برای این‌که» کاربردپذیری است. (هایدگر، پیشین، ص ۲۳۵-۲۳۶)

بنابراین، خصیصهٔ ارجاع، مقوم ساختار ابزار است. شیء ابزار است، به این دلیل که به هدفی معین ارجاع دارد؛ مثلاً صندلی برای نشستن است، نه یک صندلی فی‌نفسه بدون

نسبتش با نجار و چوب و شخصی که روی آن بنشینند. پس این که صندلی به هریک از این‌ها ارجاعی دارد، آن را همچون ابزاری که به کار «دازاین» می‌آید، منکشف می‌سازد و در عین حال کلیتی از مناسبات محیطی را نیز می‌نمایاند.

به عقیده هایدگر جهان چیزی نیست، جز همین کلیت ابزاری که گشودگی هستی را در پی دارد. بنابراین ما هنگامی که کاری انجام می‌دهیم و درست قبل از آن که بخواهیم درباره شناخت چیزها یا وجود داشتن آن‌ها سخن بگوییم، تردید کنیم، یا استدلال کنیم، از وجود چیزها در حیث ابزاری‌شان آگاهیم. علاوه بر این، ما ملتفت حیث ارجاعی بافت ابزاری نیز هستیم؛ به این دلیل که «در جهان بودن انسان، نه تنها به آن معناست که عملاً هستی انسان خودبنیاد و مثلاً در امری چون جوهر نفسانی یا شیء اندیشنده نیست، بلکه هستندگان نیز عملاً و بدواً چون اشیاء خودبنیاد و فارغ از سمت و سویا بدون دلالت و ارجاع بر انسان ظاهر نمی‌شوند». (جمادی، پیشین، ص ۴۵۳)

از این رو «اگر ما شیئیت محض را به عنوان مبنای هستی‌شناسانه اخذ کنیم، هرگز نخواهیم توانست این بافت ارجاعی غایتمند فعالیت عملی را آن چنان بسازیم که ابزاریت اشیاء را قابل فهم سازد». (ibid, p ۲۴۹) در واقع «شیء به عنوان شیء بر چیزی جز خود دلالت نمی‌کند؛ اما ابزار به چیزی جز خود یا به ماسوای خود راجع است. آن ماسوی البته چیز دیگری است، اما دلالت و ارجاع به ماسوی به هر حال و بدواً ملازم است با اشیاء؛ به آن نحو که به حیطه رویارویی ما وارد می‌شوند. پس اشیاء نه چون اشیاء، بلکه همچون موجودات تودستی بر ما گشوده می‌گردند و هر موجود تودستی از طریق دلالت و ارجاع به این که قابلیت استخدام یا استخدام‌پذیری آن به سوی چه و قابلیت استفاده آن برای چه است، «دازاین» را به کلیتی از درگیری‌ها و از آن جا به حضور در جهان و حضور جهان بر او سوق می‌دهد». (جمادی، پیشین، ص ۴۵۴)

انگاره شیء محض یا به تعبیر هایدگر فرداستی، نه این نسبت میان ابزارها را می‌نمایاند و نه حیث ارجاعی آن‌ها را لحاظ می‌کند. شیء محض همواره چیزی است که در بیرون از ما و بیگانه با ما هست، بدون این که به معنای خاصی از اشیاء دیگر مرتبط باشد. در حالی که هایدگر شیء را در وهله اول چیزی می‌داند که «دازاین» هرگز به ویژگی‌های فنی و علمی

و تعریف آن توجه ندارد؛ بلکه آن را با توجه به زمینه کاری و عملی خود برمی‌دارد و به کار می‌بندد. در عین حال «دازاین» به همین نحو عملی و کاربردی می‌داند که اگر گندم می‌کارد، غایتی را در نظر دارد و آن، فروختن گندم به دیگران برای مصرف آن‌هاست. در ادامه، هایدگر سعی دارد تا نشان دهد که چگونه ما در زندگی متداول روزانه خود و در حین کار کردن با شیء ابزارهای مختلف، پیوسته از هستی دیگران آگاهیم، و این آگاهی نه تنها نظری نیست، بلکه کاملاً ناشی از تجربه زیست ما در جهان عملی غایتمند است.

«در نوع هستی تودستی‌ها، یعنی در مرجوعیت آن‌ها، ارجاعی ذاتی به حاملان احتمالی ابزارها نهشته است، که این ابزارها باید به شکلی درآیند که به کار دست آن‌ها بخورد. بر همین قیاس در مواد و مصالحی که به کار می‌رود، تولیدکننده یا تحویل‌دهنده آن‌ها نیز همچون آئی که آن‌ها را خوب یا بد به کار می‌گیرد، در معرض دیدار می‌آید. مثلاً وقتی در حاشیه و بیرون کشتزاری قدم می‌زنیم، آن کشتزار خود را همچون چیزی نشان می‌دهد که متعلق به زیدی است که آن را پاکیزه و وجین کرده نگاه می‌دارد و مانند این‌ها». (هایدگر، پیشین، ص ۳۰۵)

بنابر نظر هایدگر مواجهه با دیگران در همان بافت ابزاری جهان «دازاین» رخ می‌دهد و «دازاین» همواره در آن مشغول است. این سروکار داشتن «دازاین» با ابزار و ویژگی بنیادین مرجوعیت ابزار، در نهایت او را متوجه دیگرانی می‌کند که غایت فعالیت‌های «دازاین» هستند؛ یعنی «دازاین» اگر چیزی می‌سازد، قطعاً به دیگری و مصرف او می‌اندیشد؛ اگر کتابی می‌خواند، به نویسنده آن می‌اندیشد و اگر در خانه‌ای زندگی می‌کند، می‌داند کسی آن را ساخته است. در واقع این ابزاریت اشیاء است که نهایتاً زمینه و ساختاری را فرآید می‌آورد که در ضمن آن، «دازاین» با دیگری که شبیه خودش است، مواجه می‌شود. اما هستی دیگرانی که در فراگرد جهان، در معرض مواجهه قرار می‌گیرند، با نوع هستی تودستی‌ها و پیش‌دستی‌ها فرق دارد. دیگران بر حسب نوع هستی‌شان همچون خود «دازاین» به شیوه در جهان بودن، در جهانی هستند که در عین حال در درون آن در معرض مواجهه قرار می‌گیرند. (همان، ص ۳۰۶) بنابراین، هستی دیگران همچون هستی «دازاین» در جهان بودن است. دیگران نیز در همان جهانی سکونت دارند که دازاین به نحو فراگردبینانه و دست‌ورزانه با آن درگیر است.

در واقع درمی یابیم که در دازاین بودن یا آن جا بودن به عنوان هستی .در جهان شریک و مانند داریم . جهان «دازاین»، با جهان است و هستی .در همان هستی با دیگران و بودن با دازاین است . (جمادی، پیشین، ص ۵۰۵)

به اعتقاد هایدگر «اجتماع یا بودن با<sup>۲</sup> یکی از اوصاف وجودی و اساسی دازاین است . به همان سان که جدای از یک جهان، هیچ آگزیستانسی نیست، جدا از دیگر موجودات (انسانی) نیز هیچ آگزیستانسی نیست . اما این موجود (انسانی) دیگر به منزله شیئی در جهان دیده نمی شود؛ بلکه به منزله یک هم .دازاین<sup>۳</sup> است». (مک کواری، پیشین، ص ۶۴)

بنابراین هایدگر در عین این که سعی می کند مواجهه با دیگران را در زمینه و بافتی ارجاعی از جهان نشان دهد، تصریح می کند که این مواجهه با دیگران، از جنس مواجهه با سایر هستومندهای تودستی نیست و به تبعش دیگران نیز همانند هستومندهای تودستی یا فرادستی های درون جهانی نیستند؛ بلکه دیگران در مقام هم دازاینی، قوام بخش هستی دازاین هستند.

## ۵. هم دازاینی دیگران و همبودی به مثابه قوام آگزیستانسیال دازاین

به طور کلی و تا بدین جا می توان گفت مطابق نظریه هستی شناسانه هایدگر سه نکته اساسی وجود دارد: ۱. ابزاریت (یا تودستی بودن) اشیاء مبنایی هستی شناسانه است؛ ۲. طبیعت ذاتی هستی انسان (یا دازاین) غایتمندانه، و در مواجهه عملی با اشیاء در مقام ابزاریتشان است؛ ۳. جهان یک بافت ارجاعی است که به سبب فعالیت انسان غایت نگر حاضر شده است. هایدگر می خواهد نشان دهد که این بافت یعنی جهان، لازمه و ضروری بین الأذهانیت در ساختاری هستی شناسانه است یا به تعبیر هایدگر لازمه یک با . جهان است، و این که هستی انسان (هستی .در .جهان)، فارغ و مستقل از هر تجربه واقعی از دیگران، ذاتی این کلیت یا بین الأذهانیت و به مثابه یک بودن .با است». (Hall, ۱۹۸۰, p۲۵۱)

به بیان دیگر: بودن .با تنها و صرفاً ناظر به تجربه واقعی یا عملی دازاین از دیگری نیست،

1. with-world.
2. Being-with.
3. Dasein-with.

بلکه پیش از این و در مقام یک خصیصه آگزستانسیال، بودن با دیگران، ذاتی دازاین است. همان طور که در جهان بودن ذاتی دازاین و اساساً خود دازاین است.

اما این گزاره که بودن با را ذاتی «دازاین» برمی شمارد، نمی خواهد از حیث هستومندی تصریح کند که واقعاً من یگانه موجود پیش دستی در جهان نیستم؛ بلکه پیش می آید که موجودات دیگری نیز از نوع من در جهان حادث شوند. اگر مراد از این گزاره که در جهان بودن «دازاین» ذاتاً از طریق همبودی تقویم می شود بود، دیگر امکان نداشت که همبودی مشخصه آگزستانسیال تعین بخشی باشد که برآمده از خود «دازاین» برحسب هستی خاص خود دازاین به او منتسب شده است؛ بلکه این همبودی کیفیتی می شد که به سبب پیش آمدن و حدوث دیگران، گاهی عارض می گردید. همبودی از حیث آگزستانسیال «دازاین» را تعیین و تعریف می کند؛ حتی اگر در عالم واقع دیگری ای پیش دست و محسوس حواس نباشد». (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۳۱۱)

دقیقاً به همین دلیل است که مفاهیمی چون تنهایی، نمی تواند به مثابه یک اعتراض، خللی در تفسیر هایدگراز بودن با ایجاد کند؛ زیرا «دازاین» حتی همان زمانی که تنهاست، بدین جهت است که دیگران را در نظر دارد.

به عبارتی: «تنهایی اساساً جدایی انسان از دیگران است و بنابراین بدون فهم مایی از دیگران ممکن نیست. جدایی و بریدگی از پیش مفروض برهستی دیگران است؛ به نحوی که تنهایی فقط بر مبنای یک بودن با پیشین ممکن است». (کاکلمانس، ۱۳۸۰، ص ۸۸)

در واقع منش هر دازاین «با دیگران در جهان هستن» است. فهم دازاین از خودش، فهم با دیگران در جهان هستن است. فرد نمی تواند نقش خود را در جهان دریابد، مگر این که آن را با نقش های دیگران قیاس یا همراه کند. (احمدی، ۱۳۹۲، ص ۳۲۲)

به عبارت دیگر: در جهان بودن به همان اندازه که نحوه هستی من است، نحوه هستی دیگران نیز هست. دازاین همواره در مواجهه با دیگران است؛ چون به نحوی پردازش گرانه با ابزاری سروکار دارد که ارجاعی ضمنی به دیگران یا همان صاحبان کارها دارند. جهان زمینه برون شدگی دازاین و ذاتی اوست. چنین چیزی بی درنگ لازمه برون رفت از فضای شخصی و تنهای سوژه دکارتی است. فضایی که سوژه را جدای از جهان مکانیکی تصور می کند، دیگران

را نیز به مثابه هستندگان درون جهان بیگانه می‌داند. جهان در مقام اشیاء محض، متعلق به یک من منفرد و جدا از هر چیز است که مجبور است برای ارتباط و نسبت میان خود و چیزها از جمله دیگران، به دنبال راه چاره باشد. چنین جهانی، شخصی و فرو بسته در خود است و پیش فرضش این است که کسی جز خود سوژه نمی‌تواند به محتویات ذهن و جهان شخصی او آگاهی یابد. لذا جهان اگزیستانسیال هایدگری که در تضاد کامل با جهان سنتی قرار دارد، لازمه حتمی امر بین‌الذّهانی یا با - جهان است. جهان در مقام ابزارهای تودستی و خصلت ارجاع‌دهندگی ابزار، بافتی عمومی و مشترک میان دازاین و دیگران است. چیزی که دازاین را همچون یک بودن - با فرآینش نگاه می‌آورد، ایده با - جهان یا همجهانی دازاین و دیگران است.

در واقع نحوه بودن غایت‌نگرانه انسان و درگیری عملی او در جهان، بودنی است که به امکان هستی دیگران همچون کسانی که نقش‌های مشابه را در جهان اشغال کرده‌اند، مربوط می‌شود. (ibid, p252) دازاین موجود تک‌افتاده‌ای نیست که با همه‌کس بیگانه باشد؛ بلکه او حین انجام کارهایش در جهان، دیگرانی را می‌بیند که همچون خود او مشغول کاری هستند، یا مانند او چیزی می‌سازند. به عبارتی: دیگران خودشان را حین به‌کارگیری همان ابزاری که برای من نیز تودستی و متعلق به یک جهان مشترک میان ماست، نشان می‌دهند. این بافت جهان است که همچون زمینه‌ای مشترک فرصت رویارویی دازاین و دیگری را فراهم می‌کند. افزون بر این، در عالم واقع رشته‌های ابزاری‌ای وجود دارد؛ برای مثال: ابزار مربوط به جراحی، که به یک سری نقش‌های هدفمند ارجاع دارد؛ درحالی‌که آن نقش را من ایفا نمی‌کنم و در برخی موارد اساساً توانایی انجام آن را ندارم و به نظر می‌رسد که سوژه‌های عملی دیگری هستند که این نقش‌ها را اشغال می‌کنند. (ibid, p254) بنابراین نظر هایدگر مشخصاً این است که جهان نمی‌تواند به یک سوژه تنها با تجربه شخصی‌اش محدود باشد. فعالیت عملی حتی یک سوژه انسانی تنها، برای برساختن جهانی همچون یک کلیت تجربی یا جهانی بین‌الذّهانی، در ساختار هستی‌شناسانه کفایت می‌کند. (ibid, p252).

این‌که ما بودن - با را خصلتی پیشین و ذاتی دازاین می‌دانیم، فارغ از این‌که فی‌الحال کسی نزد دازاین حاضر باشد یا در جزیره‌ای متروک و دور تک‌افتاده باشد، روشن‌کننده نوع

نگاه ما به چگونگی مواجهه دازاین با دیگران نیز هست. مواجهه دازاین با دیگری همچون مواجهه او با سایر هستومندهای تودستی، از نوع پردازش‌گرانه و دست‌ورزانه نیست. در پرداختن به چیزها، گاهی ممکن است چیزهایی برای دازاین فرادستی تلقی گردند؛ یعنی دور از دسترس و کار او قرار گیرند. در این حالت، آن‌ها صرفاً شیء هستند، نه ابزارهایی تودستی و آماده به کار برای دازاین. اما دیگران، همبود دازاین شمرده می‌شوند و دازاین ذاتاً هم دازاین است؛ به این معنا که بودن با دیگران، حالت و نحوه هستی اوست؛ چه دازاین تنها باشد و چه در جمع.

به گفته هایدگر از آن‌جا که دیگران، خود دازاین هستند، چنین هستنده‌ای نمی‌تواند خودش محمل پردازش جهان باشد؛ بلکه چنین هستنده‌ای در تیمارداشت<sup>۱</sup> مقام دارد. (هایدگر، پیشین، ص ۳۱۳) در واقع ما از یک سومهیا ساختن را داریم که به اهتمام تعلق دارد و مربوط به جهان پیرامونی و موجودات دم‌دستی است و از سوی دیگر، تیمارداشت که مربوط به مناسبات دازاین با دازاین دیگر است. متناظر با پیرامون‌نگری که ویژگی بارز مهیا ساختن (یا همان پردازش) است، در تیمارداشت با دو ویژگی مدارا و ملاحظه مواجهیم (و متناظر با آن، صورت‌های سلبی بی‌تفاوتی و بی‌ملاحظگی را داریم) که به سبب آن‌ها دازاین دیگر، به مدد دازاین خود ما کشف می‌شود. (لوکنر، ۱۳۹۴، ص ۱۰۴)

نکته‌ای که در فهم تیمارداشت اهمیت دارد، این است که آن را در هر معنایی لحاظ کنیم، اعم از توجه، مراقبت، نگرانی، دلواپسی، حتی بی‌توجهی، روگردانی، سهل‌انگاری و... در هر حال آنچه در تیمارداشت رخ می‌دهد، دیدن دیگری است. به عبارتی: این اصطلاح بیش از آن‌که به نوع مناسبت میان یک دازاین با دیگری ارجاع دهد، تصریح‌کننده این نکته است که دازاین چه با دیگری برسروفاق باشد و به او اهمیت بدهد و چه نسبت به او بی‌اعتنا و بی‌توجه باشد، در هر حال به او توجه دارد و اساساً نمی‌تواند او را نبیند؛ حتی اگر تظاهر به ندیدن دیگری کند.

بنابراین، رابطه تیمارداشت گاهی در اطوار ناقص آن، دیگری را از جایگاهش ساقط می‌کند و بر او مسلط می‌شود و این خاص دازاین روزمره است، و گاهی در طور کامل و صحیح آن،

1. Concern.

که حاصل مدارا و مراعات با دیگری است، او را در جایگاه اصیلش گشوده و آزاد می‌سازد. (هایدگر، پیشین، ص ۳۱۴-۳۱۵)

در این جا هایدگراز دو امکان سخن می‌گوید:

گاهی دازاین وظیفه یا کار دیگری را به دوش می‌کشد و او را معاف می‌گرداند تا شاید این‌گونه براو تسلط یابد. به نظرهایدگر این نوع مواجهه که در سطحی گسترده دائماً اتفاق می‌افتد، مؤیدی آشکار برای با یکدیگر بودن است. به عبارتی: «تیمارداشت از برای دیگری در جای او فرومی‌جهد. این‌گونه تیمارداشت عهده‌دارانی می‌گردد که دیگری باید عهده‌دارش باشد. بدین سان دیگری از جایگاهش ساقط می‌گردد، و این عمدتاً شامل پردازش تودستی‌ها می‌گردد». (همان)

اما امکان دوم هنگامی است که دازاین به دیگری اجازه یا به تعبیری مجال می‌دهد تا خود را آشکار کند. به عبارتی: در نوع اول مراقبت و تیمارداشت دازاین با بسته و محدود نگه داشتن دیگری همراه بود. دازاین از حدّ خود فراتر می‌رفت و مراقبت یا توجه به دیگری، دیگری را همچون دازاینی منفعل و خاموش نگه می‌داشت. این از آن روست که دازاین در پردازش تودستی‌ها به دیگری مجال نمی‌دهد و خود به جای دیگری می‌نشیند؛ اما در امکان دوم تیمارداشت، دازاین در کمک کردن به دیگری محقق می‌شود.

به تعبیرهایدگر: «این‌گونه تیمارداشت که نه به چه‌ای که دیگری به آن می‌پردازد، بلکه ذاتاً به پروای اصیل یا به آگریستانس دیگری راجع است، به دیگری کمک می‌کند تا پروا و مبالاتش براو شفاف شود و او برای آن آزاد گردد». (همان)

به بیانی دیگر: «تیمارداشتِ بابودنِ خود، به بابودنِ دیگری یاری می‌رساند تا نسبت به اهتمام خود واقف شود و مجال یابد تا آزادانه بدان پردازد. امکان‌های وجودی دازاین دیگر را بروی می‌گشاید و مجال یافتنِ دازاین از همین طریق صورت می‌گیرد». (لوکنر، پیشین، ص ۱۰۵)

بنابراین در مورد اخیر، تیمارداشتِ دازاین به گونه‌ای است که نمی‌خواهد جای دیگری را بگیرد و براو سلطه یابد یا دست و پای او را ببندد؛ بلکه برعکس، در این جا دازاین می‌کوشد تا دیگری هم وظیفه و کار خود را انجام دهد و پردازش و اهتمام خود را محقق کند و به دیگری یاری می‌دهد تا در وجه اصیل و حقیقی خود گشوده گردد.



در هر حال، هر دوی این‌ها مؤید و مقوم آگزیستانسیال هم‌دازایی و همبودی هستند. آنچه مناسبات هم‌دازایی را تبیین می‌کند، یعنی آنچه توضیح می‌دهد که دازاین چگونه با دیگری مواجه می‌شود، رابطه تیمارداشت است که از بنیان‌های هستی دازاین شمرده می‌شود. بدین ترتیب «جهان صرفاً تودستی‌هایی را آزاد نمی‌سازد که به منزله هستندگان درون جهانی در معرض مواجهه می‌آیند؛ بلکه جهان دازاین یا دیگران را نیز در هم‌دازایی‌شان آزاد می‌سازد». (هایدگر، پیشین، ص ۳۱۶)

همان‌طور که دیدیم، اساساً هم‌دازایی و تیمارداشت دازاین در جهانی با کلیت ارجاعی به واسطه تودستی‌هایی که در مرجوعیتشان آشکار شده‌اند، مجال بروز می‌یابند؛ بدین معنا که «گشودگی دیگران که پیشاپیش همراه با همبودی قوام گرفته است، دلالت‌گری یا به دیگر سخن، جهانیّت را نیز برمی‌سازد و این دلالت‌گری در مقام جهانیّت در «به خاطر این‌که» آگزیستانسیال تثبیت می‌گردد. بنابراین جهانیّت جهان که بدین سان قوام گرفته و دازاین همراه پیشاپیش ذاتاً در آن هست، می‌گذارد که تودستی‌ها در جهان پیرامون به همان گونه‌ای در معرض مواجهه قرار گیرند که هم‌دازایی دیگران نیز همزمان با آن‌ها همچون آنچه فراگردینانه به آن پرداخته شده، در معرض مواجهه واقع می‌شود». (همان، ص ۳۱۷)

بدین ترتیب تا آن‌جا که همبودی، ذاتی هستی دازاین است و تیمارداشت نحوه پردازش او به دیگری در مقام همبودی است، پس دیگری پیشاپیش در تیمارداشت دازاین، چه دازاین بردیگری مسلط گردد و چه او را در اهماش آزاد گرداند، حضور دارد و به تعبیر دیگر: خود را در تیمارداشت دازاین نشان می‌دهد. تیمارداشت به مثابه نسبت میان یک دازاین با دازاین دیگر، نسبتی عارضی و بیرونی نیست؛ بلکه از بنیان‌های آگزیستانسیال دازاین است؛ به این معنا که تیمارداشت ساختار ذاتی هر دازاین است. از همین تحلیل‌های دیگران نتیجه حاصل می‌آید که هستی هر دازاین متضمن هستی دیگری است و پیشاپیش، هستی دیگری را گشوده داشته است. در مجموع تحلیل‌های دگر روشن می‌کند که هستی دیگری عیناً همانند نوع هستی دازاین است و دازاین به همان اندازه که از پیش فهمی از هستی خود و جهانش دارد، فهمی نیز از هستی دیگران دارد. بنابراین می‌توان گفت به همان اندازه که در جهان بودن، شیوه هستی اوست، هم‌دازایی یا با دیگران بودن نیز شیوه هستی و ذاتی اوست.

بنابراین با یکدیگر بودن را نمی‌توان حاصل جمع شماری از سوژه‌ها گرفت که برسبیل پیشامد فراهم آمده‌اند؛ بلکه مواجهه با شماری از سوژه‌ها، تنها وقتی ممکن می‌گردد که با دیگرانی که بدو از حیث هم‌دازایی‌شان در معرض دیدار می‌آیند، همچون اعداد رفتار کنیم. چنین شماری از سوژه‌ها تنها از طریق هستی معینی که با و به سوی دیگری است، مکشوف می‌گردد. (هایدگر، پیشین، ص ۳۲۱)

این نکته پایانی تصریح و تأکید هایدگر است بر این‌که هم‌دازایی، خصلت پیشینی دازاین است و چنانچه بخواهیم دیگران را نظورزانه و همچون سوژه‌هایی فرادستی لحاظ کنیم، تنها به این دلیل اجازه خواهیم یافت که دازاین پیشاپیش و ذاتاً هم‌دازاین است. این در عین حال ارجاعی است به بخش نخست این فصل، مبنی بر این‌که هرگونه تلقی، رویارویی و شناخت نظری در بافت متافیزیک مرسوم، مطابق هستی‌شناسی هایدگر، مسبوق به فهمی عملی و اگزستانسیال از جهان، اشیاء و دیگران است.

## ۶. منحل شدن مسئله اذهان دیگر

اگرچه طریقی که تا بدین جا پیمودیم، به قدر کافی مبین عنوان این بخش هست، اما این بیانات به منزله تکمیل‌کننده توضیحات قبلی این نوشتار، خالی از فایده نخواهد بود. همان‌طور که از نظر گذشت، این گفته‌ها ما را بدین نتیجه رساند که این جهان هرروزینه و مرادۀ متداول و طبیعی دازاین با جهان پیرامونش است که تصور جهان سنتی را کنار می‌زند. دازاین در زندگی هرروزه اش مشغول انجام کاری است؛ به چیزی می‌پردازد و ابزاری را به کار می‌گیرد؛ در عین حال دیگرانی را می‌بیند که آن‌ها نیز درگیر و مشغول کاری هستند. این زندگی هرروزه و پرداختن طبیعی به چیزها، بنیادین و اصیل است و پیشاپیش دازاین را درباره هستی چیزها، جهان و دیگران توجیه می‌کند. از این رو تنها توجه به زندگی عملی دازاین برای پی بردن به امر بین‌الذّهانی و بودن. با کفایت می‌کند.

پس مشکل هستی‌شناسی سنتی دقیقاً در این است که این زندگی عملی را نادیده می‌گیرد. این بدان معناست که نزد هایدگر هر بیان فلسفی مناسبی از تجربه انسانی باید ذیل بیان و شرحی از جهان عملی و در نتیجه درون چشم‌اندازی از مرجوعیت هدفمند طرح گردد،

نه در دیدگاهی نظری که جدا از جهانی است که به فهم آن مبادرت می‌ورزیم. با این حساب آنچه در بحث ما اهمیت دارد، این است که درون این بافتِ انحصاری، اساساً سولپسیسم<sup>۱</sup> یا خودتنهانگاری، به مثابه یک معضل معرفت‌شناسانه نمی‌تواند مطرح شود. (Hall, 1980, p253) لذا آنچه هستی‌شناسی هایدگر به ما عرضه می‌کند، نه مشخصاً یک پاسخ، بلکه شرح و بسطی از جهان هرروزینه‌ای است که دازاین به نحو فراگردبینانه‌ای در آن اقامت دارد. این جهان به سبب تودستی‌هایی که به کار دازاین می‌آیند و خصلت مرجوعیت هدفمند آن‌ها، دیگرانی را به ظهور می‌رساند که از آغاز با دازاین هم‌جهان و مأنوس بوده‌اند. تصویری که هایدگر از جهان، ابزاریت اشیاء و هستی دازاین عرضه می‌کند، تصویری کامل است که هیچ غایبی ندارد. دیگران در این تصویر نه همچون هستومندهایی محتاج اثبات یا حتی پیش‌دستی، بلکه ذاتی جهان و دازاین هستند. دیگران از آغاز در تصویری که هایدگر از هستی‌شناسی‌اش ترسیم می‌کند، حضوری ذاتی و آگزیستانسیال دارند؛ از این‌رو دازاین ذاتاً با دیگران است، نه تنها و بی‌کس.

بنابراین «موفقیت هایدگر در حصر فلسفه به وضعیت و هیأتی طبیعی (که نتیجه منطقی نظریه هستی‌شناسانه‌اش است)، از سولپسیسم معرفت‌شناسانه، به طور جدی پیش‌گیری می‌کند». (ibid) این همان نکته‌ای است که ما در تحقیق خود بر آن تأکید داریم. هایدگر مسیری را در هستی‌شناسی خود طی می‌کند که اساساً از بروز معضلاتی همچون مسئله این تحقیق پیش‌گیری می‌کند و به آن مجال بروز نمی‌دهد.

در نهایت «اگر بافت هرروزینگی یا جهان طبیعی چنان محکم تنیده شده است که از بروز هرپرسش فلسفی معمولی جلوگیری می‌کند، و اگر نظریه کلی طبیعت اشیاء و جهان در هستی و زمان، به طور کلی صحیح است، پس می‌توان گفت این تمام ماجرای مسئله «اذهان دیگر» را پوشش داده و این مسئله، تنها یک شبه‌معضل است». (ibid, p254).

به عبارتی: رویکرد هایدگر نشان می‌دهد که چطور یک مسئله غیرواقعی و نامشروع که برخاسته از تاریخ متافیزیکی غفلت‌زده و فراموش‌کار در ناحیت حقیقت هستی است، تبدیل به یک معضل معرفتی دامنه‌دار و غیرقابل حل شده است.

1. solipsism.

از این رو سهم بزرگی از تلاش های دیگر در پاسخ به مسئله «اذهان دیگر» یکسره معطوف به این است که نشان دهد اساساً نه تنها این معضل، بلکه هر نوع مسئله معرفت شناسانه دیگری به کدام دلیل یا در کدام نوع هستی شناسی مجال بروز می یابد. به زعم های دیگر این هستی شناسی سنتی است که با منزوی کردن سوژه انسانی، او را با حجمی سخت از معضلات شناختی درگیر می کند. سوژه خود تنها انگار، تنها در فلسفه سنتی است که در تعیین تکلیفش با جهان، دیگران و... سرگردان می ماند. حال آن که دیدیم تعریف انحصاری های دیگر از جهان به مثابه کلیتی بین الأذهانی که قوام بنیادین دازاین بسته به آن است، هرگونه مسئله معرفت شناسانه و به ویژه مسئله «اذهان دیگر» را منحل می کند.

### نتیجه گیری

بنابر آنچه در این نوشتار نشان دادیم، به رغم همه تلاش های فلسفه تحلیلی ذهن برای ارائه نظریات و راه حل هایی که بتوانند با برون رفت از دوگانه انگاری دکارتی، پاسخی مناسب برای مسئله «اذهان دیگر» و توجیه باور ما به وجود دیگران بیابند، این مهم حاصل نشد. تقریباً تمام این نظریات و راه حل ها مبتنی بر تفکر دکارتی و دوگانه ذهن. بدن مطرح شدند؛ به این معنا که پس از اذعان به پذیرش این رویکرد دوگانه به انسان، در صدد برآمدن تا هر کدام به طریقی راه حلی برای مشکل افتراق میان ذهن و بدن یا به تعبیری سوژه و ابژه ارائه دهند. راه حلی که ما در این تحقیق در پی توضیح و تشریح آن بودیم، یعنی دیدگاه های دیگر، مسیری برخلاف جهت متافیزیک مرسوم و متأثر از فلسفه دکارت را پیمود. های دیگر با نقد متافیزیک سنتی و هستی شناسی های متداول که جست و جوی حقیقت هستی را به ساحت موجودات تقلیل می دادند، هستی شناسی خود را بنیادین و برخلاف همه رویکردهای موجود خواند و بنابراین هیچ گونه تعریفی از انسان، جهان، اشیاء و دیگران را که مطابق هستی شناسی های پیشین بود، برنافت.

در تفکر های دیگر، دازاین به جای این که با ویژگی های مقولی و بیرون از خودش تعریف و تبیین شود، با خصلت های اگزستانسیالی ذاتی که قوام بخش هستی او هستند، تعریف می شود. همان طور که دیدیم، فهم ویژه های دیگر از هستی، حقیقت و دازاین، بنیادهای

هستی‌شناسی او را طوری سامان بخشید که جهان و سایر چیزها، همه از معنا و کارکرد پیشین خود در تاریخ متافیزیک جدا شدند و به مرتبه‌ای غیراصیل و ثانوی تنزل کردند. بنابراین مطابق رویکرد هایدگر، انسان سوژه‌ای تنها و تک‌افتاده است و نه جهان ابژه‌ای است که بخواهیم با تحقیق و نظورری آن را بشناسیم. به پی‌روی از چنین رویکرد نقادانه‌ای، دیگران نیز موجوداتی همچون اشیاء و جهان نیستند که بخواهیم درباره‌شان با تردید سخن بگوییم. همان‌طور که دیدیم، دیگران هم‌بود دازاین‌اند و دازاین این هم‌دازینی یا هم‌بودی را در جهان عمومی و مشترکی می‌یابد که پیشاپیش و قبل از هر چیز به نحو عملی و دست‌ورزانه در آن مشغول بوده است.

هم‌دازینی نیز آن نسبتی نیست که صرفاً رابطه یک دازاین را با دازاین دیگر نشان دهد؛ بلکه هم‌دازینی خصلت و مؤلفه بنیادین و آگزیستانسی خود دازاین است. در این تفکر، دازاین فارغ از هم‌دازینی و با دیگران بودن، اساساً دازاین نیست؛ همان‌طور که نمی‌توان آن را بدون در جهان بودن تصور کرد.

سرانجام نتایج این نوشتار نشان داد که در دیدگاه هایدگر، دیگران آنانی نیستند که بتوانیم همچون روندهایی که فیلسوفان ذهن در چهارچوب قوانین متافیزیک سنتی پی گرفته بودند، با تحلیل و ملاحظات نظری به اثبات یا ابطالشان حکم دهیم؛ بلکه اگر در بنیادهای غفلت‌زده و انحراف‌یافته متافیزیک از هستی بماهوهستی دقت کنیم، آن بیراهه‌هایی را که نهایتاً منجر به بروز مشکلات معرفت‌شناسانه می‌شوند، خواهیم یافت. هایدگر نشان داد که با اصلاح این بیراهه‌ها و با تغییر دیدگاهمان نسبت به هستی و حقیقت و تنها موجودی که هم‌این دورا دارد (یعنی دازاین)، مسیری را در هستی‌شناسی خود طی خواهیم کرد که ابداً به پرسش‌هایی مانند مسئله این تحقیق یعنی «اذهان دیگر» نخواهیم رسید. هایدگر مسیری را در هستی‌شناسی خود تبیین کرد که به واسطه آن، از بروز هرگونه معضل معرفت‌شناختی پیشگیری کرد. بنابراین می‌توان گفت هایدگر بدون این‌که بخواهد به پرسش ما در این تحقیق پاسخ دهد، نشان داد که با یک عقبگرد و بازگشت به ریشه‌های متافیزیک، می‌توان کاری کرد که اصلاً با چنین پرسشی مواجه نشویم تا بخواهیم به دنبال حل و فصل آن باشیم.

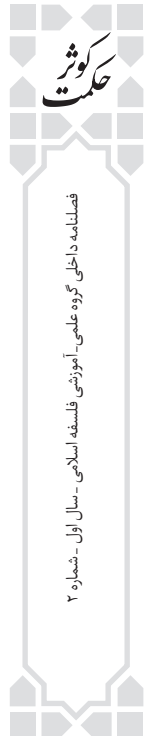
## منابع و مأخذ

### منابع فارسی

۱. احمدی، بابک، هایدگرو پرسش بنیادین، مرکز، تهران، ۱۳۹۳.
۲. \_\_\_\_\_، هایدگرو تاریخ هستی، مرکز، تهران، ۱۳۹۳.
۳. پوراسماعیل، یاسر، زوایای گوناگون مسئله اذهان دیگر، مجله نقد و نظر، ۱۳۸۴، دوره ۱۰، شماره ۳۹-۴۰.
۴. جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی: جستاری در زندگی و اندیشه های هوسرل و هایدگر، ققنوس، تهران، ۱۳۸۵.
۵. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۱.
۶. \_\_\_\_\_، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران، ۱۳۷۱.
۷. عبدالکریمی، بیژن، هایدگر و استعلا (شرحی بر تفسیر هایدگر از کانت)، نقد فرهنگ، تهران، ۱۳۸۱.
۸. کاکلمانس، جوزف، مارتین هایدگر (پیش درآمدی به فلسفه او)، ترجمه موسی دیباج، حکمت، تهران، ۱۳۸۰.
۹. کینی، آنتونی، معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین، محمدرضا اسمخانی، ققنوس، تهران، ۱۳۹۲.
۱۰. گراهام، جورج، مسئله اذهان دیگر، ترجمه قدرت احمدی، مجله ذهن، ۱۳۸۱، دوره ۳، شماره ۱۱-۱۲.
۱۱. لوکتر، آندرئاس، درآمدی به وجود و زمان، ترجمه احمدعلی حیدری، نشر علمی، تهران، ۱۳۹۴.
۱۲. مسلین، کیت، درآمدی به فلسفه ذهن، ترجمه مهدی ذاکری، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.
۱۳. \_\_\_\_\_، فلسفه ذهن: از کتاب فهم فلسفه، ترجمه مهدی ذاکری، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۹۰.
۱۴. مک کواری، جان، مارتین هایدگر، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، گزوس، تهران، ۱۳۷۶.
۱۵. ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش های فلسفی، فریدون فاطمی، مرکز، تهران، ۱۳۸۰.
۱۶. هایدگر، مارتین، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ققنوس، تهران، ۱۳۸۶.

### منابع انگلیسی

1. Avramides, A. (2001) *Other Minds*, London: Routledge.
2. Harrison, H. (1980) *The Other Minds Problem In Early Heidegger*, *Human Studies* 3, pp247-254.
3. Melynk, A. (2006) *Inference to the Best Explanation and Other Minds*, *Australasian Journal of Philosophy*, 72:482-91.
4. Pargetter, R. (1984) *The Scientific Inference to Other Minds*, *Australasian Journal of Philosophy*, 62: 158-63.



## هویت ادراک عقلی از منظر ابن سینا و ملاصدرا

مرضیه هانف<sup>۱</sup>

### چکیده

در میان مراتب ادراک آدمی، ادراک عقلی، مهم‌ترین بخش ادراک شمرده شده و او را از حیوانات متمایز می‌کند. ابن سینا در ادراک عقلی قائل به نظریه تجرید و اتصال نفس با عقل فعال است و ملاصدرا در این باره نظریات متفاوتی را بیان می‌کند. بر اساس مبانی ملاصدرا، نفس ناطقه آدمی پس از گذر از نفس نباتی و حیوانی، به مرحله‌ای از ادراک می‌رسد که قادر است مفاهیم کلی و حقایق عقلانی را ادراک کند؛ اما این امر چگونه محقق می‌گردد؟ صدرالمتألهین (برخلاف ابن سینا) در ادراک حسی و خیالی، قائل به خلاقیت نفس است؛ درحالی‌که درباره فرآیند ادراک عقلی، در آغاز، آرای متفاوت و به نظر متعارضی دارد. به عبارتی: بنا بر مبنای ابن سینا، علم به واسطه انفعال حاصل می‌شود، ولی در حکمت متعالیه و در کتب پیشینیان فلسفه مشاء، سخن از انفعال نیست. علم در برخی امور و در بسیاری از موارد، به انشای نفس بازمی‌گردد. مهم‌ترین آرای ملاصدرا در زمینه ادراک عقلی را می‌توان در قالب سه رویکرد برشمرد: نخست، مشاهدی مثل نوریه از دور؛ دوم، افاضه و هب الصور (عقل فعال)؛ سوم، اندکاک در ذات الهی بر سبیل فنا. نقطه اشتراک این دو فیلسوف در نحوه افاضه و هب الصور بر آنهاست، که ابن سینا به نحو اتصال می‌داند، ولی ملاصدرا بر سبیل اتحاد. هریک از این دو دیدگاه، ثمراتی دارد که قابل توجه می‌باشد. نوشتار پیش رو که به روش کتابخانه‌ای و تفحص در آرای فلاسفه پیشین تهیه گردیده، ضمن تبیین دیدگاه ابن دو فیلسوف درباره ادراک عقلی، ناگزیر است که توضیح مختصری درباره حقیقت نفس انسان و قوای وجودی او و همچنین حقیقت عقل فعال در عالم ارائه نماید تا بدین وسیله تصویری روشن در ذهن مخاطب ایجاد گردد.

کلیدواژگان: ادراک عقلی؛ تجرید؛ عقل فعال؛ فنا؛ انسان کامل.

## مقدمه

هر انسان اندیشمندی با تأمل در خلقت خویش، از خود می‌پرسد این همه معارف که در خواب و بیداری به انسان می‌رسد، از کجاست و در کجا نهفته است؟ خزانه این‌ها چیست و کجاست؟ گیرنده این‌ها که نفس ماست، چگونه آن‌ها را می‌گیرد؟ فراگرفتن دانش چگونه است؟ مکمل نفوس کیست؟ و نحوه تکمیل چگونه است؟ این همه علوم و معارف را که انسان فرا می‌گیرد، در کدام عضو جسمانی منتقش می‌شود که مخلوط و تباه نمی‌گردد؟

آیا در انسان‌های عادی، ادراک عقلی به معنای واقعی اتفاق می‌افتد یا تنها تا ادراک خیالی می‌توانند بالا بروند؟ نظر ملاصدرا و ابن‌سینا با توجه به رویکردشان نسبت به ادراک عقلی در این زمینه چیست؟ اگر ادراکات عقلی مخصوص کاملین است، چرا در آثار اندیشمندان بزرگ اسلام چگونگی تحقق ادراک عقلی به حدی تبیین شده است که گویی به آن مرحله رسیده‌اند. به عبارت دیگر: چگونه انسان می‌تواند نفس خود را قوی کند تا به ادراکات عقلی بالاتر دست یابد؟ یا این رابطه برعکس است و هرچه نفس انسانی با عنایت الهی قوی‌تر باشد (مانند پیامبر اکرم ﷺ و ائمه علیهم‌السلام) ادراکاتشان قوی‌تر و در نتیجه صعودشان به مراحل بالاتر هموارتر خواهد بود. لذا برای شان مرحله عالی ادراک رخ می‌دهد یا این‌که آن ذوات قدسی در اصل انسانیت تفاوتی با سایرین ندارند؛ بلکه در اثر مجاهدات نفسانی و عبودیت در محضر الهی به ادراکات بالاتر رسیده‌اند، تا این‌که پله پله نفسشان قوی گردید؟

مسئله دیگر این است که بالا بودن ادراکات عقلی و به مراتب قوت و اشتداد و استکمال یافتن نفس، آیا نمودی در عالم دنیا و نشئه دنیوی دارد؟ به عبارتی: اگر اولیای الهی و انسان‌های کامل دست به قلم شده یا اثری هنری مانند شعر، معماری، نقاشی و امثال اینها خلق کنند، آیا می‌توان جلوه‌هایی از ادراکات عالی عقلی‌شان را در آن آثار جست‌وجو کرد که نسبت به انسان‌های معمولی قابل تمایز باشد؟

در این مقاله کوشیده‌ایم تا حد توان به این پرسش‌ها پاسخ دهیم و مطالب ساده‌تر نوشته‌شود و از بیان مسائل پیچیده و غیرضروری فلسفی صرف نظر گردد؛ چون هدف، یافتن حقیقت و به سرچشمه مقصود رسیدن است، نه عبارت‌پردازی و رمان‌نویسی.

پیش از ورود به مسئله، توضیح چند نکته ضروری است:



یک: این نوشتار بر آن است تا ادراک عقلی را از آن حیث که نحوه‌ای از وجود است، بررسی کند و به جایگاه وجودی و چگونگی به وجود آمدن آن التفات نماید؛ لذا بحث محوری، مربوط به هستی‌شناسی ادراک عقلی ست؛ اگرچه در برخی مواضع ناگزیر از معرفت‌شناسی نیز خواهد بود.

دو: **اطلاقات عقل**؛ عقل از گونه مشترکات لفظی است و در علوم مختلف، اصطلاحات گوناگونی دارد. ارسطو در برخی از آثارش (علم‌الاخلاق، ج ۱، ۹ و ۱۲۲ و ۱۳۴؛ مابعدالطبیعه، بتا، ب ۹ و ۲۷) و فارابی در رساله «معانی العقل» به توضیح معانی مختلف آن پرداخته‌اند که برخی از اصطلاحات آن در فلسفه کاربرد دارد:

به معنای دوران‌دیشی و تمییز میان اشیاء. (فارابی ۱۹۳۸م: ۱۰۸)

روح انسانی را به لحاظ تعلق به بدن، نفس و با قطع نظر از این لحاظ عقل می‌نامند.

(حسن‌زاده آملی ۱۳۶۱: ۱۹۵؛ همو ۱۳۸۹: ۹۳)

موجود مجرد تام که یکی از انواع جوهر را تشکیل می‌دهد.

وجه نظری قوه ناطقه در نفس آدمی است که سبب معرفت و ادراک معقولات می‌شود و

از نظر فارابی اشرف اجزای نفس است. از نظری، در این معنا عقل دارای چهار مرتبه بالقوه،

بالفعل، مستفاد و فعال است. (فارابی ۱۹۳۸: ۱۰۸) باید توجه کرد که در این قسم، رویکردی

معرفت‌شناسانه به عقل شده است.

صرفاً ادراک کلی در مقابل ادراک حسی و خیالی را گویند.

در مقاله پیش رو منظور از عقل در ترکیب ادراک عقلی، همین اصطلاح پنجم می‌باشد که

عقل در مقابل حس و خیال قرار دارد.

## ۱. بررسی دیدگاه ابن سینا درباره نحوه تحقق ادراک عقلی

در بیان دیدگاه ابن سینا درباره ادراک عقلی، لازم است ابتدا چیستی ادراک و انواع آن،

همچنین ارتباط علم با نفس انسان را از دیدگاه این فیلسوف بررسی کنیم تا در تبیین ادراک

عقلی راه بهتری را بیماییم.

## ۱.۱ حقیقت ادراک

ابن سینا در برخی از آثارش به تعریف حقیقت ادراک پرداخته و ادراک را به معنای حصول صورت مُدرک در ذات مُدرک تعریف کرده است. (ابن سینا ۱۳۷۹: ۶۹) از نظر ابن سینا علم، حصول صور معلومات در نفس است. (همو: ۸۲) در واقع ادراک شیء، بودن حقیقت شیء است که نزد مدرک متمثل شود و مدرک، آن حقیقت را مشاهده کند. (همو ۱۴۰۳: ۸۲) خواجه نصیرالدین طوسی این تعریف شیخ را پذیرفته و آن را تعمیم داده است؛ به طوری که هم شامل موجود مجرد شود و هم مادی: «شیء مدرک یا مادی است و یا مجرد؛ پس اگر مادی باشد، حقیقت متمثله اش همان صورتی خواهد بود که از خود حقیقت خارجی اش انتزاع شده، و اگر مفارق و مجرد باشد، نیازی به انتزاع ندارد». (خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، ۳۱۰)

## ۲.۱ انواع ادراک و مراتب آن

ابن سینا در کتاب «الاشارات و التنبيهات» در فصل هشتم از نمط سوم، در بیان انواع ادراک می‌گوید:

«گاهی چیزی محسوس است و آن هنگامی است که دیده شود؛ سپس متخیل می‌گردد و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد؛ مانند زید که او را دیده بودی؛ مثلاً هرگاه از تو غایب گردد، پس او را تخیل کنی و گاهی چیزی معقول است و آن هنگامی است که از زید معنای انسان را دریابی، که برای غیر او هم موجود است». (ابن سینا ۱۴۰۳: ۸۳) در این بیان، ابن سینا ادراک را سه قسمت می‌داند:

یک. ادراک حسی: در این‌گونه ادراک، صورت شیء محسوس خارجی، در نفس حاصل می‌شود و نفس از طریق اندام حسی بدن، در ارتباط با ماده محسوس قرار می‌گیرد؛ بنابراین در ادراک حسی، یک محسوس بالذات وجود دارد و آن همان صورت ذهنی است و یک محسوس بالعرض هم وجود دارد که همان شیء خارجی است.

دو. ادراک خیالی: در این‌گونه ادراک، صورت شیء محسوس خارجی که از طریق ادراک حسی در نفس حاصل شده، در قوه مصوره حاضر است، اما ارتباط اندام حسی بدن با ماده محسوس قطع شده است. (ابن سینا ۱۳۶۳: ۹۳) از این رو، ادراک خیالی نسبت به ادراک حسی، کمتر مادی

است، اما آثار ماده، مانند شکل و رنگ در آن یافت می‌شود؛ بنابراین همچنان مادی است. سه. ادراک عقلی: حصول صورت مجرد و کلی اشیاء در نفس را گویند که نسبت به ادراک حسی و عقلی از تجرد کامل برخوردار است.

از نظر ابن‌سینا از آن‌جا که ادراکات حسی و خیالی کارهای مرتبه حیوانی نفس‌اند و نفس حیوانی نیز مادی است، همه این ادراکات مادی‌اند؛ بنابراین ابن‌سینا به مادی بودن ادراکات خیالی و حسی و وابستگی آن‌ها به ابزار بدنی تصریح کرده است. اما وی ادراک عقلی را که فعالیت ویژه نفس ناطقه است، کلی و مجرد از ماده می‌داند که نفس در این گونه از فعالیت، از ابزار مادی و بدنی بی‌نیاز است. (ابن‌سینا ۱۳۶۴: ۱۶۸، ۱۸۰) بنابراین، انسان دارای سه گونه ادراک حصولی است که عبارت‌اند از: ادراک حسی، ادراک خیالی و ادراک عقلی، که ادراک عقلی برترین مرتبه ادراک است. حصول هر نوع ادراکی، نتیجه درجه‌ای از تجرید از ماده و لواحق آن است. هرچه میزان تجرید بیشتر باشد، نوع برتری از ادراک حاصل می‌شود؛ به طوری که ماهیت واحدی با درجه‌ای از تجرید، حسی و با درجه بیشتری از تجرید، خیالی و با تجرید کامل، عقلی درک می‌شود.

**نکته:** ابن‌سینا اگرچه در کتاب «اشارات» ادراک را به سه قسمت تقسیم می‌کند، اما در موضوعی دیگر بنا بر روش مشائیون که ادراک را چهار نوع می‌دانند، به ادراک وهمی نیز اشاره می‌کند (ابن‌سینا ۱۳۶۳: ۱۰۲) و آن را ادراک اوصافی غیر محسوس در اشیاء مادی محسوس می‌داند (فخر رازی ۱۳۷۳، ج ۳، ۵۲) مثل درک محبت مادر نسبت به فرزندش. از نظری مدرك وهمی، با این‌که جزئی است، از مدرك حسی و خیالی تجرید یافته‌تر است. (ابن‌سینا ۱۳۶۴: ۳۴۷)

### ۳.۱ بررسی نظریه «تجرید» در بیان حقیقت ادراک عقلی

نفس ناطقه انسان که خود مجرد از ماده است، مدرك کلیات است. (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۲، ۳۸، ۳۹) از نظر ابن‌سینا نفس در ادراک عقلی، بدون میانجی‌گری صورت محسوس نمی‌تواند به صورت معقول اشیاء جزئی دست یابد. (همو ۱۳۷۹: ۱۹، ۲۰) لذا وی در باب تعقل، معتقد به نظریه تجرید است. به اعتقاد وی:

«معنای انسان مثلاً وقتی محسوس و بازید است، حجاب‌های غریب از ماهیت انسان، او را

پوشانده‌اند که کاری به حقیقت انسان ندارند و دور از ماهیت و حقیقت معنای او هستند. اگر این غواشی از معنا گرفته شوند، این ازاله تأثیری در کُنه و کیفیت ماهیت او ندارد و آن غواشی مثل وضع، آین، کیف و مقدار که اگر بدل یکایک این‌ها و غیر آن‌ها یعنی وضع و آین و کیف و مقدار دیگری را بیاورید، هیچ‌یک از این‌ها در معنای انسانیت دخالت ندارند؛ چون جزو معنا و مقوم حقیقت انسان نیستند؛ بلکه غواشی غریبه‌اند، و حس به آن معنا نایل می‌شود، از آن جهت که آن معنا مغمور در این عوارض و غواشی است که لاحق او می‌شوند، به سبب ماده‌ای که آن معنا از آن خلق شده و حس او را از آن مجرد نمی‌کند؛ یعنی حس معنای مجرد انسان را نمی‌بیند، بلکه انسان مغمور در این غواشی را می‌بیند و معنای مجرد انسان را قوه دیگری می‌یابد؛ یعنی حس آن معنا را از این غواشی و ماده مجرد نمی‌کند، و حس به آن معنا به سبب علاقه وضعیه بین حس و ماده آن نمی‌رسد؛ یعنی به این‌که بین حس آن معنا و ماده آن، علاقه وضعیه بوده و مقابل و مواجه هم باشند، چون ادراکات عقلی علاقه وضعیه نمی‌خواهند و جهت و طرف و وضع و محاذات و مانند این‌ها در آن‌ها ملاک نیست؛ بلکه این‌ها مربوط به عالم حس است که اگر چیزی بخواهد در دیگری اثر بگذارد، وضع و محاذات خاص می‌خواهد و بدین جهت وقتی صورت آن معنا زایل و غایب می‌شود، دیگر در حس ظاهر تمثیل پیدا نمی‌کند و ما آن را نمی‌بینیم، ولی خیال می‌بیند و بالاتراز آن، یعنی عقل ادراک می‌کند. خیال، آن معنا را با آن عوارض ادراک می‌کند؛ البته نه با تمام غواشی؛ چون دیگر ماده خارجی ندارد و یک پله تجرید شده است و با غواشی طبیعی مادی نیست؛ ولی متمثل است و قد و قامت و شکل دارد. خیال قدرت این را ندارد که آن معنا را به کلی از قد و قامت و رنگ و مانند آن‌ها تجرید کرده و ادراک کند و این کار یک قوه قوی‌تر به نام قوه عاقله است، و لکن خیالِ باطن، این معنا را فقط از آن علاقه مذکوره، یعنی علاقه وضعیه تجرید می‌کند که حس آن را داشت و حالا خیال آن را ندارد و به همین اندازه و یک پله تجرید شده است؛ پس خیال، صورت آن معنا را تمثیل می‌دهد، در حالی که حاملش غایب است، ولی عقل کارش قوی‌تر است و مثل خیال نیست که قدرت تجرید مطلق را ندارد؛ بلکه قدرت تجرید ماهیت مکتوف به لواحق غریبه و مشخصه را دارد و این لواحق، لواحق بودند که آن معنا در کنف آن‌ها قرار گرفته و پایبند آن‌ها بود و آن‌ها مشخص آن معنا هستند و آن را جزئی و محدود کردند؛ عقل می‌آید و آن معنا را به کلی برهنه و

عاری از همه لواحق می‌کند و خود آن معنای زلال و صاف، بدون این لواحق غریبه از ذاتش را ادراک می‌کند». (حسن زاده آملی ۱۳۸۹: ۴۴۹؛ ابن سینا ۱۴۰۳: ۸۳)

صدرالمآلهین در برخی از آثارش به تبیین نظریه تجرید پرداخته است. وی از زبان فیلسوفان پیشین می‌گوید: «بیشتر فلاسفه معتقدند که آنچه مانع از معلومیت است، بودن شیء همراه با امور زائد بر ذاتش می‌باشد... به خاطر این که علم نزد بیشتر آنان، امتیاز شیء از غیرش به وجه کلی است. بنابراین هر آنچه مخلوط با غیرش باشد، مادامی که مخلوط است، معلوم نمی‌باشد؛ بلکه مجهول است. (صدرالمآلهین ۱۹۸۱، ج ۶، ۱۵۲) بنابراین مدار ادراک بر تجرد از امور غریبه است؛ لذا ماهیاتی که با امور غریبه مخلوطند، مانند ماهیات اشیاء مادی، فقط در صورتی می‌توانند درک شوند که از چنین اموری پیراسته و تجرید شوند. (همو: ۱۵۲) بنابراین تجرید از ماده و عوارض مادی، مراتب و درجاتی دارد: مرتبه اول، تجرید از خود ماده است، بدون تجرید از عوارض مادی. با این تجرید، ماهیت با ماده مخلوط نیست، اما محل آن با ماده نسبت وضعی دارد. مرتبه دوم، تجرید تام از ماده و تجرید ناقص از عوارض مادی است. با چنین تجریدی، ارتباط با ماده به کلی قطع می‌شود. سرانجام مرتبه سوم، تجرید از ماده و از عوارض مادی است. چنین ماهیتی را معقول و چنین نحو ادراکی را تعقل می‌خوانند. (همان: ۱۵۲)

از نظر ملاصدرا، این نحوه از ادراک از حسی به خیالی و از خیالی به عقلی، نه به معنای ارتقای حقیقت مدرک بالذات و نه موجب ارتقای وجود مدرک. یعنی وجود نفس است؛ بلکه فقط به معنای تجرید بیشتر ماهیت از امور مغایر خود است. (صدرالمآلهین ۱۳۷۵: ۷۴، ۷۵) در قسمت دوم نوشتار پیش رو، ضمن بیان دیدگاه ملاصدرا در نحوه تحقق ادراک عقلی، به نقد نظریه تجرید خواهیم پرداخت.

#### ۴.۱ بررسی اتصال نفس با عقل فعال در ادراک عقلی

دانستیم که از نظر ابن سینا ادراک عقلی، از راه تجرید ماهیت حاصل می‌شود، اما در واقع از نظریه حواس، ابزار و آلات شکار علمی انسان اند که انسان به وسیله آن‌ها، با اشیاء خارجی ارتباط پیدا می‌کند و کم‌کم با آن‌ها آشنا می‌شود و از آن جا که نفس انسانی، عاقل بالقوه است، لذا به افاضه معلم حقیقی، که مخرج او از نقص به کمال است، نیاز دارد و این معلم است که

نفس را از قوه به فعلیت می‌رساند. به تصریح وی، نفس انسانی عاقل بالقوه است و می‌تواند عاقل بالفعل شود؛ ولی این فعلیت به خودی خود حاصل نمی‌گردد، بلکه نیازمند علتی است. این علت باید امری خارج از نفس و بالاتر از آن باشد و آن، عقل است. روشن است که این علت باید خود، عقل بالفعل باشد که در آن، صور اشیاء، موجود بوده تا بتواند آن صورت‌ها را به نفس اعطا کند و آن، عقل فعال است. (ابن سینا، بی‌تا، ج ۲، ۲۰۸)

حال در پاسخ به این پرسش که نفس درحالی که از قوه به فعل می‌رود، از مفیض خود چگونه استفاده می‌کند و چه نحو ارتباطی پیدا می‌نماید، آیا به نحو وضع و محاذات است یا فوق آن، به نحو اتصال است و یا فوق آن، به نحو اتحاد است و یا فوق اتحاد است و اتحاد هم از ضیق لفظ و تعبیر است؟ باید گفت که از نظر ابن سینا، افاضه معقولات به نفس، توسط عقل فعال به نحو اتصال به عقل فعال است. (نصیرالدین طوسی بی‌تا، ج ۲، ۳۶۷) به این دلیل که وی نفس را در ذات خود، یک واحد جوهر می‌داند و برای این جوهر، قوایی قائل است که این قوا، آلات نفس به شمار می‌رود و نفس به وسیله این قوا، صور علمیه و ادراکیه‌ای برای خود کسب و تحصیل می‌کند، که نسبت آن صور علمیه به نفس، مانند نسبت اعراض به جوهر است. لذا از نظر ابن سینا و پیروانش، نفس در طول مدتی که کسب معلومات می‌کند، به منزله یک صفحه یا جسم بی‌رنگ است که به تدریج صور و نقوش بر آن ثبت می‌گردد. (مطهری ۱۳۷۳: ۷۶) از این لحاظ، صور عقلیه، حال در نفس و قائم به نفس هستند، به نحو قیام حلولی؛ نظیر قیام عرض به معروضش. لذا است که نیاز به علت مفیض دارند که مشاء آن را عقل فعال می‌نامند. (نهایة الحکمه ۱۴۳۴، ج ۲، ۱۷۴) بنابراین در نظریه اتصال به عقل فعال، نفوس انسانی پس از تکامل عرضی برخاسته از علم و عمل، به عقل فعال متصل و از حقایق مرتسم در عقل فعال آگاه می‌شوند. باید توجه داشت که عقل فعال با این‌که هم واجد همه معقولات است و هم افاضه‌کننده هر معقولی به نفس، فقط خزانه آن گروه از معقولاتی است که نفس نسبت به آن‌ها، ملکه اتصال به عقل فعال را یافته باشد؛ لذا یادگیری یک معقول نزد ابن سینا، سبب تام شدن استعداد نفس برای دریافت آن از عقل فعال است. پس استعداد نفس پیش از یادگیری و تعلم، ناقص و پس از آن تام است. (ابن سینا بی‌تا: ۲۱۸)

شاید بتوان برای تقریب مسئله اتصال عقل فعال به ذهن در نظریه تجرید ابن سینا، به مثالی

عامیانه متوسل شد و آن این‌که: زمانی که انسان رُباتی را می‌سازد و به اصطلاح خلق می‌کند، این رُبات اگر طراحی‌اش به گونه‌ای باشد که از طریق چشم، قدرت عکس‌برداری از محیط پیرامونش را داشته باشد، آن‌گاه اگر از او در مورد عکس‌های گرفته شده‌اش پرسیده شود، تنها زمانی قادر به پاسخ دادن خواهد بود که از قبل، طراح و سازنده آن، معانی تصاویر اطرافش را به گونه‌ای در حافظه‌اش ذخیره کرده باشد تا هنگامی که رباط از طریق عکس‌برداری به شیئی خارجی عالم می‌شود، با مراجعه (اتصال) به آن خزانه معانی‌اش، قادر به بیان نام آن شیء باشد. در برابر نظریه اتصال ابن‌سینا، ملاصدرا با عنایت به نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول، افاضه و اهب‌الصور بر نفس را به نحو اتصال نمی‌داند، بلکه به نحو اتحاد می‌داند؛ البته اتحادی که در واقع نوعی ارتباط می‌باشد، نه اتحاد حقیقی دو ماهیت؛ اما کیفیتی است که لفظی برای بیان آن نداریم، جز آن‌که به اتحاد تعبیر کنیم؛ مانند چراغی که در آفتاب بگذاریم که نه چراغ عین خورشید می‌شود و نه خورشید عین چراغ؛ بلکه نوعی ارتباط و اتصال قوا حاصل می‌شود که در مجردات، لفظی که حکایت از نظیر آن کند جز اتحاد نداریم. (حسن‌زاده آملی: ۱۴۰۴: ۳۲۶)

در هر حال استفاضه نفوس ناطقه از عقل فعال، فوق مواجهه یا محاذات یا ارتباط یا اتصال یا اتحاد یا فنا و تعبیرات دیگر است و کاربرد این‌گونه عبارات، از تنگی لفظ و ضیق عبارت می‌باشد. در اتحاد نفس با عقل فعال، اتحاد وجودی است که پیوستن وجود این در وجود آن است، نه پیوستن حدود آن‌ها.

نتیجه نهایی این‌که: از دیدگاه ابن‌سینا، در باب ادراکات انسان، تجرید را می‌توان مقدمه و آماده‌کننده نفس جهت اتصال او به عقل فعال دانست و بدین‌گونه بین دیدگاه تجرید در حصول ادراکات عقلی و اتصال به عقل فعال جمع نمود.

## ۲. بررسی دیدگاه صدرالمتألهین درباره نحوه تحقق ادراک عقلی

برای این‌که حقیقت ادراک عقلی از دیدگاه صدرالمتألهین به خوبی تقریر شود، لازم است چند گام به عقب بازگردیم و بحث را از خود وجود نفس آغاز کنیم. در عبارات فلاسفه، مقصود از نفس چیزی است که فاعل رفتار حیاتی در موجود جاندار، یعنی گیاه و حیوان و انسان است. رفتارهای حیاتی عبارت‌اند از: تنفس، تغذیه، رشد، تولید مثل، سازگاری با محیط، درک

حسی، حرکت ارادی و تفکر. (نصیرالدین طوسی بی‌تا، ج ۲، ۲۹۱) انسان واجد همه این رفتارهاست. حیوانات فاقد تفکرند و اغلب آن‌ها واجد بقیه رفتارهای حیاتی‌اند و گیاهان افزون بر این، فاقد درک حسی و حرکت ارادی‌اند. در فلسفه مبدأ آثار حیاتی در اجسام را نفس، و مبدأ آثار غیرحیاتی در آن‌ها را صورت نامیده‌اند. در حقیقت واژه «نفس» برای دلالت بر واقعیتی وضع شده که مبدأ آثار نایکنواخت در اجسام است. (ابن سینا، بی‌تا، ج ۲، ۵) به عبارت روشن‌تر: چون ما در موجودی مانند انسان تنوع رفتاری همراه با تدبیر می‌بینیم و این تنوع را در موجودی مانند آب نمی‌بینیم و از طرفی نمی‌توان این افعال را به جسم او نسبت داد (وگرنه در هر جسمی باید تنوع رفتاری مشاهده می‌کردیم) لذا آن عامل ربط دهنده افعال مختلف را، چیزی غیر از بدن در انسان می‌دانیم و آن را نفس می‌نامیم.

حال که با این توضیح مختصر وجود نفس در انسان (و حتی گیاه و حیوان) ثابت شد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا نفس به تنهایی فاعل افعال مختلف در موجود زنده است یا پای امور دیگری در میان است؟

فلاسفه معتقدند که نفس با به کار بستن قوای متعدد، مبدأ آثار است، پس ویژگی نفس این است که ضرورتاً به وسیله قوا، مبدأ آثار خویش است. صدرالمتألهین در مقام تعریف نفس، به همین ویژگی استناد کرده است: «هر قوه‌ای که برای جسم طبیعی است، شأنش این است که کارش را به استخدام قوه دیگر که تحتش قرار دارد، انجام دهد؛ پس آن قوه نزد ما نفس نام دارد». (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۸، ۱۷)

یکی از علل نیازمندی نفس به قوا، تفاوت درجه وجودی نفس با اندام‌های بدنی است که آن‌ها را به کار می‌گیرد. از نظر ملاصدرا، نفس همان مدرکه است به جمیع مدرکاتش و همان محرکه است به جمیع حرکات طبیعی و ارادیه‌اش، و این سخن منافاتی با وجوب واسط بودن این قوای متعدد متخالف برای نفس ندارد که بعضی از آن‌ها از باب ادراک باشند و برخی از باب تحریک؛ زیرا قوه عالی، فعل پست و دنی را جز با واسطه انجام نمی‌دهد؛ بنابراین در صدور این آثار مختلف، یا تعدد قوای متخالف واجب است یا تحقق درجات متفاوت برای ذات واحد. (همو: ۷۱)



## ۱.۲ قوای نفس

بنابراین، نفس انسان برای ارتباط با هستی و درک آن، دارای قوای مختلفی است. فیلسوفان این قوا را ابتدا به سه دسته، قوای انسانی، قوای حیوانی و قوای گیاهی تقسیم می‌کنند. قوای انسانی شامل عقل نظری و عقل عملی است و قوای حیوانی خود به دودسته قوای ادراکی و قوای تحریکی تقسیم می‌گردد. قوای ادراکی نیز به حواس ظاهری و حواس باطنی تقسیم می‌شود. منظور از حواس ظاهری، همان حواس پنج‌گانه است. از آن جا که این حواس برای کمال نهایی انسان کافی نیست، به همین دلیل خالق انسان حواس باطنی، مانند حس مشترک را آفرید تا آنچه حس شده، محفوظ بماند. اگر نیروهایی مثل میل طبیعی و شوق نفسانی یا اراده عقلانی نبود، حواس پنج‌گانه برای انسان بی‌فایده بود. قوای تحریکی نیز به قوای برانگیزاننده (قوه شهوت و غضب) و قوای فاعلی منقسم می‌شوند. حواس باطنی نیز عبارت‌اند از: حس مشترک، واهمه، خیال، حافظه و متخیله یا مفکره. قوای گیاهی نیز عبارت‌اند از: غذاییه و نامیه و مولده. (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ۱۶۰، ۱۶۵)

عقل هیولانی: نخستین مرتبه عقل است؛ قوه صرف است و استعداد تمام معقولات را داراست.

عقل بالملکه: اولین سطح معقولات که در تمام انسان‌ها مشترک است، مانند: اولیات. عقل بالفعل: با افعال ارادی، حدود وسط قیاسات را دریافته و از طریق براهین گوناگون به علوم نظری دست می‌یابد. در این مرحله ارتباطش با مخازن علوم برقرار است؛ اما همه علوم را به همراه ندارد و هر وقت که بخواهد در آن مخزن چیزی ببیند، می‌تواند.

عقل مستفاد: همان عقل بالفعل است؛ با این اعتبار که معقولات اکتسابی را هنگام اتصال به عقل فعال مشاهده می‌کند. این مرتبه، کمال و مرتبه نهایی در مسیر صعودی موجودات است. حس مشترک: اثری که از حواس ظاهری حاصل می‌شود و صورت حسی می‌نامند، به حس مشترک منتقل می‌شود؛ به این معنا که همزمان با وجود آن در حس ظاهری، مشابه همین صورت در حس مشترک پدید می‌آید؛ از این رو آن را مجمع صور حسی می‌گویند. (صدرالمآلهین ۱۳۸۱، ج ۲، ۷۹۳)

خیال: صورت حسی پس از حس مشترک، به قوه خیال منتقل می‌شود. در حقیقت قوه

خیال، خزانه صور و نگه‌دارنده آنهاست و خود، مدرک نیست؛ بلکه معین بر ادراک است. از این رو مستقیماً نقش ادراکی ندارد و صرفاً محل نگه‌داری صور و مخزن آنهاست. بدین روی، این قوه خزانه حس مشترک و صورت‌های موجود در آن است. حافظه: این قوه صرفاً نگه‌دارنده و حافظ باورها، معرفت‌ها و اطلاعات است و با یادآوری، معرفت‌ها و باورهای کسب شده و ذخیره شده را در اختیار ما قرار می‌دهد؛ اما خود مولد آن‌ها نیست. نفس با قوه حافظه معنایی را که وهم درک کرده است، از زوال حفظ می‌کند. واهمه: این قوه معانی جزئی را درک می‌کند. معانی جزئی، اموری هستند که در ذهن، در قالب شکل و صورت منعکس نمی‌شوند؛ از این رو با هیچ‌یک از حواس ظاهری و در نتیجه با حس مشترک درک شدنی نیستند؛ همچون محبت به مادر. متخیله (متفکره): نفس به وسیله این قوه، بسته به غرضی که دارد، در صور مخزون در خیال و در معانی مخزون در وهم و در معقولات، به نحو ترکیب یا تفصیل تصرف می‌کند. این قوه بر اساس آن‌که توسط کدام قوه تسخیر شود و به استخدام آن درآید، نام خاصی دارد. اگر واهمه یا نفس حیوانی آن را به کار گیرد و در صور و معانی جزئی تصرف کند، «متخیله» نامیده می‌شود و اگر در استخدام عقل و نفس ناطقه قرار گیرد و عقل به کمک آن‌ها به تعریف و استدلال بپردازد، «متفکره» نام دارد. (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۸، ۲۰۰، ۲۲۰)

## ۲.۲ انواع ادراک از نظر ملاصدرا

با توضیحاتی که داده شد، اینک می‌توان به تبیین بهتر دیدگاه ملاصدرا پرداخت. از نظر صدرالمتألهین احساس، اولین مرحله پیدایش ادراک است و حواس ظاهری و حواس باطنی از قوای ادراک حسی نفس‌اند. حواس ظاهری، قوایی هستند که امور جزئی محسوس خارجی را درک می‌کنند. انواع حواس ظاهری چنان‌که اشاره شد، عبارتند از: حس بینایی، حس لامسه، حس چشایی، حس بویایی و حس شنوایی. (صدرالمتألهین ۱۹۸۱، ج ۸، ۱۵۹) ملاصدرا مرتبه‌ای از نفس را که در این مرتبه، تنها حساس به حواس ظاهری است، با عنوان «نفس حساس» نام برده است. (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۵) پس از ادراک محسوسات عینی با حواس ظاهری، حس مشترک از آن‌ها عکس برداری کرده، صورتی متناسب با آن می‌گیرد و در خزانه خیال نگه می‌دارد.

پس از ادراکات حسی توسط حواس ظاهری و حواس باطنی، به ادراک خیالی می‌رسیم. صور خیالی در عالم نفس انسانی موجود بوده و متصل به آن و قائم به آنند و تا زمانی که نفس آن‌ها را حفظ کند، محفوظ می‌مانند و چون از آن‌ها بی‌خبر گردد، پنهان می‌شوند و چون آن‌ها را دوباره بازگرداند، آن‌ها را در حضور خویش متمثل خواهد یافت. (صدرالتألهین، ۱۳۷۷: ۵۸)

ملاصدرا در ادامه شمارش ادراکات، از «ادراک وهمی» یاد می‌کند اما آن را قسم جداگانه‌ای از ادراک نمی‌داند؛ زیرا تفاوت بین ادراک عقلی و وهمی، از نظر او بالذات نیست؛ بلکه به لحاظ موضوع ادراک است؛ زیرا مدرک در ادراک وهمی، جزئی و در ادراک عقلی، کلی است. لذا ایشان در مورد وهم دو تعبیر متفاوت دارند: «وهم خلیفه عقل است» (صدرالتألهین بی‌تا: ۱۴۳) و دیگری «وهم عقل ساقط است». (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۶۲)

سومین مرحله ادراک، ادراک عقلی است که نحوه و کیفیت پیدایش آن دو با ادراک حسی و خیالی از نظر ملاصدرا به گونه‌ای متفاوت می‌باشد. به طور کلی کیفیت به وجود آمدن مفاهیم کلی در ذهن، از مسائل مهم فلسفی است و همواره در میان فلاسفه مورد بحث و کنکاش بوده است. در گذشته بیان شد که ابن‌سینا و حکمای مشاء معتقدند صور و مفاهیم کلی، از راه «تجرید» امور حسی و جزئی به وجود می‌آید. در واقع کلی، همان جزئی است که از ماده و عوارض آن تجرید شده است. ملاصدرا در تحقیقات نفس‌شناسی و فلسفی خود به این نتیجه رسیده است که کلی از راه «تجرید» جزئیات و محسوسات به وجود نمی‌آید. ادراک عقلی به معنای حضور صورت کلی هر چیز محسوس به ذهن (و عقل) است که به آن «معقول» می‌گویند. معقول یعنی آنچه ذهن و نفس به صورت کلی (و مجرد و به دور از اضافات) ادراک می‌کند.

### ۳.۲ نقد ملاصدرا بر نظریه «تجرید» ابن‌سینا

**نقد اول:** اساس نظریه تجرید، بر مبنای اصالت ماهیت بنا و آراسته شده است؛ لذا از نظر ملاصدرا قابل پذیرش نیست. از نظر ایشان و بر مبنای اصالت وجود، احکامی که به ماهیت خارجی شیء نسبت داده می‌شوند، در حقیقت، به وجود آن برمی‌گردند؛ زیرا ماهیت، حد وجود است و حد وجود، زمانی درک می‌شود که خود وجود شیء، ادراک شده باشد. لذا در بحث ادراک نیز احکامی که به ماهیت ذهنی معلوم نسبت می‌دهند، به واقعیت علم بازمی‌گردند،

که وجود برتر و وجود ذهنی این ماهیت است؛ زیرا از نظر ملاصدرا اگر یک موجود جوهری مادی و طبیعی را در نظر بگیریم، سه جهت در آن، تحقق خواهد داشت: ۱. وجود جوهری که از تقیید به ماده واحکامی که با ماده است، مجرد و میزاست؛ ۲. وجود جوهری که از ماده میزاست، نه از احکامی که با ماده است؛ ۳. وجود جوهری مادی. این سه، همان است که فلاسفه آن را «وجود مجرد» و «وجود مثالی» و «وجود مادی» می نامند. (طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۸: ۱۵۷) ملاصدرا معتقد است برای انسان (مثلاً) وجودی در طبیعت مادی است؛ لذا به این اعتبار، نه معقول است و نه محسوس، و وجودی است در حس مشترک و خیال و که به این اعتبار محسوس یا متخیل است و امکان ندارد غیر از این باشد، و وجودی هم در عقل دارد که به این اعتبار، معقول بالفعل است و امکان ندارد غیر از این باشد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ۵۰۶)

بنابراین از نظر ملاصدرا آن چیزی که می تواند به نحوی مانع ادراک باشد، مقارنت ماهیت معلوم با امور غریبه نیست (چنان که ابن سینا معتقد بود)؛ بلکه نحوه واقعی است که ماهیت با آن موجود است. (همو، ج ۳، ۳۶۳)

**نقد دومی** که از آرای ملاصدرا بر نظریه تجرید می توان وارد نمود، این است که چون ملاصدرا تجرید را به این معنا که عقل، امور مابه الاشتراک را حفظ و موارد مابه الامتیاز را حذف کرده و با تجزیه و ترکیب، تعمیمی را صورت دهد تا به مفهومی کلی و صورت معقول نایل آید، نمی پذیرد و به جای آن، قائل به تعالی یافتن صورت عینی به صورت حسی، خیالی و عقلی است؛ لذا نتیجه این می شود که این نفس است که از مرتبه حیوانی تا مرتبه عقلی را می پیماید. بنابراین ادراکات نفس، وجودی زاید بر وجود نفس ندارند؛ بلکه عین وجود نفس هستند و با نفس انسان به وجود واحد موجودند. در حالی که نزد فلاسفه مشاء مشهور است که نفس، صور حسیه را از ماده تجرید می کند؛ سپس محسوس بالفعل می گردد؛ سپس باز عمل تجرید را ادامه می دهد؛ سپس متخیل بالفعل می گردد و سپس تجرید کلی صورت می گیرد. بنابراین معقول بالفعل می گردد و نفس در ذاتش همان گونه که در ابتدا بوده، باقی می ماند؛ لذا نفس از ابتدا تا انتها ساکن بوده و فقط در مدرکاتش انتقال صورت می گیرد. (صدرالمآلهین: ۱۳۷۵: ۷۴)

نتیجه ثبات نفس بر طبق نظریه تجرید، این می شود که هیچ یک از ابنای بشر، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند؛ در حالی که ملاصدرا بر اساس اصول فلسفی خود، مانند اصالت وجود، تشکیک

مراتب وجود و حرکت جوهری اثبات می‌کند که وجود انسان در طول زندگی اشتداد می‌یابد و به حسب هر مرتبه از وجود، نوع خاص انسانی انتزاع می‌شود. بنابراین با انواع انسان‌ها مواجهیم و نفوس انبیاء و اولیای الهی گرچه در مرحله صیوریت اول با سایرین وحدت نوعی دارد، اما با علم و عمل، اشتداد وجودی می‌یابند و تفاوت نوعی با انسان‌های عادی پیدا می‌کنند و برترین نوع انسانی می‌شوند. (صدرالمتألهین: ۱۳۷۷، ج ۱، ۲۷۵؛ ج ۲، ۳۸۷؛ ج ۳، ۳۲۸) بنابراین نفس انسان در سیر تکاملی، نوع الانواع نیست؛ بلکه نوع متوسط است و ملکات و علوم، فصل ممیز افراد انسانی است و انسان‌ها را به انواع مختلفی تبدیل می‌کند. (طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۷۴، ج ۱، ۳۱۲) آیه مبارکه «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا \* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» (نوح ۱۳ و ۱۴) به زیبایی ارتقای نفس را به تصویر می‌کشد؛ زیرا اطوار به معنای دقیق کلمه این است که انسان از ابتدای حدوث تا منتهای عمرش، بر حسب حرکت جوهری، انتقالات جبلی باطنی در کمال و حرکات طبیعی و نفسانی است که از تکرار اعمال ناشی می‌گردند؛ چنان‌که از اعمال، مقامات و احوال ناشی می‌شوند. بنابراین، انسان همواره از صورتی به صورتی و از خلقی به خلقی و از عقیده‌ای به عقیده‌ای و از حالی به حالی و از مقامی به مقامی و از کمالی به کمالی در انتقال است تا سرانجام یا از کاملین می‌گردد و به عالم عقلی می‌پیوندد و صاحب قوت در مظاهر و نشآت می‌گردد و یا با شیاطین محشور می‌گردد. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ۴۳۳)

#### ۴،۲. تبیین دقیق ادراک عقلی از نظر ملاصدرا

تا این جا دانستیم که از نظر صدرالمتألهین، صور مادی خارجی، به هیچ وجه قابل ادراک نفس نیستند؛ بلکه نفس پس از اشراف بر محسوسات (به وسیله آلات و حضور محسوسات در برابر قوه‌ای از قوای ظاهری وی) صورتی مجرد از ماده، مانند صورت محسوس، در ذات خویش ایجاد و انشاء می‌کند و آن صورت مجرد، حقیقت ادراک و علم و احساس نفس است. (صدرالمتألهین، بی تا: ۱۷۹) به این ترتیب، ملاصدرا درباره احساس و ادراک حسی عقیده نوینی که اساس آن مبتنی بر تحقیق کامل و شهود قلبی اوست، اظهار می‌دارد. احساس در نظر این فیلسوف عبارت است از انشاء و خلاقیت نفس که در نتیجه قدرت و تسلطی که بر کلیه امور دارد، می‌تواند مانند هر صورتی را که بخواهد، ایجاد کند و آن صورت را که نفس در ذات خویش

به قدرت خلاقه انشاء و ایجاد نموده، عبارت است از احساس و ادراک حسی. ولی در ادراک صور کلی (مانند صورت عقلی انسان، حیوان و جسم) نظراو به گونه ای دیگر است:

**یک. مرحله «مشاهده از راه دور»**

ملاصدرا ضمن پذیرش نظریه مُثُل و اقامه برهان بر آن (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۲، ۴۳، ۷۸) معتقد است نفس انسان تا زمانی که در این جهان است، می تواند اشیائی را که دارای ذوات عقلی و وجودی مفارق و مجرد هستند، تعقل کند؛ اما تعقلش ضعیف و از راه دور و در نتیجه قابل اشتراک بین جزئیات خواهد بود. وی درباره حقیقت این ذوات و نحوه ادراک آن ها این گونه توضیح می دهد: «اشیاء مادی، صورتی عقلی در عالم عقل دارند و انسان به هنگام ادراک معقولات کلی، آن ها را مشاهده می کند؛ هرچند که ادراک آن ها به وسیله انسان، به سبب تعلق وی به بدن و کدورات و ظلمات، یک ادراک ناقص و مانند ادراک یک شیء دور در هوای غبارآلود است و به همین سبب، انسان امور عقلی را که وجودات محض و متشخص به خود و نورهای صرف و واضح به خود هستند. مبهم و کلی و محتمل الصدق بر کثیرین می یابد؛ مانند دیدن شبیحی که از دور دیده می شود. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۶۸)

کلام ملاصدرا این است که نفس، موجودات عقلی را که مجردند، از دور مشاهده می کند، ولی نه به نحو تجرید نفس و انتزاع صورت عقلی آن ها از افراد خارجی محسوس؛ بلکه به واسطه انتقال و مسافرت نفس از عالم محسوس به عالم متخیل، و از عالم متخیل به عالم معقول و ارتحال از عالم دنیا به عالم آخرت و سپس ارتحال از هر دو عالم حسی و عقلی به عالمی ماورای حس و عقل، یعنی عالم ربوبی. (همان، ج ۱، ۲۸۹)

بنابراین با توجه به عبارت بالا مُدرک جمیع ادراکات و فاعل جمیع افعال در انسان، نفس ناطقه است که به واسطه سعه وجودی اش، در آن واحد، هم به مرتبه حواس نزول می کند و هم به اعتبار هر قوه ای از قوای ادراکی اش (حس، خیال، عقل) در عالمی از عوالم (عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل) واقع می شود. پس به اعتبار ادراک معقولات کلی، در عالم معقول کلی می باشد که فوق همه عوالم است و به لحاظ ادراک محسوسات، در عالم اجرام و مواد قرار می گیرد که در تحت همه عوالم است و به اعتبار ادراک مُثُل خیالیه، در عالمی واقع می شود که میان آن دو عالم است.

باید توجه داشت که ادراک کلی، مشاهده مُثُل است، نه این‌که در اثر مشاهده مثال نوری، مفهومی در ذهن حاصل گردد.

## دو. مرحله اتحاد با عقل فعال

صدرالمتألهین در تبیین کیفیت ادراک و حصول صور عقلی، پس از مرحله مشاهده از دور، گام بلندتری برمی‌دارد و از اتحاد نفس با عقل فعال و افاضه صور ادراکی و عقلی از جانب آن سخن می‌گوید. به بیان ملاصدرا: نفس، حدوث جسمانی دارد؛ پس موجودی است که حرکت خود را از جسمیت آغاز نموده است. البته بقای روحانی دارد؛ پس به سوی کمال عقلی، که مرتبه مفارقات است، در حرکت است. اولین فضیلت و کمالی که نفس پس از صورت معدنی و صورت عنصری به آن متلبس می‌شود، صورت جسمیه است و پس از صورت جسمیه، صورت نباتی و پس از آن، صورت حیوانی است که آغاز تجرد است و پس از صورت حیوانی، نوبت به صورت نفس ناطقه می‌رسد. نفس در این مسیر همچنان ارتقا می‌یابد و به سوی موجودات عقلی می‌رود. این مرتبه، مرتبه موجودی است که دارای همه کمالات بدیهی و نظری است و رسیدن به این درجه، محصول اتحاد با عقل فعال است که پس از رسیدن به آن مرتبه، عقل مستفاد می‌شود که واجد همه ادراکات عقلی، اعم از تصورات و تصدیقات می‌گردد. (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۲۷۳) ملاصدرا رسیدن به عقل فعال و اتحاد و یکی شدن با عقل فعال را غایت حیات انسانی بیان می‌کند و اساساً غایت بودن را ملازم با اتحاد مغیا با غایت می‌داند. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ج ۹، ۱۴۰)

## سه. مرحله فنا

پس از برداشتن دو گام نخست، یعنی مشاهده از دور و سپس اتحاد با عقل فعال که در نتیجه حرکت جوهری برای نفس حاصل می‌شود، نوبت به گام نهایی می‌رسد که از نظر ملاصدرا نظریه فنا در ذات حق و خلاقیت نفس نسبت به صورت‌های عقلی است. ملاصدرا در این باره معتقد است: این‌که ادراک حقایق اشیاء از جهت اتصال نفس به مبدأ فعالیتش به گونه رشع (و تراوش) این صورت‌ها بر نفس باشد و یا به گونه افاضه آن‌ها از مبدأ فیاض و یا این‌که به گونه مشاهده آن صورت در آن مبدأ باشد، بین علما مورد اختلاف است. از نظری از آن‌جا که فنای نفس از خودش و مُندک شدن هویتش و بقایش به حق تعالی، و استغراق نفس در ذات حق تعالی سبب اتصال

به مبدأ است، لذا اشیاء را آن‌گونه که هست، با نور الهی مشاهده می‌کند. البته آنچه مشاهده می‌کند، با آنچه حقیقت خارجی دارد، مغایر نیست، که اگر چنین نباشد، تکرار در تجلی لازم آید. (صدرالمتألهین، ج ۲، ۱۹۸۱: ۳۵۹-۳۶۰)

استاد حسن زاده آملی به گونه‌ای گویا به این مراحل سه‌گانه توجه کرده و معتقد است که از نظر ملاصدرا برای نفس حالات مختلفی از جهت صفا و کدورت و قوت و ضعف وجود دارد. گاه نفس، عالم عقول مفارقه و مبادی عالیه (کلیات و مجردات) را در ابتدای امر چنان درک می‌کند که گویی چیزی را در هوای غبارآلود از دور می‌نگرد (اشاره به مرحله مشاهده از دور). در مرحله بعد- پس از طی مراحل کمالی- نفس، چیزی را که تعقل کرده است، عین صورت عقلیه آن به حسب وجود می‌گردد؛ پس نفس ناطقه و عقل فعال در این معنا موافق اند، که هم نفس ناطقه به حسب وجود، عین صورت معقوله خود است و هم عقل فعال، عین صور معقوله اشیاء است. پس عقل فعال، خزانه معقولات است و خارج کننده نفس از نقص به کمال، که نفس با حصول مُعدّات در تحت تصرف و تدبیر وی استکمال و اشتداد نوری می‌یابد و در حد توان خود با عقل فعال، ارتباط پیدا می‌کند. از این ارتباط، به «اتحاد در عقل فعال» یا «فنا فی نفس در عقل فعال» تعبیر می‌گردد. البته این اتحاد و فنا مراتبی دارد، تا حدی که نفس، عقل بسیط گردد. بنابراین نفس در قوس صعود، چون با عقل بسیط اتحاد وجودی یافت، تمام حقایق عقلانی و رقائق برزخیه آن‌ها، نفس حقیقت انسان کامل و از اجزای ذات او می‌گردند و در حقیقت، انسان کامل است که بر حسب هر درجه‌ای از درجات، تعیین خاص و اسم مخصوص حاصل نموده و بدین جهت، انسان کامل را جایز است که آثار تمام آن تعینات را به حقیقت خود اسناد دهد. (حسن زاده آملی، ۱۴۰۴: ۳۳۱-۳۴۵)

البته باید به این نکته توجه نمود که فنا اصطلاحات متعددی دارد. در موضع ادراک عقلی، فنا فی الحق به گونه‌ای است که با حرکت جوهری محقق می‌گردد؛ یعنی نه به این نحو که موجودی مرتبه پایینش را از دست بدهد، مرتبه سوم را بگیرد؛ بلکه به این شکل که موجودی که دارای مرتبه اول است، مرتبه دوم را هم دارا باشد و در عین این که مرتبه دوم را داراست، مرتبه سوم را هم داشته باشد و همین‌طور ادامه یابد تا به آن مرتبه عالی برسد و در آن حال، وجودش به یک وجودی که دارای همه مراتب است و همه درجات را پر می‌کند، تبدیل شود. ملاصدرا درباره



نفس انسانی. لاقفل. به چنین حرکت جوهری ای معتقد است؛ پس این طور نیست که مثلاً نفس، مرتبه طبیعت را کلاخلع کند؛ مرتبه مثال را از دست بدهد؛ مرتبه عقل را از دست بدهد تا به فنا برسد؛ بلکه مراتب مادون وجودش کشش پیدا می‌کند؛ امتداد می‌یابد و مراتب بالاتر را هم دارا می‌شود، تا انتهای وجودش به مبدأ خودش و آن نقطه‌ای که از آن جا آغاز کرده، برسد.

### ۳. حقیقت عقل فعال در هستی

در بیان دیدگاه ملاصدرا تا این جا پیش آمدیم که نفس انسان در پی حرکت جوهری خود برای ادراک عقلی، ذوات نوری را. که همان مُثُل افلاطونی در تعبیر فلاسفه است. از دور مشاهده می‌کند، اما به سبب ضعف نفس و قوت آن ذوات، ادراکی مبهم و به نحو کلی دارد و در ادامه، پس از اشتداد وجودی اش، با عقل فعال متحد می‌گردد. در این جا لازم است توضیحی در مورد حقیقت عقل فعال داده شود تا بحث به خوبی تنقیح گردد.

از نظرخواجه نصیرالدین طوسی عقل فعال، مانند شعله آتش است و نفس مانند قطعه ذغالی است که در مجاورت آن قرار می‌گیرد. نخست از حرارت آتش متأثر می‌شود و به مرور آتش می‌گیرد، تا سرانجام تمام اجزایش مشتعل می‌گردد و کار آتش را انجام می‌دهد و اصلاً آتش می‌شود. (طاهرزاده، ۱۳۹۳: ۸۳)

خواجه در این مثال به خوبی مراحل را که ملاصدرا در مورد ادراک عقلی بیان فرمودند (از مشاهده و اتحاد با عقل فعال و سپس فنا در حق) را به تصویر کشیده است. علامه حسن زاده آملی نیز در این باره معتقدند که یکی از اسرار بزرگ تحقیقات ملاصدرا این است که جسم جامد به حرکت جوهری، نطفه و علقه و مضغه می‌گردد و سپس به مقام خیال و عقل مجرد می‌رسد و روحانی می‌شود و به عقل فعال که روح القدس (جبرئیل) است، می‌پیوندد. (حسن زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ۳۳۳)

ملاصدرا نیز در توضیح حقیقت عقل فعال می‌گوید: «برای انسان از ابتدای خلقتش تا پایان غایتش درجات کثیری است و برایش نشأت ذاتیه و اطوار وجودیه است که اولین نشئه، جوهری جسمانی است؛ سپس در مسیر اشتداد از شیئی به شیء دیگر تبدیل می‌شود و در اطوار خلقت تطور می‌کند، تا این که ذاتش قوام می‌یابد و از این دار به سرای آخرت جدا می‌شود؛ پس

به سوی پروردگارش بازمی‌گردد. بنابراین انسان جسمانیت الحدوث و روحانی البقااست و اول مرحله اش قوه جسمانیه است و سپس صورت طبیعی، سپس نفس حساسه با مراتبش، سپس مفکره ذاکره، سپس ناطقه، سپس عقل نظری و بعد از آن عقل عملی برایش حاصل می‌شود، بنابراین درجاتش از حد عقل بالقوه تا عقل فعال، و عقل فعال همان روح الامری است که مضاف به خداوند متعال است در قول خداوند: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾، و آن موجود است در عدد کتبی از افراد و به این مرحله رسیدن، تنها با عمل و کسب کافی نیست؛ بلکه ناچار از جذبه ربانی است». (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱: ۲۳۵)

معلم ثانی ابونصر فارابی در باره سعادت انسان می‌گوید:

«عقل فعال کارش عنایت کردن به حیوان ناطق است و رساندن او به بالاترین مراتبی که ممکن است به آن برسد و آن همان سعادت القصوی است و این‌که انسان در مرتبه عقل فعال قرار گیرد و این در صورتی است که در عداد موجودات، مفارق از ماده درآید که در قوام خود، به ماده نیاز نداشته باشد و بر این حال، دائم و ابد باقی بماند... و عقل فعال، ذاتش واحد است... و عقل فعال، همان است که سزاوار است به او روح الامین و روح القدس گفته شود و به چیزهای دیگری شبیه این معانی نامیده شود و رتبه آن ملکوت نامیده می‌شود...». (فارابی، ۱۳۷۱: ۲۳) پس بنابراین دیدگاه فارابی عقل فعال همان جبرئیل است که تعبیر به روح الامین و روح القدس کرده است. ملاصدرا در اسفار خود به حکم آیه شریفه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱) بیان می‌کند که برای هر نوع از انواع موجودات در عالم جسم، حقیقتی است کلی و عقلی در عالم امر و قضای الهی؛ زیرا «خزائن» که در آیه مطرح است، از نظر ملاصدرا اشاره به وجود عقلی اشیاء دارد که رقایق و وجود ضعیف آن در عالم جسمانی است. این حقایق عقلی در مرتبه خود، که قرب در جوار الهی است، مستقر و ثابت‌اند و تنزل نمی‌یابند و آنچه تنزل یافته، جلوه و رقیقه آن‌هاست که متحد با آن مرتبه عالی می‌باشند و فرقیان تنها در شدت و ضعف است؛ مثل حضرت عزرائیل و جبرئیل. (اسفار، ج ۸، ص ۱۲۶) البته علامه طباطبائی رحمته الله علیه در تفسیر وزین «المیزان» اقوال مختلف در مورد این آیه را بر شمرده‌اند و در تفسیر این آیه، نظری متفاوت با جناب ملاصدرا بیان داشته‌اند که ذکر آن‌ها در این مقام به طول می‌انجامد. (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ۲۰۷، ۲۱۳)

در دیدگاهی متفاوت از آرای گفته شده در باب حقیقت عقل فعال، علامه مجلسی در شرح احادیث باب عقل، ضمن بیان ماهیت عقل، شش معنا برای آن ذکر می‌کند که آخرین معنا را دیدگاه فلاسفه دانسته و معتقد است فلاسفه، عقل را جوهر مجرد قدیمی می‌دانند که ذاتا و فعلا به ماده تعلق نمی‌یابد. ایشان پس از بیان نظریه فلاسفه، به شدت به آن‌ها تاخته و لازمه چنین گفتاری را انکار بسیاری از ضروریات دین دانسته است:

«تفسیر عقل طبق آنچه فلاسفه می‌گویند، مستلزم انکار بسیاری از ضروریات دین همچون حدوث عالم و نظایر آن است... و برخی از طرفداران فلسفه که اسلام را پذیرفته‌اند، عقل‌های حادثی را اثبات کرده‌اند؛ در حالی که چنین اعتقادی نیز مستلزم انکار بسیاری از مبانی پذیرفته شده اسلامی است». (محمد باقر مجلسی، ۱۳۵۶، ج ۱، ۲۵، ۲۸)

علامه مجلسی آن‌گاه چگونگی ارتباط عقل عاشر (که نزد فلاسفه به عقل فعال نام برده است) با نفس را در نگاه برخی از فلاسفه اسلامی تشریح کرده و معتقد است: «فلاسفه برای این ادعاها هیچ دلیلی ندارند، جز پندارهای شبهه‌ناک یا خیالات شگفت‌آور که آن‌ها را با عبارات‌های لطیف و زیبا زینت می‌دهند». (همو، ج ۱، ۲۷)

علامه طباطبائی اساس بحث علامه مجلسی در تبیین معانی اصطلاحی عقل را ناصحیح می‌داند؛ زیرا معتقد است ایشان در ضمن تطبیق عقول عشره بر ارواح ائمه علیهم‌السلام به مخالفت با فلاسفه برمی‌خیزد. ایشان معتقد است که علامه مجلسی در بسیاری از موارد دچار تناقض شده است؛ زیرا ایشان به فلاسفه به سبب اعتقاد به مجردات تاخته و آن‌گاه تمام ویژگی‌های تجرد را در انوار پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و ائمه علیهم‌السلام اثبات کرده است. وی توجه نکرده که اگر موجود مجردی غیر از خداوند سبحانه محال باشد، دیگر با تغییر دادن نام آن مجرد (که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم یا امام علیه‌السلام) و با نهادن نام نور و طینت یا اسامی دیگر بر آنچه فلاسفه عقل می‌نامند، حکم استحاله آن تغییر نمی‌کند. (علامه طباطبائی، بی‌تا: ۱۰۶، ۱۰۸)

علامه حسن‌زاده آملی در تأیید دیدگاه‌ها در مورد عقل فعال معتقد است: عقل فعال که موجودی است با فعلیت محض، در قرآن کریم به «صمد» تعبیر شده است: «صمد در مقابل جوف است که هیچ خلئی در او نیست؛ لذا از حقیقت الحقایق و عقول فعاله که آن‌ها را ملائکه نیز می‌گویند، در لسان پیشوایان کاروان بینش و دانش تعبیر به صمد شده است».

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ۳۶۷) ایشان به روایتی در روضه سوم «ریاض السالکین» که شرحی بر صحیفه سجادیه است، استناد می‌کنند: «و در خبر آمده است که خداوند متعال ملائکه را خلق نمود؛ درحالی که صمد هستند و به این معنا که اجوف نیست». (علیخان مدنی، بی‌تا: ۹۰) غرض از بیان این احوال، شمارش تمام دیدگاه‌ها در این مقام نیست؛ بلکه تنها آگاهی به این مسئله است که در مورد حقیقت عقل فعال در میان علما آرای مختلف و بعضاً متعارضی وجود دارد و پی بردن به حقیقت آن و تطبیق نظریات فلاسفه با آنچه در لسان دین مبین اسلام آمده، نیازمند تحقیق و بررسی دقیق‌تری باشد؛ چنان‌که نصایح علمای برجسته عالم اسلام همیشه مشوق اصلی برای مطالعه در زوایای مختلف وجود انسان و عالم هستی و عجایب خلقت باری تعالی است: «در کارخانه هستی، که کارخانه شگفت آدم‌سازی است، درست تأمل کن که چگونه قوه‌ای که کمال و عرضه‌ای جز پذیرفتن ندارد و در انزل و اسفل مراتب وجود قرار گرفته است، از دست توانا و اشراق و افاضه کامل مکملی که مخرج از قوه به فعل است، به مرتبه‌ای ارفع می‌رسد؛ نطفه‌ای شنوا و گویا و دانا و خوانا می‌شود؛ می‌تواند اندیشه کند و اختراع نماید؛ بر اجسام و اجرام و ذی حیات و بی حیات دست می‌یابد و همه مستخر و مطیع او می‌گردند». (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ج ۳، ۳۳۴)

#### ۴. ادراک عقلی، مختص انسان کامل

فی الواقع باید به این نکته آگاه بود که فهم صحیح مراتب مختلف ادراکات عقلی، برای انسان‌هایی که از تعلقات دنیوی جدا نشده‌اند، بسیار سنگین است و بنا بر قول علامه حسن‌زاده آملی اگر برای کودکان داستان‌هایی از زبان حیوانات گفته شود، خوب ادراک می‌کنند و به وجد می‌آیند و هرچه حکایت ساده‌تر و روان‌تر باشد، بهتر می‌فهمند و بسیار شگفت‌زده می‌شوند؛ اما اگر مطلبی علمی با ساده‌ترین گفتار گفته شود، از یافتن آن ناتوانند؛ بلکه از گوینده روی برمی‌گردانند. علتش این است که هنوز در مرحله خیالند و از عالم خیال قدم فراتر نهاده‌اند. از نظر این بزرگوار اکثر مردم نیز، در حد خیالند و می‌توان گفت حیواناتی باهوشند؛ اگرچه خیال انسان از خیال حیوانات قوی‌تر است. (حسن‌زاده آملی، بی‌تا: ۲۰۴)

به عبارت دیگر: انسان موجودی است منبسط و کشیده شده در عوالم سه‌گانه وجود، که

هم دارای مرتبه ماده است [به لحاظ واجدیت بدن] و هم مرتبه مثال و هم مرتبه عقل؛ در نتیجه ممکن است مرتبه عقل یا مثال در وی بسیار ضعیف باشد؛ همچون طفل تازه به دنیا آمده یا اکثر مردم به لحاظ مرتبه عقل [به اصطلاح فلسفی] و لذا گفته می‌شود که اکثر تأملات و افکار ما از قبیل تخیل است، نه تعقل به معنای فلسفی آن. (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲۱۷) بدین ترتیب ملاصدرا، ادراک اکثر انسان‌ها را در حد ادراک خیالی و فاقد ادراکات عقلی می‌داند و می‌فرماید: «برای هر کس این امکان است که صورت حیوان را به گونه‌ای لحاظ کند که به حسب آن (حیوان) نه مقدار خاصی داشته باشد، نه مکان خاصی، نه وضع خاصی و نه زمان خاصی، و همین‌طور صورت انسان عقلی را که مجرد از عوارض مادی است، تعقل کند؛ یعنی انسان ساده و خالصی که از تمام آنچه غیر از انسانیت است (یعنی وضع و کمّ و این خاص) مجرد باشد، با این همه، چیزی از مقومات و قوا و اعضایش حذف نشود؛ به طوری که او را دارای سر، صورت، چشم، دست، پا و شکم تعقل کند. اما اندکی از افرادند که امکان این‌گونه ادراک را دارند؛ زیرا آنچه برای بیشتر مردمان میسر است، این است که در ذهن خود، صورتی خیالی از یکی از افراد ماهیت (مثلاً ماهیت انسان) را تصور می‌کنند و هنگامی که با فرد دیگری روبه‌رو می‌شوند، «ماه‌الاشتراک» این دو فرد را از «ماه‌الاختلاف» آن دو جدا و حیثیت اشتراک و اتحاد آن دو را به نحو ادراک خیالی درک می‌کنند. نهایتاً آنچه در این میان به دست می‌آید، صورتی خیالی است که بین دو یا چند فرد از نوع واحد، مشترک است؛ بدون آن‌که از تمام مشخصات و زواید مادی تجرید شده باشد. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ۲۷۳-۲۷۴)

با این حال برای عموم انسان‌ها این امکان را قائل می‌شود که با حصول شرایط لازم، به درجاتی از ادراک عقلی برسند. از نظر ملاصدرا هنگامی که استعداد نفس کامل گردد و صلاحیتش (به سبب تصفیه و طهارت نفس از کدورات و تکرار ادراکات و حرکات فکریه) حتمی شود، نور عقل فعال بر آن و بر مدارکات وهمیه و صور خیالی‌ه اش اشراق می‌کند (مانند اشراق خورشید بر قوه مبصره) و آن‌گاه نفس، عقل بالفعل شده و مدارکات و متخیلاتش معقول بالفعل می‌گردد.

## نتیجه‌گیری

از مجموع مباحثی که مطرح شد، تفاوت دیدگاه دو فیلسوف بزرگ عالم اسلام ابن سینا و صدرالمتألهین رحمه‌الله‌علیهما درباره چگونگی تحقق ادراک عقلی تا حدودی روشن گردید:

- بنابراین در بحث انواع ادراکات، مبنای صدرالمتألهین مانند ابن سینا بر تثلیث است؛ زیرا هر دو ادراک وهمی را قسم جداگانه‌ای از ادراک عقلی نمی‌دانند (برخلاف مشائون مانند خواجه نصیر طوسی، که ادراکات را چهار نوع بیان می‌کند)؛ گرچه هر کدام دلیل خاصی برای این ادعا دارند.

- ابن سینا صور علمیه را به شیوه انتزاع و تجرید نفس می‌داند، ولی صدرالمتألهین به خلق و انشاء نفس و به اعداد آلات و قوا می‌داند.

- ابن سینا مراتب ادراک را مراتب تجرید می‌داند، ولی صدرالمتألهین نفس را در ابتدای امر (در صور محسوسه و متخیله) مصدر می‌داند و نسبت به صور عقلیه، مظهر می‌داند و در نهایت امر، نفس می‌تواند محیط به عقول هم بشود.

- ابن سینا در ارتباط نفس ناطقه با عقل فعال در کسب علوم، آن را به نحو اتصال می‌داند، ولی صدرالمتألهین به اتحاد نفس با عقل فعال، بلکه به فنای در آن قائل است.

- ابن سینا قوه خیال را مادی و جسمانی می‌داند و صدرالمتألهین قائل به تجرد برزخی آن است. - ابن سینا چون علم نفس را به اعیان خارجی، کیف نفسانی می‌داند، لذا نفس را از ابتدا تا انتها ثابت دانسته و نفس را ذاتا یک نوع می‌داند و اختلافات را در کمالات ثانوی بیان می‌کند؛ لذا نفوس تمام مردم حتی انبیا و اولیا را یکی دانسته و اختلافشان را تنها در صور علمیه و اخلاق زائده می‌داند؛ اما ملاصدرا با در نظر گرفتن حرکت جوهری، قائل به اختلاف وجودی نفوس انسانی است.

- ملاصدرا تمام انواع ادراکات انسان را فعل نفس (و نه انفعال) او می‌داند که حواس و قوای ادراکی، دیگر ابزارهای آن هستند و چون خود نفس، مجرد است، ادراکات جزئی و کلی او همگی مجردند و مادی و محتاج بدن نیستند. انسان با قوه خیال خود می‌تواند حتی بدون الگوبرداری از داده‌های حواس، صورت‌هایی را خلق کند که از هر جهت شبیه آفرینش ابداعی (خلق از عدم) خداوند می‌باشد.

- بنابراین نظریه جهان‌های سه‌گانه واقعی (یعنی عالم حس و عالم خیال و عالم معقولات) که ملاصدرا نیز آن را پذیرفته، و براساس اصل تطابق قوای ادراکی سه‌گانه درونی انسان (یعنی ادراک حسی و ادراک خیالی و ادراک عقلی) با عوالم سه‌گانه مذکور، وی معتقد است که نفس انسان با درک محسوسات، در عالم حس قرار می‌گیرد و در حال ادراک خیالی، در عالم مثال و در حال ادراک کلیات و معقولات، در عالم عقول است.

- به عقیده ملاصدرا، نفس انسان، نخست در مرتبه جمادی است و سپس با خروج از مرحله جمادی به حالت جنینی و در مرحله نباتی قرار می‌گیرد و پس از آن به مرحله حیوانی وارد می‌شود و در دوره بلوغ حقیقی خود به مرحله نفس انسانی می‌رسد و «نفس ناطقه» می‌گردد. پس از این مرحله نیز می‌تواند با کوشش و تمرین و تربیت روحی و عقلی خود، به بلوغ انسانی برسد (که نام آن را نفس قدسی و عقل بالفعل می‌گذارد) و کمتر کسی توان رسیدن به این مرحله را دارد.

حکمت  
کوشش

هویت ادراک عقلی از منظر ابن سینا و ملاصدرا

## فهرست منابع

۱. فارابی، ابونصر (۱۹۳۸)، رساله معانی العقل، تحقیق موریس بریج، بیروت: دارالمشرق.
۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، سیاست المدینه، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، آرائ اهل المدینه الفاضله، ترجمه و تحشیه جعفر سجادی.
۳. طاهرزاده، اصغر (۱۳۹۳)، معرفت نفس وحشر، چاپ اول: گروه فرهنگی المیزان.
۴. ابن سینا (۱۳۷۹)، التعليقات: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳)، الاشارات والتنبيهات، تهران: دفتر نشر کتاب.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد: دانشگاه تهران.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۴)، النجاة: دانشگاه تهران.
۸. \_\_\_\_\_ (بی تا)، شفا، طبیعیات، ج ۲، آیت الله مرعشی.
۹. صدرالمآلهین شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه، ۹ جلدی، ج ۳ و ۶ و ۸ و ۹، چاپ دوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) ج ۱ و ۲، تحقیق و تصحیح: مقصود محمدی: بنیاد حکمت صدا. .
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷)، رساله سه اصل، تصحیح حسین نصر: روزنه.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، رساله فی الحدوث، تصحیح و تحقیق سید حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا.
۱۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، الحاشیه فی الهیات الشفا: بیدار.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۱)، العرشیه، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین، تهران: حکمت.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، دو جلدی، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدا.
۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۳)، شرح منظومه: صدا.
۱۸. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۳۴)، نهایه الحکمه (تعلیق سبزواری)، دو جلدی، ج ۲، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ۲۰ جلدی، ج ۱ و ۱۲، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، رسائل توحیدی، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۱. \_\_\_\_\_ (بی تا)، نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی (حواشی بر بحار الانوار)، محقق و مصحح: مرتضی رضوی، چاپ اول.
۲۲. خواجه نصیرالدین طوسی (بی تا)، شرح الاشارات والتنبيهات، سه جلدی، ج ۲، نشر البلاغه.
۲۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۳۵۶)، مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ۲۶ جلدی، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. مدنی، علیخان بن احمد (بی تا)، ریاض السالکین فی شرح الصحیفه الکامله السجاده: رسالت.
۲۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۱)، دروس معرفت نفس، ج ۲ و ۳، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، دروس شرح الاشارات والتنبيهات، ج ۱، چاپ دوم: آیت اشراق.
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، اتحاد عاقل به معقول: حکمت.
۲۸. فخرالدین رازی (۱۳۷۳)، شرح عیون الحکمه ابن سینا، سه جلدی، ج ۳، تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
۲۹. مقاله «تبیین ادراک عقلی از دیدگاه حکمت متعالیه» به قلم احمد غفاری قره باغ: فصلنامه علمی پژوهشی آیین حکمت، ۱۳۹۴.
۳۰. مقاله «بررسی و تحلیل هستی شناختی ادراک عقلی از دیدگاه ابن سینا»، حمزه حمزه: فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، ۱۳۹۴.