



دانشکده
ادبیات و علوم انسانی

ناشر
دانشگاه تهران

فلسفه

دوفصلنامه علمی

شماره استاندارد بین‌المللی ۱۵۵۳-۲۰۰۸

سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲ - پیاپی ۴۱

نقد، ویرایش و معرفت‌شناسی گواهی

سید محسن اسلامی

ریشه یابی نظریهٔ نجرد خیال سهروردی در آثار ابن‌سینا

علی اصغر جعفری ولنی و دنیا اسدی فخرنژاد

جایگاه واهمه در عمل از منظر ابن‌سینا

سعید حسن زاده، محمد سعیدی مهر و رضا اکبری

برهان زیبایی از منظر سی. اس. لوئیس

مریم سیف و فرح رامین

تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن‌سینا

جواد صوفی و مهدی عظیمی

«متافیزیک شر»؛ تفسیر هستی‌شناختی از نظام آزادی

احمد عبادی و الهام سادات کریمی دورکی

چیستی «عقل فعال» در نظریهٔ عقل نزد ابن‌باجه

حسن عباسی حسین آبادی

سمانتیک غیرتابع ارزشی حاج حسینی

اسدالله فلاحی

بررسی تأثیر دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه در اجتهاد شیعی: مطالعهٔ موردی مسئلهٔ «وحدت وجود»

علی اردشیر لاریجانی، سید مصطفی محقق داماد و محمدحسین مطهری فریمانی

تحلیل صورت در نظریهٔ ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا و کیت فاین

حمیده مختاری

ردپای برگسون در تفسیر هایدگر از زمان

حسین ملکوتی، بیژن عبدالکریمی و علی مرادخانی

موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری: امکان انقلاب در فلسفهٔ شیزوفرنیک دلوز-گتاری

مهدی مؤمنی‌نیا و اصغر واعظی

۱

۱۵

۳۷

۶۱

۷۹

۱۰۳

۱۲۷

۱۴۹

۱۶۷

۱۹۱

۲۲۱

۲۳۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



فلسفه

شماره استاندارد بین المللی: ۱۵۵۳-۲۰۰۸
شاپا الکترونیکی: ۲۷۱۶-۹۷۴x
سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲- پیاپی ۴۱

ناشر: دانشگاه تهران

صاحب امتیاز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

مدیر مسئول: عبدالرضا سیف (استاد دانشگاه تهران)

سر دبیر: سیدحمید طالبزاده (استاد دانشگاه تهران)

دبیر تخصصی: محمدتقی طباطبائی (استادیار دانشگاه تهران)

کارشناس:

هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفباء)

غلامرضا اعوانی

استاد مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

شهرام پازوکی

دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

سید محمدرضا حسینی بهشتی

دانشیار دانشگاه تهران

هیوبرت ل. دریفوس

استاد دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، امریکا

حسین غفاری

استاد دانشگاه تهران

محمد ایلخانی

دانشیار دانشگاه شهید بهشتی

نصرالله پورجوادی

استاد دانشگاه تهران

الوین پلنتینگا

استاد دانشگاه نوتردام، امریکا

رضا داوری اردکانی

استاد دانشگاه تهران

ریچارد سویین برن

استاد دانشگاه آکسفورد، امریکا

سید حسین نصر

استاد دانشگاه جورج واشنگتن، امریکا

مدیر داخلی: دکتر محمد جواد عظیمی

کارشناس اجرایی:

نشانی نشریه: تهران، خیابان انقلاب، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دفتر مجلات

تلفن تماس: ۶۱۱۳۶۸۴

آدرس سایت: <http://jop.ut.ac.ir>

پست الکترونیکی: philosophy@ut.ac.ir

نشریه فلسفه براساس نامه شماره ۳/۱۱/۳۷۸۰ مورخ ۸۹/۳/۱۷ کمیسیون نشریات علمی کشور، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، موفق به کسب درجه علمی - پژوهشی شده است.

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

این مجله در پایگاه‌های اطلاعاتی زیر نمایه می‌شود:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی به نشانی اینترنتی:

پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) به نشانی اینترنتی:

پایگاه استنادی اولریخ (Ulrich) به نشانی اینترنتی:

www.Ulrich's International periodicals directory (Journal, magazine)

شیوه نامه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

دو فصلنامه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، نشریه‌ای علمی (علمی-پژوهشی) در حوزه مطالعات فلسفی است که شرایط پذیرش مقاله در آن به شرح زیر است:

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده (نویسندگان) باشد.
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا اتمام داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- چاپ مقاله منوط به تأیید نهایی هیئت تحریریه است.
- گواهی پذیرش پس از تأیید هیئت تحریریه، به صفحه شخصی نویسنده در سامانه فرستاده خواهد شد.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- ویراستار مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله بدون تغییر محتوای آن آزاد است.
- حجم مقاله به هیچ وجه نباید بیش از بیست صفحه (تا ۸۰۰۰ واژه) شود.
- نام کامل نویسنده/نویسندگان، مرتبه علمی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل، رشته تحصیلی، رایانامه دانشگاهی، شماره تلفن نویسنده در صفحه جداگانه‌ای ضمیمه شود.
- مقاله‌های ارسال شده، بازگردانده نخواهد شد.
- ارسال مقاله تنها از طریق سامانه مجله ادب فارسی دانشگاه تهران به نشانی <https://jop.ut.ac.ir> امکان پذیر است (برای این کار ابتدا باید از طریق گزینه «ورود به سامانه» در سامانه ثبت نام کنید).

تذکر مهم: ترتیب نویسندگان و درج نویسنده مسئول، دقیقاً براساس آن چیزی خواهد بود که نویسنده مسئول در زمان ارسال مقاله در فرم سامانه تکمیل کرده است و در **فرم تعهدنامه** **اصالت اثر** نیز همه نویسندگان به آن اقرار کرده و آن را امضا کرده‌اند؛ لذا ضروری است برای ترتیب نویسندگان و انتخاب نویسنده مسئول قبل از ارسال مقاله به نظر نهایی رسیده باشید و دانشجویان دکتری که مقاله را برای دفاع خود نیاز دارند، لازم است این موضوع را حتماً با دانشگاه خود هماهنگ کنند؛ زیرا به هیچ وجه امکان تغییر سمت و ترتیب نویسندگان بعد از صدور گواهی پذیرش وجود ندارد.

فرم تعهدنامه پس از تکمیل و امضا همراه با فایل اصلی مقاله، فایل مشابهت‌یابی شده متن کامل مقاله، **فرم تعارض منافع** و فایل مشخصات نویسندگان پیوست شود.

۲. اجزای مقاله

- عنوان: نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
- مشخصات نویسنده: شامل نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی، رشته تحصیلی، دانشگاه محل تدریس یا تحصیل.
- چکیده: شرح جامعی از مقاله با واژه‌های محدود (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
- واژه‌های کلیدی: شامل پنج تا هفت واژه تخصصی که حتماً در متن چکیده آمده باشند و اهمیت آنها در مقاله بیش از سایر واژه‌ها باشد.
- مقدمه: شامل بیان مسئله، هدف و ذکر پیشینه، پرسش‌ها و فرضیه‌های پژوهشی و... مقاله (به اجمال).
- پیکره اصلی: شامل متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، تقسیم‌بندی‌های محتوایی.
- نتیجه: شامل نتایج منطقی و مفید برآمده از پژوهش که نویسنده طی مقاله به آن دست یافته است.
- پی‌نوشت: در صورت وجود توضیحات ضروری پس از نتیجه می‌آید.
- منابع: فهرست‌نویسی ارجاعات مقاله بر مبنای شیوه‌نامه مجله.
- چکیده انگلیسی: با قلم Times New Roman با اندازه ۹ باید عیناً ترجمه چکیده فارسی بین ۲۵۰- تا ۳۰۰ واژه باشد.
- چکیده مبسوط انگلیسی: این چکیده باید در ۱۲۰۰ کلمه تنظیم شود که شامل طرح مسئله، اهمیت مسئله، اهمیت موضوع، سؤال اصلی، شیوه پژوهش و شرح مختصری از نتایج تحقیق و داده‌های آن (هر کدام در پاراگرافی مستقل) همراه با ارجاع به برخی از منابع و جداول و ... باشد.

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله باید بر صفحه A4، به قلم (فونت) آی آر. لوتوس (IRLotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز (word) نوشته شده باشد. همچنین فاصله باید از بالا ۴/۵ و پایین صفحه ۳/۵ سانتی‌متر و از راست و چپ، هر کدام ۴/۵ سانتی‌متر باشد (در صورتی که فونت یادشده را ندارید در گوگل با عنوان فونت‌های شورای عالی اطلاع‌رسانی جستجو و دانلود کنید و در پوشه فونت‌های خود قرار دهید).
- چکیده، واژه‌های کلیدی، منابع، ارجاعات داخل پرانتز، شعرها و هر مطلبی که درون پرانتز و جدول بیاید، در فارسی باید با اندازه ۱۱ و در انگلیسی با اندازه ۱۰ نوشته شود.

- ابتدای هر بند، با نیم سانتی متر تورفتگی شروع شود؛ البته سطر نخست زیر هر عنوان، نباید تورفتگی داشته باشد.
- نقل قول‌های مستقیم مستقل از متن بیشتر از سه خط، جدا از متن اصلی و با یک سانتی متر تورفتگی از هر طرف و با همان قلم، ولی با اندازه ۱۱ نوشته شود. این‌گونه نقل قول‌ها که به صورت جدا نوشته می‌شود، در گیومه قرار نمی‌گیرند.
- بخش‌های مقاله با بخش ۱ که به مقدمه اختصاص دارد، شروع می‌شود. عنوان هر بخش اصلی و زیربخش‌ها باید با یک سطر سفید از یکدیگر جدا و سیاه (بولد) نوشته شوند.
- زیربخش‌های هر مقاله نباید از سه لایه تجاوز کند؛ مثال: ۳-۱-۴. که بیانگر زیر بخشی از بخش سوم مقاله است.
- به جز اسامی خاص و نام اصول دستور زبان، سایر پی‌نوشت‌های لاتین با حرف کوچک آغاز شود.
- شماره پی‌نوشت‌ها از آغاز تا پایان مقاله باید دنباله‌دار باشد و از افراط در دادن پی‌نوشت اجتناب شود.
- در صورت استفاده از اختصارات ناآشنا، فهرست آنها قبل از نخستین کاربرد، در پی‌نوشت ذکر شود.
- چنانچه نویسنده یا نویسندگان در تهیه مقاله از منابع مالی سازمان یا نهادهای خاصی استفاده کرده‌اند، در پی‌نوشت به این مطلب اشاره شود.
- در تهیه نمودارهای درختی و امثال آن از ابزارهای Draw، Table و Equation در محیط Word استفاده شود تا تنظیم آنها در نسخه نهایی مشکلی به وجود نیاید.
- کلیه مثال‌ها، نمودارها و تصاویر باید دارای شماره پیاپی باشد.
- در واج‌نویسی داده‌های مربوط به زبان یا گویشی ناآشنا، از قلم نسخه Doulus Sil IPA استفاده شود.
- همان‌طور که گفته شد پاورقی‌های هر صفحه باید طی شماره‌های پشت‌سرهم در پی‌نوشت مقاله و بعد از نتیجه قرار گیرند. ضمناً تأکید می‌شود برای شماره پی‌نوشت‌ها از ابزار references استفاده نکنید، بلکه به صورت دستی شماره موردنظر را تایپ کنید و با ابزار superscript (توان) که به شکل ایکس به توان ۲ در برگه home واژه‌پرداز وجود دارد، عدد تایپ‌شده را کوچک کنید و در گوشه بالای متن قرار دهید؛ به طوری که درست مانند شماره ارجاع با استفاده از ابزار رفرنس می‌شود.

۴. شیوه ارجاع به منابع

۴-۱. ارجاع داخل متن

– نام خانوادگی مؤلف یا نام معروف، تاریخ نشر اثر: جلد/صفحه یا صفحات. نیازی به نوشتن «ص» برای شماره صفحات نیست. همچنین اعداد از راست به چپ نوشته شوند؛ مثال: (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۹۸/۴-۱۰۰).

– اگر در متن به چند اثر از یک نویسنده ارجاع داده شود، هرکدام از آن آثار بر مبنای تفاوت تاریخ نشر تفکیک می‌شود و در منابع پایانی، با نام اثر مشخص خواهد شد.

– در صورتی که به دو اثر چاپ‌شده از یک مؤلف در یک سال ارجاع داده شود، با نوشتن «الف» و «ب» در کنار سال چاپ، آنها را از هم متمایز کنید؛ یعنی بعد از نام خانوادگی مؤلف، سال چاپ به همراه «الف» یا «ب» نوشته شود؛ برای مثال (نظامی، ۱۳۸۹ الف: ۲۶).

– چنانچه در متن به نام مؤلفی اشاره و مطلبی از وی نقل شود، در ارجاع آن در پایان نقل قول، تنها به سال و صفحه موردنظر اشاره و از تکرار نام نویسنده خودداری می‌شود؛ مثل (۱۳۵۱: ۱۲۵) و در صورتی که صفحه خاصی مدنظر نباشد، تنها سال، درون پرانتز قرار می‌گیرد.

– ارجاع به منابع قدیم، به نام اشهر نویسنده انجام می‌شود؛ مثل ناصر خسرو و نه قبادیانی.

۴-۲. ارجاع پایانی (منابع)

۴-۲-۱. ارجاع به کتاب

– نام خانوادگی مؤلف یا نام معروف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، جلد، نوبت چاپ، محل نشر، نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»).

– نام کتاب کج (ایرانی) نوشته می‌شود؛ بنابراین، از سیاه کردن (بولد) یا قراردادن آن در گیومه پرهیز کنید.

۴-۲-۲. ارجاع به مقاله

– نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا فصلنامه و مجله (ایرانی) و بدون ذکر واژه مجله و...، دوره یا سال انتشار، شماره (ش)، صفحاتی که مقاله در آن آمده است.

– عنوان مقاله تنها در گیومه قرار می‌گیرد و کج یا سیاه نمی‌شود.

۳-۲-۴. ارجاع به پایان نامه

– نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، سال دفاع (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان رساله، مقطع دفاع شده، نام و نام خانوادگی استاد راهنما، نام دانشگاه و دانشکده محل تحصیل دانشجوی.

– نام رساله دکتری کج (ایرانی) نوشته می شود و عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد تنها در گیومه قرار می گیرد و کج یا سیاه نمی شود.

۴-۲-۴. ارجاع به نسخه خطی و اسناد

– نام مشهور مؤلف، نام مؤلف، نام کتاب یا رساله خطی یا نسخه عکسی، شماره نسخه، محل نگهداری.

– در ارجاع به اسناد تاریخی، عنوان سند، شماره طبقه بندی و دسترسی، نام آرشیو و برای میکروفیلمها افزون بر مشخصات کتاب، ذکر شماره میکروفیلم و محل نگهداری، ضروری است.

۵-۲-۴. ارجاع به وبگاههای اینترنتی

– نام خانوادگی مؤلف، نام مؤلف، تاریخ درج مطلب در وبگاه (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان مقاله یا اثر (داخل گیومه)، نشانی الکترونیکی وبگاه.
– ارجاع به چنین مطالبی در حد ضرورت و زمانی است که منابع مکتوب از آن موضوع موجود نباشد.

۵. سایر نکات

– تعداد نویسندگان مقاله نباید بیشتر از سه نفر باشد.
– مقالات دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری و نیز دانش آموختگان کارشناسی ارشد تنها در صورتی بررسی می شود که یکی از اعضای هیئت علمی نیز در نگارش مقاله مشارکت و نظارت داشته باشد و نام وی نیز جز اسامی نویسندگان قید شود.
– تلفظ اسامی لاتین و نامهای دشوار، در متن مقاله با حروف لاتین در پاورقی هر صفحه درج شود.

– هر توضیح اضافی دیگری غیر از ارجاع، در پاورقی می آید.

– در بخش منابع در صورتی که نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می شود.
– در فهرست منابع ابتدا منابع فارسی و عربی در یک بخش می آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و ... در بخشی جداگانه ذکر می شود.

– منابع فارسی و عربی مقاله لازم است به انگلیسی ترجمه شوند و در انتهای مقاله قرار گیرند.

– در فهرست منابع، فهرست مقالات از فهرست کتابها جدا نوشته شود.

- در فهرست منابع در صورتی که مشخصات منبعی بیش از یک سطر شد، برای سطر دوم نیم سانتی متر تورفتگی ایجاد شود.

- از شماره‌گذاری یا قراردادن خط تیره در آغاز مدخل‌های فهرست منابع پرهیز شود.

- در نقل منابع از زبان‌های مختلف، برای بزرگ نوشتن حروف اول، از قواعد همان زبان پیروی شود؛ به این معنا که مثلاً در زبان فرانسه جز اسامی خاص، باقی اسامی با حروف کوچک شروع می‌شوند، در حالی که در زبان آلمانی، اسم دستوری با حروف بزرگ نوشته می‌شود و باقی کلمات با حروف کوچک و

- مشخصات همه نویسندگان باید به شرح زیر در فرم سامانه درج و نیز در یک صفحه ورد جداگانه در سامانه بارگذاری شود:

- سمت: اگر عضو هیئت علمی است لازم است مرتبه وی شامل استادیار، دانشیار یا استاد و نیز گروه درسی و دانشگاه محل تدریس مشخص شود، در غیر این صورت از عنوان «دانشجو» یا «دانش آموخته» با ذکر رشته و دانشگاه محل تحصیل استفاده شود.

- تلفن: حتما شماره همراه نویسنده پیگیر مقاله (مسئول) قید شود.

- رایانامه دانشگاهی همه نویسندگان قید شود.

۶. مثال برای تهیه فهرست منابع

۶-۱. کتاب

مصلح، جواد (۱۳۸۳)، علم النفس، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران.

الفارابی، ابونصر (۱۹۹۰)، الحروف، تصحیح محسن مهدی، ج ۲، بیروت، دارالمشرق.

فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۶)، شاهنامه، تصحیح سعید حمیدیان، ج ۲، چ ۴، تهران، قطره.

Lane, Ph. (1992), *La pé riphé rie du texte*, Ed. Nathan, Paris.

Matthews, B.(1917), *The philosophy of the short- story*, 4th edition, Longmans, Green, and Co. London.

۶-۲. مقاله

آذرفزا، ایرج و شهرام پازوکی (۱۳۹۸)، «امکان گشت سقراط در السیره الفلسفیه محمد بن زکریای رازی»، فلسفه، دوره ۴۷، ش ۲، ۱-۲۲.

مولوی، محمدعلی (۱۳۶۹)، «ابن امیل»، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ج ۳، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۴۲-۴۳.

Say, I. and C. Pollard (1991), "An integrated theory of complement control", *Language*, 67,63-113.

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
۱	نقد، ویرایش و معرفت‌شناسی گواهی سید محسن اسلامی
۱۵	ریشه یابی نظریهٔ تجرد خیال سهروردی در آثار ابن سینا علی اصغر جعفری ولنی و دنیا اسدی فخرنژاد
۳۷	جایگاه واهمه در عمل از منظر ابن سینا سعید حسن زاده، محمد سعیدی مهر و رضا اکبری
۶۱	برهان زیبایی از منظر سی. اس. لوئیس مریم سیف و فرح رامین
۷۹	تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن سینا جواد صوفی و مهدی عظیمی
۱۰۳	«متافیزیک شر»: تفسیر هستی‌شناختی از نظام آزادی احمد عبادی و الهام سادات کریمی دورکی
۱۲۷	چیستی «عقل فعال» در نظریهٔ عقل نزد ابن‌باجه حسن عباسی حسین‌آبادی
۱۴۹	سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی اسدالله فلاحی
۱۶۷	بررسی تأثیر دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه در اجتهاد شیعی: مطالعه‌ی موردی مسئله‌ی «وحدت وجود» / علی اردشیر لاریجانی، سید مصطفی محقق داماد و محمدحسین مطهری فریمانی
۱۹۱	تحلیل صورت در نظریهٔ ماده - صورت‌گرایی ابن سینا و کیت فاین حمیده مختاری
۲۲۱	ردپای برگسون در تفسیر هایدگر از زمان حسین ملکوتی، بیژن عبدالکریمی و علی مرادخانی
۲۳۷	موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری: امکان انقلاب در فلسفه‌ی شیزوفرنیک دلوز-گتاری ... مهدی مؤمنی‌نیا و اصغر واعظی



Critiques, Editing, and Epistemology of Testimony**

Seyyed Mohsen Eslami¹

1. Assistant Professor Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, E-mail: s.eslami@modares.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
18, June, 2023

In Revised Form:
31, August, 2023

Accepted:
20, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Keywords:

Abstract

The relationship between the author and the authored text is important from various aspects. Parts of the ethics of research and writing dealing with plagiarism and ghostwriting may be seen as about this very issue. I argue that, along with this, that editing may distort the relationship between the author and the authored text and put the readers in a problematic epistemic situation. In this regard, I appeal to the debates over epistemology of testimony. There are at least two general views about trust in others' testimony: that we need positive reasons or evidence to trust, or that it suffices if there are no negative ones against the trust. It turns out that either way, to trust critical book reviews (and similar forms of writing) we need reasons or evidence for and against to trust the author. And as long as editing may eliminate such evidence, it weakens our epistemic situation as we become unable to take an epistemically proper stance toward the author. In the end, an objection is addressed. One might say that the same worry applies to all sorts of texts, and thus editing becomes basically wrong – not only in the case of short critical writings. In response, I argue that this is not necessarily the case since such forms of writing have specific features. Meanwhile, it seems true that considerations about epistemology of testimony can lead to further questions about editing in general.

Editing; Epistemology of Testimony, Book Critique, Ethics of Writing, Research Ethics.

****It is a promotional scientific article**

Cite this Article: Eslami, S. M., (2023-2024). Critiques, Editing, and Epistemology of Testimony: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter-2023 -2024- Serial No. 41, (1-14).DOI:10.22059/JOP.2023.360991.1006784



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Testimony is central to our knowledge of the world and how we manage our epistemic life. In a variety of ways, people tell us about things and we learn via their sayings. This is also the same about texts we read. However, not all texts are the same in this regard. For example, it may be the case that in mathematical papers we are presented with the proofs themselves and there is less role for testimony to play, as compared with papers drawing on gathered data unavailable in the paper itself. In the latter case, we need to consider the author and publisher to see how much trust we can put in them. This is to suggest that at times the epistemic situation of the reader may be better or worse. If we don't know the author's education or affiliation or where the paper is published, we have a harder time in making up our minds about the text.

Drawing on this background, I argue that some forms of "editing" (which vary from cases of simple copyediting to more engaged ways of editing) may worsen the epistemic situation of the reader. Therefore, there is something wrong with those forms of editing, epistemically speaking.

2. Testimony and Knowledge

Contemporary epistemology considers testimony an important source of knowledge, or at least a main option to be considered and discussed. There are, however, different views about why testimony matters. The two main views are reductionism and non-reductionism. This is not a comprehensive picture and there are middle-ground options as well. Be that as it may, since here we need a general picture of testimony, I don't get into details about it here. It is enough to get a sense of the two main camps of view. (Here I follow Lackey, 2006: 442-438 and Nagel, 2014: Ch. 6.)

One group argues that we need reasons to trust testimony. I can follow a passerby's testimony about an address if I have reasons to trust. It is not that we can trust testimony by default, but we need reasons. This is reductionism. The view may be developed in different ways. For example, we may need reasons to trust testimony in general, or we may need reasons to trust this or that testimony.

Reductionism is contested. Proponents argue that without reasons to trust we would be gullible. To avoid this, we must ask for reasons. Opponents, on the other hand, argue that it would not be easy or at times possible to provide reasons for trusting testimony since it would rely on testimony – thus, the circularity problem.

For our purpose, it is enough to note how testimony plays a role in our knowledge and how we can think about it in each case. Nothing in the following depends on a specific view about the epistemology of testimony, but it would be compatible with either view one takes on the matter.

3. Trusting the Critique

Critical writing is in some ways different from normal writing. The best type exemplifying "critical writing" is critical book review. Of course, as long as other forms of writing resemble the main features of this genre, then the arguments of this paper apply to them. (More on this comes later.)

The main point about critical writings in question is that they are rather short and they don't have their subject included in them. A critical book review is supposed to be rather short. Plus, it is about something else that cannot be summarized completely and fully in the review itself. Compare it with a book-length discussion where the author has space to provide evidence more generously and fully.

This is why we need to trust the critique to learn from critical writings. The author has a more important role here. In a book, we can also consider the evidence of many kinds. Still, we need some degree of trust even in the case of books. However, when reading a critical book review, we have much less without first trusting the author. It matters where the judgments come from.

Relevantly, now that we have less evidence in the text, we may also consider that kind of consideration that may matter less in, say, books. For example, we may pay more attention to the style of writing of a book critique to have an idea about the social and political perspective of the critique to better make sense of what goes on in the text in general.

4. Some Roles “editors” Play

Here I don't need to take a stance on what is to edit and what are the legitimate roles an editor can play or must play. I merely mention some cases. We can argue that these cases can contribute to the question of the legitimate role of editors, not otherwise.

4.1. Suggested Translations

Consider a book critique of a translation. The critique points to some sentences, quotes the published translation, and then suggests a better translation for it. Suppose that the editor of the text attempts to improve the suggested translation, and is successful. Now, we readers have a better text in front of us. However, here is the problem. Drawing on the good suggested translations we may evaluate the critique very well and trust the text. Now we rely on not only the specific critiques discussed but also general judgements of the critique in the text. We may be misled in all this. Perhaps the raw text by this critique, without such improving edits, leads us to be even suspicious of the critique and thus not trust the general judgments of the text. In such cases, the editor is worsening our epistemic situation.

4.2. Linguistic Leaning

One way editors work is by making different texts rather similar and unified. They apply a unified style. This is what we may well expect in, say, an encyclopedia. However, consider this kind of edit in book reviews. From the style of writing, we can learn the political and social leanings of the critique. These matter when we want to evaluate general judgments of critiques. For example, a book critique may be very positive, very negative, or moderate on a book on the history of early Islam. Note how important it may be to know whether the critique writes in a way that uses a lot of Arabic terms, avoids them strictly, or takes no specific position on this.

4.3. Competency of the Critique

Consider a simple case: a critique evaluates the prose of a book very negatively. Now, it matters for us to know whether the critique has a good sense of prose. It may be the case that the critique writes poorly, but that such problems in the texts are edited and improved through the editing process. Now we lose some evidence important to how much trust is appropriate in the general judgments of the text.

5. Editing Other Forms of Writing

An objection against what is proposed may be that this worry about editing is not limited to critical writing and extends to all forms of writing. However, this is an absurd consequence. Thus, there must be something wrong with the proposal in the first place.

In response, I argue that, first, we can limit the scope of discussion to a specific form of writing, as noted. Second, I am open to considering the more general worry. Perhaps we need to consider the epistemic aspect of editing more broadly, even if it leads to a revisionary view. Be that as it may, it is not the aim of this paper to do so.

6. Conclusion

It is argued that there are ways that some ways of editing critical writings make the epistemic situations of the reader worse. I defend this claim drawing on general ideas from the epistemology of testimony. This is a limited claim, in need of further exploration of its implications both about the practice of editing in this specific domain as well as other forms of writing.

نقد، ویرایش و معرفت‌شناسی گواهی*

سید محسن اسلامی^۱

s.eslami@modares.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

رابطه مؤلف با تألیف از جهات مختلف حائز اهمیت است. بخشی از اخلاق پژوهش و نگارش که شامل بررسی انتحال یا سایه‌نویسی می‌شود، ناظر به همین موضوع است. استدلال می‌کنم که همسو با این ایده، ویرایش نیز ممکن است رابطه مؤلف با تألیف را مخدوش کند و خواننده را در موقعیت معرفتی نامناسبی قرار دهد. برای دستیابی به این هدف، از بحث‌های معرفت‌شناسان درباره گواهی کمک می‌گیرم. درباره اعتماد به گواهی دیگران، دست‌کم دو دیدگاه عمده وجود دارد: ۱. اینکه باید دلایل یا شواهدی ایجابی له اعتماد بیابیم؛ ۲. اینکه کافی است دلایل سلبی علیه اعتماد مطرح نباشد. خواهیم دید که فارغ از اینکه کدام دیدگاه درباره گواهی درست باشد، برای اعتماد به نقد کتاب‌ها (و نوشته‌های انتقادی از این دست) مستلزم جستجوی دلایل له و علیه اعتماد به منتقد هستیم. مادامی که ویرایش، این دلایل را حذف کند، به لحاظ معرفتی موقعیت ما را تضعیف می‌کند و نمی‌توانیم در قبال اعتماد به منتقد موضع مناسبی اتخاذ کنیم. در نهایت به یک اشکال می‌پردازم. شاید گفته شود همین نگرانی درباره هر متنی صدق می‌کند و بنابراین، ویرایش که یک تالی فاسد به نظر می‌رسد، اصولاً بد است؛ اما ما توضیح می‌دهیم که لزوماً چنین نیست و نوشته‌های انتقادی کوتاه ویژگی‌های متمایزی دارند، گرچه مسائل مربوط به گواهی می‌تواند زمینه‌ساز تأملات بیشتر درباره اصل ویرایش باشد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۲/۰۳/۲۸

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۰۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۰۹/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

ویرایش، معرفت‌شناسی گواهی، نقد کتاب، اخلاق نگارش، اخلاق پژوهش.

واژه‌های کلیدی:

* این مقاله علمی ترویجی است.

استناد: اسلامی، سید محسن (۱۴۰۲)، نقد، ویرایش و معرفت‌شناسی گواهی، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱-۱۴).

DOI:10.22059/JOP.2023.360991.1006784



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

وقتی متنی را می‌خوانیم و از آن می‌آموزیم به نحوی به آن اعتماد می‌کنیم. از جهتی، همواره با نوعی گواهی (testimony) طرف هستیم، به این معنای عام که کسی چیزی را به ما می‌گوید و ما بدین واسطه آن را درمی‌یابیم. در عین حال، از این حیث همه نوشته‌ها یکسان نیستند. برای مثال، در میان مقاله‌های پژوهشی، در مقاله فلسفی یا ریاضی استدلال‌ها همراه متن هستند و بخشی از اعتماد به همین واسطه حاصل می‌شود، یعنی شاید نقش کمتری برای گواهی باقی بماند؛ اما در بعضی مقاله‌های دیگر، مثلاً جایی که با گردآوری داده‌ها سروکار داریم، خود شواهد نزد ما حاضر نیستند و جا برای اعتماد به گواهی نویسنده بیشتر است – و اینجاست که باید دید اعتماد بجاست یا خیر. در این مورد، با توجه به رویه‌های مجلات و داوری و جز آن می‌توانیم تا حد خوبی به یافته‌های مقاله اعتماد کنیم و سپس آن را با سایر مقالات و یافته‌ها بسنجیم. گواهی در این فرایند اساسی است.

با این وصف، مهم است که تا حد امکان شرایط را برای ارزیابی گواهی و اعتماد متناسب فراهم کنیم. نبود این شرایط مشکل‌ساز است. تصور کنید: اگر مقاله‌ای به دست شما برسد که نویسنده و مجله و ناشر همه نامشخص باشد و موضوع مقاله اکتشافاتی باستان‌شناختی باشد، چقدر می‌توانید به گواهی مقاله اعتماد کنید؟ گویی اگر مستقلاً اطلاعات زیادی در این باره نداشته باشیم، معقول آن است که در این شرایط سخت‌تر به پذیرش یافته‌ها (حتی جدی‌گرفتن آن) تن بدهیم؛ اما اگر نام نویسنده ذکر شده باشد وضعیت کمی فرق می‌کند؛ و به همین ترتیب، وضعیت فرق می‌کند اگر تحصیلات او مشخص باشد، اگر بتوان صحت تحصیلات او را آزمود، اگر بتوان انتساب مقاله به او را از طریق سایت شخصی وی فهمید، اگر مجله از نشریات معتبر باستان‌شناسی باشد و اگر ناشر خوش‌نام و سرشناس باشد.

استدلال می‌کنم که ویرایش نوشته‌های انتقادی بجا نیست، یا دست‌کم از جهتی ویرایش‌نکردن نوشته‌های انتقادی بهتر است. این استدلال مبتنی بر اهمیت گواهی است و اینکه گاهی ویرایش باعث می‌شود نتوانیم گواهی را به‌خوبی ارزیابی کنیم. در اینجا نوشته‌های انتقادی و به طور خاص نقد کتاب را در نظر دارم.

۲. گواهی و معرفت

گواهی یکی از موضوعات آشنا در معرفت‌شناسی معاصر است. بخش قابل‌توجهی از آنچه می‌دانیم از طریق گواهی حاصل می‌شود. از دیگران آدرس می‌پرسیم، خاطرات و آموخته‌های دیگران را می‌شنویم و فراتر از آن از نوشته‌های خبری و علمی بهره می‌گیریم؛ اما چه وقت می‌توانیم به گواهی کسی اتکا کنیم؟

در اینجا دو نکتهٔ مقدماتی لازم است. اول، چنانکه گذشت، منظور از گواهی عام است، یعنی هر وقت به نحوی به دیگری اعتماد می‌کنیم تا چیزی بیاموزیم؛ بنابراین بعید است گریزی از گواهی باشد. دوم، عموماً معرفت‌شناسان در اهمیت و اعتبار گواهی توافق دارند؛ اما دربارهٔ بایسته‌ها در نحوهٔ مواجهه با گواهی یا مکانیسم‌های حاکم بر آموختن از گواهی مواضع مختلف است. اجمالاً دو دیدگاه عمده دربارهٔ گواهی در کار است. از آنجا که می‌خواهیم دربارهٔ اعتماد به گواهی منتقدان فکر کنیم، در نظر گرفتن این نزاع به کارمان مربوط است. گرچه، خواهیم دید که از جهاتی جزئیات این دو دیدگاه در اصل بحث - یعنی ارتباط ویرایش با اعتماد به منتقد - تأثیر سرنوشت‌سازی ندارد.

اما دربارهٔ گواهی و نحوهٔ اعتبار آن. ابتدا بد نیست حواسمان باشد که در بحث دقیق‌تر در این باره می‌توانیم بین موضوعات و حوزه‌های مختلف تفکیک قائل شویم. مثلاً شاید بگوییم دربارهٔ بعضی امور گواهی‌ها عموماً قابل اعتماد هستند، اما در حوزهٔ دیگری اعتماد به گواهی وجهی ندارد (← Nagel, 2014: Ch. 6). اما موضوع بحث ما مستقیماً معرفت‌شناسی گواهی نیست. پس می‌توانیم از چنین جزئیاتی بگذاریم و فقط به دو دیدگاه کلی اشاره کنیم (← Lackey, 2006: 442-438). آنچه در ادامه می‌آید گزارشی ساده‌سازانه از کلیات این نزاع است.

گروهی استدلال می‌کنند که در صورتی می‌توانیم به گواهی کسی اعتماد کنیم که اول دلیلی داشته باشیم تا به او اعتماد کنیم. مثلاً من به حرف دوستم دربارهٔ آدرس گوش می‌دهم چون دلیلی ایجابی دارم که فلانی راستگو است، مسیرها را بلد است و غیره. به هر حال طبق این دیدگاه، چنین نیست که بتوان اصل را بر اعتماد به دیگران گذاشت. ابتدا باید معلوم شود چرا اعتماد کنیم. عنوان این دیدگاه تقلیل‌گرایی است. البته شاید ملاحظاتی که مد نظر داریم اینطور مشخص و جزئی دربارهٔ این یا آن گواهی‌دهنده نباشد. بلکه شاید ملاحظاتی کلی داشته باشیم، مثل اینکه در بیشتر موارد گواهی‌های مردم مفید و قابل اعتماد است. بدین ترتیب، کسانی که از این رویکرد دفاع می‌کنند به دو گروه تقسیم می‌شوند: باید دلیلی ایجابی برای اعتماد به گواهی (به طور کلی) داشته باشیم یا باید دلیلی ایجابی برای اعتماد به گواهی‌دهندهٔ مورد نظر داشته باشیم.

این دیدگاه موافقان و مخالفانی دارد. موافقان استدلال می‌کنند که زودباوری ناپذیرفتنی است؛ نباید ساده‌لوح یا زودباور باشیم؛ بنابراین قبل از آنکه بخواهیم گواهی را بپذیریم باید دلیلی برای اعتماد داشته باشیم. مخالفان می‌گویند بعید است بتوانیم بدون توسل به خود گواهی توجیهی ایجابی برای آن بیابیم. برای مثال، من از کجا بدانم دوستم یا همکارم قابل اعتماد است؟ خودم مشاهدات مختصری داشته‌ام، اما بخشی از شناخت من از او به واسطهٔ گواهی سایر دوستان و همکاران حاصل شده است. حال اگر لازم باشد ابتدا دلیلی ایجابی برای اعتماد به آن دیگران

داشته باشیم ... ماجرای دشواری پیش رو خواهد بود. ضمن اینکه یافتن دلیل ایجابی برای ادعایی مثل اینکه «عموماً گواهی آدمیان مفید است» از جهاتی پردر دستر است.

نظر به چنین مشکلاتی، قائلان به دیدگاه بدیل می‌گویند که ما می‌توانیم به گواهی اعتماد کنیم، مگر آنکه شاهی خلاف آن داشته باشیم؛ به عبارت دیگر، نگاه می‌کنیم که آیا دلیلی سلبی داریم یا نه؛ آیا دلیلی هست که به گواهی اعتماد نکنیم؟ در نبود شواهد خلاف، می‌توانیم اعتماد کنیم. جزئیات اینکه چه چیزی دلیل مربوط است فعلاً برای ما مهم نیست. همین مقدار را در نظر بگیرید که اگر کسی در گفتگویی معمولی کلماتی انگلیسی را بد تلفظ کند یا اشتباه بفهمد و بعدتر درباره کیفیت نثر فلان شاعر انگلیسی نظر بدهد، اولاً دلیلی داریم که به گواهی او اعتماد نکنیم.

در نهایت هم باید انواع و اقسام دلایلی را که داریم کنار هم بگذاریم و ببینیم چه باید کرد. مثلاً شاید کسی کلمات انگلیسی را بد تلفظ کند، با این حال بدانیم که او خودآموز انگلیسی یاد گرفته است، ترجمه‌های خوبی از او منتشر شده است و بخشی از ماجرای تلفظ متأثر از لهجه خاص فارسی اوست. در آن صورت دلیلی سلبی‌ای که داشتیم تضعیف می‌شود یا اصلاً می‌توانیم آن را کنار بگذاریم. با این اوصاف، بیایید موضوع گواهی را در سیاق نوشته‌های انتقادی و به طور خاص نقد کتاب در نظر بگیریم.

۳. اعتماد به منتقد

نوشته انتقادی از جهاتی متفاوت از نوشته‌های معمول است. (بعدتر بیشتر در این باره خواهد آمد.) از جمله، در نظر بگیرید که خیلی اوقات منتقد اظهاراتی کلی درباره اثر می‌کند - «در مجموع، نثر نوشته خوب نیست»، «از منابع به خوبی استفاده نشده است»، «استنادها دقیق نیستند» و امثال آن. این موارد چیزی نیست که به سادگی بشود برای آن دلیل آورد تا ما خوانندگان با خود بگوییم «من سخنان منتقد را بررسی می‌کنم و کاری با شخص او ندارم.» چگونه؟ مگر ما کل متن را پیش رو داریم؟ مگر کل منابع را دیده‌ایم؟ مگر کل استنادات را خوانده‌ایم؟ مگر همیشه توانایی ارزیابی آن موارد را داریم؟ عموماً پاسخ منفی است. البته گاهی می‌شود چنین کنیم اگر خودمان کتاب را برگزیریم و بخوانیم و ارزیابی کنیم. در آن صورت، آن نوشته انتقادی چه کمکی به ما کرده است؟ بالاخره، شاید یکی از کارهای نقد کتاب همین است که اگر کتابی نقد مثبت داشت به خواندن آن کشیده شویم و اگر نقد منفی داشت شاید از خیر خواندن آن بگذریم.

پس به نظر می‌رسد مسئله اعتماد به منتقد مهم است. مشکلی هم نیست. بخشی از مسئله به واسطه نهادهای مربوط حل می‌شود. ما مجله‌هایی را می‌خوانیم که انگار به آنها تا حدی اعتماد داریم. می‌دانیم اگر مطلبی در مجلات چاپ شود، لاقلاً یک-دو نفر آنها را خوانده‌اند و تا حدی تأیید کرده‌اند. منتقدها گاهی تحصیل کرده هستند و می‌توانیم ببینیم کجا و در چه رشته‌ای

تحصیل کرده‌اند و با خود فکر می‌کنیم «قاعدتاً اگر کسی در این رشته این مدت تحصیل کرده، می‌شود به این ارزیابی او اعتماد کرد.» البته همه اینها با احتمال خطا همراه است؛ اما ارزیابی شخص ما هم از کتاب می‌تواند به خطا بیفتد. شاید مهم‌تر از احتمال خطا این باشد که در مجموع اعتماد در هر مورد معقول است یا نه؟ که علی‌الاصول، در وضعیت سالم، جای نگرانی نیست. حتی در اوضاع نابسامان هم تا حد زیادی چنین می‌کنیم و گریزی هم نداریم و ایرادی هم ندارد. (در اینجا با نگاه پیش می‌روییم که توجیه خطاپذیر است، یعنی می‌شود که باوری معقول و موجه باشد، گرچه کاذب است. برای مثال، قبول توصیه‌های متخصص تغذیه می‌تواند معقول و موجه باشد، حتی اگر بعدها معلوم شود توصیه او اشتباه بوده است.)

اما این همه شواهدی نیست که در اعتماد به منتقد مربوط است. بخشی از شواهد هم برآمده از خود متن است. فارغ از اینکه دقیقاً کدام یک از مواضع درباره گواهی پذیرفتنی است، در متن انتقادی می‌توانیم شواهدی بیابیم که اعتماد به منتقد (تا اساساً به او اعتماد کنیم) یا شواهد علیه اعتماد به او (تا اعتماد خود را سلب یا تضعیف کنیم). برای مثال، نثر منتقد خود می‌تواند شواهدی درباره دانش و ذوق ادبی او باشد. یا تصور کنید که منتقدی در یادداشت خود در نقد یک ترجمه چند اصطلاح عربی را نابجا یا نادرست استفاده کرده باشد، آن هم در یادداشتی که در نقد ترجمه کتابی از عربی است.

اینجاست که ممکن است ویراستار در پی نقش مثبت و مفید خود وارد عمل شود و متن را بهتر کند؛ اما ویرایش در چنین مواردی همان و حذف شواهد مربوط همان. شاید اگر ویراستار مداخله نمی‌کرد شواهد بیشتر و دقیق‌تری در متن بود و ما خوانندگان از حیث معرفتی در موضع بهتری بودیم؛ بهتر می‌توانستیم درباره میزان اعتماد به منتقد تصمیم بگیریم. در ادامه به چند مثال از این جنس اشاره می‌کنم.

۴. مواردی از نقش «ویراستار»

پیشاپیش باید در نظر داشته باشیم که بخشی از بحث حاضر به دیدگاه‌ها درباره چپستی و گستره ویرایش برمی‌گردد، چه از حیث انواع ویرایش و چه از حیث گستره ویرایش. سعی من این است که در این موارد موضعی خنثی داشته باشم و دیدگاه خاصی را مفروض نگیرم. فکر می‌کنم ادعای اصلی را می‌شود متناسب با دیدگاه‌های مختلف درباره این موارد باز بیان یا بازسازی کرد. با این حال، به اختصار به هر دو نکته اشاره می‌کنم.

اول، درباره انواع ویرایش. خیلی اوقات «ویرایش»، یعنی کاری که «ویراستار» می‌کند، به نوعی اصلاح صوری و زبانی متن دلالت دارد که از جهتی نزدیک به نمونه‌خوانی است، گرچه با میزان فعالیتی بیش و متفاوت از آن. کار ویراستار در این سطح شامل اعمال رویه واحد در

رسم‌الخط، رفع خطاهای تایپی، یا حذف و اضافه فاصله و نیم‌فاصله است، هرچند محدود به این‌ها نیست.

اما تعبیر «ویراستار» (editor) در انگلیسی دامنه‌ای گسترده‌تر (اصلاً متفاوت) دارد. در میان ما نیز این معنا آشناست. مجموعه مقاله یک یا چند «ویراستار» دارد. ویراستار در این مقام مقالات را گزینش می‌کند، به نویسندگان بازخورد می‌دهد و غیره. گاه نیز ویراستار به نحوی همراه و کمک‌حال نویسنده است و در مراحل مختلف به او بازخورد، راهنمایی، یا شاید حتی دستور می‌دهد. این موضوع اختصاصی به آثار داستانی ندارد و در عرصه نادرستان هم صدق می‌کند؛ اما بسته به نوع اثر و مخاطب آن و مشی نویسنده و رویکرد ویراستار و انتظارات ناشر، ویراستار می‌تواند نقش‌های بسیار متنوع و متفاوتی ایفا کند.

با این اوصاف، شاید با کمی ساده‌سازی بتوانیم بگوییم که دو سطح یا دو نوع ویرایش داریم: صوری و محتوایی. ما درباره کدام ویراستار حرف می‌زنیم؟ وظیفه ویراستار چیست؟ چنانکه اشاره شد، در اینجا هیچ موضعی درباره معنای «ویرایش» یا وظیفه «ویراستار» اتخاذ نمی‌کنم، بلکه سعی می‌کنم با مثال‌هایی نشان دهم منظورم چه نوع ویرایشی است. این توضیح شاید از آن جهت لازم است که آنچه به طور معمول از سوی ویراستاران مجلات و انتشاراتی‌ها انجام می‌شود اگرچه بیشتر از نوع صوری است، بعضاً عناصری از سطح محتوایی را هم در خود دارد.

دوم، درباره گستره ویرایش. ادعای یادداشت مشخصاً درباره ویرایش نوشته‌های انتقادی است؛ اما شاید کسی بگوید مواردی از ویرایش که در ادامه می‌آید اصولاً در هر نوع نوشته‌ای مداخله نایجایی است. من قصد ندارم چنین ادعایی کنم، بلکه به این ادعا بدبین هستم. پیشنهاد یادداشت این است که حتی اگر بعضی مداخله‌های ویراستار مثبت و مفید باشد، چه‌بسا در سیاق بعضی نوشته‌ها (نوشته‌های انتقادی و مشخصاً نقد کتاب) بجا نباشند. با این حال، چیزی مانع از آن نیست که ملاحظات مطرح در اینجا را درباره ویرایش هر نوع نوشته‌ای در نظر بگیریم و جوه مختلف موضوع را بکاویم. همچنین، بعدتر درباره محدودکردن بحث به نوشته‌های انتقادی نکات بیشتری آمده است. با این توضیح، می‌توانیم مثال‌هایی را مرور کنیم.

۴-۱. ترجمه‌های پیشنهادی

با مثالی از نقد ترجمه شروع کنیم. در نقد ترجمه می‌توانیم به تمامیت متن و وفاداری مترجم به ساختار متن مبدأ بپردازیم. همچنین می‌توانیم نظرمان را به معادل‌ها و ترجمه جمله‌ها معطوف کنیم. مثلاً متداول است که برای نقد ترجمه، یک یا چند جمله از متن اصلی را به همراه ترجمه مترجم نقل می‌کنند. سپس منتقد از ترجمه ایراد می‌گیرد و در هر مورد ترجمه‌ای بدیل پیشنهاد می‌کند.

به نظر می‌رسد ویراستار باید حتی الامکان از مداخله در این موارد بپرهیزد. نخست، این احتمال هست که ویراستار با مداخله در متن چیزی خلاف مراد و نظر منتقد را جایگزین کند. بالاخره، در این سیاق، منتقد برای معادل‌ها و ترجمه‌های پیشنهادی خود ملاحظاتی دارد. ضمن آنکه در نهایت مسئولیت متن بر عهده منتقد است. بر اینها باید افزود که منتقد در این مقام به عنوان متخصص قلم زده است؛ کار او صرفاً ترجمه نیست که نقد ترجمه است؛ بنابراین مداخله ویراستار در متن به نوعی مداخله در کار منتقد است. (لحاظ کنید که عموماً مجلات فرصت یا امکان ندارند که متن ویراسته را به نظر نویسنده برسانند و تأیید او را بگیرند.) اما این ملاحظه کلی‌تر از موضوع مد نظر ما، یعنی نگرانی مربوط به اعتبار گواهی، است و فعلاً به آن کاری نداریم.

دوم، ویراستار ممکن است بر نتیجه داد و ستد منتقد و مترجم تأثیر بگذارد. برای مثال، در نظر بگیرید که منتقد از ترجمه ایرادی گرفته و ترجمه بدیلی پیشنهاد کرده است؛ اما در واقع ترجمه مترجم درست بوده و پیشنهاد منتقد خطا. بیایید دو وضعیت را بررسی کنیم: (الف) وقتی ویراستار (دانسته یا نادانسته) از کنار اشکال می‌گذرد و (ب) وقتی که ویراستار متوجه این اشکال می‌شود و آن را - مثلاً با ترجمه پیشنهادی بهتر یا حذف آن قسمت از متن - برطرف می‌کند. در وضعیت الف، محتمل است که خوانندگان متوجه اشتباه منتقد بشوند. این اشتباه سرنخی است که به خواننده کمک می‌کند ارزیابی بهتری از کلیت آن نقد داشته باشد. برای مثال، اگر خواننده متوجه دو-سه ادعای نادرست منتقد بشود، احتمالاً نسبت به سایر مدعیات منتقد نیز حساس‌تر و بدبین‌تر خواهد شد. بدین ترتیب، متن او را با دقت بیشتری بررسی می‌کند و در مواردی که در صحت و سقم مدعیات منتقد تردید دارد، وزنه تردید را سنگین‌تر در نظر می‌گیرد؛ اما در وضعیت ب، وقتی ویراستار در متن دست می‌برد، همه این امکانات از متن حذف شود. بدین ترتیب، چیزهایی از خواننده گرفته می‌شود.

هدف ناشران نوشته‌های انتقادی آن است که متن با کیفیت و خوبی در اختیار خواننده بگذارند. ایشان خود تا حدی در گزینش موارد مورد اعتماد و با کیفیت به خواننده کمک می‌کنند و گاهی خواننده تا حدی به اعتماد به ناشر است که آثار انتقادی را می‌خواند. در عین حال، ناشران نمی‌توانند مسئولیت تمام و کمال متن را به عهده بگیرند، بلکه صریحاً می‌گویند چنین نیست و هر نوشته بازتاب نظر نویسنده است. نه ما می‌توانیم از مجلات انتظار داشته باشیم که مسئولیت اعتبار تک‌تک نوشته‌ها را بر عهده بگیرند و نه مجلات حاضر و مایل‌اند چنین کنند؛ بنابراین، چه بهتر که تا حد امکان به خواننده امکان بدهند که ارزیابی کامل‌تری از کیفیت نقد حاصل کند. این کار بخشی با ویرایش‌نکردن - مثلاً از نوعی که ذکر شد - حاصل می‌شود.

۴-۲. گرایش‌های زبانی

اطلاعاتی که از متن دریافت می‌کنیم منحصر به معنای مستقیم جملات نیست. چنانکه با توجه به واژه‌گزینی نویسنده و انتخاب او از میان گزینه‌های مختلف چیزهایی درباره موضع و نگاهش به مسئله می‌فهمیم. این از جمله سرنخ‌هایی است که در مقوله نقد مهم می‌شود؛ و چه بسا که این سرنخ‌ها با ویرایش از بین بروند.

فرض کنید کتابی درباره اوضاع ایران قبل از اسلام منتشر شده است و سه منتقد درباره آن مطلبی نوشته‌اند، الف و ب و ج. خواننده‌ای از عنوان آن کتاب خوشش آمده است، اما برای مشورت سراغ این سه نقد می‌رود. ابتدا حالتی را در نظر بگیرید که ویراستار در آن سه متن مداخله چندانی نکرده است. نقد الف در ستایش کتاب و ژرفی اندیشه‌های آن است. در نثر این متن رگه‌هایی از سره‌گرایی دیده می‌شود. در مقابل، ب عربی‌مآب نوشته است و از هر فرصتی برای تضمین‌های عربی و اصطلاحات عالمانه و اصطلاحات طلبگی بهره برده است. او عمدتاً به مدعیات نویسنده کتاب می‌تازد. نثر ج، نسبت به دو منتقد دیگر، ساده‌تر و متعارف‌تر است. دیدگاه او درباره کتاب کمتر ستایش‌آمیز و کمتر عیب‌جویانه است. حال، معلوم نیست خواننده با دیدن هر سه نقد به چه جمع‌بندی و برداشتی برسد؛ اما با توجه به قرآینی که در نثر منتقدان هست، احتمالاً بر آن شود که الف و ب چندان بی‌طرف نیستند و لازم است در قضاوت آنها با احتیاط بیشتری نظر شود.

در مقابل، اگر ویراستار در متن این سه منتقد دست برده باشد و آنها را به یکدیگر شبیه کرده باشد، همه این سرنخ‌ها از بین می‌روند. در آن صورت، خواننده در نظر اول متن الف و ج را به یکسان می‌خواند. چنانکه اگر خواننده‌ای فقط نوشته الف و ج را بخواند، درباره کتاب خوشبین خواهد بود و اگر فقط نوشته ب و ج را بخواند، درباره آن بدبین خواهد شد.

با این اوصاف، حتی اگر درست آن باشد که گاهی، مثلاً در دائره‌المعارف، نوشته‌ها را یک‌دست کنیم و رد پای از سره‌گرایی یا عربی‌مآبی در متن باقی نگذاریم، درباره نوشته‌های انتقادی مثل نقد کتاب از جهتی چنین نیست. حذف این خصلت‌های متن در واقع حذف بعضی اطلاعات یا سرنخ‌هاست، چیزهایی شاید بتوانند خواننده را در جهت قضاوت بهتر راهنمایی کنند. چنانکه گذشت، در صورت حذف شواهد مربوط، نمی‌توانیم چنانکه باید اعتبار گواهی منتقد را بسنجیم و متناسب با آن با نوشته انتقادی او برخورد کنیم.

۴-۳. صلاحیت منتقد

این بار موردی را در نظر بگیرید که منتقد درباره سلاست و صلابت متن (تألیف یا ترجمه) قضاوت می‌کند. به نظر می‌رسد در این موارد هم مداخله ویراستار در بعضی موارد نابخاست. برای مثال، منتقدی در نوشته خود فراوان از «یک»‌هایی استفاده می‌کند که سریع نظر ویراستار را

جلب و او را وادار به مداخله می‌کنند، مثل این نمونه واقعی: «یک مشکل کتاب نثر آن است. این یک مشکلی است که در یک کتاب با چنین اهمیتی نباید دیده شود.» ویراستار می‌تواند به سادگی، با حذف و اضافه‌های جزئی، چنین جملاتی را بهتر کند؛ اما شاید این کار بجا نباشد. چرا؟ در نظر بگیرید که وقتی خواننده با چنین ادعایی درباره نثر کتاب مواجه می‌شود، شواهد چندان برای پذیرش یا رد آن در دست ندارد؛ بالاخره، متن کتاب مورد بحث پیش روی خواننده نقد نیست. حتی اگر منتقد چند نمونه از نثر کتاب را ذکر کرده باشد و آن نمونه‌ها واقعاً نشان از نثر بد داشته باشند، معلوم نیست کلیت نثر کتاب مشکلی داشته باشد. کمی ایراد و اشکال در متن عجیب نیست؛ بنابراین، بخشی از آنچه به خواننده برای رد و قبول این قبیل ادعاها کمک می‌کند شواهدی است که در خود نوشته انتقادی یافت می‌شود، مثل اینکه منتقد چه کسی است. طبیعی و درست است که خواننده در نظر بگیرد که منتقد چه تحصیلاتی دارد، کجا شاغل است و چه سابقه کاری و قلمی دارد. یا اینکه ایرادهای منتقد در مواردی که خواننده با بحث آشنا تر است چقدر بجاست. همه این‌ها در زمره شواهدی هستند که در دسترس خواننده است. بدین ترتیب، قضاوت خواننده درباره مدعیات منتقد بسته به شواهد متعدد و متنوعی است که از جای‌جای متن برداشت می‌کند.

بعضی از شواهد هم از نثر منتقد به دست می‌آید. بالاخره، وقتی موضوع صحبت کیفیت نثر کتابی مورد نقد باشد، حرف منتقدی خریدار دارد که برای مثال، خودش خوب می‌نویسد. بدین ترتیب، ویراستار با مداخله در متن مانع از آن می‌شود که خواننده برداشت درستی از نقد داشته باشد و در برآورد کتاب مورد نقد به اشتباه بیفتد - به منتقدی که درباره نثر کتاب بد گفته است اعتماد کند، چون نثر منتقد، به لطف ویرایش، خوب (شده) است؛ اما اگر مداخله ویراستار نبود و خواننده مستقیماً نثر منتقد را می‌دید و با ذوق و سلیقه او آشنا می‌شد، شاید ادعای او (لااقل درباره کیفیت نثر کتاب) را جدی نمی‌گرفت.

از این نمونه‌ها چنین برمی‌آید که گاهی ویرایش در نوشته‌های انتقادی از حیث معرفتی به ضرر خواننده تمام می‌شود.

۵. ویرایشی سایر نوشته‌ها

شاید یکی از ایرادها به ادعای فوق ناظر به محدودیت آن باشد: چرا این مطلب فقط درباره نوشته‌های انتقادی باشد؟ اگر چنین ادعایی درست باشد، اساساً نباید ویرایش کنیم، فارغ از اینکه نوشته انتقادی است یا جز آن. ولی معلوم است که ویرایش فعالیت مفیدی است و در همه دنیا پذیرفته شده است. پس اساساً ادعای فوق ناپذیرفتنی است.

تا حدی با این مطلب موافقم که اگر لازمه ادعای اصلی این باشد که به‌طور کلی ویرایش بی‌فایده است، آن وقت ادعا مشکوک به نظر خواهد رسید. ولی هدف این نوشته تردید در اهمیت

و فایده ویرایش نیست. بلکه مشکل آنجاست که وجود مکتوب افراد را به واسطه ویرایش دگرگون کنیم. چنانکه گاه ویرایش در معنای «موسع» تفسیر شده، شامل «بازنویسی» و حتی «نوشتن» بر اساس یادداشت‌های پراکنده هم می‌شود. آن وقت است که افرادی صاحب کتاب و مقاله می‌شوند، بی‌که خود توانایی یا علاقه به نوشتن داشته باشند. چنانکه معلوم است، نگرانی حاضر مشابه نگرانی اولیه راجع به نسبت مؤلف و تألیف است، چیزی است که در اخلاق پژوهش و نگارش اهمیت آن پذیرفته شده است و به واسطه امکانات فناورانه در سال‌های اخیر ابعادی تازه یافته است.

از اینها گذشته، نکته اصلی مد نظر ویرایش در نوشته‌های انتقادی است و می‌توان تا حدی از این مطلب دفاع کرد. در سایر نوشته‌ها نگرانی‌های بالا در کار نیستند یا ضعیف‌ترند. برای نمونه، در خیلی از عرصه‌ها می‌دانیم که کتاب حاصل تلاش جمعی است، نه فقط نویسنده. اگر کتابی داستانی یا غیرداستانی خوش‌خوان باشد، خوش‌خوان است و مطبوع خواننده. در اینجا مستقیماً با مسئله گواهی مواجه نیستیم. شاید گفته شود «در مطالب انتقادی هم همین است!» چنین باشد یا نه تفاوت مهم دیگری هم هست، مربوط به حجم نوشته.

افزون بر آنکه کتاب و مقاله علی‌الاصول از فرایند داوری خاصی عبور می‌کنند، این نوع نوشته به قدر کافی مستقل و طولانی هست که در خود آن شواهدی پیدا شود تا به خواننده در پیدا کردن راه خود کمک کند. برای مثال، کتاب بسیار طولانی‌تر از یک نوشته انتقادی چندصفحه‌ای است. در کتاب نویسنده فرصت بیشتری دارد تا نکات مد نظرش را توضیح بدهد، ارجاع بدهد و غیره. به علاوه، کتاب مستقل است - خیلی اوقات «درباره» یک متن دیگری نیست، یا بنا نیست به اختصار درباره متن دیگری باشد.

در مقابل، نوشته‌های انتقادی هم کوتاه‌اند، هم غیرمستقل. این نوشته‌ها عموماً حجم محدودی دارند و لاجرم فقط تا حدی شواهد مدنظرشان را ارائه می‌کنند. دیگر اینکه این نوشته‌ها مستقل نیستند، بلکه ناظر به متنی دیگرند و بخشی از شواهد ما در آن متن دیگر است. حال که ما با این نوشته انتقادی طرف هستیم و به هر دلیل متن دیگر را که موضوع بحث است پیش چشم نداریم، امیدمان به شواهدی است که در خود یادداشت انتقادی است. اگر همین چند صفحه هم به نحوی ویرایش شوند که کیفیات مهمی از متن از دست بروند آن وقت همین مختصر سرخ‌های معرفتی را هم از دست می‌دهیم و بعید نیست در ارزیابی خود به اشتباه بیفتیم.

همین اشکال ممکن است به شکل معکوس طرح شود: بالاتر گفته شد در بعضی موارد، مثل کتاب داستانی، برای ما قابل انتظار است که کسانی غیر از شخص نویسنده در اثر نقش داشته‌اند. از قضا، ناشر (شامل «ویراستار») در تصمیم ما برای اعتماد و انتخاب آن نوع آثار دخیل است. چرا، به همین ترتیب، انتظار نداشته باشیم که نوشته‌های انتقادی هم «ویرایش‌شده» هستند و

وجه اعتماد ما به آن‌ها از جمله به خاطر ناشر (شامل «ویراستار») است؟ فکر می‌کنم نکاتی که تا اینجا ذکر شد، مثل مشخصه‌های نوشته‌های کوتاه انتقادی و دلایل پرهیز از بعضی مداخلات ویراستارانه، به این اشکال پاسخ می‌دهد. با این حال، بد نیست بر یک نکته دیگر هم تأکید شود. نوشته‌های انتقادی (شامل نقد یا پاسخ به نقد) محل نزاع هستند، چه بسا نزاعی تخصصی با طرفینی متخصص. بعید است که ناشر (شامل «ویراستار») بخواهد یا اصلاً بتواند در این مداخله وارد شود و با مداخلات ویرایشی به یکی از طرفین یا هر دو کمک کند. بعید نیست که در سیاق مثال‌های قبلی مداخلات ویرایشی نه تنها فضا را برای خواننده تاریک کنند، بر کیفیت ارتباط بین طرفین نزاع هم تأثیر منفی بگذارند. البته همین که نقدی از طرف ناشری منتشر می‌شود، گویی ناشر آن تا حدی مسئولیت کیفیت نسبی نقد را پذیرفته است. خواننده به هر نقدی توجه نمی‌کند؛ اما احتمالاً رویه مناسب‌تر هم برای خواننده و هم ناشر این است که حدود مسئولیت و مداخله ناشر (شامل «ویراستار») در نوشته‌های انتقادی مشخص و محدود باشد.

۶. نتیجه

یادگیری ما از نوشته‌ها تا حدی وابسته به اعتماد به گواهی است. این امر در نوشته‌های انتقادی شاید بیشتر هم باشد. در عین حال، ویرایش ممکن است بخشی از مهم‌ترین سرنخ‌های معرفتی را از بین ببرد. در آن صورت، ما به عنوان خواننده در موقعیت مناسبی نیستیم تا ببینیم تا چه حد می‌توانیم به گواهی منتقد اعتماد کنیم. این می‌تواند استدلالی باشد علیه ویرایش نوشته‌های انتقادی.

البته تعیین حدود این موضوع ساده نیست. شاید این ادعا فقط درباره نوشته‌های انتقادی نباشد و انواع دیگری از نوشته را هم در بر بگیرد. با این حال، به نظر می‌رسد وضع انواع نوشته از جهت نقش ویرایش یکسان نیست و در این میان نوشته‌های انتقادی جایگاه خاصی دارند. در عین حال، بی‌راه هم نیست که این نگرانی را در مقیاس بزرگ‌تر بررسی کنیم.

منابع

Lackey, Jennifer (2006), "Knowing from Testimony", *Philosophy Compass* 1(5), 432-448.

Nagel, Jennifer (2014), *knowledge: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press

Tracing Suhrawardi's Theory of the Immateriality of Imagination in the Works of Ibn Sina

Ali Asghar Jafari Valani¹, Donya Asadi Fakhreznad²

1. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: jafari_valani@motahari.ac.ir

2. Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari University, Tehran, Iran. E-mail: dh.asadi1375@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
18, December, 2022

Accepted:
13, May, 2023

In Revised Form:
19, February, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

Sheikh Eshraq, by acknowledging the existence of various faculties for the soul and considering imagination as one of these faculties, he has aligned his perspective with Ibn Sina's view. Ibn Sina contends that all soul faculties, except the rational faculty, are material. Therefore, according to Ibn Sina, imagination, besides having its own material nature, is also impressed in a material locus. The faculty of imagination, based on the functions of "combination and elaboration," provides the necessary forms and meanings for reason to achieve intellectual perception. On the other hand, Sheikh Eshraq rejects the concept of the imaginative faculty and imaginal forms in the sense intended by Ibn Sina, considering imaginary forms as suspended images not located in any place or space. Although these forms occasionally manifest in appearances, those appearances should not be considered the actual place or space of those forms. In other words, Suhrawardi attributes imaginative perception, like all perceptions, to the immediate knowledge of the soul. Despite adhering to Ibn Sina regarding the corporeality of imagination, Suhrawardi views imaginal forms as independent, remaining, and existing in the "Greater Imagination" (Khayal Mutaqaddim). Although he designates the imaginative faculty as material, he doesn't find compatibility between the perceiver and the perceived and believes that the soul engages in perceiving imaginal forms through examples. Therefore, it seems that while Suhrawardi aligns with Ibn Sina's perspective to some extent, he diverges in various aspects of the imagination discourse. The researcher concludes that Suhrawardi's foundational thoughts in this discussion are rooted in his critical considerations of Ibn Sina's statements. Sheikh Eshraq, albeit not in a detailed and organized manner but generally, pays attention to the simplicity of imagination as the basis for criticisms in some of his works such as "Al-Mabahith" and "Teb'i'at" in "Al-Shifa.

Keywords:

Ibn-Sina, Suhrawardi, epistemology, imagination, detached imagination

Cite this article: Jafari Valani, A. A., Asadi Fakhreznad, D., (2023-2024). "Tracing Suhrawardi's Theory of the Immateriality of Imagination in the Works of Ibn Sina": FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter-Serial No. 41, (15-36). DOI:10.22059/jop.2023.352446.1006760



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

From one perspective, Sheikh Eshraq aligns with Ibn Sina by acknowledging the existence of various faculties for the soul and considering imagination as one of these faculties. Ibn Sina asserts that all soul faculties, except the rational faculty, are material. According to Ibn Sina, imagination, despite having its own material nature, is impressed in a material locus. The imaginative faculty, based on the function of "combination and elaboration," provides the necessary forms and meanings for reason to achieve intellectual perception.

On the other hand, Sheikh Eshraq denies the imaginative faculty and imaginal forms in the sense intended by Ibn Sina. He regards imaginal forms as suspended images not located in any place or space. Although these forms occasionally manifest in appearances, those appearances should not be considered the actual place or space of those forms. In other words, Suhrawardi attributes imaginative perception, like all perceptions, to the immediate knowledge of the soul. Despite adhering to Ibn Sina regarding the corporeality of imagination, Suhrawardi views imaginal forms as independent, remaining, and existing in the "Greater Imagination" (Khayal Mutaqaddim). Although he designates the imaginative faculty as material, he doesn't find compatibility between the perceiver and the perceived and believes that the soul engages in perceiving imaginal forms through examples.

2. Significance of the Issue

On one hand, Ibn Sina, through presenting arguments, establishes that the imaginative faculty is corporeal and material, not immaterial. His evidence indicates that the differentiation of imaginal forms occurs in three ways: a) with the criterion of "direction," meaning a form on the right side and another on the left, b) considering "quantity," indicating that one imaginal form is larger than another, and c) with the criterion of "quality," meaning one imaginal form, for instance, being black while another is white. These distinctions in terms of position, quantity, and quality suggest the occurrence of forms in a material locus.

On the other hand, Sheikh Eshraq, in "Al-Mabahith," despite not accepting the materiality of the origin of imagination, has not conceded to the immateriality of the imaginative faculty based on specific skepticism, substantial motion, and incidental intellects. He, like in many other discussions (knowledge of burdens, immateriality of imagination, and post-mortem existence), remains perplexed and cannot firmly argue for the annihilation of hidden powers in humans and souls of animals possessing preservation and remembrance. Even though he is not obliged to this notion, according to his foundations, the human soul, aside from the aspect of rationality (comprehension of general matters), cannot possess a transcendent state other than that. Therefore, Sheikh Eshraq is puzzled about how spectral forms and quantitative realities without penetration into bodies come into existence.

3. Significance of the Topic

Sheikh Eshraq's argument in "Al-Mabahith" is grounded in preliminaries that imply the immateriality of imagination. After presenting these preliminaries, Ibn Sina concludes, "Imaginal forms are not corporeal but exist within the soul" (Ibn Sina, 1375: 258). Therefore, based on the necessary preliminaries for the immateriality of imagination, Sheikh Eshraq deduces that imaginal forms are not corporeal, and according to the compatibility between the perceiver and the perceived, the cognitive faculty of these forms (memory and recollection) will also not be corporeal. The only challenge posed by Ibn Sina is the assimilation of imaginal forms within the soul, which cannot be explained according to his accepted foundations. Hence, it seems that the intermediate part of the mentioned argument (the unity of the soul's action in recalling imaginal and rational forms) is incompatible with Sheikh's argument for proving the corporeality of imagination in "Al-Mabahith" since it relies on the manner of recalling imaginal forms to support the corporeality of imagination. Thus, Sheikh perceives imaginal forms as perceptible and material.

Therefore, while Sheikh initiates with the corporeality of imagination and provides various evidence for its validity, on one hand, due to challenges arising from the corporeality of imagination hindering the progression of his theory, and on the other hand, considering the evidence strengthening the immateriality of imagination, he gradually moves away from a certain position. At times, with doubt and suspicion, he regards imagination as immaterial and even believes that to prove the immateriality of imagination, there is a need to address the challenge of the assimilation of forms in the imaginative faculty. Hence, it can be said that he inclines towards the immateriality of imagination, but due to the lack of alignment with certain

foundations and the deficiencies in the presented preliminaries, he is unable to establish a complete argument.

4. Research Methodology

The author has employed a descriptive-analytical research method and, through this process, concluded that Suhrawardi's foundational thoughts in the context of his critical considerations in this discourse trace back to the statements of Ibn Sina. The Sheikh, although not in a detailed and organized manner but rather in a general sense, has emphasized the immateriality of imagination as a basis for criticism in some of his works such as "Al-Mabahith" and "Teb'i'at" in "Al-Shifa".

5. Brief Summary of Research Results

Considering that Sheikh Eshraq, in some of his works such as "Al-Mabahith," unlike his other books, refers to and sometimes explicitly states the immateriality of imagination, it can be claimed that Suhrawardi's foundational thoughts in this matter can be traced back to Ibn Sina's statements. This implies that based on Ibn Sina's statements regarding the immateriality of imagination in some of his works, Suhrawardi either has seen all of Ibn Sina's works or overlooked some of them. In either case, his criticism will not be directed towards Ibn Sina. Ultimately, Sheikh's criticism can only be directed towards the wisdom of the divine will, not Ibn Sina himself, as Ibn Sina, at least in some of his works, was attentive to the immateriality of imagination. Thus, it seems that although Suhrawardi aligns with Ibn Sina's perspective to some extent, he distances himself from Ibn Sina in various aspects of the imagination discourse.

From Ibn Sina and Suhrawardi's perspectives, both consider the imaginative faculty as one of the latent faculties of the soul and one of the stages of self-perception. Ibn Sina regards the imaginative faculty as a preserver of forms existing in the common sense. According to him, the imaginative faculty is corporeal and material, not immaterial. Therefore, imagination exists only in the sensory world and in the perceptibles. On the other hand, although Suhrawardi considers the imaginative faculty as material, he rejects Ibn Sina's theory and regards the visible forms in the imaginative faculty as forms that have appeared in the imaginative faculty. He believes in the existence of a world other than the material world, called the world of examples or imaginal world, where the essence of all beings is present. Suhrawardi argues that during the process of imaginative perceptions, the forms existing in that world manifest in the imaginative faculty. In essence, the imaginative faculty is the manifestation of perceptual forms in the world of separate examples. Therefore, Sheikh Eshraq considers imaginative perception as immaterial because he believes that the visible forms in imagination are not impressed in the imagination but are in the imaginal world, and the manifestation of imaginative forms is the result of human imagination.

ریشه‌یابی نظریه تجرد خیال سهروردی در آثار ابن سینا

علی اصغر جعفری ولنی^۱، دنیا اسدی فخرنژاد^۲

jafari_valani@motahari.ac.ir

dh.asadi1375@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه:

۲. گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۲۷

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۲/۲۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

از سویی شیخ اشراق با پذیرش وجود قوای گوناگون برای نفس، و اینکه خیال را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس می‌داند، دیدگاهی همسو با نظر ابن سینا پیدا کرده است. ابن سینا، تمامی قوای مربوط به نفس، غیر از قوه عاقله را مادی می‌انگارند. لذا طبق مبنای ابن سینا، خیال علاوه بر اینکه خود دارای ماهیتی مادی است، منطبق در محل مادی نیز است. قوه خیال بر اساس عملکرد «ترکیب و تفصیل»، صورت‌ها و معانی لازم را برای عقل در جهت تحقق ادراک عقلی مهیا می‌سازد. از سوی دیگر شیخ اشراق با انکار قوه خیال و متخیله به معنای مورد نظر ابن سینا، صورت‌های خیالی را صور معلق دانسته که در محل و مکان منطبق نیستند؛ و اگرچه این صورت‌ها بعضاً در مظاهری ظهور می‌یابند، اما این مظاهر نباید محل و مکان آن صور پنداشته شود. یعنی سهروردی ادراک خیالی را مانند همه ادراکات به علم حضوری نفس تحویل می‌کند. در واقع سهروردی با وجود تبعیت از ابن سینا در جسمانی بودن خیال، صورت‌های خیالی را مجرد، باقی و موجود در مثال اکبر (خیال منفصل) می‌داند. هرچند قوه متخیله را مادی قلمداد می‌کند و میان مدرک و مدرک قائل به سنخیت نبوده و معتقد است که نفس به مشاهده صورت‌های خیالی در مثال می‌پردازد. از این رو به نظر می‌رسد سهروردی، گرچه دیدگاهی همسو با نظر ابن سینا پیدا کرده، اما در عین حال از چند جهت دیگر در بحث خیال از ابن سینا فاصله گرفته است. نگارنده در فرایند پژوهش به این نتیجه رسیده است که شالوده سخن سهروردی در قالب ملاحظات انتقادی او در این بحث، ریشه در سخنان ابن سینا دارد؛ چراکه خود شیخ، هرچند نه به نحو تفصیلی و سازمان‌یافته، بلکه به نحو اجمالی، در برخی آثار خویش مانند کتاب المباحثات و طبیعیات شفاء به مجرد بودن خیال به عنوان مبنای انتقادات توجه داشته است.

واژه‌های کلیدی:

ابن سینا، سهروردی، معرفت‌شناسی، قوه خیال، خیال منفصل

استناد: جعفری ولنی، علی اصغر؛ دنیا، اسدی فخرنژاد، (۱۴۰۲). ریشه‌یابی نظریه تجرد خیال سهروردی در آثار ابن سینا، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۳۶-۱۵).
DOI:10.22059/jop.2023.352446.1006760



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

از آن‌جا که خیال علاوه بر بعد هستی‌شناختی، دارای حیث معرفت‌شناسانه نیز هست، لذا شایسته است بحث ادراکات خیالی مورد بررسی قرار گیرد. قوه خیال یکی از قوای ادراکی دستگاه معرفتی انسان به شمار می‌رود که نقش آن را در کسب معرفت نمی‌توان نادیده گرفت. الف) از طرفی ابن‌سینا با طرح دلایلی اثبات می‌کند که قوه خیال، جسمانی و مادی است نه مجرد (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۱۶۷).

دلیل نخست بر جسمانیت قوه خیال، اندازه متفاوت یک صورت متخیل است. گاهی صورت یک شیء کوچک و گاهی نیز بزرگ متخیل می‌شود. علت چنین امری، از سه حالت: الف) خود فرد خارجی، ب) خود صور، ج) قوه خیال، بیرون نیست. حالت نخست صحیح نیست؛ زیرا صور متخیله همواره این‌گونه نبوده که مأخذ خارجی داشته باشند. و با فرض وجود مأخذ خارجی، آن مأخذ یک شیء بوده اما صورت متخیل بزرگ یا کوچک است. خود صور را نیز نمی‌توان عامل تلقی کرد؛ چراکه فرض این است که صور بزرگ و کوچک (هر دو) از یک فرد برگرفته شده و در ماهیت صورت خود تمایزی ندارند. از این‌رو علت بزرگی یا کوچکی صور را باید در قوه خیال جستجو کرد. این قوه قابل صور بوده و جسمانی است. یعنی جای صورت اکبر در محل اکبر و جای صورت اصغر را در محل اصغر خواهد بود (ذبیحی، ۱۳۸۶: ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۲۵۲). دلیل دوم: گرچه فرض صورت متخیلی که بخشی از آن سفید و قسمتی از آن سیاه باشد، ممکن است اما نمی‌توان شیخ متخیلی فرض کرد که سیاهی و سفیدی در همه آن سریان داشته باشد. از این‌رو اختلاف میان این دو حالت، متأثر از جسمانی بودن قوه خیال خواهد بود؛ زیرا اجتماع سیاهی و سفیدی در قوه خیال همانند قوه تعقل (به لحاظ تجرد هردو) ممکن خواهد بود. لذا امکان تخیل و عدم امکان تخیل صورت، جز با قبول جسمانی بودن قوه خیال قابل توجیه نخواهد بود (همان).

دلایل شیخ‌الرئیس بر اثبات جسمانی بودن خیال و مدرکات خیالی، گواه این است که تمایز صور خیالی به سه نحو خواهد بود: الف) با ملاک «جهت»: یعنی صورتی در سمت راست و صورتی در سمت چپ. ب) با لحاظ «مقدار»: یعنی صورت خیالی بزرگ‌تر از صورتی دیگر. ج) با ملاک «کیفیت»: یعنی صورتی خیالی، مثال سیاه بوده و صورتی دیگر مثال سفید. چنین تمایزاتی بین صور خیالی به لحاظ وضع، کم و کیف، دال بر حصول صورت‌ها در محل جسمانی خواهد بود (اکبری‌ان، ۱۳۸۸: ۳).

ابن‌سینا در رد تجرد خیال متصل (درک خیالی) ادله‌ای ارائه داده است. او خیال را قوه‌ای جسمانی و مدرک صورت‌های جزئی دانسته که به مدد ابزار جسمانی کار خود را انجام می‌دهد؛ چراکه خیال نیز مانند همه قوای درک‌کننده امور جزئی، مجرد نیست. این قوه گرچه صورت‌های

جزئی متخیله را از ماده به طور تام تجرد می‌کند، درعین حال علایق مادی مانند وضع، کم و کیف همراه صورت‌ها باقی می‌مانند. کارکرد خیال، حفظ صورت‌های محسوسه حاصل در حس مشترک بوده و جای آن بخش پسین بطن مقدم مغز است. البته قادر به فعل تخیل نبوده، جز اینکه صورت‌های خیالی در جسم، مرتسم شده که چنین ارتسامی، بین قوه و جسم، مشترک خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹-۲۶۶).

ب) از طرف دیگر شیخ در *المباحثات*، با وجود اینکه مادی بودن مبدأ خیال را نپذیرفته، بر اساس انکار تشکیک خاصی، حرکت جوهری و عقول عرضیه، به تجرد خیال اذعان نکرده است. او در این باب هم، مانند بسیاری از مباحث دیگر (علم باری، تجرد خیال و معاد جسمانی) دچار تحیر شده، و نمی‌تواند با برهانی قوی، به معدوم شدن قوای باطنی انسان و نفوس حیوانات دارای حفظ و ذکر، قائل شود، گرچه ملتزم به این معنا هم نیست؛ چراکه طبق مبانی او، نفس انسانی نمی‌تواند غیر از جهت تعقل (جنبه درک امور کلی)، برخوردار از مرتبه یا مراتب دیگری از وجود تجردی باشد. لذا شیخ در چگونگی تحقق صور اشباحی و مقداری بدون حلول در اجسام، متحیر مانده است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۳).

اما برهان شیخ در *المباحثات* بر مقدماتی متکی بوده که دلالت بر تجرد خیال دارد: با جسم و جسمانی بودن مدرک صورت‌ها و امور متخیل، باید مانند جسم در معرض انحلال باشد. لذا با عوض شدن همه اعضای بدن طی زمان، این صورت‌ها نیز باید انحلال یافته و عوض شوند؛ اما تغییر نیافتن صورت‌های یادشده، نشان دهنده این است که مدرک آنها جسمانی نیست. یعنی زوال محل، مستلزم زوال حال است و صورت‌های ادراکی چون در محلی هستند که همواره زایل می‌شوند، باید خود این صور نیز به تبع محل زوال یابند. از این رو از عدم زوال صورت‌ها، استنباط می‌شود که محل صور نیز جسمانی نیست. ابن‌سینا پس از بیان این مقدمات، نتیجه می‌گیرد: «صورت‌های خیالی جسمانی نیست، بلکه در نفس وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۸). عدم جسمانیت صورت‌های خیالی بر اساس شباهت آنها با صورت‌های عقلی نیز مورد تأکید قرار می‌گیرند که چنین شباهتی، به یکسان بودن عمل نفس در هنگام یادآوری صور خیالی و صور معقوله منجر می‌شود. یعنی نفس با اتصال به عقل فعال، صور خیالی را همانند صورت‌های عقلی به خاطر می‌آورد.

از این رو شیخ بر اساس مقدمات مورد نیاز برای تجرد خیال، نتیجه می‌گیرد که صورت‌های خیالی، جسمانی نبوده و بر اساس سنخیت میان مدرک و مدرک، قوه ادراک آن صورت‌ها (حافظه و ذاکره) نیز جسمانی نخواهد بود. تنها چالش ابن‌سینا، ارتسام صورت‌های خیالی در نفس است که با مبانی پذیرفته‌شده او قابل تبیین نیست.

لذا به نظر می‌رسد که بخش میانی استدلال یادشده (یکسانی عمل نفس در یادآوری صور خیالی و صور معقول)، با استدلال شیخ برای اثبات جسمانی بودن خیال در مباحثات سازگار نیست، زیرا در این استدلال از نحوه یادآوری صورتهای خیالی، برای جسمانی بودن خیال مدد می‌گیرد و ثابت می‌کند: از آنجایی که این صورتهای منطبع در قوای مادی (نه در نفس) هستند، گاهی از خاطر رفته و گاهی هم به ذهن خطور می‌کنند که عقل فعال در اینجا به منزله حافظ صورتهای خیالی است، در صورتی که عقل فعال محل تمثّل مادیات قرار نگرفته تا قادر باشد آنها را حفظ کند. لذا شیخ، صور خیالی را محسوس و مادی می‌داند.

می‌توان به سخن خواجه در اشارات برای ابطال فرض فخر رازی مبنی بر اینکه عقل فعال حافظ صور موجود در حس مشترک نیز است، در این مقام اشاره کرد: «عقل فعال، چون معقولات در آن متصورند و محسوسات در آن متصور نیستند، مناسب است که حافظ صورتهای معقول بدون محسوس باشد». (همو، ۲/۱۴۰۳: ۳۳۸) پس اگر عقل فعال حافظ صور متخیله باشد قطعاً این صور محسوس نیستند.

بنابراین شیخ گرچه با جسمانی بودن خیال آغاز می‌کند و ادله گوناگونی بر درستی آن ارائه می‌کند، اما از یک سو به دلیل وجود اشکالاتی که با جسمانیت خیال پیش می‌آید و مانع پیشبرد نظریه او می‌شود و از سوی دیگر با توجه به شواهد و مؤیداتی که تجرد خیال را تقویت می‌کند کم‌کم از حالت یقین خارج می‌شود و گاه با شک و ظن، خیال را مجرد می‌داند و حتی معتقد است که برای اثبات تجرد خیال، صرفاً به حل چالش ارتسام صور در قوه خیال نیازمندیم. لذا می‌توان گفت که او به تجرد خیال قائل است، اما به دلیل عدم همراهی برخی مبانی و نقص مقدمه‌ای از برهان یادشده، قادر نیست شکل کاملی از برهان را اقامه کند (اکبریان، ۱۳۸۸: ۸).

۲. تحلیل سینیوی از ادراک خیالی

بوعلی گسترده‌ترین بحث خود درباره نفس و قوای آن را در «الفن السادس من الطبيعيات» کتاب شفاء آورده است. در نفس شناسی ابن‌سینا، نفس قوای بی‌شماری دارد و دارای کیفیتی است که جامع کل قوا بوده و نفس جامع آن قوا است. (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۳۴۶-۳۴۹). او در فصل چهارم فن ششم طبیعيات «شفا» به دلیل اختلاف در قوا، به تبیین اختلاف کارکردهای نفس پرداخته و همراه شرح این اختلاف، اولین تعریف خود از قوای نفس را بیان می‌کند. (همو، ۱۴۰۵: ب/۵).

قوای مدرکه دو نوع هستند: یکی از خارج درک می‌کند که همان حواس پنج‌گانه بوده (همان: ۳۳) و دیگری از داخل درک می‌کند که همان قوای باطنی نفس بوده که متعدد هستند. البته برخی از این قوای باطنی، تنها مدرک صورت محسوسات هستند و برخی مدرک معانی محسوسات. چنین ادراکی، به دو دسته (ادراک اولی و ادراک ثانوی) تقسیم می‌شود (همان: ۶۰). در ادراک اولی یک

قوه، صورتی را برای خود کسب می‌کند؛ اما در ادراک ثانوی همان صورت برای قوه‌ای دیگر حاصل می‌شود.

حس مشترک به عنوان یکی از قوای باطنی، توانایی درک همه صوری را دارد که با حواس پنج‌گانه به دست آمده و قوه دیگر، خیال (مصوره) است (همان: ۳۵). ابن‌سینا، خیال را روح بخاری تسری یافته در بطن مقدم مغز می‌داند. تمایز حس مشترک با خیال این است که روح بخاری بخش پیشانی بطن مقدم مغز، ارتباط بیشتری به حس مشترک دارد؛ چراکه مبادی اعصاب چهارگانه از پنج حس، از جزء مقدم مغز (واقع در بخش جلویی بطن اول) انشعاب می‌یابند؛ درحالی که روح بخاری بخش پایانی بطن مقدم مغز، مختص به خیال است (همان: ۳۶؛ همو، ۱۳۳۱: ۲۵۲، ۱۰۴، ۱۰۹).

قوای باطنی دیگر عبارتند از: الف) وهم به عنوان مدرک معانی جزئی غیر محسوس؛ ب) متصرفه به منزله ترکیب‌کننده یا تفصیل‌کننده صور، که یا متخیله است (تحت سیطره وهم) و یا متفکره است (تحت نظر عقل)؛ ج) ذاکره به عنوان حافظ صور همراه با حکم. البته هریک از قوا، واجد ابزار جسمانی خاصی هستند (همو، ۱۴۰۳: ۱۲ / ۳۳۱).

از این رو ابن‌سینا فرایند ادراک را شامل چهار مرحله ادراک حسی، خیالی، وهمی و عقلی می‌داند. لذا در معرفت‌شناسی ابن‌سینا ادراک خیالی، وهمی و عقلی، قوای باطنی ادراک تلقی می‌شوند و او همه قوای باطنی و از جمله خیال را مدرک می‌داند (همان: ۳۳۲). در تبیین این مطلب می‌توان گفت: ابن‌سینا صرفاً حواس را یک قوه ظاهری در ادراک دانسته، و برای آن سه شرط اصلی: حضور ماده، برخورداری از شکل و اندازه و جزئی بودن مدرک، قائل است، درحالی که در ادراک خیالی فقط وجود دو شرط دوم و سوم نیاز است، یعنی نیازی به حضور ماده نیست. در واقع او با ارائه نظریه تجرید، می‌گوید: هر چه از ادراک حسی به سوی ادراک عقلی پیش می‌رویم، از ماده و آثار آن کاسته می‌شود، تا اینکه ادراک در منزل پایانی (ادراک عقلی) مجرد خواهد بود (همان: ۳۳۲).

البته خیال علاوه بر اینکه مدرک صور است، حافظ صور نیز هست، که از این جهت آن را مصوره هم می‌نامند. در واقع این قوه به عنوان خزانه صور نقش بسته در حس مشترک، البته بعد از غیبت محسوس، در آنجا ذخیره می‌شوند و نقش خیال این است که داده‌های حس را نگهداری کند. همچنین قوه خیال صورت‌های حاصل از ترکیب و تفصیل نیروی مفکره را نیز حفظ می‌کند (همو، ۱۴۰۵: ۱۵۱/۲). بدین ترتیب ابن‌سینا توضیح می‌دهد که علاوه بر صورت‌های خیالی که پس از مواجهه حواس پنج‌گانه با واقعیت اشیاء خارجی در نفس پدید می‌آید، ترکیب شدن صورت‌های مخزون در نفس با یکدیگر نیز منشأ پیدایش صورت‌های خیالی بعدی خواهد بود.

همچنین خیال مبدأ تحریکات بدنی است، زیرا صور خیالی موجب انفعال بدن و حرکت او می‌شوند. (همان: ۴۱).

از نظر وی، اگر مثال (صورت ذهنی) شیئی، نزد مدرک باشد، به گونه‌ای که مدرک آن را مشاهده کند، ادراک تحقق و فعلیت یافته است. از این رو ادراک یعنی اینکه مثال و نمونه حقیقت هر شیء در ذات مدرک (بدون هیچ تبیینی با آن) نقش بندد، و آن، همان صورتی خواهد بود که باقی است (همو، ۱۴۰۳: ۳۰۸/۲). در واقع صورت خیالی، مثال و نمونه حقیقتی است که پس از مواجهه حسی با اشیاء در ذهن باقی می‌ماند. بنابراین ادراک از نظر ابن‌سینا، تشکیل صورتی ذهنی از اشیاء است، به شرط آنکه این صورت ذهنی با شیء خارجی مطابقت داشته باشد (همان: ۳۰۹).

ابن‌سینا علاوه بر کارکردهای مستقلی که برای قوه خیال قائل است، نقش خیال در ادراکات عقلی را نیز مهم و کارآمد می‌داند. به اعتقاد او کثرت تصرفات نفس در صورت‌های خیالی و معانی جزئی، نوعی آمادگی جهت پذیرفتن صور مجرد عقلی در نفس ایجاد می‌کند؛ (همو، ۱۴۰۳: ۳۶۷/۲) چراکه استعداد نفس برای پذیرش صور عقلی (مانند مفهوم کلی درخت)، به واسطه صور خیالی حاصل می‌شود که خود، از طریق ادراک جزئیات امکان‌پذیر است. بدین ترتیب، با مطالعه صورت‌های جزئی خیالی، نفس آمادگی می‌یابد تا بتواند صور کلی عقلی مربوط به آنها را نیز پذیرا باشد. چنین امکانی پس از آن حاصل می‌شود که نفس از طریق انتزاع ویژگی مشترک از صور خیالی مربوط به یک شیء، موفق به دریافت مفهومی کلی از آن می‌شود که دیگر وابسته به حضور صورت‌های حسی یا خیالی نیست. پس از اتصال نفس با عقل فعال، صورت‌های خیالی (معقول بالقوه)، به معقول بالفعل تبدیل شده، یعنی عقل هیولانی از قوه به فعل تبدیل می‌شود. (همان: ۳۶۸).

علاوه بر این، خیال از نظر ابن‌سینا، در شکل‌گیری یک برهان عقلی، به عنوان مبادی برهان حضور دارد؛ چراکه می‌دانیم مقدمات برهان، کلی بوده، درحالی که مبادی آنها از طریق حس به دست می‌آیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۱۲۷). لذا ابن‌سینا کارکرد خیال را به عنوان حد واسط حس و عقل مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. او روشن می‌کند که اکتساب تصور امر معقول توسط حس، صرفاً به یک صورت ممکن است؛ یعنی حس، صور محسوسی را که درک می‌کند تحویل قوه خیال می‌دهد؛ سپس این صور، متعلق عملکرد عقل نظری انسان قرار می‌گیرند (همان: ۱۲۸).

افزون بر این که نقش خیال در شناسایی جهان طبیعی و به دست آوردن مدرکات عقلی غیرقابل‌انکار است، ابن‌سینا به کارایی آن در کشف و شهود عرفانی نیز تصریح کرده است. از یک طرف حس توانایی درک موجودات مثالی را ندارد و از طرف دیگر به سبب جزئی بودن آنها، عقل نیز نمی‌تواند آنها را درک کند. لذا درک موجودات مثالی، صرفاً با عنصر روحانی برخوردار از جسم

لطیف امکان‌پذیر است. از این رو رؤیای صادق و مدرکات حاصل از آن را، تنها می‌توان به خیال منتسب کرد؛ چراکه آنها قابل انتساب به حس و یا عقل نیستند (برقی، ۱۳۸۷: ۲۱۵).

بهمینار نیز به پیروی از ابن‌سینا، متخیله را قوه‌ای از قوای انسان می‌داند که صور محسوس را بعد از غیبت آنها حفظ می‌کند. این صورت متخیل از یک شیء مخالفتی با خود شیء نخواهد داشت (بهمینار، ۱۳۷۵: ۳۹). در واقع صورت متخیل از اقسام معلوم مخالط با غیر است؛ (همان: ۴۹۰) یعنی دارای درجه‌ای از تجرید بوده اما مجرد کامل از ماده هم نیست بلکه در غیاب ماده رخ می‌دهد (همان: ۷۴۵، ۷۹۲). چنین صورتی همراه با عوارض غریبه شیء است، بدین معنا که بدون آن عوارض، صورت متخیل نیز محقق نخواهد شد (همان: ۴۹۲). حصول صورت متخیل با انفعال آلت ادراک همراه است، چراکه صورت ادراکی مجاور آلت، باعث چنین انفعالی در آن می‌شود. (همان: ۴۹۳) البته خیال همه صور متخیل را با همدیگر تخیل نمی‌کند (همان: ۸۱۳)، گرچه در آن‌ها ترکیب و تفصیل ایجاد می‌کند. (همان: ۸۲۰). همچنین ممکن است متخیله یا ذاکره صور معقول را نیز در خود حفظ کند (همان: ۸۱۶). او متخیله را قوه‌ای مخصوص انسان می‌داند، چراکه نفوس فلکی فاقد این قوه هستند (همان: ۷۹۵). البته حیوانات دیگر نیز فاقد متخیله هستند؛ زیرا بر یک روش واحد و بدون تغییر و تصرف عمل می‌کنند. گرچه ممکن است از قوه‌ای شبیه متخیله برخوردار باشند (همان: ۷۹۹).

لوکری نیز عملکرد متخیله را بعد از قوه حس می‌داند؛ یعنی اگر چیزی محسوس واقع نشود متخیل نیز قرار نمی‌گیرد (لوکری، ۱۳۷۳: ۲۵۹). البته اگر فردی دارای قوه خیال قوی باشد به محسوسات مشغول نمی‌شود، بلکه او به سطح عقل فعال متصل می‌شود، یعنی خیال با اشراق عقل فعال بر نفس او، معقولات را دریافت کرده و در حس مشترک صورت سازی می‌کند و این مرتبه، کمال خیال محسوب می‌شود (همان: ۳۹۶).

۳. سهروردی و عنصر خیال

سهروردی بر این باور است که خیال عاملی مهم و اساسی در ادراک انسان است. از نظر او، با ادراک شیء غایب، مثال (صورت خیالی) آن برای انسان حاصل می‌شود. اگر در این ادراک اثری در انسان ایجاد نشود، یعنی حالت قبل و بعد از ادراک برای او یکسان است؛ و اگر اثری پدید آید اما مطابق با شیء غایب نباشد، یعنی آن شیء چنان‌که هست، ادراک نشده است. بنابراین در فرآیند ادراک، اثری در انسان پدید می‌آید که باید مطابق مثال شیء غایب باشد؛ در غیر این صورت، شیء خارجی آن چنان که هست، متعلق آگاهی و علم قرار نگرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵/۲؛ نوربخش، ۱۳۹۳: ۳۶۸).

کارکرد اصلی خیال برای دستگاه ادراکی انسان این است که اگر معلوم خارجی (مانند آسمان، زمین و ...)، برای نفس حضور نداشته باشند، صور ذهنی آنها برای نفس حاضر خواهند بود. از

این‌رو انسان قادر است از طریق خیال، اشیاء غایب از حواس را ادراک کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۴۸۷).

شیخ اشراق بر این نکته تأکید دارد که قوه خیال در بدن، در حکم آینه‌ای است که نفس، صورت‌های خیالی را در آن مشاهده می‌کند. خیال یا متخیله، صنم (جسم)، و نور اسفهد (نفس) در این مشاهده نقش اعدادی دارد. بنابراین قوه خیال مانند یک آینه، مظهری برای صور خیالی است. مظهر بودن یعنی اینکه آن قوه، محل ظهور صورت‌هایی است که گرچه این صور مجردند، اما خود قوه خیال، یک حقیقت مجرد نیست.

با این بیان روشن می‌شود که صور خیالی در قوه خیال منطبع نیستند و اساساً احتیاجی به محل ندارند، ولی در عین حال تا چنین مظهری (قوه خیال به عنوان یک آینه) وجود نداشته باشد، صور خیالی خود را نشان نمی‌دهند. به اعتقاد سهروردی، همان‌طور که صورت منعکس شده در آینه، با وجود اینکه خودش مادی نیست اما در آینه‌ای که مادی است، ظهور می‌کند، صور خیالی نیز در قوه خیال امکان ظهور پیدا می‌کنند و انسان با نگاه در این قوه، صور خیالی عالم مثال را به دست می‌آورد، نه اینکه چنین صوری در نفس منطبع شده باشند (همان: ۲/۲۱۲، ۲۱۱).

از نظر سهروردی، خیال در کسب معارف الهی نیز نقشی مهم بر عهده دارد. با تقلیل شواغل حسی، توجه نفس ناطقه با فرو رفتن در یک خلسه، به طرف قدس جلب می‌شود. در چنین شرایطی لوح صاف و شفاف ضمیر آدمی به نقش غیبی منقش می‌شود. البته در برخی موارد چنین نقشی به عالم خیال سپرده شده و به دلیل تسلط خیال در لوح حس مشترک، به بهترین وجه ترسیم می‌پذیرد (به شرط تمایل به امور محسوس)، و می‌تواند در کارکردی منفی، مانند کوهی میان نفس و عالم عقل قرار گیرد (همان: ۱/۴۹۱، ۴۹۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۷۹، ۳۸۰).

در واقع شیخ اشراق، با ردّ معنای سینوی از قوه خیال و متخیله، (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۰۸-۲۱۱) صورت‌های خیالی را صور معلق غیرمنطبع در محل و مکان می‌داند؛ البته صورت‌های خیالی گاهی در مظاهری ظهور می‌یابند، اما این مظاهر نباید محل و مکان آن پنداشته شوند (همان: ۲۱۲). صورت‌های خیالی نزد وی (مانند آینه که می‌تواند مظهری برای صورت‌های موجود در آینه محسوب شوند)، صور معلق هستند که مظهر آن‌ها، تخیل انسان است (همان: ۲/۲۱۲). سهروردی، گرچه صورت‌های خیالی را برخوردار از تجرد مثالی می‌داند، اما آنها جنبه‌ای جسمانی نیز در بدن انسان دارند که در امر تخیل کارکردی معدّ دارند و با تعبیر «صنم» از آنها یاد می‌کند (همان: ۲۱۴). او متخیله را «صنم» قوه نور اسفهد، و کالبد انسان را طلسم و صنم برای نور اسفهد می‌داند. (همان: ۲۱۴). وی با حذف واسطه (یعنی قوه) در بینایی و تخیل، قادر خواهد بود بر مبنای «محال بودن انطباق کبیر در صغیر» دست به استدلال بزند. از این‌رو نور اسفهد اجسام را بدون واسطه مشاهده می‌کند؛ همچنان که صور خیالی یا مثل معلقه را بدون واسطه مشاهده می‌نماید (مفتونی، ۱۳۹۲: ۱۴۳).

از این رو سهروردی، اشراق نور اسفهد بر خیال را همانند اشراق آن بر ابصار، بی‌نیاز از حصول صورت می‌داند؛ (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۵) و چنین اذعان می‌دارد که قاعده ابصار، زمینه‌ساز بیان حقیقت صور مرایا و همچنین تخیل است (همان: ۱۳۴، ۱۰۳). نور مدبر، مثل معلقه دارای تجرد ناقص را مشاهده می‌کند؛ لذا به نظر می‌رسد که سنخیت میان نفس و صورت‌های قائم بر آن، همانند سنخیت بین مدرک و مدرک در درک اجسام توسط نورالانوار و انوار قاهره، وجهی ندارد (مفتونی، ۱۳۹۲: ۱۴۰).

سهروردی به تفکیک میان عالم مثال متصل با عالم مثال منفصل نمی‌پردازد و تنها از عالم مثال منفصل سخن می‌گوید. دیدگاه وی درباره تخیل، این است که نفس انسان می‌تواند حقیقت امور خیالی و مثالی را در عالم مثل معلق مشاهده کند (عباس زاده، ۱۳۹۸: ۳۸۱). شیخ اشراق قوه خیال را به‌عنوان مظهری برای صورت‌های ادراکی خیالی دانسته که نفس آنها را در عالم مثال منفصل یافته است. البته قوه خیال در اینجا نیز مظهر آن صور ادراکی در عالم مثال منفصل به شمار می‌رود. اما مظهر به منزله محل انطباق نبوده، بلکه عامل محرکه‌ای است که موجب دیده شدن آن صور در عالم مثال منفصل می‌شود. لذا از منظر سهروردی، صورت‌های ادراکی مثالی در عالم منفصل قرار دارند و خیال (مانند آینه) در حکم موطن، مظاهر آن صورت‌ها به شمار می‌رود (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۲/۲۵۱).

در واقع اشراق نفس بر خیال، همانند اشراق نفس بر ابصار است و ادراک خیالی نیز همانند ابصار از سنخ علم حضوری و بی‌نیاز از صورت است. یعنی نفس، صورت‌های مثالی یا خیالی را در عالم مثل معلق بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری، گاه از طریق رفع حجاب و گاه از طریق برقراری اضافه اشراقی با آنها ادراک می‌کند؛ همان‌گونه که نفس در فرایند ابصار، اشیاء مادی و محسوس را بدون وساطت صورت ذهنی و به نحو حضوری، از طریق برقراری اضافه اشراقی می‌بیند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۱-۲۱۲؛ عباس زاده، ۱۳۹۸: ۱۱۵). سهروردی درک امور جزئی توسط نفس را به حضور صور آنها در قوای جزئی حاضر می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱/۷۲؛ پلنگی و محمد نژاد، ۱۳۹۷: ۴۳).

شیخ اشراق صورت‌های خیالی حاضر در قوه خیال را موجود در عالم خیال (مستقل از نفس) می‌داند؛ یعنی صور خیالی ناشی از نفس یا منطبق در قوای مغزی نیستند. بلکه این صور معلقه به دیاری مستقل از نفس انسان تعلق دارند و نفس با تخیل، به درک این صورت‌ها نائل می‌شود. می‌توان گفت که این صور همان کالبدهای معلق در عالم صور معلقه و بدون محل هستند که تخیل انسان، مظهر این صورت‌های خیالی خارجی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۲۱۲-۲۱۵؛ قطب‌الدین، بی‌تا: ۲/۴۲۲؛ پلنگی و محمد نژاد، ۱۳۹۷: ۴۳).

او درک صور خیالی نفس را از سنخ علم حضوری از طریق اضافه اشراقیه می‌داند و عنصر اشراقی در ادراک خیالی را این‌گونه تبیین می‌کند که نفس در اشراق خود بر قوه خیال، مستقیماً به

مشاهده عالم خیال (به‌عنوان جهانی خارج از خود) می‌پردازد؛ لذا درک در بستر اضافه اشراقیه، از نوع ارتباط نفس با عالم واقعی است. ضمن اینکه صور معلقه عالم خیال برای شناخته شدن، با فاعل شناسایی که همان نفس انسان است، اتصال وجودی پیدا می‌کنند. در چنین شرایطی، دیگر نیازی به بحث مطابقت ذهن و عین نیست؛ چراکه در چنین فضای فکری، صورت ادراکی مطرح نیست تا میانجی نفس و عالم عینی واقع شود (همان: ۴۵). از این رو سهروردی می‌گوید: در علم اشراقی نیازی به تطابق ذهن و عین نیست (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱ / ۴۸۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۳ / ۵۰۱-۵۰۲؛ پلنگی و محمد نژاد، ۱۳۹۷: ۴۵).

شیخ اشراق با پذیرش وجود قوای گوناگون برای نفس، خیال را نیز به‌عنوان یکی از قوای نفس می‌داند؛ لذا دیدگاه او در این جهت با نظر ابن‌سینا مطابقت دارد. در عین حال از چند جهت در بحث خیال با ابن‌سینا اختلاف نظر دارد:

الف) خیال با واهمه و متخیله یکی است. حکمای مشاء، واهمه را مدرک معانی جزئی می‌دانند؛ کارکرد متخیله، تفصیل و ترکیب صور خیالی است و خیال حافظ صور مکتسبه از حس مشترک است. درحالی که سهروردی، با عبارت «حقیقت این است که این سه، یک چیز و یک قوه با ملاحظاتی است که در عبارات بیان می‌شود». سه قوه یادشده را یکی تلقی می‌کند؛ زیرا تعدد قوا یا به وسیله تعدد افعال ثابت می‌شود و یا توسط بقای یک قوه و اختلال قوه دیگر. تعدد افعال بر تعدد قوا دلالت نمی‌کند، چراکه قوه‌ای می‌تواند جهات متعدد داشته باشد و با لحاظ هر جهتی، یک فعل را به وجود آورد، مانند حس مشترک، که همه امور محسوس را ادراک می‌کند. بقای یک قوه در عین اختلال در قوه‌ای دیگر نیز، تغایر متخلیه و واهمه را اثبات نمی‌کند؛ چراکه متخلیه و واهمه تلازم در اختلال و سلامت داشته، و با اختلال خیال، متخیله هم اختلال می‌یابد. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲ / ۲۰۹).

ب) شیخ اشراق صور خیالی را به دلیل «وجود غفلت در انسان» متمایز از نفوس انسان دانسته و اصطلاحاً به «خیال منفصل» باور دارد. او می‌گوید: اگر صور خیالی در وجود انسان تحقق داشت، نفس می‌بایست همواره از آن صور آگاه بود؛ در صورتی که با غفلت از تخیل زید، به صورت زید در خود آگاه نبوده و تنها با احساس صورتی متناسب با صورت زید، توانایی درک آن را داشته و به آن منتقل خواهد شد، درواقع نفس، آن صورت را از عالم «ذکر» برمی‌گرداند (همان: ۲۰۹).

ج) شیخ اشراق نفس انسان را همانند آینه به مثابه مظهر صور مرآتی، مظهر صور خیالی می‌داند. البته این صور خیالی و مرآتی فاقد محل بوده و منطبق در ماده نیستند؛ بلکه با ماهیتی جوهری و وجودی قائم به نفس، در نفس (آینه) انعکاس می‌یابند. لذا شیخ اشراق درک خیالی را متمایز با ابن‌سینا مجرد می‌داند (همان: ۲۱۱). قطب‌الدین شیرازی در شرح باب «در حقیقت صور و خیال» از کتاب حکمه‌الاشراق، به توضیح و تفصیل نکات فشرده شیخ اشراق می‌پردازد.

الف) سهروردی در این قسمت به رد نظریه انطباع پرداخته و آن را محال می‌داند. قطب شیرازی علت این محال بودن را امتناع انطباع کبیر در صغیر می‌داند و این امتناع را به صور خیالی نیز تعمیم می‌دهد و می‌گوید: صور خیالی به دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر، در اذهان موجود نیستند. علاوه بر این در اعیان نیز وجود ندارند، زیرا در این صورت، هر فرد دارای سلامت حواس، باید آن‌ها را ادراک می‌کرد. همچنین عدم محض هم نیستند، زیرا در این صورت متصور نمی‌شدند، ضمن اینکه این صور از یکدیگر متمایز نبوده و بر آن‌ها نباید حکمی صورت می‌گرفت. بنابراین می‌توان گفت که ادراک صور خیالی در ذهن، تمایز میان آن‌ها و صدور حکم بر آن‌ها نشانگر وجودی بودن آن‌ها است؛ اما از آن‌جا که نه در ذهن هستند و نه در اعیان و نه در عالم عقول، پس در صقع دیگری موجود هستند که آن صقع، عالم مثالی و خیالی نامیده می‌شود که میانه عالم عقل و حس بوده و به لحاظ جایگاه وجودی، بالاتر از عالم حس و پایین‌تر عالم عقل است؛ یعنی تجرد این عالم از حس بیشتر و از عقل کم‌تر است. ضمن اینکه تمام اشکال، صور و مقادیر و اجسام و تمام متعلقات آن مانند حرکات و سکناات و اوضاع و هیئت در آن موجود هستند. البته این موجودیت، قائم بالذات بوده، گرچه معلق است و در محل و مکانی نیست.

از این رو قطب شیرازی بیان می‌کند که صور خیالی در عالم مثال فاقد محل و مکان هستند؛ زیرا قائم بالذات هستند. مانند صور موجود در آینه که معلق در آن و فاقد محل و مکان هستند؛ هرچند ممکن است نیاز به مظهر داشته باشند. حس مشترک و دیگر قوا نیز، همگی مظاهری سیقل‌یافته مانند آینه بوده که استعداد ظهور این صور قائم به نفس را دارا می‌باشند، گرچه مستغنی از زمان و محل و مکان هستند.

ب) او در شرح معنای یادشده به استدلالی عقلی استناد می‌کند که عقل فیاض موکل، از طریق همین صور خیالی معلقه است که صور و معانی را تحصیل و ادراک می‌کند و چون صور عقلی بری از مکان و زمان هستند، صور خیالی مورد استفاده عقل نیز، مجرد از مکان و زمان می‌باشند. یعنی همچنان که صورت زید در آینه، صورتی در سطح و فاقد عمق و ژرفاست، صور خیالی نیز چنین هستند.

بنابراین با نوعی ماهیات جوهری روبرو هستیم که قائم به ذات خویش و دارای مثال‌های عرضی، مانند صورت زید در ظهور مادی آن هستند، گرچه قائم به محل نیستند. البته این معنا ضرورت تبیین نسبت میان مثال‌های مادی و صور خیالی را می‌طلبد.

ج) قطب شیرازی در توضیح این عبارت سهروردی که «نور ناقص مثال نور تام است»، بیان می‌کند که تمام موجودات عالم علوی، نظایر و مشابهاتی در عالم سفلی دارند که به واسطه همین نظایر و اشباه شناخته می‌شوند. پس اگر انوار عرضی به درستی شناخته شوند به شناخت و معرفت انوار مجرد جوهری کمک خواهند کرد. سپس بیان می‌کند که هدف از بیان این امر، آن است که

نور ناقص عرضی مانند خورشید در عالم حس، نظیر و مثالی از نور تام جوهری یعنی عالم عقل و نورالانوار است و بر همین اساس نور هر ستاره که عرضی است مثالی از نور مجرد جوهری است. (د همان‌گونه که حواس به حاسه واحدی برمی‌گردند که حس مشترک است، تمامی قوای باطنی نیز به قوه واحدی برمی‌گردند که ذاتش نوریت و فیاضیت است. بنابراین گرچه مقابله چشم با مبصر شرطی برای فرایند ابصار است، اما بیننده حقیقی همان نور اسفهبید است (قطب شیرازی، بی‌تا: ۲۶۰-۲۶۹).

شهرزوری برای اثبات خیال به تبیین بعضی از احوال قوای باطنی می‌پردازد که یادآوری امور فراموش شده به نور مدبر اسفهبید برمی‌گردد و به قوه حافظه موجود در مغز مرتبط نیست. دلیل آن هم، فراموشی برخی صور است که با تلاش نیز به یاد آورده نمی‌شود؛ در حالی که اگر در مغز بود، باید نفس می‌توانست آنها را به یاد بیاورد. زیرا نفس، جسم و جسمانی نیست، لذا تذکر و یادآوری فقط در عالم ذکر است. او بیان می‌کند که صور خیالی در حس مشترک و حافظه نیستند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۰۴).

۴. بررسی تطبیقی

به نظر می‌رسد که هردو فیلسوف به مراتب چهارگانه هستی: ۱. واجب الوجود (نورالانوار) ۲. عالم عقول (انوار قاهره) ۳. عالم نفوس و ملکوت (انوار مدبره و انوار اسفهبیدیه) ۴. عالم اجسام (برازخ) باور دارند. گرچه سهروردی قائل به وجود عالم مثال است که بین عالم انوار قاهره و عالم برزخ قرار دارد و از آن به عالم صور یا اشباح مجرده یاد می‌کند که مثل معلقه ظلمانی و نورانی را دربرمی‌گیرد؛ درحالی‌که ابن‌سینا در معرفی عوالم، به عالم مثال اشاره‌ای نکرده و مثل افلاطونی را نیز نپذیرفته است.

البته هردو پیدایش نفس را بر اساس استعداد ماده می‌دانند. با این تفاوت که ابن‌سینا موضوع نفس را در قسمت طبیعیات آثار خود آورده و از لحاظ تجربی به نفس پرداخته، اما سهروردی نفس‌شناسی را در بخش الهیات بیان کرده است. درواقع نفس‌شناسی ابن‌سینا بر پایه بحث و تحقیق و استدلال‌های نظری است، اما نفس‌شناسی سهروردی بر مبنای حکمت عملی از جمله مهار نفس اماره از راه ریاضت است. درواقع سهروردی، رابطه نفس با قوای خود را به صورت رابطه حضوری اشراقی دانسته و معتقد است که ادراک خیالی همان اشراق حضوری نفس به قوه خیال است و قوه خیال، زمینه‌ساز ظهور صور مثالی است.

اگرچه در قوای ظاهری هردو فیلسوف در مورد حس چشایی، لامسه، شنوایی و بویایی هم نظرند، اما درباره حس بینایی رأی متفاوت دارند. اما در قوای باطنی هردو، بر مادی بودن قوه خیال اشتراک نظر دارند. البته ابن‌سینا درک خیالی را مادی، و سهروردی آن را مجرد می‌داند. درواقع شیخ اشراق درک خیالی را مشاهده صورت‌های خیالی در عالم مثال منفصل دانسته است ولی ابن‌سینا معتقد به وجود عالم مثال نیست.

هر دو فیلسوف جایگاه قوه خیال را تجویف اول از دماغ دانسته‌اند و معتقد به مادی بودن آن هستند. وجه تفاوت آن دو در این است که مشاء قوه خیال را خزانه صور حس مشترک می‌دانند، اما سهروردی ذخیره شدن صور خیالی در خیال را رد می‌کند؛ چراکه در آن صورت، نباید غفلت و فراموشی صور در نفس رخ دهد. از نظر شیخ اشراق، خزانه صور در عالم ذکر و یاد (که همان افلاک نوری است) قرار دارد. البته هر دو، ادراک خیالی را یکی از مراحل ادراک می‌دانند؛ اما اختلاف اندیشه آن دو در این است که ابن‌سینا قائل به انطباق است، به این صورت که صور از عالم خارج ادراک می‌شوند و در قوه خیال ذخیره می‌شوند؛ یعنی خیال، خزانه دریافت‌های حس مشترک است. ادراک خیالی از نظر او مادی و محدود به عالم حس است و برای آن، عالم مستقلی قائل نیست. اما سهروردی صور خیالی را منطبع در خیال نمی‌داند، بلکه آنها را ابدان و صور معلقی می‌داند که در عالم مثال هستند. از آنجا که عالم مثال را مجرد از ماده می‌داند، قائل به مجرد ادراکات خیالی نیز هست.

می‌توان گفت که طبق مبنای ابن‌سینا، خیال در جهت تحقق ادراک عقلی، بر اساس عملکرد «ترکیب و تفصیل»، صورت‌ها و معانی لازم را برای عقل مهیا می‌سازد. یعنی بر اساس تحلیل صورت‌های موجود، نفس قادر به شناختن صورت‌های عقلی می‌شود. البته در ابتدا، بدون عنصر خیال ادراک امور عقلی ممکن نخواهد بود، اما به دلیل اتحاد با عالم مجرد یا افاضه عقل فعال در مرحله بعدی، ادراک امور عقلی میسر می‌شود. گرچه آگاهی از امور غیبی به وسیله وحی، الهام و رؤیاهای صادقه، گواه بر این ادعا می‌تواند باشد که آگاهی انسان در چنین مواردی، به گونه‌ای است که تصور پیشین از این امور در خیال خود نداشته؛ ضمن این که کارکرد خیال در درک عالم طبیعی و حصول ادراکات عقلی غیرقابل انکار است، نقش خیال در کشف و شهودات عرفانی نیز امری واضح است.

در مقابل، شیخ اشراق با انکار قوه خیال و متخیله به معنای مورد نظر ابن‌سینا، صورت‌های خیالی را صور معلق دانسته که در محل و مکان منطبع نیستند؛ و اگرچه این صورت‌ها بعضاً در مظاهری ظهور می‌یابند، اما این مظاهر نباید محل و مکان آن صور پنداشته شود. در واقع سهروردی با وجود تبعیت از ابن‌سینا در جسمانی بودن خیال، صورت‌های خیالی را مجرد، باقی و موجود در مثال اکبر (خیال منفصل) می‌داند. لذا در آثار خود درعین حال که بر وجود عالم مثال (برزخ نزولی) استدلال کرده، قوه متخیله را مادی قلمداد می‌کند و میان مدرک و مدرک قائل به سنخیت نبوده و معتقد است که نفس به مشاهده صورت‌های خیالی در مثال می‌پردازد.

سهروردی ادراک خیالی را مانند همه ادراکات به علم حضوری نفس تحویل می‌کند؛ یعنی با حضور همیشگی ذات نفس برای خود، بدن و قوای مدرکه (به دلیل وجود ظلی آنها) نیز، نزد

نفس حاضر خواهند بود. یعنی درک خیالی نفس به این معناست که صور خیالی معلق در عالم خیال، به جهت حضور آن برای نفس، درک می‌شوند، نه اینکه آنها در نفس تمثیل یابند. در واقع نفس، صور معلقه را با حضور خود آنها (بی‌واسطه و مستقیم) درک می‌کند؛ چراکه نفس انسان، نور بوده و مفاهیم نور و درک، نسبت به یکدیگر توقف در فهم دارند. لذا به هر میزان نفس نورانی‌تر بوده، دامنه حضور او برای خود وسیع‌تر شده و در نتیجه، معلومات بیشتری در حیطه وجودی نفس حضور خواهند داشت. البته علم حضوری، برخوردار از شدت و ضعف بوده، علم به ذات و امور دیگر نیز، شدت و ضعف خواهند داشت؛ یعنی با افزایش درجه نورانیت نفس، درک حضوری او نیز وسعت می‌یابد.

در نهایت، شیخ اشراق گرچه با پذیرش وجود قوای گوناگون برای نفس، و اینکه خیال را به عنوان قوه‌ای از قوای نفس می‌داند، دیدگاهی همسو با نظر ابن‌سینا پیدا کرده است، اما در عین حال از چند جهت دیگر در بحث خیال از ابن‌سینا فاصله گرفته است.

در واقع سهروردی بر اساس عالم خیال، بسیاری از چالش‌ها (به‌ویژه جمع میان دین و فلسفه، مشاهده و برهان، و نقل و عقل) را حل می‌کند. او می‌گوید: به عالم دیگری در نظام هستی، غیر از عالم عقول، نفوس و اجسام، (مورد اعتقاد حکمای مشاء) معتقد بوده که همان عالم مثال یا عالم خیال (مثل صور معلقه) است. این عالم مرتبه‌ای از هستی (میان محسوس و معقول، یا مجرد و مادی) بوده که مجرد از ماده است، ولی از آثار آن برخوردار است؛ لذا واجد برخی از ویژگی‌های هر دو است. در واقع موجود برزخی (مثالی)، در عین برخوردارگی از کم، کیف، وضع و اعراض دیگر، از ماده مجرد است.

او برخی عقول متکافئه (عقول عرضیه) را به عنوان علت وجودی عالم خیال دانسته است. در این عالم، صورت‌های جوهری تمثیل یافته و با اشکال متفاوت پدیدار می‌شوند؛ زیرا تفاوت شکل‌ها و اختلاف هیئت در عالم خیال (مثال)، آسیبی به وحدت شخصی فعلیت جوهری وارد نمی‌کند.

شیخ اشراق گرچه قوه خیال را مجرد از ماده نمی‌داند، در عین حال معتقد است که نفس در مرتبه خیال، برای ادراک صور و اشباح جسمانی، این صور را در عالم مثال اکبر مشاهده می‌نماید، اما با توجه به اینکه مناسبت و سنخیت میان مدرک و مدرک، شرط ادراک است، چگونه قوه خیال مادی می‌تواند صور مجرد را ادراک نماید و نفس در مرتبه خیال به وسیله کدام چشم این صورت‌ها را مشاهده می‌کند؟ به علاوه اتصال و اضافه اشراقی نفس به عالم مثال اکبر، چه هنگام صعود از عالم ماده به آن عالم، چه هنگام رجوع به عالم خود، ملازم با تکامل نفس است؛ لذا نمی‌توان پذیرفت که نفس بتواند بدون هم‌رنگی، به آن عالم وسیع علمی متصل شود یا پس از اتصال، بدون اینکه رنگی از آنجا گرفته باشد به وطن خود بازگردد. نکته

مهمی که مغفول واقع شده، این است که اگر نفس صورت‌های علمی (اعم از خیالی و عقلی) را درک کند، باید غیر از وجود واقعی خود، وجودی برای نفس هم داشته باشند؛ چون اگر نفس به یک صورت عالم شود، باید آن صورت، در صقع نفس موجود بوده، یعنی داخل در حیطه وجود آن شده باشد، نه اینکه صور خارج از وجود انسان، مدرک او قرار گیرند. همچنین سهروردی معتقد است که قوای خیالی نفوس انسانی بعد از مرگ، به اجسام فلکی تعلق می‌گیرند و این اجسام موضع تخیل آنها واقع می‌شوند، در صورتی که قوای مادی استمراری در بقا نداشته که جسم فلکی، محل تخیل آنها قرار گیرد. لذا می‌توان گفت که مبتنی بر مواضع او، جابجایی قوه خیال از بدن با قول به مادی بودن آن، امری غیر قابل تصور و دور از واقعیت است. یعنی امکان ندارد ملاک حشر و بعث و سؤال و جواب قبر و نظایر این امور، ابدان مثالی در قوس نزولی وجود باشند، چنان‌که شیخ اشراق معتقد است؛ زیرا بعد از مرگ معذب یا منعم خارجی وجود ندارد و ملاک ثواب و عقاب نفوس انسانی، ملکات حاصل از اعمال و تجسم نیات و افعال در عمق وجود آنهاست.

۵. نتیجه

با توجه به اینکه شیخ در برخی آثار خود مانند کتاب المباحثات و نیز در طبیعیات شفاء، برخلاف کتب دیگر خود، به مجرد خیال اشاره و بعضاً تصریح می‌کند، می‌توان ادعا کرد که شالوده سخن سهروردی در این مسئله، در سخنان ابن‌سینا قابل ریشه‌یابی است. یعنی بر اساس سخنان ابن‌سینا ناظر به مجرد بودن خیال در برخی آثارش، می‌توان چنین گفت که سهروردی یا همه آثار ابن‌سینا را دیده و یا نسبت به برخی از آنها غفلت کرده است؛ در هر کدام از این دو حالت، انتقاد وی بر ابن‌سینا وارد نخواهد بود. نهایتاً می‌توان گفت که انتقاد سهروردی صرفاً می‌تواند متوجه حکمت مشاء باشد و نه خود ابن‌سینا؛ چراکه ابن‌سینا، حداقل در برخی آثار خود به مجرد بودن خیال تفتن داشته است.

از سویی ابن‌سینا و سهروردی، هر دو، قوه خیال را یکی از قوای باطنی نفس و یکی از مراحل ادراک نفس می‌دانند. ابن‌سینا قوه خیال را قوه‌ای می‌داند که نگه‌دارنده صورت‌های موجود در حس مشترک است. از نظر او، قوه خیال، جسمانی و مادی است، نه مجرد. بنابراین، خیال تنها در عالم حس و در محسوسات وجود پیدا می‌کند. از سوی دیگر سهروردی با اینکه قوه خیال را مادی می‌داند، اما نظریه ابن‌سینا را رد کرده و صور مشهود در قوه خیال را صوری می‌داند که در قوه خیال ظهور پیدا کرده‌اند. وی معتقد به وجود عالمی غیر از عالم ماده، به نام عالم مثال یا صور معلقه است که اصل تمام موجودات در آنجا حضور یافته‌اند. سهروردی قائل به این است که در جریان ادراکات خیالی، صور وجود یافته در آن عالم، در قوه خیال ظاهر می‌شود. در واقع، قوه خیال، مظهر صور ادراکی خیالی در عالم مثال منفصل است. لذا شیخ اشراق، ادراک خیالی را

مجرد دانسته، چراکه، به غیر مادی بودن صور خیالی معتقد است. او قائل است که صور خیالی منطبع در خیال نبوده، بلکه ابدان و صور معلقه در عالم مثال هستند و مظهر صور خیالی، تخیل انسان است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سه‌رودی، تهران، حکمت.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۳)، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، شارح محمد بن محمد قطب الدین رازی، جلد: ۲، قم، دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۶۴)، النجاه، تهران، مرتضوی.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۵ الف)، منطق (شفا)، تصحیح: احمدفواد اهوایی؛ مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره) - قم ایران.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۴۰۵ ب)، الشفاء (الطبیعیات)، به کوشش ابراهیم مدکور، قم، کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۳۱)، طبیعیات دانشنامه علائی، تصحیح محمد مشکوه، تهران، نشر مولا.
- ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸) «قوه خیال و عالم صور خیالی»، نشریه آموزه های فلسفه اسلامی، شماره ۸، پاییز و زمستان، ۳۸.
- برقی، زهره (۱۳۸۷) تحلیل و بررسی خیال از نظر ابن سینا و صدرالمطالین، وزارت علوم تحقیقات و فناوری دانشگاه قم، مرکز تربیت مدرس.
- بهمنیار بن المرزبان، ابوالحسن (۱۳۷۵)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- پلنگی، منیره؛ محمدنژاد، زینب (۱۳۹۷)، «ادراک خیالی به مثابه ارتباطی دوسویه میان نفس و عالم خیال از نظر سه‌رودی»، نشریه جاویدان خرد، شماره ۳۴، پاییز و زمستان، ۴۳-۴۵.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۶) فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آراء ابن سینا، تهران، سمت.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مقدمه و تصحیح هانری کربن، ج ۱، ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاملی، نصرالله؛ حداد، وحیده (۱۳۹۰)، «تأملی در عالم خیال از دیدگاه برخی از فلاسفه و عرفا»، نشریه حکمت اسراء، شماره ۱۰، زمستان، ۱۶۱.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۸۳)، رسائل الشجره الإلهیه فی علوم الحقائق الربانیه، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ج ۳، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمه الاشراق، تصحیح حسین ضیائی، تهران، بی جا.
- شیرازی، قطب‌الدین (بی تا)، شرح حکمه الاشراق، ج ۲، ۳، قم، بیدار.
- عباس زاده، مهدی (۱۳۹۸)، نظام معرفت‌شناسی اشراقی سه‌رودی، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لوکری، ابوالعباس (۱۳۷۳)، بیان الحق بضمان الصدق، تهران، مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی.

- مفتونی، نادیا (۱۳۹۲)، «مبانی و لوازم نظریه خیال سهروردی»، نشریه فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۴۶، شماره ۱، ۱۴۰-۱۴۳.
- نجفی، محمد؛ میر هادی، سیدمهدی (۱۴۰۰)، «هستی‌شناسی و نقش ادراکی خیال در فلسفه اسلامی (از ابن‌سینا تا ملاصدرا)»، نشریه حکمت صدرائی، دوره ۹، بهار و تابستان، ۱۲۲-۱۲۳.
- نوربخش، سیما سادات (۱۳۹۳)، ملاصدرا و سهروردی، تهران، هرمس.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، حکمت اشراق؛ گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Abbaszadeh, Mehdi (2018), *Ishraghi Sohrawardi's System of Epistemology*, Tehran, Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization. [In Persian].
- Akbarian, Reza (1388). "The Power of Imagination and the World of Imaginary Images", *Islamic Philosophy Teachings Journal*, No. 8, Autumn 2018. [In Persian].
- Akfiri, Mohammad Taghi (1379). "Present and acquisitional science", *Mehman magazine*, number 2, summer.
- Alfa Khouri, Henna; Alger, Khalil (1358). *History of Philosophy in the Islamic World*, Volume 2, Tehran, in collaboration with the Islamic Revolution Educational Publishing Organization.
- Aristotle, Aristotle (2018). *Aristotle's logic (Organon)*, translated by Mir Shamsuddin Adib Soltani, Tehran, Negah publishing house.
- Asghari, Iraj (2014). "Comparison of face-to-face science from the point of view of Ibn Sina and Suhrawardi", *Shahid Madani University of Azerbaijan, Faculty of Theology and Islamic Studies*, Tabriz, Isfand.
- Burqai, Zahra (1387). "Analysis and review of imagination from the point of view of Ibn Sina and Sadr al-Maltahin", *Ministry of Science, Research and Technology, University of Qom, Tarbiat Modares Center*. [In Persian].
- Bahmanyar bin Al-Marzban, Abolhasan (1375), graduate, edited by Morteza Motahari, Tehran, University of Tehran. [In Persian].
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein (1379), *Shua Andishe and Intuition in Sohrrvardi's Philosophy*, Tehran, Hikmat. [In Persian].
- Ibn Kamuneh, Saad Ibn Mansour (1387). *Commentary on al-Louhiya and al-Arshiyeh*, Najafaqli Habibi, Vol. 2, Tehran, Written Heritage Research Center.
- Ibn Sina (1331). *Ala'i Encyclopaedia of Nature*, edited by Mohammad Mashkova, Tehran, Mola Publishing House. [In Persian].
- Ibn Sina (1371). *Discussions*, research by Mohsen Bidarfar, Qom, Bidar. [In Persian].
- Ibn Sina (1379). *Al-Najat Man Al-Gharq Fi Bahr Al-Dilalat*, introduction and proofreading by Mohammad Taghi, scholar, Tehran, University of Tehran.
- Ibn Sina (1385). *Salvation Theology*, Qom, Bostan Kitab.
- Ibn Sina (1387). *The book Nafs Shafa*, translated and explained by Mohammad Hossein Naji, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Tehran.
- Ibn Sina (1405). *Al-Shifa (Al-Tabiiyat)*, vol. 2, Qom, by the efforts of Ibrahim Madkoor.
- Ibn Sina (1953 AH). *Ayoun al-Hikma*, revised by Abd al-Rahman Badawi, Egypt, Cairo publication.

- Ibn Sina (2011). *Burhan Shafa*, translated by Mehdi Qavam Safari, Qom, Fekar Rooz.
- Ibn Sina (A) (1331). *Rasala Nafs*, Musa Omid's research, Tehran, National Art Association.
- Ibn Sina (A) (1375). *Al Isharat Va Tanbihat*, Volumes 1, 2 and 3, Qom, Nashr al-Balagha.
- Ibn Sina (A) (1404 AH). *Al-Taliqat*, research by Abd al-Rahman Badawi, Qom, School of Islamic Studies.
- Ibn Sina (b) (1375). *Al-Nafs Man Kitab al-Shifa*, Research by Ayatollah Hasanzadeh Amoli, Qom, Al-Nashar Al-Tabay Center for Al-Alam Islamic Library.
- Ibn Sina (b) (1404 AH). *Al-Shifa (Theology)*, Qom, School of Ayatollah Al-Marashi.
- Imanpour, Mansour (1382). "The problem of compatibility of mind and object in the philosophy of masha and superior wisdom", *Tabriz Faculty of Literature and Humanities Journal*, No. 186, spring.
- Jabr, Farid; Daghim, Samih and others (1996). *Al-Arab Dictionary of Logical Terms*, Lebanon, Lebanese School Publishers.
- Kurdish Firouz Jai, Yar Ali (2014). *Hekmat Masha*, Qom, Hajar Publishing Center.
- Lokri, Abu al-Abbas (1373), *Bayan al-Haq in Daman al-Saddeq*, Tehran, International Institute of Islamic Thought and Civilization. [In Persian].
- Mirhadi, Seyyed Mehdi; Najafi, Muhammad (1400). "Ontology and the perceptual role of imagination in Islamic philosophy (from Ibn Sina to Mulla Sadra)", *Hekmat Sadraei magazine*, volume 9, 2, spring and summer.
- Moalemi, Hassan (2007). *A look at epistemology in Islamic philosophy*, Tehran, Research Institute of Islamic Culture and Thought.
- Maftoni, Nadia (2012), "The Basics and Applicability of Suhrawardi's Theory of Imagination", *Journal of Islamic Philosophy and Kalam*, Volume 46, Number 1, 140-143. [In Persian].
- Najafi, Mohammad; Mirhadi, Seyyed Mahdi (1400), "Ontology and the perceptual role of imagination in Islamic philosophy (from Ibn Sina to Mulla Sadra)", *Hekmat Sadraei publication*, period 9, spring and summer, 122-123. [In Persian].
- Noorbakhsh, Sima Sadat (2013), *Mulla Sadra and Sohrvardi*, Tehran, Hermes. [In Persian].
- Palangei, Monira; Mohammadnejad, Zainab (2017), "Imaginary perception as a two-way communication between the self and the imaginary world from the point of view of Suhrawardi", *Javidan Khard magazine*, No. 34, Autumn and Winter, 43-45. [In Persian].
- Razi, Mohammad Qutbuddin (2013). *Sharh al-Mudaeh*, Tehran, University of Tehran. [In Persian].
- Shamali, Nasrallah; Haddad, Vahidah (2013), "Reflection on the world of illusion from the point of view of some philosophers and mystics", *Hekmat Esra magazine*, No. 10, Winter, 161. [In Persian].
- Suhrawardi, Shahabuddin (1373). *Collection of works of Sheikh Eshraq*, Volume 1, Tehran, Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian].
- Suhrawarzi, Shahabuddin (1380). *Sheikh Ashraq's collection of works*, Vol. 2, Introduction to the revision of art and humanities, Tehran, Cultural Studies Institute. [In Persian].

- Suhravarzi, Shahabuddin (1385). *Al-Mashara and Al-Mutarahat*, edited by Maqsood Mohammadi and Ashraf Aalipour, Tehran, Haq Yavaran, 1385, first edition. [In Persian].
- Yazdan Panah, Seyyed Yadullah (2013). *the wisdom of illumination; Report, description and assessment of the philosophical system of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi*, Volume 2, Qom, Hozwa Research Institute and University. [In Persian].
- Zabihi, Mohammad (2016). *Masha's philosophy based on Ibn Sina's important views*, Tehran, Samt.[In Persian].

Ibn Sina on The Role of The Estimative Faculty in Action

Saeed Hassanzadeh¹, Mohammad Saeedi Mehr², Reza Akbari³

1. Ph.D, Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Department of Philosophy and Logic, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: saeed.hassanzadeh@modares.ac.ir

2. Corresponding Author, Professor of Philosophy and Logic Department, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. E-mail: saeedi@modares.ac.ir

3. Professor of Islamic Philosophy and Theology Department, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. E-mail: r.akbari@isu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
24, January, 2023

Accepted:
24, January, 2023

In Revised Form:
17, February, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

From Ibn Sina's point of view, the estimative faculty is one of the most important cognitive principles of action. The prior perception of action, the use of composite imagination for action, the emergence of desire and anger through the perception of profit and harm, helping practical intellect, creating some psychological qualities such as fear or hope, producing false statements, influencing outside the body and mediating between physical states and action are among the functions of this faculty. This faculty needs to be accompanied by other cognitive faculties to have its functions. Due to its association with intellect, human estimation has achieved another function such as dogmatic judgment and making universal propositions. Similarity, experience, needs of other faculties, and the merciful inspirations of God are among the ways through which estimation reaches its perceptions without the help of intellect. In most cases, estimation perceives benefits and harms without judgment but with conceptual perception. Ibn Sina's statements about image eliciting propositions and the passivity of the soul from imaginations prove this claim. Despite Ibn Sina's attention to various dimensions of estimation and its role in action, his thought is incoherent and ambiguous in some cases. For instance, attributing universal perception to estimation in some cases and the impossibility of explaining some functions of estimation.

Keywords: Estimation, Estimative Faculty, Action,, Ibn Sina

Cite this article: Hassanzadeh, S., Saeedi Merh, M., Akbari,R., (2023-2024). Ibn Sina on The Role of The Estimative Faculty in Action: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter-2023 -2024- Serial No. 41, (37-60).

[DOI:10.22059/jop.2023.353592.1006767](https://doi.org/10.22059/jop.2023.353592.1006767)



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Among the principles of action, the estimative faculty can be considered the most important principle of action. In Ibn Sina's view, this faculty is the principle of most animal actions, and special human actions are also performed with the participation of this faculty. In this article, with a comprehensive look at Ibn Sina's diverse works, after introducing the estimative faculty in Ibn Sina's thought, we try to present a coherent picture of the role of estimation in action, and at the end, we point out the ambiguities and incoherences of his thought in this issue.

In Ibn Sina's view, the estimative faculty is a material faculty that is located in the whole brain, especially in the middle of it. This faculty can perceive particular imperceptible meanings such as particular fear, particular harm, particular enmity, and particular love. It also can perceive perceptible meanings without the activity of sensory perceptive faculties; For example, the estimative faculty can consider honey that has been seen before to be sweet. Although the estimation of humans and animals are material and similar in the mentioned characteristics, human estimation has acquired new properties due to its association with intellect.

Ibn Sina introduces estimation as one of the perceptual principles of action. This faculty imagines the action before doing it. Then, through the perception of action's benefits or harms, appetite or anger is aroused by appetitive faculty or irascible faculty. Estimation can be perceived through the merciful inspirations of God, a way similar to experience, similarity, the need for physical faculties, and the use of universal meanings, and based on that, an action can be considered a beneficial or harmful action, and desire or anger can be formed accordingly.

According to Ibn Sina's statements about the perception of the estimative faculty, particular perception of harm or benefit by estimation does not need to be a judgment, but estimation can find something beneficial or harmful through conceptual perception. This perception is completely similar to sensory perception. Just as we see grass as green before we have the judgment that "the grass is green", the estimation of the sheep finds the wolf harmful without having the judgment that "the wolf is harmful"

Ibn Sina's point of view about the image-eliciting propositions and the discipline of poetics, his interpretations of the perception of estimation as the principle of action, his interpretations of the behavior of animals, and a reason from the author are proofs of the possibility of the conceptual perception of the estimative faculty and the formation of desire or anger as a result. It seems that estimation perception in animals is only conceptual, and in humans, in addition to conceptual perception, judgment is possible.

Another role of estimation as the perceptual principle of the action is using the imaginative faculty. The estimation uses this faculty for its perceptions and the perceptions of the practical intellect. Estimation in humans can produce constant false statements. These false propositions that are in the field of immaterial affairs can be dogmatic. In addition, estimation can be the source of some emotional qualities and these emotional qualities are effective in action. For example, emotional qualities such as hope, despair, desire, fear, etc. are caused by estimation. Estimation with its specific pleasures can also play a role in action to the extent that some diseases that have a great impact on human action are caused by incorrect pleasures of estimation.

Estimation can mediate the effect of physical states and diseases on the action and its principles. Some diseases, such as melancholia, change the state of the brain and its pneuma, causing a change or creating belief and thought in humans. In general, whatever affects the state of the brain, especially in the middle, can affect the activity of estimation and consequently on the action. Bad ideas, unreasonable fears, perception of non-existent forms and meanings, such as perceiving oneself as a king, wild animal, devil, jinn, and tools, speaking what is not proper, considering good what is not good, hope for what should not be hoped for, and like them, are among the effects of diseases and physical condition that play a role in action due to estimation.

The estimative faculty can make a person capable of influencing the outside of his body directly. By strengthening the estimation and will, man can extend the scope of his actions beyond his body and influence things outside his body. Ibn Sina considers a type of witchcraft, unusual actions, and sore eyes as such. Estimation, in all its effects and roles, needs to be accompanied by other perceptive faculties and especially imaginative faculty.

Although Ibn Sina's thought about estimation and its place in action has important points, this theory is ambiguous in some topics. One of the main ambiguities of this theory is the difference between the estimation accompanied by intellect and the estimation not accompanied by intellect. On the other hand, Ibn Sina emphasizes that the estimation is particular and material, even in humans, and on the other hand, he attributes the perceptions of universal propositions such as "everything that exists is sensible" to this faculty. According to Ibn Sina, general concepts are abstract and cannot be perceived by material faculties. The particularity and materiality of estimation are not compatible with the perception of general concepts. Moreover, if this faculty has general perceptions, what is the need for practical intellect as another faculty?

Ibn Sina's theory is also ambiguous in how to obtain perceptions of estimation. Ibn Sina considered a way similar to experience, and not experience itself, and also similarity as two ways to achieve estimation perceptions. Ibn Sina has stated that these two actions occur without the accompaniment of intellect. The ambiguity of this part of Ibn Sina's theory is here, is it possible to understand similarity and also experience without general and rational perception?

The fact that the perception of estimation can be conceptual and desire can be formed by just conceptual perception is only inconsistent with a phrase in *Kitāb fī n-nafs 'alā sunnat al-iḥtiṣār*. In this article referring to some manuscripts of this treatise and also paying attention to other points, we try to fix this inconsistency.



جایگاه واهمه در عمل از منظر ابن سینا

سعید حسن زاده^۱، محمد سعیدی مهر^۲✉، رضا اکبری^۳

saeed.hassazadeh@modares.ac.ir

saeedi@modares.ac.ir

r.akbari@isu.ac.ir

۱. دانشجوی دکتری گروه حکمت، فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران. رایانامه:

۲. نویسنده مسئول، استاد گروه حکمت، فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران. رایانامه:

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق علیه السلام، تهران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۱/۰۴

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۸/۲۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۲۸

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

واژه‌های کلیدی:

وهم، واهمه، عمل، ابن سینا.

از منظر ابن سینا، قوه واهمه یکی از مهم‌ترین مبادی عمل است. این قوه مبدأ ادراکی عمل است. ادراک پیشین عمل، به‌کارگیری متصرفه برای تصور عمل، تحریک شوق شهوی و غضبی از طریق ادراک جزئی و تصویری نفع و ضرر، یاری‌رسانی به عقل عملی، پدیدآوردن برخی از کیفیات نفسانی مانند ترس یا آرزو، تولید گزاره‌های کاذب، تأثیر در خارج از بدن و واسطه‌گری بین وضعیت‌های بدنی و عمل از جمله کارکردهای این قوه است. این قوه برای کارکرد خود به همراهی سایر قوای ادراکی نیازمند است. واهمه انسان به دلیل همراهی با عقل، به کارکرد دیگری مانند اذعانات جزمی و ساخت برخی از گزاره‌های کلی دست یافته است. تشابه، تجربه، نیاز قوا و الهامات رحمانی الهی از جمله راه‌هایی است که از آن طریق، واهمه بدون کمک عقل به ادراکات خود دست می‌یابد. واهمه در اکثر موارد، بدون تصدیق و بلکه با ادراک تصویری نفع و ضرر را ادراک می‌کند. تصریحات ابن سینا درباره گزاره‌های مخیله و انفعال نفس از تخیلات بدون تصدیق این مدعا را اثبات می‌کند. علی‌رغم ابعاد مختلف اندیشه ابن سینا درباره وهم و جایگاه آن در عمل، اندیشه او دارای تعارضات و ابهاماتی است؛ مانند استناد ادراک کلی به قوه واهمه مادی در برخی موارد و عدم امکان تبیین بعضی کارکردهای وهم.



۱. مقدمه

بحث فلسفی درباره عمل یکی از مباحثی که امروزه بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفته است. در میان مباحث فلسفی مربوط به عمل، بحث مبادی عمل از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. در اندیشه فلاسفه مسلمان، قوای ادراکی از جمله مبادی عمل به حساب می‌آید. از میان قوای ادراکی مبدأ عمل، قوه واهمه از اهمیتی خاص برخوردار است. در این مقاله می‌خواهیم سبب اهمیت این قوه و جایگاه آن را در عمل از منظر ابن‌سینا بررسی کنیم.

ابن‌سینا برخلاف ارسطو که سخنی از قوه واهمه به میان نیاورده است، (Black, 2010: 219) این قوه را قوه بسیار مهمی در ادراک و عمل انسان و حیوان می‌داند. او تصریح می‌کند این قوه در حیوانات رئیس سایر قوا است و اکثر افعال حیوانی از آن صادر می‌گردد^(۱) (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۹). افعال اختصاصی انسان نیز با مشارکت این قوه انجام می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۲۴۱). از منظر ابن‌سینا، انسان و حیوان معانی غیر محسوس جزئی همچون دشمنی، بدی و منافرت را درک می‌کنند. همچنین آنها می‌توانند معانی محسوس جزئی همچون شیرینی عسل را بدون چشیدن درک کنند. هرچند دسته اخیر از معانی جزئی در امور محسوس تحقق دارند، اما از طریق حس درک نشده‌اند. نفس حیوانی این امور را توسط وهم ادراک می‌کند. وهم در تمام مغز و به خصوص در وسط مغز قرار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۳۳۹) این قوه توسط برخی تخیل نیز نامیده شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۱۰۲-۱۰۳) و ابن‌سینا این احتمال را داده است که متخیله، مفکره و متذکره همان واهمه باشند^(۲) (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۱۵۰).

این قوه، علاوه بر ادراک معانی غیر محسوس، در زمانی که ادراک حسی وجود ندارد، درباره محسوسات حکم حسی صادر می‌کند. به‌عنوان مثال، هنگامی که مایع غلیظ و زردی دیده می‌شود حکم می‌کند که آن شیء عسل و شیرین است. شیرینی که امری محسوس است، در هنگام این حکم حس نشده و وهم به آن حکم نموده است، حکمی که می‌تواند غلط باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۸-۲۱۹).

ابن‌سینا در آثار خود بین دو گونه وهم تفاوت می‌گذارد. وهم گاهی همراه با عقل و نطق است، مانند وهم انسان و گاهی بدون مصاحبت نطق است؛ مانند وهم سایر حیوانات. ابن‌سینا وهم انسان را وهم مزین به نطق نامیده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۴۱). او باور دارد قوای ادراکی انسان به دلیل مجاورت با نطق، با قوای حیوانات تفاوت پیدا کرده و گویا قوای باطنی نطقی شده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۲۳۹). از این رو، وهم علی‌رغم داشتن کارکرد اصلی یکسان در انسان و سایر حیوانات (ادراک معانی جزئی)، در برخی جهات دیگر بین انسان و حیوان متفاوت است.

ابن‌سینا در آثار خود به مناسبت‌های متفاوت از واهمه و تأثیر آن در عمل سخن گفته است. او در آثار منطقی، طبی، طبیعی و فلسفی خود به این مسئله پرداخته است. برخی از عبارات او

درباره واهمه و نقش آن در عمل ناسازگار به نظر می‌رسد. از این رو شایسته است با در نظر گرفتن همه آثار او نقش واهمه در عمل بررسی و دیدگاه او به صورت منسجم ارائه شود.

۲. پیشینه تحقیق

تاکنون پژوهش‌های متعددی در مورد دیدگاه ابن‌سینا درباره مبادی عمل و به‌خصوص قوه واهمه انجام شده است؛ اما بررسی آنها روشن می‌سازد که پژوهشی مستقل درباره اندیشه ابن‌سینا درباره نقش این قوه در عمل و مسائل مربوط، در میان آنها دیده نمی‌شود.

کتاب *Science of the Soul in Ibn Sīnā's Pointers and Reminders* کی از آثاری است که می‌تواند به عنوان پیشینه پژوهش حاضر محسوب شود. کتاب مذکور که با تمرکز بر نط ۷ تا ۱۰ اشارات تدوین شده است به دنبال بررسی این مسئله است که آیا نظام فلسفی ابن‌سینا یک نظام عرفانی/صوفیانه است یا خیر؟ از این رو بخش عمده این اثر به مسائل مربوط به نفس اختصاص پیدا کرده است که در ضمن این مباحث به چیستی قوه واهمه، مکان، مدرکات، لذات، تربیت و نقش واهمه در اموری مانند چشم زخم اشاره شده است (Rapoport, 2023).

مقاله جستاری درباره قوه واهمه از منظر ابن‌سینا با ارائه نگاهی جامع از قوای ادراکی، به معرفی قوه واهمه می‌پردازد. در این مقاله با اشاره‌ای به مبدأیت قوه واهمه برای عمل حیوان و انسان تأکید شده است که واهمه از طریق تصدیق به فایده مبدأ فعل قرار می‌گیرد. همچنین در این مقاله تنها سه مسیر برای دستیابی واهمه به ادراک معرفی شده است (عمادزاده، ۱۴۰۰).

مقاله *The Avicennan "aestimatio (al-wahm)" in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Theory of Talismanic Action at a Distance* با معرفی قوه واهمه از منظر ابن‌سینا و تأثیرپذیری فخر رازی از او به تبیین فخر رازی از سحر و طلسم با استفاده از این قوه می‌پردازد (Noble, 2017). حسین پژوهنده و همکاران در مقاله خود به مقایسه اندیشه ابن‌سینا و ملاصدرا درباره ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قوه واهمه پرداخته‌اند (پژوهنده نجف‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۶). مقاله رویکرد تحلیلی-انتقادی به آرای ابن‌سینا در باب قوه وهم (صیدی و همکاران، ۱۳۹۳) به بررسی ادله اثبات وهم به‌عنوان قوه‌ای مادی و مستقل از عقل می‌پردازد و اندیشه ابن‌سینا را مورد انتقاد قرار می‌دهد. باید بدانیم که در این مقاله، جایگاه وهم در عمل به‌عنوان یک مسئله مستقل بررسی نشده است.

در مقاله نظریه عمل ابن‌سینا (ذاکری، ۱۳۹۰) پس از بیان مقدماتی به بررسی مبادی عمل از منظر بوعلی پرداخته شده است. در این مقاله ابتدا قوای فاعله، سپس قوای شوقیه و در نهایت مبادی ادراکی عمل از نگاه ابن‌سینا مورد مطالعه قرار گرفته است. در این مقاله، کارکرد قوای ادراکی در انجام عمل، ادراک لذت یا ألم و منافرت یا ملائمت چیزی با نفس دانسته شده است. در این مقاله، برای روشن شدن این کارکرد، ابتدا کارکرد هر یک از قوای ادراکی باطنی به‌صورت

مطلق مشخص شده و سپس به نقش آن در عمل پرداخته شده است. هرچند بخش عمده مقاله مذکور به مبادی ادراکی اختصاص دارد، مباحثی مانند تفاوت وهم مزین به نطق و وهم غیر مزین به نطق، عدم ضرورت وجود تصدیق در مبادی عمل، چگونگی حکم واهمه، چگونگی حصول ادراکات وهمی، وهمیات، استناد ادراک کلی به واهمه و ابهامات اندیشه ابن‌سینا درباره واهمه بیان نشده‌اند.

در مقاله قوه واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آرای ابن‌سینا (شاملی و حداد، ۱۳۹۰) این مسئله بررسی شده است که آیا قوه واهمه یک قوه مستقل است و آیا این قوه تأثیر و تأثرات متقابل دارد. نویسندگان ادراکات و احکام جزئی واهمه را واکاوی کرده‌اند. از عبارات مقاله به دست می‌آید که نویسندگان احکام واهمه را تصدیقی می‌دانند. همچنین، نویسندگان به اختصار به نقش تحریکی واهمه برای سایر قوا اشاره کرده و عمده مباحث در این حوزه را مستند به آثار شیخ اشراق و ملاصدرا کرده‌اند (شاملی و حداد، ۱۳۹۰: ۲۴-۲۷).

در مقاله Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions تلاش شده است ابعاد مختلف اندیشه ابن‌سینا درباره واهمه بررسی شود. در این مقاله با مرور تصویر رایج از واهمه، به بررسی و ارزیابی انتقادهای غزالی و ابن رشد پرداخته شده است. همچنین به معرفی گزاره‌های وهمی، تعارضات عقل و وهم، رابطه واهمه با متخیله، نقش واهمه در علوم و طبقه بندی آنها، نقش واهمه در خودآگاهی و قضاوت‌های اخلاقی پرداخته شده است. در این پژوهش به اختصار به مبدایت واهمه برای عمل اشاره شده و واهمه در حیوان و انسان دارای تصدیق قطعی دانسته شده است (Black, 2010).

مقاله قدیمی Wahm in Arabic and its Cognates به بررسی معنای وهم و مشتقات آن در عربی پرداخته است. در این مقاله به معنای وهم در منطق و فلسفه نیز پرداخته شده است. در این اثر نه تنها اندیشه ابن‌سینا محوریت ندارد بلکه به ندرت به او اشاره شده است (MacDonald, 1922). مرور آثار و پژوهش‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که تاکنون آثار فراوان و متعددی درباره واهمه از منظر ابن‌سینا تدوین شده است. وجه مشترک همه این آثار معرفی قوه واهمه و مدرکات آن (معانی جزئی) است. در میان این آثار به ندرت به تأثیرات این قوه در عمل پرداخته شده و تنها به اشاره به مبدأ بودن برای عمل اکتفا شده است. علاوه بر این، در اکثر این پژوهش‌ها ادراک واهمه، ادراکی تصدیقی دانسته شده که بین انسان و حیوان مشترک است و این ادراک تصدیقی مبدأ عمل قرار می‌گیرد. پژوهش حاضر به مسئله نقش واهمه در عمل می‌پردازد. در این پژوهش مسائلی مانند ادراک تصویری واهمه، مبدأ بودن ادراک تصویری واهمه برای کنش، تأثیرپذیری واهمه از وضعیت بدنی و راه‌های بیشتری برای کسب ادراکات وهمی از جمله مسائل خاصی است که در این پژوهش به آن پرداخته می‌شود و در هیچ‌یک از پژوهش‌های مشابه یافت نشد.

اموری مانند لذات قوه واهمه، گزاره‌های وهمی و برخی از راه‌های کسب ادراکات وهمی از جمله مباحثی است که در برخی از پژوهش‌ها از جهاتی به آنها پرداخته شده است که در پژوهش حاضر این مسائل از جهت تأثیر در عمل بررسی می‌شوند.

۳. واهمه به عنوان مبدأ ادراکی عمل

ابن‌سینا واهمه را از جمله مبادی ادراکی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۴). از این‌رو شایسته است بررسی شود واهمه چگونه مبدأ ادراکی عمل است و به بیان دیگر ادراکات واهمه چگونه مبدأ عمل قرار می‌گیرد. با مطالعه آثار و عبارت ابن‌سینا به دست می‌آید ادراکات واهمه به شیوه‌های گوناگونی در انجام عمل اثرگذار است. برای روشن شدن تأثیرات واهمه در عمل، به اختصار فرایند انجام عمل از منظر ابن‌سینا معرفی می‌شود.

در نگاه ابن‌سینا، قوه متصرفه صورت عمل را بر اساس غرض یا عوامل دیگر به ذهن انسان می‌آورد. این قوه ممکن است صورتی که در خیال یا ذاکره ذخیره شده است را بدون دخل و تصرف بیاورد و ممکن است صورت جدیدی بسازد. همچنین ممکن است صورت به ذهن آمده، مستقیم از خارج توسط حس مشترک یا وهم درک شده باشد و از مخزن مدرکات نیامده باشد. پس از تصور صورت عمل سه حالت ممکن است رخ دهد. ۱. قوه واهمه آن عمل یا نتیجه آن را مفید و ملائم یا مضر و منافر درک کند و یا ۲. عقل عملی حکم به حسن و شایستگی انجام آن عمل کند و یا ۳. خیال به دلیل انس و الفت با آن عمل یا نتیجه آن عمل، بدان شوق پیدا کند. با ادراک عقل عملی و یا شوق خیال (حالت دوم و سوم) قوه نزوعیه اجماع می‌کند و با اجماع، قوای فاعله حرکت را انجام می‌دهند. با ادراک قوه واهمه (حالت اول)، قوه شهوانی یا غضبی شوق به جذب یا دفع پیدا می‌کنند و بر اساس این شوق، اجماع بر انجام آن عمل شکل می‌گیرد و سپس قوای فاعله حرکت را ایجاد می‌کنند^(۳) (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۲-۲۵۳؛ ۱۴۰۱: ۱۰).

۱-۳. تصور عمل قبل از انجام آن

اولین نقش واهمه در عمل، تصور عمل پیش از انجام آن است. از نظر ابن‌سینا انجام عمل جزئی، متوقف بر ادراک جزئی آن عمل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۴۲۳-۴۲۴). اگر عمل از سنخ محسوسات مشترک باشد توسط حس مشترک و یا توسط حس مشترک و وهم ادراک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۰۸-۲۰۹) و اگر از سنخ معانی غیر محسوس دانسته شود، واهمه مدرک آن است؛ بنابراین واهمه در ادراک پیشین خود عمل نقش دارد.

۲-۳. نقش‌آفرینی در تحقق شوق از طریق ادراک جزئی نفع و ضرر

کارکرد دیگر وهم نقش‌آفرینی در تحقق شوق است. ادراکات واهمه سبب بخشی از شوق‌های انسان و حیوان است. از منظر ابن‌سینا وقوع شوق متوقف بر توهم امر مشتاق‌الیه است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۴). پس از ادراک لذت یا نفع و یا ادراک الم یا ضرر یک شیء توسط واهمه، شوق

شهوانی و یا غضبی شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۱۰) انتخاب یک عمل از میان عمل‌های تصور شده نیز از این طریق رخ می‌دهد.

۱-۲-۳. راه‌های دستیابی به ادراک جزئی توسط واهمه

ابن‌سینا حداقل پنج راه برای دستیابی به ادراکات وهمی برشمرده است. واهمه از این پنج راه، یک شیء را نافع یا مضر تصور می‌کند و سبب شکل‌گیری شوق شهوی یا غضبی می‌گردد. او سه طریق اول را در نفس شفا و در کنار یکدیگر بیان کرده و به شیوه‌های دیگر به صورت پراکنده اشاره نموده است:

۱. الهامات رحمانی الهی. یکی از راه‌هایی که وهم از آن به معانی جزئی می‌رسد الهامات رحمانی الهی است. از منظر ابن‌سینا بین نفوس و مبادی آنها دو گونه مناسبات وجود دارد. یک دسته از آنها گاهی اوقات اتفاق می‌افتد و گاهی اتفاق نمی‌افتد. استکمال عقل و خواطر صواب از این دسته‌اند. در مقابل، برخی از مناسبات دائمی‌اند و منقطع نمی‌شوند. الهامات الهی که منجر به غریزه می‌گردد از این دسته مناسبات می‌باشند. گرفتن سینه توسط کودک در اولین لحظات تولد، گرفتن دست از جایی در هنگام افتادن کودک، بسته‌شدن پلک چشم کودک هنگام مواجهه با اموری که به سمت چشم او می‌آیند از این دسته امور هستند که گویا غریزی است و کودک در آنها اختیاری ندارد. از منظر ابن‌سینا، وهم با استفاده از این الهامات معانی مضر و نافع را در محسوسات ادراک می‌کند. باید توجه داشت که از منظر ابن‌سینا، لزومی ندارد آنچه الهام شده است خود معانی باشد بلکه معانی از الهامات و غرایز به دست می‌آید. به‌عنوان مثال گوسفند بدون اینکه قبلاً گرگی را دیده باشد از او می‌ترسد و به سبب ترس، مضر بودن گرگ را ادراک می‌کند. عبارت ابن‌سینا درباره ادراک این معانی بر اساس الهامات این‌چنین است: «و هذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعانی المخالطة للمحسوسات فيما يضر و ينفع»

۲. شبه تجربه. شیوه دیگری که وهم به معانی جزئی دست پیدا می‌کند طریقی مانند تجربه است. هنگامی که حیوان به لذت یا الم و یا نافع حسی یا مضر حسی رسیده باشد، این معانی همراه با صورت حسی ادراک شده است و همراه با آن و نسبت بین آنها ذخیره می‌شود. اگر در زمانی دیگر، آن صورت حسی از خارج ادراک شود، قوه متخیله آن معنا و نسبت بین آن معنا و صورت حسی را عرضه می‌کند و وهم همه را با هم ادراک می‌کند. از این‌رو، هنگامی که سگ‌ها سنگ یا چوب در دست انسان می‌بینند می‌ترسند چراکه در زمان گذشته توسط سنگ و چوب از انسان‌ها آسیب‌دیده‌اند.

۳. شباهت. گونه دیگری که وهم به معانی جزئی می‌رسد استفاده از شباهت است. گاهی اوقات یک صورت محسوس در بعضی محسوسات همراه یک معنای وهمی است. این صورت محسوس فقط گاهی همراه آن معنای وهمی است و همیشه چنین نیست. قوه واهمه با یک‌بار ادراک آن

معنای وهمی همراه آن صورت محسوس، در شرایط دیگری که آن صورت محسوس وجود داشته باشد آن معنا را ادراک می‌کند، هرچند که ممکن است در واقع آن معنا همراه صورت محسوس نباشد. به‌عنوان مثال، زهره‌دان زرد است و معنای اشمئزاز همراه آن است. ممکن است وهم معنای اشمئزاز را همراه با عسل نیز ادراک کند به دلیل وجود رنگ زرد در عسل. به بیان دیگر، رنگ زرد آن صورت محسوسی هست که گاهی یک معنای وهمی (اشمئزاز و پلیدی) همراه آن است و گاهی همراه آن نیست (مثلاً در عسل یا در گل زرد). وهم این خاصیت را دارد که آن معنا را در همه صورت‌های محسوسی که مشابه‌اند درک کند هرچند در واقع آن معنا وجود نداشته باشد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۹-۲۴۱).

۴. کشش قوای بدنی. از نظر ابن‌سینا قوای بدنی بر اساس نیازها و آلام خود کشش‌هایی را ایجاد می‌کند که این کشش‌ها و انبعاثها در قوه واهمه تأثیر می‌گذارد و قوه واهمه را به سمت آن امور می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۴). به نظر می‌رسد این روش شمول دارد و هرگونه لذت یا الم بالفعل را در بر می‌گیرد. به بیان دیگر لذت و الم بالفعل هر یک از حواس و قوا سبب می‌شود که واهمه عامل لذت و الم را مفید یا مضر ادراک کند.

۵. استفاده از معانی کلی: یکی دیگر از راه‌های رسیدن به معانی جزئی در انسان، استفاده از عقل و معانی کلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۴۲۷). روشن است که در طرق دیگر نیازی به استفاده از عقل نیست. افزون بر این ابن‌سینا درباره سه روش اول تصریح نموده که واهمه بدون همراهی عقل به این معانی می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۹).

۲-۳. تصویری بودن ادراک نفع و ضرر در افعال حیوانی

با توجه به مجموع آثار و عبارات ابن‌سینا به نظر می‌رسد ادراک نفع یا ضرر یک شیء توسط وهم، ضرورتی ندارد از طریق تصدیق باشد بلکه در حیوانات (موجودات دارای وهم غیر مزین به نطق) تنها به گونه تصویری است. در این صورت، وهم، یک شیء را مفید یا مضر و یا لذیذ یا مؤلم به نحو اضافه وصفی تصور می‌کند. به‌عنوان مثال، در ادراک ضرر گرگ توسط گوسفند، گوسفند به این گزاره که «این گرگ مضر است» حکم نمی‌کند بلکه گرگ را مضر تصور می‌کند همان‌گونه که ما در ادراک حسی یک جسم رنگی، رنگ و ابعاد آن را همراه جسم تصور می‌کنیم. پس از این تصور توسط وهم، شوق شکل می‌گیرد.

برای اثبات این مدعا ابتدا به عبارات ابن‌سینا استناد می‌شود. ابن‌سینا در برخی عبارات خود تصریح می‌کند که در بعضی حالات با صرف تصور و بدون تصدیق شوق پدید می‌آید. سپس بر اساس عبارات دیگری از ابن‌سینا نشان داده می‌شود که از منظر او وهم نیز این‌گونه است. پس از آن تلاش می‌شود این مدعا با استدلالی دیگر نیز اثبات شود. این استدلال مبتنی بر این باور

است که حیوانات نمی‌تواند به گزاره‌هایی که موضوع و محمول آنها متفاوت است تصدیق داشته باشند.

شیخ رئیس در عبارات مختلف خود و به‌خصوص در هنگام معرفی گزاره‌های مخیله و صنعت شعر، بیان کرده است که برخی از گرایش‌ها مانند شوق و نفرت، بدون تصدیق و یا حتی با تصدیق به خلاف پدید می‌آیند. در رساله الادویة القلییة آمده است امور مربوط به خیال در باب خواستن و نخواستن مبنی بر محاکات است و نه حقیقت. به‌عنوان مثال، اگر عسل یا سایر غذاهای پاک و خوشایند شبیه اجسام پلید باشند، انسان نسبت به آنها کراهت پیدا می‌کند، هرچند به این شباهت تصدیق نداشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۴۱-۲۴۲). همچنین ابن سینا در برهان شفا بیان کرده است که در قیاس شعری، تصدیق رخ نمی‌دهد بلکه قیاس شعری سبب تخیلی می‌شود که آن تخیل از طریق محاکات امور زیبا یا زشت، نفس را به سمت انقباض (دلگیری) و انبساط (سرور و خوشحالی) به حرکت درمی‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ج: ۵۱-۵۲). ابن سینا در عیون الحکمة گفته است قیاس‌های شعری موجب تصدیق نمی‌شود ولی طبع را به سمت یک امری متمایل می‌کند و یا از آن امر ملول می‌نماید (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۱۳-۱۴).

ابن سینا در منطق دانشنامه علائی آورده است: «و اما مخیلات آن مقدماتی‌اند که نفس را بجنباند تا بر چیزی حرص آرد، یا از چیزی نفرت گیرد و باشد که نفس داند که دروغ‌اند چنان‌که کسی گوید کسی را که این چیز که تو همی خوری صفرای برآوردست و آن چیز انگبین بود هرچند که داند که دروغست طبع نفرت گیرد و نخواهد» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۷-۱۲۸) از نظر فخر رازی در شرح عیون الحکمة، قیاس شعری موجب تخیلی می‌شود که آن تخیل قائم‌مقام تصدیق و ترغیب است (الرازی، ۱/۱۳۷۳: ۲۵۴)؛ بنابراین عبارات، تخیل یک شیء به‌صورت لذیذ یا مضر شوق شکل می‌گیرد و در شکل‌گیری این‌گونه شوق، تصدیق نقشی ندارد.

ابن سینا در نفس شفا حکم وهم را به شیوه برانگیخته شدن تخیلی دانسته است و برای آن مثالی ذکر کرده است. از نظر او، حکم وهم مانند ادراک پلیدی و کراهتی است که نسبت به عسل هنگام شباهت آن با گل مُرار برای انسان عارض می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۳۸-۲۳۹). او در اثری دیگر، «المتخیل او المظنون نافعاً و المتخیل ضاراً او غیر ملائم» را سبب شکل‌گیری شوق شهوانی یا غضبی دانسته است (ابن سینا، ۱۹۸۰: ۳۹-۴۰). تعبیر ابن سینا در نفس شفا درباره برانگیخته شدن شهوت و غضب از ادراک وهمی بدین صورت است: «... تبعث علی تحریک تقرب به من الأشياء المتخیلة ضروریة أو نافعاً طلباً للذة... و... تبعث علی تحریک تدفع به الشيء المتخیل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة» (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۵۵) در جایی دیگر از این اثر آمده است: «...تبعث مشتاقه إلى اللذیذ و المتخیل نافعاً... و... تبعث مشتاقه إلى الغلبة و إلى المتخیل منافیاً»

«...» (ابن سینا، ۱۳۹۵، ۲۵۲). بر اساس این عبارات، تخیل یک شیء به گونه نافع یا منافی سبب شکل دیگری شوق شهوانی و یا غضبی است و نیازی به تصدیق به نفع یا ضرر آن وجود ندارد. باید توجه داشت که مراد از تخیل در عبارات فوق، ادراک قوه واهمه است. در نگاه ابن سینا قوه متخیله مدرک نیست (طوسی، ۲/۱۴۰۳: ۳۳۲) این قوه در صورتی که توسط واهمه به کار گرفته شود به این نام نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۰ الف: ۲۴۰). واهمه به واسطه این قوه صورت‌ها و معانی ذخیره شده را احضار و ادراک می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۳ و ۲۳۲). از این رو، ادراک واهمه که از طریق احضار صورت‌ها توسط متخلیه شکل گرفته است، تخیل نامیده می‌شود. با توجه به عبارات ابن سینا درباره ادراک نفع و ضرر توسط وهم و همچنین عبارات او درباره تأثیر تخیل در شوق و نفرت، روشن می‌شود که ادراک نفع و ضرر توسط وهم به صورت تخیلی است، یعنی یک شیء خاص همراه با نفع یا ضرر تصور می‌شود و تصور این ترکیب وصفی، بدون هیچ‌گونه تصدیق و یا حتی با تصدیق به عدم وجود نسبت بین آنها، می‌تواند موجب شوق یا نفرت شود.

علاوه بر این، ابن سینا رفتاری را به عنوان نمونه ذکر می‌کند که ناشی از رأی و باور نیست. از نظر ابن سینا، خورده نشدن مربی یک شیر تربیت شده و یا فرزند شیر، به سبب باور یا اعتقادی نزد شیر نیست بلکه یک هیئت نفسانی عامل این امر است. عاملی که سبب می‌شود یک شیر مربی یا فرزند خود را نخورد، این است که هر حیوانی وجود و بقای چیزی را که برای او لذیذ است ترجیح می‌دهد و وجود مربی و فرزند برای شیر نافع و لذیذ است. ابن سینا این ویژگی‌های نفسانی را جبلی، از الهام الهی و بدون اعتقاد می‌داند. از منظر او، محبت هر حیوان به فرزند یا مربی خود بدون پشتوانه اعتقادی و به نحو تخیل است، به گونه تخیلی که برخی انسان‌ها نسبت به یک شیء لذیذ یا نافع و نفرتی که نسبت به شیء مورد تنفر دارند (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۶۴). با توجه به این بیان ابن سینا، نفرت یا شوق به یک شیء لزومی ندارد به سبب باور و تصدیق باشد بلکه با تخیل (ادراک تصویری) نفرت یا شوق شکل می‌گیرد.^(۴)

ابن سینا درباره وهم می‌گوید: «وهم، مضر یا نافع را از این جهت که مضر یا نافع کلی است توهم نمی‌کند بلکه آن‌ها را از این جهت که / این شخص هستند، توهم می‌کند». از نظر او، این معانی در نسبت با یک امر محسوس ادراک می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۳). تنها راه ادراک نفع و ضرر یک شیء به نحو جزئی این است که نفع و ضرر آن شیء به صورت ترکیب وصفی تصور شود، مثلاً «آن نوشیدنی نافع» و یا «آن غذای مضر». ادراک نفع و ضرر یک شیء از طریق تصدیق، مستلزم ادراک کلیات است.

تصدیق به امری تعلق می‌گیرد که دارای حکم باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب: ۲۱). آنچه دارای حکم است، گزاره است. گزاره‌ای که بیانگر تصدیق به نفع یا ضرر یک شیء است بدین گونه است:

«این شیء خاص، نافع است/ این شیء خاص مضر است». در این گزاره‌ها، «این شیء خاص» مصداق مفهوم کلی «نافع» یا «مضر» دانسته شده است و این ادراک متوقف بر ادراک کلی نافع یا مضر است. در نگاه ابن‌سینا، حیوان و قوه واهمه او توانایی ادراک کلیات ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۱۸۹). بنابراین حیوان نمی‌تواند تصدیق به نفع یا ضرر یک شیء داشته باشد. باتوجه به آنچه گذشت، ادراک وهم از نفع، ضرر، لذت و منافات و مانند آنها به گونه تخیلی و تصویری است. وهم یک شیء خاص را به نحو اضافه وصفی همراه با یکی از اوصاف مذکور تصور می‌کند همان‌گونه که حس یک شیء رنگی را رنگی تصور می‌کند. پس از ادراک تصویری وهم، قوای شوقیه منبعث می‌شوند و شوق شهوانی یا غضبی شکل می‌گیرد. این ویژگی وهم بین حیوانات و انسان مشترک و یکی از نقش‌های وهم در انجام عمل است.

۳-۳. به کارگیری قوه متصرفه

کارکرد دیگر وهم به عنوان مبدأ ادراکی به کارگیری قوه متصرفه است. متصرفه در هنگام استفاده وهم از آن متخیله نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۲۴۰). واهمه از طریق این قوه صورت‌ها و معانی ذخیره شده را احضار می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۳-۲۳۲). واهمه از طریق به کارگیری قوه متصرفه به عقل عملی نیز کمک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۲۴۱) چراکه وهم خادم عقل عملی است (همو، ۱۳۹۵: ۶۹). عقل عملی در ادراک برخی امور جزئی و ترکیب و تفصیل در صور و معانی نیازمند واهمه و متصرفه است (نائیجی، ۱۳۸۷: ۱۵۴) واهمه با به کارگیری متصرفه صورت عمل مطلوب خود و یا مطلوب عقل عملی را به ذهن می‌آورد.

۳-۴. تولید گزاره‌های دائماً کاذب در امور غیرمادی

واهمه در انسان کارکرد دیگری نیز دارد. از جمله ویژگی‌های خاص وهم انسانی توانایی این قوه بر تصدیق است. به نظر می‌رسد یک گزاره تنها در صورتی هم موضوع و هم محمول آن جزئی است که گزاره این‌همانی باشد. چراکه در گزاره محمول بر موضوع اثبات می‌شود و دو امر جزئی، اگر یکسان نباشند، بر یکدیگر حمل و اثبات نمی‌شوند. بنابراین اگر حیوان توانایی تصدیق داشته باشد، تنها توانایی تصدیقات این‌همانی جزئی دارد. به عنوان مثال حیوان می‌تواند تصدیق کند شیء خاصی که از دور می‌بیند، فرزند اوست و یا تصدیق کند آنچه از خود درک می‌کند، خود اوست.^(۵)

در مقابل، انسان می‌تواند توسط وهم خود تصدیق غیر این‌همانی داشته باشد. به عنوان مثال انسان می‌تواند حکم کند که آنچه مشاهده می‌نماید عسل و شیرین است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۸-۲۱۹). تصدیقات وهمی انسان می‌تواند جزمی و یقینی باشد و در اذعان، از تصدیق به گزاره‌های مشهوری قوی‌تر باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲/ ۶۴-۶۷). تصدیقات وهمی انسان که توسط وهم مزین به عقل انجام می‌شود، می‌تواند تصدیقات کلی باشد. به عنوان مثال گزاره‌های مانند «هر موجودی

قابل اشاره حسی است» و «هر خلاً به پری ختم می‌شود» از جمله گزاره‌های کلی می‌باشند که وهم به آنها حکم می‌کند درحالی که کاذب هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۱۲۸).

وهم انسانی تابع حس است و حکم آن در حوزه محسوسات صحیح و یاور عقل است. حکم و تصدیق این قوه در حوزه مجردات کذب است چراکه وهم ویژگی‌هایی محسوسات را بر مجردات حمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ الف: ۱۲۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۱۲۹-۱۳۰؛ ابن‌سینا، ۲/۱۹۵۳: ۱۵۸-۱۵۹). علاوه بر این، وهم نفس انسان را وادار می‌کند تا وجود اشیایی که تخیل نمی‌شوند و در وهم نمی‌آیند را انکار کند و به آنها تصدیق نکند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۹).

احکام و تصدیقات کاذب وهم اختصاص به مفاهیم مجرد و امور مربوط به آنها ندارد. گاهی وهم در حکم حسی نیز خطا می‌کند به‌عنوان مثال ممکن است در حکم به عسل بودن شیء زرد محسوس اشتباه کند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۸-۲۱۹). واهمه گاهی در نسبت با امور محسوس نیز سبب کیفیاتی در نفس می‌شود که واقعیت ندارد و از این طریق نیز در اعمال انسان مؤثر است. به‌عنوان مثال، علی‌رغم حکم عقل به بی‌خطری جنازه، واهمه سبب ترس از جنازه می‌گردد. خواجه‌نصیرالدین طوسی وجود ترس از اموری که عقل حکم به بی‌خطری آنها می‌کند و همچنین وجود وهم در حیوانات غیر ناطق را دو دلیل مغایرت عقل و وهم دانسته است (طوسی، ۲/۱۴۰۳: ۳۴۱-۳۴۲).

به نظر می‌رسد همان‌گونه که واهمه در حوزه مجردات احکام کلی کاذب صادر می‌کند، در حوزه حسن و قبح یا نفع و ضرری که فراتر از امور مادی است احکام کلی یا جزئی کاذب صادر می‌کند. به‌عنوان مثال ممکن است واهمه حکم کند هر مرده‌ای مضر است درحالی که مرده معمولاً ضرری ندارد. همچنین ممکن است واهمه حکم کند که هر ریاستی لذیذ و مفید است درحالی که در واقع ریاست در نسبت با حقیقت انسان مفید و لذیذ نباشد. این گزاره‌های عملی و کاذب واهمه می‌تواند منشأ شوق و به‌تبع مبدأ عمل قرار گیرد.

۳-۵. مبدأ بودن برای برخی کیفیات نفسانی مؤثر در عمل

ادراکات واهمه از طریق ایجاد برخی از کیفیات نفسی نیز در تحقق عمل نقش ایفا می‌کند. برخی کیفیات نفسانی مانند امید، نامیدی، آرزو و ترس از ادراکات و تصدیقات واهمه شکل می‌گیرد. رجاء و امید عبارت است از تخیل امر مطلوب با این باور یا گمان که به‌احتمال زیاد آن امر رخ می‌دهد. آرزو و امنیه تخیل یک شیء و خواستن آن است با این باور که اگر موجود می‌شد لذت‌بخش بود. خوف مقابل رجاء و به معنای تخیل امر نامطلوب است، با این باور و گمان که به‌احتمال زیاد آن امر اتفاق می‌افتد. یأس نیز عدم رجاء و به معنای تخیل یک مطلوب با این باور و گمان است که آن امر واقع نمی‌شود. باورها و گمان‌های مذکور و به‌تبع رجاء آرزو، خوف و یأس به وهم استناد دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۴۳).

۶-۳. لذت‌های وهمی؛ داعی برخی عمل‌ها

یکی دیگر از نقش‌هایی که واهمه می‌تواند در عمل داشته باشد، فراهم کردن دواعی و اغراض برای انجام عمل است. انسان کنش خود را برای رسیدن به غرضی انجام می‌دهد (ابن‌سینا ۱۴۰۱: ۱۱) رسیدن به لذت و ماندن بر آن لذت می‌تواند از جمله اغراض انسان برای عمل باشد. در نگاه ابن‌سینا هر یک از قوا از جمله واهمه لذت خاص خود را دارد. او در عبارتهای مختلف رجاء، امید و تمنی را لذت قوه واهمه دانسته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۸۲-۶۸۳؛ ۱۹۸۰: ۵۹؛ ۱۳۶۳: ۱۰۹). در عبارتی دیگر تکلیف به هیأت آن چیزی که فرد به آن امید دارد و یا آن را به یاد می‌آورد کمال و لذت واهمه دانسته شده است.

ابن‌سینا در برخی موارد از شهوت وهمی و به تبع بیماری وهمی سخن به میان آورده است. او بیماری ابنه را بیماری وهمی و نه طبعی دانسته است که در آن واهمه سبب شوق شهوانی به اموری پست و خلاف طبیعت انسان می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۳/۲۴۶-۴۲۵).

۷-۳. تأثیر بدن بر عمل و مبادی آن به واسطه واهمه

ابن‌سینا در آثار خود سخن از تأثیر بدن و حالات بدنی در اخلاق و کنش‌های انسان و حیوان به میان آورده است. در نگاه او برخی از عوامل بدنی مؤثر در عمل، به واسطه قوه واهمه در عمل تأثیر می‌گذارند.

یکی از شرایط بدنی تأثیرگذار بر واهمه و به تبع آن مؤثر در عمل بیماری‌ها است. به‌عنوان مثال بیماری مالیخولیا با تغییر وضعیت مغز و روح بخاری آن سبب تغییر باورها و افکار انسان می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۲/۲۷۸-۲۷۷). گمان‌های پست، ترس‌های بی‌دلیل، ادراک صور و معانی غیر موجود مانند ادراک خود به‌عنوان پادشاه، حیوان درنده، شیطان، جن و ابزار آلات از جمله تأثیرات مالیخولیا است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۲/۲۸۰). با توجه به تجرد عقل و عدم تأثیرپذیری آن از امور مادی، روشن است که این ادراکات و کیفیات نفسانی توسط واهمه و با تأثیرپذیری از شرایط بدنی پدید آمده است.

یکی دیگر از بیماری‌هایی که به واسطه واهمه در عمل انسان تأثیر می‌گذارد عشق است. از نظر ابن‌سینا عشق می‌تواند بیماری باشد که در آن برخی افکار و گرایش‌ها بر انسان مسلط می‌شود. در عشق انسان برخی از چهره‌ها و ویژگی‌ها را نیکو می‌شمارد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۲/۲۸۶) درحالی‌که ممکن است در واقع چنین نباشد. این نیکو دانستن توسط واهمه رخ می‌دهد.

علاوه بر دو بیماری مذکور، آسیب‌های مغزی به‌خصوص آسیب‌های مربوط به مکان قوه واهمه (جزء میانی مغز) می‌تواند سبب این شود که انسان آنچه شایسته نیست را به زبان آورد، آنچه نباید نیکو شمرد را نیکو شمرد، به آنچه نباید امید داشت امید داشته باشد، آنچه نباید خواسته شود را بخواهد، آنچه نباید انجام داد را انجام دهد و از آنچه باید پرهیز شود پرهیز نکند

(ابن‌سینا، ۲/۲۰۰۵: ۲۷۰) افزون بر وضعیت مغز، وضعیت قلب نیز می‌تواند بر فعالیت قوه واهمه تأثیر داشته باشد. در نگاه ابن‌سینا قوت و اعتدال قلب سبب می‌شود که ادراکات وهمی انسان از جنس شادی، آرزو و امیدهای نیکو باشد. حرارت قلب سبب می‌شود ادراکات وهمی انسان به سمت طلب اذیت کردن و وحشت کردن برود. همچنین برودت و خشکی قلب سبب می‌شود ادراکات وهمی به سمت غم و ترس باشد (ابن‌سینا، ۳/۲۰۰۵: ۵۱).

خلق نیز بر ادراکات واهمه تأثیر دارد و از آن طریق در عمل اثر می‌گذارد. از نظر ابن‌سینا خلق سبب می‌شود انسان برخی از امور را نیکو بشمارد و برخی دیگر را نیکو نشمارد. به عنوان مثال انسانی که خلق نیکو دارد با ادراک لذات پست آنها را نیکو نمی‌شمارد و به سمت آنها شوق پیدا نمی‌کند و انسانی که چنین خلقی ندارد آنها را نیکو می‌شود و به آنها مشتاق می‌شود. از نظر ابن‌سینا این تأثیر خلق اختصاص به انسان ندارد و در حیوانات نیز جاری است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۲).

۸-۳. واهمه و توانایی تأثیر خارج از بدن

یکی دیگر از تأثیرات واهمه در عمل انسان، ایجاد توانایی برای عمل بدون واسطه‌های بدنی و مادی است. به بیان دیگر واهمه می‌تواند این قدرت را به انسان بدهد که در خارج از بدن خود بدون واسطه مادی تأثیر داشته باشد.

از نظر ابن‌سینا مواد عنصری از نفوس و عقول تبعیت می‌کنند. از این رو انسان با تقویت قوه واهمه و اراده خود می‌تواند دامنه افعال خود را فراتر از بدن خود ببرد و در امور خارج از بدن خود تأثیر بگذارد. ابن‌سینا گونه‌ای از سحر، افعال خارق عادت و چشم زخم را از این قبیل می‌داند (ابن‌سینا ۱۴۰۰ ب: ۲۲۶-۲۳۰).

ابن‌سینا در نفس شفا تأثیر واهمه را در عمل خارج از بدن بیشتر توضیح داده است. در نگاه او جواهر مفارق می‌توانند صورت‌هایی را در مواد جسمانی قرار دهند و نفس انسانی با این جواهر مفارق مناسبت و مشابهت دارد. از این رو، نفس انسانی می‌تواند آنچه را ادراک کرده است در خارج ایجاد کند. گاهی ایجاد آنچه ادراک می‌شود به واسطه ابزار و آلات بدنی و غیر بدنی است، مانند نجاری که با بدن خود و اهر صورت میز را تحقق می‌دهد و گاهی به ابزار و آلات نیازی نیست بلکه خود صورتی که در نفس هست سبب پدید آمدن آن شیء می‌گردد. از نظر ابن‌سینا تصور سلامتی توسط پزشک یا بیمار می‌تواند موجب سلامتی شود. همچنین تصور بیماری می‌تواند سبب پدید آمدن بیماری در افراد سالم گردد همان‌گونه که تصور سقوط از ارتفاع ممکن است سبب سقوط شود. قاعده کلی در این موارد این‌گونه است که اگر وجود صورتی در نفس مستحکم شود و تحقق آن واجب دانسته شود در بسیاری از اوقات ماده خارجی منفعل می‌گردد و نفس در خارج تأثیر می‌گذارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۶-۲۵۷). لازم به ذکر است که اموری مانند سلامتی، بیماری و مشابه آنها توسط واهمه ادراک می‌گردد.

۹-۳. نیازمندی واهمه به همراهی سایر قوا برای نقش‌آفرینی

واهمه برای انجام نقش خود به‌عنوان مبدأ ادراکی به اطاعت سایر قوای ادراکی باطنی نیاز دارد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۴۱). واهمه برای ادراک صور حسی به حس مشترک نیازمند است. هنگامی که واهمه یک معنای جزئی را ادراک می‌کند، آن معنا در نسبت با یک صورت جزئی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۷). آن صورت جزئی در حس مشترک حاضر می‌شود و حس مشترک آن صورت را ادراک می‌کند و به‌تبع واهمه معنای جزئی را ادراک می‌نماید.

واهمه برای ذخیره صور حسی، ذخیره معانی جزئی و بازیابی آنها به قوه خیال، ذاکره و متصرفه محتاج است. صور حسی توسط خیال و معانی جزئی واهمه توسط ذاکره ذخیره می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۵۹-۶۰). قوه متصرفه صور و معانی ذخیره شده توسط این قوا را احضار می‌نماید. اگر واهمه در ادراک خود از معانی ذخیره شده استفاده کند، ادراک او متوقف بر فعل این سه قوه نیز متوقف است. نیازمندی دیگر واهمه به متصرفه از جهت ترکیب و تفصیل صور و معانی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۶۰). گاهی واهمه نیاز دارد برای رسیدن به یک غایت، یک عمل جدید تصور کند، عملی که پیش‌تر آن را ادراک نکرده است. در این صورت واهمه با استفاده از متصرفه و ترکیب و تفصیل معانی ذخیره شده، یک صورت ادراکی جدید می‌سازد. بنابراین هرچند واهمه مهم‌ترین مبدأ ادراکی عمل است، برای تحقق یک عمل به همه قوای ادراکی باطنی نیاز است و از این‌رو، همه این قوا را می‌توان مبدأ عمل نامید. نیازمندی واهمه به خدمت سایر قوا، در حیوان و انسان مشترک است.

۴. تحلیل و بررسی

هرچند اندیشه ابن‌سینا درباره وهم و جایگاه آن در عمل، از نکات مهمی برخوردار است، این نظریه در برخی از مباحث دارای ابهام است. یکی از ابهامات اصلی این نظریه، تفاوت وهم مزین به نطق و وهم غیر مزین به نطق است. از طرفی ابن‌سینا تأکید دارد که قوه واهمه، حتی در انسان جزئی و مادی است و در مقابل، ادراکات گزاره‌های کلی مانند «هر موجودی قابل اشاره حسی است» را به این قوه نسبت می‌دهد. از نظر ابن‌سینا، مفاهیم کلی، مجردند و توسط قوه مادی ادراک نمی‌شوند. جزئی و مادی بودن واهمه با ادراک مفاهیم کلی سازگاری ندارد. علاوه بر این، اگر این قوه دارای ادراکات کلی است، وجود عقل عملی به‌عنوان قوه‌ای دیگر چه ضرورتی دارد؟

در چگونگی حصول ادراکات واهمه نیز نظریه ابن‌سینا دارای ابهام است. ابن‌سینا راهی شبیه تجربه و نه خود تجربه و همچنین مشابهت را دو شیوه برای حصول ادراکات وهمی دانسته است. ابن‌سینا تصریح نموده است که این دو عمل بدون همراهی عقل رخ می‌دهد. ابهام این بخش از نظریه ابن‌سینا در اینجاست که آیا درک تشابه و همچنین تجربه بدون ادراک کلی و عقلی ممکن

است؟ در تشابه، یک شیء به دلیل وجود وجه شباهت، مشابه شیء دیگر است. در اینجا وجه شبه در هر دو شیء وجود دارد و از طریق ادراک آن در دو شیء، دو شیء متشابه ادراک می‌شوند. بنابراین، به نظر می‌رسد ادراک تشابه نیازمند ادراک کلی است. در تجربه نیز چنین است. ابن‌سینا ترس سگ‌ها از چوب را مثالی برای این حالت دانسته است. چگونه ممکن است یک سگ بدون ادراک کلی این مفهوم که «هر انسان همراه چوب قصد آزار او دارد» و تنها با چند بار آسیب دیدن از انسان همراه چوب، هر انسانی همراه چوب مضر و آسیب‌زننده بدانند؟ ممکن است ابن‌سینا به این ابهام توجه داشته است و از این‌رو، این راه را شبیه تجربه و نه تجربه نامیده است. علاوه بر این، بیان شد که ادراک نفع و ضرر توسط واژه‌های نیازی به تصدیق ندارد. در بسیاری از عبارات ابن‌سینا آمده است که با صرف تخیل و بدون تصدیق، نفس منفعل می‌شود و شوق یا نفرت پدید می‌آید. در میان آثار ابن‌سینا، عباراتی وجود دارد که با آنچه بیان شد متعارض به نظر می‌رسد.

ابن‌سینا در قیاس منطقی شفا بیان کرده است که تا زمانی که ظن یا اعتقاد وجود نداشته باشد، نفس از تخیل منفعل نمی‌شود. از منظر او، هنگامی که انسان در مکانی تاریک قرار می‌گیرد، اموری را تخیل می‌کند و نفس به تبع این تخیل، به آن امور گمان یا اعتقاد پیدا می‌کند. این گمان و اعتقاد است که سبب ترس می‌شود، چراکه صرف تخیل امر ترسناک بدون وجود ظن یا اعتقاد موجب انفعال نفس از آن شیء نمی‌گردد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف: ۵۴۸). هرچند این عبارت ابن‌سینا با سایر عبارات او درباره گزاره‌های شعری و تخیلی متعارض به نظر می‌رسد می‌توان با دقت در عبارات او این عبارات را سازگار یافت. بخشی از این عبارت بدین صورت است: «فإن الإنسان قد يتخيل أمورا هائلة، فإذا لم يكن معها ظن ما لم ينفعل عنها شيئاً». در این عبارت ابن‌سینا بیان کرده است که ترس و انفعال از امور ترسناک بدون تصدیق رخ نمی‌دهد. همان‌گونه که پیش‌تر بیان شد از منظر ابن‌سینا خوف مقابل رجا و به معنای تخیل امر [نامطلوب] است، با این باور و گمان که به احتمال زیاد آن امر اتفاق می‌افتد (ابن‌سینا، ۱۳۹۵: ۲۴۳). بنابراین عبارتی که از منظر شفا نقل شد ناظر به ترس و فعل قوه واژه است. در مقابل، عبارتی که پیش‌تر بیان شد ناظر به کشش و گرایش‌های ناشی از شهوت و غضب است. بنابراین در بین این عبارات ابن‌سینا تعارضی وجود ندارد.

عبارت دیگری که با آنچه بیان شد متعارض به نظر می‌رسد، عبارت شیخ در رساله النفس علی سنه الاختصار است. در این رساله آمده است حیوان دارای قوه‌ای است که حکم و تصدیق جزمی دارد و حیوان به واسطه این قوه از امر خطرناک فرار می‌کند و یا به دنبال امر مطلوب می‌رود. این قوه متوهمه یا ظانه نام دارد (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۶-۱۶۷). درباره این رساله و عبارت مذکور چند نکته قابل‌بیان است: ۱. ظاهراً این رساله، اولین تصنیف شیخ رئیس درباره نفس است

(مهردی، ۱۳۳۳: ۲۴۱-۲۴۲) (Gutas, 2014: 4) و ممکن است ابن سینا در آثار بعدی خود دیدگاه متفاوتی اخذ کرده باشد ۲. در برخی از نسخ خطی این رساله آمده است: «ثم فی الحيوان قوة تحکم علی الشیء بأنه کذا أو لیس کذا بالجزم» (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۶؛ ابن سینا ۱۴۰۰ ب: ۱۹۳؛ ابن سینا، ۲۴۱: ۷) و در برخی دیگر آمده است: «ثم فی الحيوان قوة یحکم علی الشیء بأنه کذا و لیس بالجزم» (ابن سینا، ۸۶۱: ۱۵؛ ابن سینا، ۴۸۹۴: ۴۴۸-۴۴۹). در عبارت اول حکم جزمی به واهمه نسبت داده شده است. در این صورت حیوان دارای تصدیق جزمی می‌باشد. در عبارت دوم جزمی بودن حکم واهمه نفی شده است. عبارت دوم با تحلیل ارائه‌شده درباره ادراک وهمی تعارض ندارد، ۳. در بسیاری از آثار ابن سینا حکم وهم حیوان، حکم غیر فصل (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۱۹)، غیر تفصیلی (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۳۱۵) و غیر واجب (ابن سینا، ۱۳۲۶: ۱۳۱-۱۳۲) خوانده شده است که عده‌ای برخی از این ویژگی‌ها را به معنای غیرقطعی و غیر جزمی دانسته‌اند (شاملی و حداد، ۱۳۹۰: ۲۹). بنابراین عبارت اول با سایر عبارات ابن سینا نیز متعارض است.

بنابراین آنچه در نسخ چاپی و برخی نسخ خطی این رساله آمده است (عبارت اول) با سایر دیدگاه‌های ابن سینا و تحلیل ارائه‌شده سازگار نیست. در مقابل، عبارت برخی دیگر از نسخ این رساله (عبارت دوم) با سایر عبارات ابن سینا و تحلیل ارائه‌شده سازگار است و به نظر می‌رسد عبارت این نسخ صحیح است.^(۶)

۵. نتیجه

قوه واهمه یکی از مهم‌ترین قوای ادراکی مبدأ عمل است. ابن سینا این قوه را مبدأ اکثر افعال انسان و حیوان معرفی کرده است. کارکرد اصلی این قوه، ادراک معانی غیر محسوس جزئی مانند دوستی و دشمنی و همچنین حکم به معانی محسوس جزئی در زمان مفارقت ادراک حسی است، مانند حکم به شیرین بودن مایع زردرنگ مشابه عسل. این قوه مادی است و در مغز قرار دارد. وجود نطق در انسان سبب شده است که این قوه در انسان با سایر حیوانات تفاوت داشته باشد؛ تفاوتی که خود سبب ابهام نظریه ابن سینا شده است. قوه واهمه در انسان، علاوه بر کارکرد مذکور، توانایی تصدیق، باور جزمی و تشکیل گزاره‌های کلی نیز دارد.

ادراکات واهمه از پنج طریق حاصل می‌شود: ۱. استفاده از مفاهیم کلی عقلی و جزئی سازی آنها مانند نسبت دادن محبت کلی به یک امر جزئی، ۲. ادراک بالفعل ضرر یا نفع در یک شیء مانند لذتی که در هنگام خوردن غذا درک می‌شود، ۳. استفاده از الهامات رحمانی الهی مانند ادراک دشمنی گرگ توسط گوسفند، حتی در اولین باری که گرگ را دیده است، ۴. راهی شبیه تجربه، مانند ادراکی که سبب ترس سگ می‌شود، هنگامی که سنگ یا چوبی را در دست انسان مشاهده کند. و ۵. تشابه، مانند ادراک پلیدی در شیئی طیب و پاک که مشابه یک امر پلید است.

دو راه اخیر نیز سبب ابهام در اندیشه ابن سینا شده است. آیا این دو راه اخیر بدون ادراک کلیات ممکن است؟

واهمه به‌عنوان مبدأ ادراکی نقش‌های متعددی در تحقق عمل دارد. ادراک عمل اولین نقش این قوه در تحقق عمل است. به‌کارگیری متصرفه برای تصور عمل مطلوب نقش دیگر این قوه است. واهمه با یاری‌رساندن به عقل عملی نیز در تحقق عمل نقش‌آفرینی می‌کند. ادراک نفع یا ضرر عمل که منجر به شکل‌گیری شوق می‌شود، از جمله نقش‌های واهمه در تحقق عمل است. همچنین واهمه بر اساس لذات و کمالات خود می‌تواند سبب شکل‌گیری شوق شود. ایجاد تصدیقات و باورهای کاذب و ایجاد برخی از کیفیات نفسانی مانند ترس، امید، آرزو نیز از تأثیرات دیگر این قوه در عمل است. وضعیت بدنی مانند بیماری و یا اخلاق می‌تواند به‌واسطه واهمه در عمل‌های انسان نقش داشته باشند. واهمه برای ایفای نقش‌های خود نیازمند همراهی سایر قوای ادراکی است. در صورت تقویت این قوه دامنه افعال انسان می‌تواند از بدن او فراتر رود.

یکی از نکات قابل‌توجه در اندیشه ابن سینا این است که ادراک نفع و ضرر توسط واهمه لزوماً توسط تصدیق انجام نمی‌شود. واهمه در حیوان و گاهی در انسان، از طریق تصور، نفع و ضرر را ادراک می‌نماید بدین‌صورت که عمل را نافع یا مضر می‌یابد. ادراک نفع و ضرر توسط واهمه، مانند ادراک رنگ توسط باصره است. سبزی چمن که توسط باصره ادراک می‌شود، به‌صورت اضافه وصفی ادراک می‌شود؛ یعنی باصره چمن را سبز می‌یابد بدون اینکه تصدیق و ادعائی شکل بگیرد. واهمه نیز این‌گونه است. گرگ توسط گوسفند مضر یافت می‌شود نه اینکه گوسفند تصدیق کند «گرگ مضر است». به نظر می‌رسد از منظر ابن سینا، حیوانات اساساً توان تصدیق به نفع و ضرر ندارند.

هرچند اندیشه ابن سینا در باب واهمه دارای نکات قابل توجهی است، این اندیشه ابهاماتی نیز دارد. انتساب ادراکات کلی به این قوه در انسان، نیازمندی برخی از ادراکات حیوان به مفاهیم کلی و روشن نبودن نسبت صریح این قوه با عقل عملی در انسان از جمله ابهامات این نظریه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. از منظر ابن سینا افعال حیوانی در سه دسته قرار می‌گیرد: ۱. افعال ناشی از شوق قوه شهوی، ۲. افعال ناشی از شوق قوه غضبی، ۳. افعال ناشی از شوق قوه خیال. در دو گونه اول، واهمه ضرر یا نفع را ادراک می‌کند و شهوت یا غضب شوق پیدا می‌کنند. اما در گونه سوم، انس قوه خیال با یک صورت سبب می‌شود که در زمان فقدان آن صورت، قوه خیال بدان حکم کند. (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۲۵۲-۲۵۳) در این حالت نیازی به ادراک واهمه وجود ندارد. لذا در میان سه گونه فعل حیوانی، واهمه مبدأ دو گونه آن است.

۲. هرچند عبارت ابن سینا بر این احتمال دلالت می‌کند و فخر رازی نیز این‌گونه برداشت کرده است، خواجه‌نصیرالدین طوسی تفسیر دیگری از عبارت او ارائه نموده. از منظر خواجه، مراد ابن سینا این است که وهم مبدأ فعل مفکره، متخیله و متذکره است همان‌گونه که در انسان نفس ناطقه مبدأ تمام افعال است. (طوسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۴۸).

۳. تصویر ارائه شده از فرایند عمل با استفاده از آثار مختلف و عبارات گوناگون آن به دست آمده است که توضیح تفصیلی آن در این مقاله نمی‌گنجد. همچنین با توجه به اینکه ابن سینا در هیچ یک از عبارات او بدین صورت به فرایند عمل تصریح نکرده است، نمی‌توان برای کل تصویر ارائه شده به منبع واحدی ارجاع داد.

۴. در میان فلاسفه بعد از ابن سینا، محقق دوانی به صحت برداشت مذکور از عبارات شیخ تصریح می‌کند. دوانی بیان می‌کند حیوانات تصدیق ندارند بلکه حکم تخیلی دارند مانند آنچه در قضایای شعری برای انسان‌ها وجود دارد. از نظر وی، تخیل (بدون تصدیق) برای افعال اختیاری کافی است و نیازی به ظن یا یقین نیست. علاوه بر این، او تصریح می‌کند مردم در افعال خود بیشتر تابع تخیلات هستند تا تصدیقات. بر اساس باور دوانی، دیدگاه مشهور درباره وجود تصدیق در افعال اختیاری تسامحی است، همان‌گونه که شیخ با تسامح، تخیل کردن را حکم نامیده و با تسامح شعر جزء قیاس‌های پنج‌گانه منجر به تصدیق شمرده شده است (محقق دوانی، ۱۴۱۱: ۱۳۸-۱۴۰) شاهد دیگری بر تسامح شیخ در استفاده از واژه حکم، حاکم دانستن خیال است. قوه خیال مدرک نیست ولی ابن سینا آن را حاکم نامیده است (ابن سینا، ۱۳۹۵: ۸۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۹).

۵. از نظر ابن سینا ادراک خود حیوان توسط او از طریق واهمه است. (ابن سینا، ۱۳۹۶: ۲۵۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۱: ۱۸۹).

۶. لازم به ذکر است که نسخه ۲۴۱ مجلس که عبارت آن ناصحیح دانسته شد نسخه قدیمی‌تر است، با وجود این در نسخه ۸۶۱ دانشگاه تهران ادعا شده است که این نسخه از نسخه‌ای به خط ابن سینا کتابت شده است. (ابن سینا، ۸۶۱: ۱۵۹). اگر نسخه ۲۴۱ نسخه معتبر دانسته شود، عبارت مذکور با اندیشه ابن سینا در سایر آثار او تعارض دارد. در این صورت معقول به نظر می‌رسد که دیدگاه ابن سینا در آثار اصلی او مانند شفا، اشارات و ... به رساله مذکور که از جمله اولین آثار اوست ترجیح داده شود.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۹۶)، *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدار فر، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۸۳)، *منطق دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین و سید محمد مشکوه، همدان، دانشگاه بوعلی
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۰ الف)، *الاشارات و التنبیهات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۰ ب)، *رسائل*، قم، بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۵ الف)، *الشفاء (المنطق)*، ج ۲ (القیاس)، تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۱)، *التعلیقات*، تحقیق و تصحیح سید حسن موسویان، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۵ ب)، *الشفاء (المنطق-المدخل)*، تحقیق الابد قنواتی؛ محمود الخضبری و فؤاد الالهوانی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، قم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۵ ج)، *الشفاء (المنطق)*، ج ۳ (البرهان)، تحقیق ابوالعلا عقیفی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۴)، *من مؤلفات ابن سینا الطبیئه*. تحقیق محمد زهیر البابا، دمشق، معهد التراث العلمی العربی.

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۹۵۳)، *رسائل ابن سینا*، حلمی ضیاء، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۹۸۰)، *عیون الحکمه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دار القلم.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۲۰۰۵)، *القانون فی الطب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۲۰۰۷)، *رساله احوال النفس؛ رساله فی النفس و بقائها و معادها*، تحقیق احمد فؤاد الأهوانی، پاریس، دار بیلیون.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۹۵)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، ۱۴۴ رساله از ابن سینا، ۴۸۹۴، کتابخانه نور عثمانیه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *رسالات شیخ الرئيس ابن سینا و غزالی*، ۲۴۱ مجلس سنا، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، مجموعه ۱۵ رساله در طب و فلسفه از ابن سینا، ۸۶۱، کتابخانه دانشگاه تهران.
- پژوهنده نجف‌آبادی، حسین؛ کرد فیروز جایی، یار علی؛ سلیمانی امیری، عسکری، (۱۳۹۶)، «بررسی ابعاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قوه واهمه از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، *حکمت اسلامی*، سال چهارم، شماره اول، ص ۹-۳۰.
- ذاکری، مهدی، (۱۳۹۰)، «نظریه عمل ابن سینا»، *نقد و نظر*، شماره ۶۴ زمستان، ص ۲۷-۴۴.
- رازی، فخرالدین، (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، تحقیق احمد حجازی، تهران، مؤسسه الصادق.
- شاملی، نصرالله و حداد، وحیده، (۱۳۹۰)، «قوه واهمه و نسبت آن با سایر قوای نفس با تأکید بر آراء ابن سینا»، *آینه معرفت*، شماره ۲۹، زمستان، ص ۲۴-۴۶.
- صیدی، محمود؛ حسینی، علی؛ موسوی اعظم، سید مصطفی، (۱۳۹۳)، «رویکردی تحلیلی-انتقادی به آرای ابن سینا در باب قوه وهم»، *ذهن*، شماره ۵۹، پاییز، ص ۳۵-۵۴.
- طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، (۱۴۰۳)، *شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)*، قم، دفتر نشر کتاب.
- عماد زاده، غلامحسین، (۱۴۰۰)، «جستاری درباره قوه واهمه از نظر ابن سینا»، *آینه معرفت*، شماره ۶۹، اسفند، ص ۲۳-۴۰.
- محقق دوانی، (۱۴۱۱)، *ثلاث رسائل*، تحقیق احمد تویسرکانی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مهدوی، یحیی، (۱۳۳۳)، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، دانشگاه تهران.
- نایب‌جی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *ترجمه و شرح کتاب نفس شفاء*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
- Al- Rāzi, Fakhr o al-Din (1995) *Šarḥ Uyūn al-ḥikma*. Tehran: As-Sadigh Institute [in Arabic]
- Al-Tūsī, Našīr al-Dīn. (1983) *Šarḥ al-Išārāt wa-l-tanbīhāt*. Qum: Daftar našr al-kitāb [in Arabic].
- Black, Deborah L. (1993) "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne De Philosophie* 32, no. 2: 219-58 .
- Black, Deborah L.(1993) "Estimation (Wahm) in Avicenna: The Logical and Psychological Dimensions." *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne De Philosophie* 32, no. 2: 219-58 .
- Dawani (1991). *thālāḥ Rasāil...* Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [in Arabic].

- Emadzadeh, G. (2022). "A Study of Estimative Faculty from Avicenna's Perspective". *The Mirror of Knowledge*, 21(4), 23-40. doi: 10.52547/jipt.2022.224709.1193 [in Persian]
- Gutas, Dimitri. (2014) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, The Netherlands: Brill, 11 Apr. 2014
- Gutas, Dimitri. (2014) *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leiden, The Netherlands: Brill, 11 Apr. 2014.
- Ibn Sīnā (1395) *An-Naf min Kitāb Aš-Šifā*. Qum: Bustān-i Kitāb. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1948) *Tisa 'rasāil fi al-ḥikma wa at-tabī'āt*. Cairo: Daro al-Arab.
- Ibn Sīnā (1953) *Rasāil Ibn Sīnā*. Istanbul: Istanbul Faculty of Literature. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1980) *Al-Išārāt wa-t-tanbīhāt*. Qum: Bustān-i Kitāb. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1980) *Ar-Rasāil*. Qum: Intiṣḥārāt Bīdār. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1980) *Uyūn al-ḥikma*. Beirut: Dāro al-Qalam. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1981) *At-Ta'liqāt*. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1984) *Min mu'allafāt Ibn Sīnā at-tibbiyya*. Aleppo: Ma'had at-turāt al-'ilmī al-'arabī. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1985) *Aš-Šifā (al-Mantiq)*. (al-Madkhal). Qum: Maktaba ayatollāh al-Maraši. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1985) *Aš-Šifā (al-Mantiq)*. Vol2 (al-Qiyās). Qum: Maktaba ayatollāh al-Maraši. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (1985) *Aš-Šifā (al-Mantiq)*. Vol3 (al-Burḥān). Qum: Maktaba ayatollāh al-Maraši. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (2005) *al-Qānūn fi at-ṭib*. Beirut: Dāro al-ihyā at-toraāth al-arabi. [in Arabic].
- Ibn Sīnā (2007) *Aḥwāl an-nafs*. Paris: Dar Biblion. [in Arabic].
- Ibn Sīnā. (1985) *Al-Mabda' wa-l-ma'ād*. Edited by 'Abd Allāh Nūrānī. Tehran: Institute of Islamic Studies. [in Arabic].
- Ibn Sīnā. (2001) *Al-Nağāt min al-ğaraq fi baḥr al-ḡalālāt*. Edited, with an introduction, by Moḥammad Taqī Dānešpažūh. Tehran: Entešārāt-e Dānešgāh-e Tehrān. [in Arabic].
- Ibn Sīnā. (2005) *Manṭiq-i Dānišnāma-yi 'Alā-yī*. Edited by Muḥammad Mu'īn. Hamidān: Dānišgāh-i Bū Alī Sīnā. [in Arabic].
- Ibn Sīnā. (2018) *Al-Mubāḥaḥāt*. Edited by Muḥsin Bīdārfar. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [in Arabic]
- Ibn Sīnā. *144 Risāla of Ibn Sīnā*. 4894. Nuruosmaniye. [in Arabic].
- Ibn Sīnā. *Risāla fi ṭib wa falsafa az Ibn Sīnā*. 861. Tehran University Library. [in Arabic].
- Ibn Sīnā. *Risālāt Šayḥ ar-Ra'īs Ibn Sīnā wa ḡazālī*. 241 Majlīs Senā. [in Arabic].
- MacDonald, D. B. (1922) "Wahm in Arabic and Its Cognates." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 4: 505–21 .
- MacDonald, D. B. (1922) "Wahm in Arabic and Its Cognates." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, no. 4: 505–21 .
- Mahdavī, Yahyā, (1955) *Fehrest-e noṣṣahā-yemoṣannaḡāt-e Ebn-e Sīnā*, Tehran: Dānešgāh-e Tehrān. [in Persian]

- Michael, Noble (2017) "The Avicennan "aestimatio (al-wahm) in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Theory of Talismanic Action at a Distance", *Bulletin de philosophie médiévale*, no. 59, págs. 79-89
- Michael, Noble (2017) "The Avicennan "aestimatio (al-wahm) in Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Theory of Talismanic Action at a Distance", *Bulletin de philosophie médiévale*, no. 59, págs. 79-89
- Naeaji, Mohammad Hosein (2005) *Translation and description of An-Naf min Kitāb Aṣ-Šifā*. Qum: Imam Khomeini Educational and Research Institute [in Persian]
- Pajoohandeh, H. Kurd Firozjaei, Y. & Sulaymani Amiri, A. (2017). "An assessment of ontological and epistemological aspects of estimation from the viewpoint of Avicenna and Mulla Sadra". *Journal of Hikmat-e-Islami*, 4(12), 9-30. [in Persian]
- Rapoport, Michael A. (2023) *Science of the Soul in Ibn Sīnā's Pointers and Reminders*. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Rapoport, Michael A. (2023) *Science of the Soul in Ibn Sīnā's Pointers and Reminders*. Leiden, The Netherlands: Brill
- Seidi, M. Hosseini, A. Musavi Azam, S.M. (2015) "An analytical-critical approach to Ibn Sina's views on the "Estimation"". *Zehn*. 15 (59) [in Persian]
- Shameli, N. Haddad, V. (2011). "The Estimation and its relationship with other powers of the soul with emphasis on Ibn Sina's opinions". *The Mirror of Knowledge*. 11(2). [in Persian]
- Zakeri, M. (2011). Avicenna's Theory of Action. *Naqd Va Nazar*, 16(64), 27-44. [in Persian]



Aesthetics Arguments from the Perspective of C .S. Louis Maryam Seif ¹, Farah Ramin ²

1. Corresponding Author, Ph.D. Candidate of Islamic Philosophy and theology, Faculty of Theology, Qom University, Qom, Iran, Qom, Iran. E-mail: m.seif@stu.qom.ac.ir

2. Professor Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Qom University, Qom, Iran. E-mail: f.ramin@qom.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
23, December, 2022

Accepted:
10, April, 2023

In Revised Form:
24, February, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

While discussions on beauty in the works of philosophers like Plato, Aristotle, Pythagoreans, and others have been documented, it became a significant epistemological domain from the 18th century onwards. The connection between beauty and its truth has been articulated among Western philosophers as evidence for God's existence. The nature of the aesthetic argument and how it proves the existence of the divine through the beauties of the world is explored by Louis in a manner that the researcher seeks to analyze. Based on this, the writer, through sub-questions and a descriptive-analytical approach, aims to study and examine the dimensions of this issue. The research findings indicate that this argument attempts to prove the existence of God through both epistemic and ontological ways. These methods focus on our ability to recognize beauty or the inherent beauty in existence itself. C.S. Lewis's perspective on beauty is rich and distinctive, illuminating that he considers the longing for beauty a natural inclination connected to a dependency and, by establishing a link between the beauty of nature and the existence of God as the creator of the world, he provides evidence for this argument. Although challenges such as the rejection of natural inclination and the existence of counterexamples for satisfying human desires have been raised against this argument, it remains a novel initiative in the contemporary era. It continues to be a focal point of attention.

Keywords: Aesthetic Argument, Epistemology, Ontology, C .S. Lewis, Theism

Cite this article: Seif, Maryam and Farah Ramin., (2023-2024). Aesthetics Arguments from the Perspective of C .S. Louis: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter-2023 -2024- Serial No. 41, (61-78).DOI:10.22059/jop.2023.352526.1006761



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Many thinkers, from ancient times to the modern era, have focused on aesthetics and presented theories. However, some intellectuals have explored the existence of a divine creator of beauty by using human inclination towards beauty as evidence. The traditional form of the beauty argument falls under the category of the argument from order, often explaining it through allegory to the best possible form. The argument from the order is the simplest and most general argument that proves the existence of God through factors such as the order and system of living beings, the adaptability of living beings to the environment, the natural world, and the beauty of nature, etc. This beauty and grace of nature itself form the basis of an argument. Nature is not only understandable but also includes structures and entities of beauty that offer aesthetic pleasure to humans. The likelihood of such beauties occurring randomly and accidentally, and their coordination with perceiving beings, is very low. Therefore, the existence of a divine creator of beauty is proven. Aesthetics initially began as empirical or practical knowledge but gradually transformed into theoretical knowledge. In the eighteenth century, it became one of the subjects of philosophy and developed into philosophical aesthetics. However, this science is not limited to the realm beyond nature.

The theme of beauty and its truth has been presented among Western philosophers and thinkers in a way that it is considered one of the arguments for the existence of God. This argument, known as the Beauty Argument, seeks to demonstrate the existence of God and the existence of a world beyond the material world through human recognition and knowledge of beauty, the inherent beauty in existence, and human inclination and desire for beauty. It suggests that if the inclination towards beauty is not related to the material world, we may be created for another non-material world. Despite the interpretations and arguments supporting this proof, philosophers seldom defend its interpretations. Nevertheless, the scope, subtlety, and power of beauty arguments for interpretation exceed the extent to which they are criticized. This leads individuals to contemplation, and thinkers such as Richard Swinburne, C.S. Lewis, Peter Kreeft, and Robin Collins have examined and evaluated this argument, challenging it. However, among thinkers, C.S. Lewis' perspective on the Beauty Argument stands out for its breadth and particular distinctions. The issue is how Lewis endeavors to gain a fresh understanding of the beauties of the world and their origins through human inclination and desire for beauty. Based on Lewis' fundamental texts and opinions, this research seeks to delve into the cognitive aspect of beauty, presenting it as evidence for the existence of God, and articulating Lewis' role in presenting and expressing beauty in a reasoned manner in proving the existence of God.

The main question of this research is how C.S. Lewis, in his conceptualization and expression of beauty through a reasoned approach, has demonstrated the existence of God. In this study, employing a descriptive-analytical method, we aim to address this question.

C.S. Lewis's argument for the existence of God encompasses two modes of reasoning. One facet involves aesthetic-experiential argumentation through epistemic means, while the other aspect is ontological interpretation. Lewis discusses desire, intertwined with empirical discourse and intrinsic inclinations, asserting that any natural and innate desire in humans corresponds to something real that can fulfill that desire. Critics argue that since not all human desires are fulfilled, desire, including some longings, might remain unsatisfied. Lewis, differentiating between natural and artificial desires, responds by stating that natural inclinations originate from within our nature, whereas artificial desires stem from external influences like society, environment, advertisements, or stories. This distinction leads to the conclusion that natural desires are universally found, while artificial desires vary from individual to individual. Therefore, the longing for fulfillment is a natural inclination, and there exists a context in the world to satisfy it. Whether all natural desires have corresponding fulfillments is another issue addressed in this research, but it could be argued that, for practical reasons, we consider the majority rather than exceptions, and thus, the existence of a few exceptional cases does not undermine the core argument. One of the most precise and critical reviews of Lewis's inductive argument comes from John Bursley. He contends that Lewis's argument relies on a weak analogy that

ultimately falls apart. Moreover, one could argue that desire lacks any source. Lewis considers desire as a motive devoid of conception, unknown, and undefined, merely characterizing it as an unled mental state. Furthermore, he asserts that any natural inclination must have a purpose and inclination towards something, driving us and creating conditions to satisfy that desire, leading us toward a goal. However, what Lewis describes clearly presents a form of experiential spiritual cognition, but where does this knowledge come from? It can be argued that there is an intrinsic human inclination to know and understand objects and things, to find their causes. Ultimately, the innate desire for knowledge and the pursuit of personal happiness propels us toward ultimate perfection. On the other hand, Lewis believes that the experience of desire is a universal and pervasive phenomenon, something everyone encounters throughout life, even children. As a human existential, transcultural, and transpersonal phenomenon, desire implicitly strengthens the belief in God. It demonstrates that the world is not as it should be, and the experience of desire confirms the proposition that we rightly belong to a better version of the world. In conclusion, Lewis argues that in the study of beauty, we have understood beauty and recognized that what counts as beauty is often self.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



برهان زیبایی از منظر سی اس لوئیس

مریم سیف^۱، فرح رامین^۲

m.seif@stu.qom.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه:

m.f.ramin@qom.ac.ir

۲. گروه استاد فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

هرچند مباحث مدون و مکتوب بسیاری درباره زیبایی در آثار افلاطون، ارسطو، فیثاغوریان و دیگر فیلسوفان یافت می‌شود، اما این مباحث تقریباً از سده هجدهم به این سو، به صورت قلمروی معرفتی مطرح شد. در میان فلاسفه و متفکران غرب، زیبایی و حقیقت آن، به نحوی مطرح شده که یکی از براهین اثبات وجود خدا به این عنوان نام گرفته است. ماهیت برهان زیبایی و چگونگی اثبات وجود خداوند از طریق زیبایی‌های جهان، مسئله‌ای است که لوئیس به آن پرداخته و این پژوهش سعی دارد دیدگاه‌های وی را بررسی و تحلیل کند. بر این اساس، نگارندگان با طرح پرسش‌های فرعی‌تر و با روش توصیفی-تحلیلی می‌کوشند تا ابعاد این مسئله را مطالعه و بررسی کنند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این استدلال با دو طریق معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سعی بر اثبات وجود خداوند دارد. این شیوه‌ها به توانایی ما در شناخت زیبایی یا بر وجود فی‌نفسه زیبایی متمرکزند. دیدگاه سی اس لوئیس درباره زیبایی، از غنا و برجستگی خاصی برخوردار است و روشن شده است که وی اشتیاق به زیبایی را میلی طبیعی می‌داند که نیاز به متعلق دارد و از طریق ارتباط بین زیبایی طبیعت و وجود خداوند، به‌عنوان خالق جهان به اثبات برهان می‌پردازد. اگرچه اشکال‌هایی چون ردّ میل وجود اشتیاق و وجود موارد نقض برای ارضای امیال انسان بر این برهان وارد شده است، ولی به‌عنوان ابتکاری نو در قرن معاصر همچنان مرکز توجه است.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۰/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۱/۲۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۲/۰۵

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

واژه‌های کلیدی: وهم، واهمه، عمل، این‌سینا.

استاد: سیف، مریم؛ فرح، رامین، (۱۴۰۲). برهان زیبایی از منظر سی اس لوئیس، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۶۱-۷۸).

DOI:10.22059/jop.2023.352526.1006761



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

بدون شک زیبایی، دلکش‌ترین پدیده هستی است و ادراک زیبایی نیز، برجسته‌ترین امتیاز معنوی انسان به شمار می‌آید؛ چراکه زیبایی امری بدیهی است و در عمق وجود و فطرت انسان نهفته است. انسان همواره زیبایی را تجربه کرده و مجذوب آن شده و حتی به خلق زیبایی دست یازیده است. مناظر طبیعت، آثار ادبی و هنری و ... نمونه‌هایی از پدیده‌های زیبا هستند؛ اما همچنان با این پرسش روبه‌رو هستیم که زیبایی چیست؟ به همین سبب بسیاری از متفکران از روزگاران کهن تا عصر جدید به زیبایی‌شناسی توجه داشته و نظریاتی را ارائه کرده‌اند؛ اما برخی دیگر از اندیشمندان با استفاده از میل و شوق انسان به زیبایی، به اثبات وجود خداوند، یعنی خالق زیبایی‌ها پرداخته‌اند. شکل سنتی برهان زیبایی بر اثبات وجود خداوند، در زیرگروه برهان نظم قرار داشت و این برهان را عموماً با تمثیل، به بهترین شکل ممکن توضیح می‌دهد. برهان نظم ساده‌ترین و عمومی‌ترین برهانی است که با استفاده از عواملی چون نظم و نظام موجودات، سازگاری موجودات زنده با محیط، عالم طبیعت و زیبایی طبیعت و ... به اثبات وجود خداوند می‌پردازد و این زیبایی و لطافت طبیعت، خود مبنای یک برهان است. طبیعت نه تنها درک‌کردنی است، بلکه شامل ساختارها و هستی‌های زیبایی است که لذت زیبایی‌شناختی را به انسان عرضه می‌کند. احتمال وجود تصادفی چنین زیبایی‌هایی و ارتباط و هماهنگی آنها با موجودات ادراک‌کننده، بسیار اندک است؛ بنابراین وجود خداوند به‌عنوان خالق زیبایی اثبات می‌شود. زیبایی‌شناسی در آغاز، شناختی تجربی یا عملی بود، ولی به تدریج به دانشی نظری مبدل شد و سرانجام در سده هجدهم، به‌صورت یکی از مباحث فلسفه در آمد و زیبایی‌شناسی فلسفی بسط یافت؛ ولی این علم تنها به قلمرو ماورای طبیعت مقید نبوده است. علم زیبایی‌شناسی از طرفی با حالات و عوالم درونی انسانی، یعنی ادراک، عاطفه، غم، شادی، زیبایی، اراده و غریزه سروکار دارد و از طرف دیگر، مفهوم و احکام آن شدیداً نسبی است؛ به همین دلیل، به حد کافی از نظام برخوردار نشده است و هرکس یا هر گروه، موضوع و مفهوم زیبایی را به خواست و تعبیر خود ارزش‌گذاری می‌کند.

در میان فلاسفه و متفکران غرب، موضوع زیبایی و حقیقت آن به نحوی مطرح شده است که یکی از براهین اثبات وجود خدا به این عنوان نام گرفته است. این برهان با شناخت و معرفت انسان از زیبایی، وجود فی‌نفسه زیبایی و اشتیاق انسان به زیبایی می‌کوشد وجود خدا و وجود جهانی دیگر غیر از جهان مادی را نشان دهد؛ به نحوی که اگر برای میل به زیبایی در جهان مادی متعلق نباشد، محتملاً ما برای جهان دیگری ساخته شده‌ایم. با وجود تقریر و استدلال‌ها برای بیان این برهان، فلاسفه به‌ندرت از تقریرهای آن دفاع می‌کنند. با وجود این، دامنه، ظرافت و قدرت تقریرهای برهان زیبایی بیش از آن است که تا این میزان مورد نقد و نقادی قرار گیرد؛

از این رو انسان را به تفکر وامی‌دارد و متفکرانی چون ریچارد سویین‌برن، سی اس لوئیس^۱، پیتز کریفت، رابین کالینز و ... به بررسی و ارزیابی این برهان پرداخته و آن را به چالش کشیده‌اند؛ اما در بین متفکران، دیدگاه سی اس لوئیس^(۱) درباره برهان زیبایی، از گستردگی و تمایز خاصی برخوردار است. مسئله این است که لوئیس چگونه می‌کوشد تا با استفاده از میل و اشتیاق^(۳) انسان به زیبایی، به درک تازه‌ای از زیبایی‌های جهان و منشأ آنها نائل آید. بر همین اساس، پژوهش حاضر تلاش دارد تا با تکیه بر متون و آراء اساسی لوئیس، طرح مسئله زیبایی‌شناختی را به‌عنوان دلیلی بر اثبات وجود خداوند مورد تعمق قرار دهد و به زبان روشن مطرح کند و نشان دهد که لوئیس در طرح و بیان زیبایی به شیوه مستدل در اثبات وجود خداوند چگونه عمل کرده است؟

۲. سیر تاریخی برهان زیبایی در تفکر فلاسفه

سیر تاریخی زیبایی‌شناسی از فلاسفه و اندیشمندان یونان شروع می‌شود. فیثاغوریان نقطه شروع خوبی برای این مبحث هستند و فیثاغورث آغازگر بحث زیبایی است. ویژگی دوگانه جنبش فیثاغوری (مذهبی-علمی) در زیبایی‌شناسی آنها مؤثر است. همچنین مفهوم فلسفی آنها، یعنی ساختار ریاضی‌وار جهان در زیبایی‌شناسی این مکتب اهمیت اساسی دارد (بابایی، ۱۳۸۶: ۲۸). اگرچه فیثاغوریان آغازگر بحث درباره زیبایی‌اند، اما افلاطون بنیان‌گذار زیبایی‌شناسی فلسفی است و ظاهراً کسی که برای نخستین بار از موضوع هنر و زیبایی سخن گفته است، اوست (Burnet, 1953: 27). تعریف او از زیبایی با تحول کلی مثال‌ها تغییر می‌یابد. افلاطون در رساله هیپیاوس بزرگ، معنی منطقی زیبایی را جستجو می‌کند و در رساله فایدروس نظریه زیبایی در دنیای معقول را عرضه می‌کند. همچنین در رساله تیمائوس زیبایی را حاصل تناسب می‌داند. زیبایی در آثار ارسطو نیز تعابیر متفاوتی دارد. او معتقد است زیبایی هرگز بی‌تناسب نیست و موجود زیبا برای اینکه زیبا باشد، باید از تناسب کامل برخوردار باشد. او علوم ریاضی را بی‌ارتباط با زیبایی نمی‌داند (Millet, 1954: 687). فلوطین نیز از مبحث زیبایی حسی و مادی، به زیبایی معقول می‌رسد. او بخش جداگانه‌ای از مباحث خود را به زیبایی‌های معقول اختصاص داده است (chernyshevsky, 1953: 123). در نظر او گوستین زیبایی وحدت بود و جهان تا آنجا که واحد بود و هماهنگی داشت، نمی‌توانست چیزی جز زیبایی باشد (Hammond, 1971: 20). این فیلسوف، زیبایی را در اجسام، تناسب اجزا با همدیگر، به همراه رنگ‌های زنده می‌داند (تاتارکیویچ، ۱۳۹۶: ۵۲۸/۲). ایزیدور سویل^(۳) معتقد است اشیای زیبا و متناسب، ملیح‌اند؛ در نتیجه این سه مفهوم (ملاحظ، زیبایی و تناسب) با هم متفاوت‌اند (۵۲۹:۱۳۹۶). آکویناس نیز زیبایی را مستلزم تحقق سه شرط می‌داند: تمامیت یا کمال شیء، تناسب یا هماهنگی و وضوح و روشنی (20: 1971). تعریف

1. clive staples lewis .

او مبتنی بر زیبایی مرئی بود، ولی به واسطه شباهت به سمت زیبایی روحی نیز توسعه یافت؛ یعنی در قرون وسطا زیبایی به زیبایی حسی محدود نمی‌شد (۱۳۹۶: ۵۳۸). تعریفی که کانت از زیبایی ارائه می‌دهد، در چارچوب طرح کلی انواع چهارگانه صور منطقی احکام است؛ یعنی برحسب کیفیت، کمیت، نسبت و جهت (C.H.Caudwell, 1974: 53).

به‌طور کلی پیش از رنسانس، زیبایی امری عینی بود که لذتی را در نفس برمی‌انگیخت و عامل دریافت این لذت، قوه ذوق بود؛ اما زیبایی‌شناسی در قرن هجدهم، تحول بنیادین یافت (بلخاری، ۱۳۹۷: ۱۲۷). زیبایی‌شناسی پیش از رنسانس دغدغه امر زیبا و زیبایی‌شناسی پس از رنسانس، دغدغه ادراک و کیفیت احساس زیبایی را دارد (۱۳۹۷: ۱۲۸). در سنت تجربه‌باوری قرن هجدهم، شرح ابژکتیویستی یا عین‌باورانه از زیبایی به جانب شرح عقلانی‌تر از آن حرکت می‌کند. علاوه بر این، در این قرن جوانی به نام الکساندر باومگارتن در^(۴) پایان‌نامه تحصیلی خود واژه «Aesthetic» را معرفی و معمول کرد و به‌عنوان اصطلاح و مفهومی گسترده به حوزه هنر و زیبایی‌شناسی وارد ساخت (۱۳۹۷: ۵۷). او با تمایز گذاردن بین دو سرچشمه معرفت^(۵) برای انسان، ناسازگاری میان مفهوم حقیقی مبتنی بر جزئی‌نگری حسی و تأمل مابعدالطبیعی را آشکار ساخت. کانت نیز زیبایی‌شناسی را به دو بخش زیبایی و هنر تقسیم کرد. در قرن نوزدهم نیز با انتشار درس گفتارهای هگل درباره زیباشناسی، بیشتر به زیبایی هنری به جای زیبایی طبیعی توجه شد. او زیبایی هنر را برتر از هنر می‌داند؛ زیرا زیبایی هنر، زاییده روح و بازآفرینی زیبایی است (Hegel, 1975: 2). از نظر هابسون واژه «زیبایی» برای تصویری است که در ما برانگیخته‌شده و حس زیبایی برای قدرت درک این تصور و شکل دادن تصویر زیبایی در انسان است (Hutcheson, 1973: 3). فرانک سیلی، فیلسوف معاصر، بین مفاهیم تمایز نهاد و آنها را با مفاهیم زیباشناختی و مفاهیم نازیباشناختی وارد ادبیات زیبایی‌شناسی تحلیلی کرد (Sibley, 2001: 1). سیر زیبایی‌شناسی به جایی رسیده است که در قرن معاصر و دهه‌های اخیر این مفهوم به عنوان یکی از براهین اثبات وجود خدا و به صورت مستدل مطرح شده و به اثبات وجود خداوند می‌پردازد.

۳. چیستی زیبایی

یکی از مهم‌ترین مسائل زیبایی‌شناسی، بیان چیستی زیبایی و مفهوم آن در حوزه فلسفه است. معمولاً زیبایی را حقیقتی قابل ادراک، اما تعریف‌ناپذیر می‌دانند (احمدی، ۱۳۸۶: ۵۴)؛ چراکه کیفیت زیبایی که مربوط به رویدادهای تجربی است، بر همه کس معلوم است؛ اما فهم چیستی زیبایی بسیار دشوار است. عده‌ای نیز با بیان‌های مختلف، درصدد شناساندن زیبایی بوده و در گذشته و حال، تعریف‌هایی برای آن ارائه داده‌اند (کلی، ۱۳۸۳: ۳۱۹-۳۲۸). زیبایی در دیدگاه ملت‌ها، فرهنگ‌ها و اقوام و افراد متفاوت به اشکال گوناگونی تعریف می‌شود؛ لذا نمی‌توان یک تعریف

واحد و جهان شمول از آن ارایه کرد: گروهی از زیبایی‌شناسان تمایل به نفی وجود زیبایی دارند؛ گروه دیگری، آن را ذاتی اشیاء مورد تجربه زیبایی‌شناسی می‌دانند؛ برخی به پیروی از افلاطون برآنند که زیبایی دارای وجودی متعالی است؛ کانت حتی زیبایی را تناقض منطقی می‌داند که باین حال باید آن را پذیرفت (پاکباز، ۱۳۹۳: ۲۸۷).

باوجود این در مقام شرح و تبیین می‌توان گفت که زیبایی در نظر فیلسوفان صفتی است که در اشیاء مشاهده می‌شود و در درون انسان، شادی و رضایتمندی ایجاد می‌کند. آوگوست کنت معتقد است زیبایی چیزی است که بدون ایجاد تصور در نفس، رضایت انسان را برمی‌انگیزد؛ یعنی چیزی که عاطفه مخصوصی به نام عاطفه زیبایی در انسان به وجود می‌آورد. از طرفی زیبایی خود نحوه موجودیت موجودی است که طبع، متمایل به آن باشد و جان آن را بپذیرد. البته آنچه انسان طبعاً متمایل به آن باشد، طبعاً زیباست و آنچه انسان عقلاً بدان متمایل باشد، عقلاً زیباست (صلیب، ۱۳۹۳: ۲۸۴). زیبایی محصول مشترک جهان عینی و ذهنی است، ولی مردم چون موضوع یا خاستگاه زیبایی را در خارج آرگانیسم می‌یابند، به‌خطا آن را پدیده‌ای عینی تلقی می‌کنند و چون در درون خود احساس زیبایی می‌کنند، به‌خطا آن را ذهنی می‌شمارند (: 687 1954). علاوه بر دیدگاه‌های گوناگون درباره ساختار و چیستی زیبایی، اندیشمندان در این امر به‌طور ضمنی اتفاق نظر دارند که جهان خارجی و عینی مسئول انگیزش عواطف و هیجان‌های زیباشناختی است. فارغ از اینکه ما سهم هر یک از دو عامل ذهن انسانی و واقعیت خارجی را در ساخت زیبایی‌شناختی چه اندازه بدانیم، انکا یا عدم انکای زیبایی بر حکمت و تدبیر آفریدگار، تحت تأثیر قرار نخواهد گرفت. ذهن و عین در کنار یکدیگر، در ادراک زیبایی دخیل هستند و حتی اگر به خداوند خالق زیبایی اعتقاد نداشته باشیم، باز هم آدمی زیبایی را درک می‌کند. جهان طبیعت از آسمان پرستاره تا اسکلت سیلیس‌دارِ جلبک، چه در بخش‌های درونی آن (اگر تخیلات علمی مطابق با واقع باشد) و چه در سطح ظاهری، در گل‌هایی که سرخی آنها را کسی ندیده تا گوهرهایی که غارهای دست‌نیافتنی اعماق اقیانوس‌ها دربردارند، لطیف و زیباست. هر اندازه که ذوق افراد در درک زیبایی متفاوت باشد، باز هم طبیعت برای انسان، چه به صورت فردی و یا جمعی، مولد احساس زیبایی است. در حقیقت حتی انسان ملحد از تأمل در باب طبیعت ممکن است به این نتیجه هدایت شود که تقریباً همه فرآیندهای طبیعی می‌توانند حس تحسین زیباشناختی آدمی را برانگیزانند (Tennant, 1930: 89-93).

۴. برهان زیبایی

برهان زیبایی با تکیه بر وجود امور متعالی و متافیزیکی در جهان، از چند طریق به ما در فهم استدلال یاری می‌رساند: با درک امور متعالی به‌وضوح درمی‌یابیم برای خوبی و زیبایی موجودات درجاتی وجود دارد. این آگاهی به این نتیجه منجر می‌شود که اشیاء زیبا و جذاب، ما را احاطه

کرده‌اند. حتی زیبایی، جذابیت و سلامت ذاتی در اولین گونه از موجودات وجود دارد. همچنین فلسفه زیبایی‌شناسی معاصر از طریق پیوندی که بین خوبی و زیبایی است، همزیستی بین مفاهیم زیبایی‌شناختی و ارزشی را صرفاً در حیطه مفهوم و نه از نظر هستی‌شناختی تأیید می‌کند؛ بنابراین، می‌توان چنین استنباط کرد که خدا بهترین پیوند و هماهنگی را بین مفاهیم زیبایی‌شناختی و اخلاقی ایجاد کرده است. علاوه بر این، میل و اشتیاق انسان به زیبایی، خود دلیلی بر تأیید این برهان است. این استدلال وجود زیبایی، نیکی و حقیقت را شرط لازم برای اشتیاق انسان به زیبایی می‌داند. همچنین زیبایی خود راهی برای درک خیر، حقیقت و وحدت است. این استدلال بر این مطلب تأکید دارد که زیبایی باید قبل از میل به زیبایی وجود داشته باشد؛ بنابراین وجود فی‌نفسه زیبایی شرط لازم برای درک و شناخت زیبایی جهان است.

از این رو، جان مایه برهان زیبایی را می‌توان بدین نحو بیان کرد که این برهان به دو شیوه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی سعی دارد وجود خداوند را اثبات کند؛ معرفت‌شناختی به دو طریق و هستی‌شناختی نیز به دو شیوه این استدلال را شرح می‌دهند: تقریرهای این برهان را می‌توان بر شناخت ما از زیبایی یا بر وجود فی‌نفسه زیبایی تقسیم کرد. استدلال‌هایی که بر دانش ما درباره زیبایی تمرکز دارند، استدلال‌های «معرفت‌شناختی» و آنهایی که بر وجود فی‌نفسه زیبایی تکیه دارند، استدلال‌های «هستی‌شناختی» می‌نامند. نوع اول از تقریرهای معرفت‌شناختی، از تجربه ذهنی ما درباره زیبایی سرچشمه می‌گیرند؛ نوع دوم استدلال‌های معرفت‌شناختی نیز، با شناخت ما از زیبایی آغاز می‌شوند و به دنبال ارائه بهترین درک از خدا باوری هستند. همچنین استدلال‌های هستی‌شناختی نوع اول، این مسئله را مطرح می‌کند که قوانین طبیعت و پدیده‌های طبیعی که مخلوق خداوند هستند، می‌توانند در درک زیبایی‌های عینی جهان نقش داشته باشند؛ یعنی ویژگی‌های جهان مثل غروب خورشید، پاییز جنگل، بدن انسان، کوه‌های سر به فلک کشیده و آواز پرندگان، پدیده‌های طبیعی هستند که خود جلوه‌گر زیبایی واقعی و عینی‌اند و بر وجود خداوند، خالق زیبایی‌ها دلالت می‌کنند. نوع دوم از تقریرهای هستی‌شناختی نیز، وجود خدا را به‌عنوان سرچشمه و معیار زیبایی‌شناختی عینی مطرح می‌کنند. همچنین معتقدند زیبایی با ذهن قابل اندازه‌گیری است و محال است کامل‌ترین شکل آن در ذهن یافت نشود؛ یعنی وقتی «معیار» زیبایی دستخوش تغییرات می‌شود، فرد با تجربه و ماهر هم بهتر از فرد مبتدی نمی‌تواند زیبایی معقول را داوری کند؛ چراکه شخص ماهر هم برای قضاوت، باید بیش‌ازپیش پیشرفت کند و این بدیهی است هر چیزی که در حال افزایش یا کاهش باشد، تغییرپذیر است؛ و این بی‌ثباتی باعث می‌شود که انسان برای فهم و داوری زیبایی معقول، به دنبال یادگیری و مهارت بیشتری باشد تا بتواند به منشأ اصلی زیبایی برسد و شناخت «منشأ» اصلی زیبایی در جایی که در معرض تغییر است، کاملاً مشخص نیست؛ بنابراین باید منشأ و مبدأ

اصلی زیبایی، تغییرناپذیر و قیاس‌ناپذیر با سایران باشد. دانشمندان و متفکران معتقدند که منشأ زیبایی اشیاء چیزی است که نه تنها مخلوق نیست، بلکه خود منشأ همه مخلوقات است؛ او چیزی جز زیبایی مطلق نیست (C. Davis, 1999: 37). این دو قرائت از برهان زیبایی خود شامل تقریرهای متفاوتی‌اند. ما در ادامه دیدگاه لوئیس را بررسی می‌کنیم.

۵. تقریر سی اس لوئیس

استدلال لوئیس به دو طریق سعی دارد وجود خداوند را اثبات کند: تجربه زیباشناختی و طریق هستی‌شناختی (Lewis, 2001B: 136-137) که در ادامه هر یک را توضیح می‌دهیم.

۵-۱. از طریق تجربه زیباشناختی

یکی از تقریرهای معروف برهان زیبایی، تقریر معرفت‌شناختی است که سی اس لوئیس مطرح می‌کند. ادعای او این است که دانش تجربی واقعی، در تجربه زیباشناختی میل و اشتیاق وجود دارد. وی معتقد است که اشتیاق به بوی گلی که آن را نیافته‌ایم، اشتیاق به پژواک آهنگی که نشنیده‌ایم و اشتیاق به اخبار اماکنی که تاکنون ندیده‌ایم یا از آنها بازدید نکرده‌ایم. بو، پژواک صدا و... حاوی اطلاعات و شروعی برای رسیدن به هدف هستند. به همین دلیل برخلاف امیال دیگر، لذتی قابل تشخیص در میل و اشتیاق وجود دارد؛ زیرا چیزی لذیذ تجربه می‌شود. لوئیس ادعا می‌کند که زیبایی مادی در برخی مواقع، ما را به غایت زیبایی می‌رساند (Lewis, 2001A: 29-30)، او می‌گوید: کتاب‌ها و موسیقی‌هایی که گمان می‌کنیم زیبا هستند، زیبا نیستند، بلکه تنها از طریق آنها به زیبایی می‌رسیم و چیزی که تجربه می‌کنیم، میل یا اشتیاق شدید است. همچنین شناخت عینی یا اشتیاق به سرزمین دور، از طریق میل به زیبایی حاصل می‌شود. زیبایی و تجربیات مادی تنها یک اشاره‌کننده، نشانگر یا رمزی برای زیبایی نهایی و غایی نیست، بلکه مجرا و راهی با خاصیت ماورایی و متافیزیکی است که ما را به غایت زیبایی می‌رساند؛ پس تجربه زیبایی ما را به غایت زیبایی می‌رساند که خود منشأ زیبایی است و به طریقی ما را به زیبایی مطلق، یعنی خداوند رهنمون می‌شود (Ibid: 30).

۵-۲. از طریق میل و اشتیاق به زیبایی

وجه دیگر تقریر لوئیس به طریق هستی‌شناختی است. او از میل و اشتیاقی حرف می‌زند که با بحث تجربی هم گره خورده و میل، فی‌نفسه تأثیر چندانی بر اثبات این برهان نداشته است (Lewis, 1999: 14-15). لوئیس در کتاب *مسیحیت محض*^(۶) از اشتیاقی می‌نویسد که هیچ امر زمینی آن را ارضا نمی‌کند. این شوق و میل از طریق کشش به زیبایی برانگیخته می‌شود. وی از آن به‌عنوان تقریری بر برهان زیبایی‌شناختی یاد می‌کند. ساده‌ترین و مطلوب‌ترین بیان استدلال بدین نحو است: مخلوقات با امیال و آرزوهایی متولد می‌شوند که ارضا شدنی است. نوزاد وقتی احساس گرسنگی می‌کند که چیزی به‌عنوان غذا وجود دارد. همچنین جوجه اردک وقتی میل به

شنا دارد که چیزی به عنوان آب در خارج وجود دارد. مردها وقتی میل جنسی دارند که جنس مخالفی وجود دارد. اگر میل و اشتیاقی داشته باشیم که چیزی در این دنیا نتواند آن را برآورده کند، احتمالاً ما برای جهانی دیگر ساخته شده‌ایم؛ جهانی که این میل در آن ارضا شود (Lewis, 2001B: 136-137).

لوئیس برای شرح این استدلال نوع خاصی از شوق را معرفی می‌کند که انسان از دوران کودکی با آن مواجه می‌شود. وی می‌گوید: روزی تابستانی در کنار بوته گلی ایستاده بودم، بدون هیچ توجه و هشدار، این حس در من ایجاد شد و خاطرات صبح روزی که برادرم اسباب‌بازی خود را به مهدکودک آورده بود، در من زنده شد. پیدا کردن واژه برای بیان این حس یا میل سخت است: میل‌تون، سعادت عظیم و عدن ... کلماتی شبیه به این به ذهن می‌آید. اینها آیا یک حس و شوق است؟ اگر شوق است، شوق به چه چیزی است؟ مطمئناً شوق به یک جعبه بیسکویت یا شوق به دوران کودکی و گذشته‌ام نیست؛ یعنی قبل از آنکه بفهمم چه می‌خواهم و چیست، خود میل از بین رفت و حواسم از آن پرت شد (Lewis, 1955: 16).

لوئیس این تجربه را به میلی ارضاننده، احساسی کنترل‌ناپذیر، اشتیاق یا تمایل عمیق و شدید به چیزی توصیف می‌کند که به‌آسانی دست‌یافتنی نیست. وی معتقد است این میل را هیچ امر زمینی ارضا نمی‌کند. همچنین این میل از طریق کشش به زیبایی برانگیخته می‌شود. در تحلیل استدلال لوئیس، می‌توان به آن صورت استقرایی و قیاسی داد. اگر بخواهیم از این استدلال به‌عنوان استدلال رسمی یاد کنیم، باید بررسی کنیم که اصل استدلال لوئیس استقرایی است یا قیاسی؟ در بررسی این استدلال، مشخص می‌شود جایی که لوئیس بر احتمال تکیه می‌کند، هدف، استدلال استقرایی است؛ مثلاً در کتاب مسیحیت محض از خدا باوری به‌عنوان محتمل‌ترین توضیح یاد می‌کند و اشتیاق به وجود ملکوت آسمانی و ماورایی را نشانه بسیار خوبی می‌داند؛ اما در مواردی که لوئیس یقینی سخن می‌گوید و بر مقدماتی یقینی تکیه دارد و از طریق تطابق بین امیال ما و متعلقات آنان به اثبات برهان می‌پردازد، به نظر می‌رسد که ادعای قیاسی این برهان را داشته است (Lewis, 1992: 204-205).

شکل قیاسی استدلال لوئیس: نسخه قیاسی به این صورت بیان می‌شود:

مقدمه اول: هر میل طبیعی و فطری در ما با چیزی واقعی مطابقت دارد که می‌تواند آن میل را ارضا کند؛

مقدمه دوم: اما میلی در ما وجود دارد که چیزی در زمان و مکان یا موجود مادی که بتواند آن را برآورده کند، وجود ندارد؛

نتیجه: پس باید چیزی فراتر از زمان و مکان و موجودات وجود داشته باشد که بتواند این میل را برآورده کند (Kreeft, 1994: 74).

شکل استقرایی استدلال لوئیس: نسخه استقرایی استدلال لوئیس بدین نحو است:

مقدمه اول: بسیاری از امیال طبیعی در خارج دارای متعلق هستند که می‌تواند آنها را ارضا کند؛
مقدمه دوم: میل شادی به نحوی است که هیچ چیز در عالم طبیعت نمی‌تواند آن را ارضا کند؛
مقدمه سوم (نتیجه): بنابراین شادی میل به چیزی فراتر از جهان طبیعی است؛ میل به چیزی که احتمالاً وجود دارد (Beverluis, 2007: 42).

فلاسفه‌ای چون جان بورس لوئیس،^(۷) رابرت هولیر^(۸) و گرگوری باشم،^(۹) استدلال لوئیس را به صورت استقرایی ارائه می‌دهند؛ اما جان هالدن^(۱۰) معتقد است که هیچ‌یک از استدلال‌ها خدا را به عنوان غایت میل متعالی معرفی نمی‌کند، بلکه آنچه در این تقریرها مورد بحث است، زندگی پس از مرگ است (Haldane, 2010: 124)؛ از این رو برای خداپاورانه شدن این استدلال، باید موارد زیر به مقدمات بالا اضافه شود:

مقدمه چهارم: خدا وجود دارد یا هست، شرط اساسی برای ارضای میل و شوق طبیعی انسان و تحقق متعالی آن است؛
مقدمه پنجم: بنابراین خدا وجود دارد (Ibid: 124).

قابل ذکر است در تقریر لوئیس، میل و اشتیاق به درستی به سمت خدا جهت‌گیری می‌کند. این اشتیاق رسیدن به امیال بزرگی چون میل به خدا و میل به سرزمینی دور یا بهشت را نشان می‌دهد. این شروعی است برای مواجهه با واقعیت پنهان و نهایی. عمق و جهان‌شمول بودن این میل و اشتیاق، متفاوت بودن نظر لوئیس را نشان می‌دهد؛ بدین نحو که اشتیاق یا میل، یک پیچش در ذهن انسان است که با هیچ چیز عینی مطابقت ندارد و هیچ کارکردی بیولوژیکی ندارد. در عین حال، تمایلی به ناپدید شدن آن از ذهن انسان هم ندارد، حتی در کامل‌ترین رشد آن؛ در شاعر، فیلسوف، قدیس و ... یا اینکه تجربه مستقیمی است از ماوراءالطبیعه که ممکن است به درستی به آن نام مکاشفه داده شود؛ در هر دو صورت، جهت‌گیری این میل و اشتیاق به سمت خداست و خود اشتیاق به طور ضمنی از خداپاوری مسیحی حمایت می‌کند؛ زیرا نشان می‌دهد که جهان آن‌طور که باید باشد، نیست. تجربه اشتیاق این گزاره را تأیید می‌کند که «ما به درستی به نسخه بهتری از جهان تعلق داریم» و «بین خواسته‌های ما و واقعیت و دنیای اطراف ما عدم تطابق وجود دارد».

۶. تحلیل و ارزیابی تقریر لوئیس

استدلال لوئیس به دو حالت سعی در اثبات وجود خداوند دارد: یک وجه از استدلال تجربه زیباشناختی به طریق معرفت‌شناختی است؛ وجه دیگر، تقریر لوئیس به طریق هستی‌شناختی است. او از میل و اشتیاقی حرف می‌زند که هم با بحث تجربی گره خورده و هم میل فی‌نفسه

تأثیر چندانی بر اثبات این برهان نداشته است. در ادامه به ارزیابی اشکال‌های تقریر لویس می‌پردازیم.

۶-۱. اشکال اول: آیا اشتیاق میلی طبیعی است؟

در استدلال لویس اشتیاق به این شیوه بیان شده است: هر میل طبیعی و فطری در انسان مطابق با چیزی واقعی است که می‌تواند آن میل را برآورده کند. پوکت^(۱۱) معتقد است استدلال دو نکته اساسی دارد: اول، آیا اشتیاق واقعاً میل طبیعی است که بر روی زمین چیزی برای ارضای آن وجود ندارد یا میل طبیعی نیست (Puckett, 2012: 46)؛ منتقدان استدلال معتقدند که اگر میل است، پس در امیال و خواسته‌های انسان موارد زیادی وجود دارد که محقق نمی‌شوند؛ مواردی مثل اتومبیل اسپرت، سفیر سیاسی، پرواز در هوا مثل سوپرمن، قهرمان جهانی رد ساکس (لیگ برتر بیس بال) و ... بنابراین می‌تواند اشتیاق هم مانند برخی از امیال ارضا نشود.

پاسخ: امیال طبیعی از امیال مصنوعی متمایزند. گرفت^(۱۲) با تمایز بین میل طبیعی و مصنوعی این نقد را پاسخ می‌دهد. او معتقد است که امیال طبیعی از درون، طبیعت و سرشت ما سرچشمه می‌گیرند، در حالی که امیال مصنوعی از بیرون و از جامعه، محیط، تبلیغات یا داستان و حکایتی سرچشمه می‌گیرند. این تفاوت، خود منجر به این تفاوت می‌شود که امیال طبیعی در همه یافت می‌شوند؛ اما خواسته‌های مصنوعی از فردی به فرد دیگر متفاوت‌اند. جان هالدن نیز با روشی متفاوت نظر گرفت را مطرح می‌کند. شاید هر میل، یک هدف واقعی داشته باشد؛ اما چیزی که غیرطبیعی است، نحوه بروز این امیال از شخصی به شخص دیگر و از فرهنگی به فرهنگ دیگر است؛ مثلاً میل به ماشین پرنده ممکن است وابستگی فرهنگی از میل طبیعی به قدرت یا مقام را نشان دهد (Kreeft, 1994: 78)؛ پس اشتیاق میلی طبیعی است و در جهان متعلقی برای ارضاء آن وجود دارد.

۶-۲. اشکال دوم: آیا برای همه امیال و اشتیاق‌ها متعلق وجود دارد؟

آیا برای همه امیال و خواسته‌های طبیعی متعلقاتی وجود دارد یا خیر؟ باشم می‌نویسد: به‌عنوان مثال به زیست‌شناسی تکاملی و دنیای فریبده‌ای از DNA ناخواسته و عملکرد نامناسب برخی از آنها بیندیشید. همچنین هزاران موجود دیگر که غرایز طبیعی آنها محکوم به سرخوردگی است؛ قاطرهای عقیم و پرندگانی که پرواز نمی‌کنند، اما میل غریزی خود را برای فرزنددار شدن و پرواز حفظ می‌کنند. تمایلات ذاتی و طبیعی متأثر از جهش‌هایی که پس از تغییر محیط رخ می‌دهند، همچنان حفظ می‌شوند، ولی چیزی آنها را ارضا نمی‌کند؛ پس گاهی برخی از امیال، خواسته‌ها و حتی غرایض بی‌پاسخ می‌مانند (Bassham, 2015: 78).

پاسخ: وجود موارد استثنا اصل تقریر را نقض نمی‌کند. در یک دلیل یا برهان ما اکثریت را در نظر می‌گیریم، نه استثنائات؛ مثلاً به‌طور کلی برای همه امیال طبیعی انسان مثل میل به شنا، میل

به خداجویی، میل به جنس مخالف، میل به غذا و میل به آب، متعلق در جهان خارج وجود دارد تا آن میل را ارضا کند. همچنین میل به زیبایی و شادی باید در جهان خارج متعلق داشته باشد تا آن را ارضا کند؛ از این رو وجود چندین مورد استثنا مثل پرندگانی که میل به پرواز دارند، ولی پرواز نمی‌کنند و یا جاندرانی که میل به فرزنددار شدن دارند، ولی به هر دلیلی این میل در آنان ارضا نمی‌شود، نمی‌تواند اصل تقریر را دچار خدشه کند. اگر در این برهان به امیال انسان به شکل عام توجه کنیم، می‌بینیم که اکثریت امیال بر آورده می‌شوند؛ یعنی اگر استثنائی وجود داشته باشد، در فرد و شخص وجود دارد، نه در اصل میل و اشتیاق. اصل میل و اشتیاق مادرشدن بر جای خود باقی است، منتها فرد به دلایلی نمی‌تواند فرزنددار شود یا اصل میل به پرواز وجود دارد، ولی بر اثر تغییرات محیطی یا جهشی این در برخی از گونه‌ها برآورده نمی‌شود؛ لذا وجود موارد نقض اصل تقریر را دچار خدشه نمی‌کند.

۶-۳. اشکال سوم: استدلال لوئیس بر قیاسی مبتنی است که در نهایت وجود ندارد

یکی از دقیق‌ترین و انتقادی‌ترین بررسی‌ها درباره استدلال استقرایی لوئیس از جان بورسلوئیس است. وی معتقد است که استدلال لوئیس بر قیاس ضعیفی مبتنی است که در نهایت وجود ندارد. او استدلال می‌کند که قدرت یک استدلال قیاسی به سه چیز بستگی دارد: ۱. امیالی که مقایسه می‌شوند، به اندازه کافی شبیه باشند؛ ۲. تعداد کافی از مشابه‌های (امیال) واقعی (برای قیاس) وجود داشته باشد؛ ۳. هیچ تفاوت قابل توجهی بین آنها (مشابه‌ها یا امیال) نباشد (۲۰۱۰: ۱۲۷). بر اساس این دیدگاه‌ها، وی قیاس را ناقص می‌داند. لوئیس حداقل باید نشان می‌داد که میل به شادی و زیبایی شبیه به دیگر امیال طبیعی است، درحالی‌که این‌گونه نیست و تفاوت‌های بسیار زیادی بین آنها وجود دارد.

پاسخ: شباهت مطلق امیال مطرح نیست. جان هالدن ادعا می‌کند که میل به خداوند و این‌گونه امیال انسان (امیال ماورایی)، شباهت‌ها و تفاوت‌های خاصی با سایر امیال انسان دارند. او این پرسش جدید را مطرح می‌کند که چه درجه‌ای از شباهت بین امیال مادی و غیرمادی انسان وجود دارد؟ چرا با یکدیگر قابل قیاس هستند؟ بورسلوئیس درباره مرتبه‌ای از قیاس بحث می‌کند که برای بررسی شباهت‌های فیزیکی یا مادی مفید است، بدون اینکه به امیال ماورایی انسان توجه داشته باشد؛ اما هالدن معیارهایی را مطرح می‌کند که به‌طور گسترده امیال مادی و غیرمادی انسان را دربرمی‌گیرند. هالدن دو مورد ارائه می‌دهد که امیال طبیعی را به‌درستی شناسایی و از قیاس لوئیس به نحوی حمایت می‌کنند: ۱. امیال طبیعی به نحو عام و عادی در بین انسان‌ها رایج و شایع‌اند؛ ۲. زبان مشترکی بین انواع امیال، ارضاء امیال و محرومیت آن امیال وجود دارد. بورسلوئیس در جستجوی تشابه مطلق بین امیال و خواسته‌ها، دچار خطای بزرگی شد؛ یعنی شباهت مطلق امیال انسان در قیاس امور ماوراء طبیعی با امور طبیعی (Haldane, 2010:

127؛ از این رو هالدن معیارهای اساسی تری را مطرح می‌کند که آن معیارها به قیاس لوئیس مجوز می‌دهد و آن را توجیه می‌کند.

۶-۴. اشکال چهارم: اشتیاق هیچ منبع معتبری ندارد

بورسلوئیس مدعی است که اشتیاق هیچ منبعی ندارد. لوئیس اشتیاق را میلی فاقد تصور، ناشناخته و تعریف نشده دانسته و آن را صرفاً حالت ذهنی رهبری نشده، تعریف کرده است. علاوه بر این، هر میل طبیعی باید دارای غرض و میل به چیزی باشد و این تمایل ما را برمی‌انگیزاند و شرایطی فراهم می‌کند که می‌تواند آن اشتیاق و میل را ارضا کند و ما را به سوی هدف و غایت سوق می‌دهد؛ اما آنچه لوئیس توصیف می‌کند، به وضوح نوعی شناخت تجربی روحانی را مطرح می‌کند، لیکن این معرفت و شناخت «از کجا» می‌آید؟ (Beverluis, 2007: 50). از مجموعه آثار لوئیس فهمیده می‌شود که زیبایی ظرفیتی متعالی و روحانی دارد. وی معتقد است کتاب‌ها یا موسیقی‌هایی که گمان می‌کنیم زیبا هستند، فی‌نفسه زیبا نیستند، بلکه ما از طریق آنها زیبایی را می‌یابیم. زیبایی در اینجا، یک مجرا بین واقعیات جسمانی و روحانی است و این امری غیرعادی نیست؛ اما بورسلوئیس قرار دادن یک فرض ماوراءالطبیعی را بدون دلیل و قطعیت قابل دفاع نمی‌داند (Ibid: 48). به نظر می‌رسد بورسلوئیس درست می‌گوید؛ زیرا لوئیس مبنایی برای زیبایی ماورائی ارائه نمی‌دهد و نظریه متافیزیک مبهم و گنگ، خود مشکل جدی است، مگر اینکه توضیحی برای نحوه ارتباط زیبایی مادی با واقعیت غیرمادی آن وجود داشته باشد و این توضیح کمتر عرفانی و شهودی باشد.

پاسخ اول، وجود چند راه برای شناسایی میل: آکویناس مدعی است که میل ذاتی دانستن در انسان وجود دارد تا اشیاء و چیزها را درک کند و علل آنها را بیابد. در نهایت میل به دانستن و میل به شادی، شخص را به کمال نهایی سوق می‌دهد. آکویناس چند راه برای شناسایی میل در این مرحله بیان می‌کند: ۱. از طریق مطالعه با موضوع میل آشنا می‌شویم؛ ۲. به صورت غیر مستقیم؛ ۳. به صورت استنتاجی؛ ۴. به صورت واسطه‌ای و با واسطه. این توضیح هم امیال طبیعی، هم الهامات و مکاشفات غیرطبیعی را دربرمی‌گیرد؛ پس می‌توان زیبایی‌های ماوراءالطبیعی را از طریق غیرمستقیم و یا با واسطه امور طبیعی درک کرد و نیازی به درک زیبایی‌های ماورائی به شکل مستقیم نیست. اگرچه بیان لوئیس با آکویناس متفاوت است، اما می‌توان بین این دو نظر تلفیق و تطبیق ایجاد کرد. تجربه‌های زیبایی لوئیس تجلی‌ای از امور الهام‌بخش و زیبایی ماورائی‌اند (۲۰۱۰: ۱۲۷).

پاسخ دوم، رویکرد ابداعی در تعریف اشتیاق: لوئیس معتقد است که تجربه اشتیاق پدیده‌ای جهانی و فراگیر است؛ تجربه‌ای که فرد در زندگی حتماً با آن مواجه می‌شود و حتی کودک هم اشتیاق را تجربه می‌کند. به عنوان یک پدیده وجودی انسان، این پدیده، فرافردی، فرافرهنگی و

فرازمانی است و خود اشتیاق به‌طور ضمنی خداپاوری را تقویت می‌کند. نشان می‌دهد که جهان آن‌طور که باید و باشد نیست و تجربه اشتیاق هم این گزاره را تأیید می‌کند که ما به‌درستی به نسخه بهتری از جهان تعلق داریم و بین خواسته‌ها، امیال ما و واقعیت اطراف ما، عدم تطابق وجود دارد. اشتیاق این نظریه را تأیید می‌کند که در بشر یک اصل بزرگ از عظمت و خوشبختی (درک زیبایی) و یک اصل بزرگ بدبختی و بیچارگی (فقدان درک زیبایی) نیز وجود دارد. او هدف اشتیاق را تجربه‌ای می‌داند که رسیدن به آن انسان را سرمست می‌کند؛ یعنی در انسان اشتیاقی وجود دارد که ما را به درک امور زیبا می‌رساند. در نهایت لوئیس بر این نظر است که ما در بررسی زیبایی، زیبایی را درک کردیم و دانستیم آنچه زیبایی به حساب می‌آید، اغلب بدیهی است.

۷. نتیجه

از بررسی سیر زیبایی درمی‌یابیم این واژه قدمت تاریخی دارد. برخی از متفکران برجسته همچون فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، آکویناس، اگوستین و کانت، هر یک به نحوی به زیبایی پرداخته‌اند. در قرن معاصر زیبایی به‌عنوان یک برهان بر اثبات وجود خداوند مطرح شد. این استدلال نزد متفکران غرب مدافعانی دارد. با بررسی تقریرهای گوناگون برهان زیبایی در میان اندیشمندان و متفکران غربی، درمی‌یابیم که دو تقریر لوئیس بر اشتیاق انسان و تجربه زیبایی شناختی ما اشاره دارد و با توسل به طبیعی و جهان‌شمول بودن اشتیاق و میل به زیبایی، سعی بر اثبات وجود خداوند داشته است. در هر حال، این میل و اشتیاق به‌درستی ما را به سمت خدا سوق می‌دهد. اگرچه او در تقریر قیاسی و استقرایی خود به‌طور واضح به وجود خدا نپرداخته است، اما از آنجاکه میل به زیبایی هم مثل میل خداجویی در سرشت انسان نهفته است و میلی طبیعی است که به دنبال محبوب و متعلق خود است، انسان را به تفکر درباره وجود خداوند وامی‌دارد و او را بیش‌ازپیش مجذوب زیبایی خداوند و آثار وی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. وی نویسنده و ادیب نامور ایرلندی در نیمه نخست قرن بیستم است.
۲. Sehnsucht: میلی طبیعی در انسان است.
۳. Isidorus Hispalensis: متولد ۵۶۰-۶۳۶ م، فیلسوف اهل اسپانیا بود که در دوره خود یکی از بزرگ‌ترین دائرةالمعارف‌نویسان مشهور بود.
۴. الکساندر باوم‌گارتن متولد ۱۷۱۴-۱۷۲۶ م، فیلسوف آلمانی که برای نخستین‌بار درباره زیبایی بحث کرد.
۵. سرچشمه یکی منطق است که کسب حقیقت را از طریق تفکر جستجو می‌کند؛ اما آن سرچشمه دوم که تا زمان باوم‌گارتن هنوز نامی نگرفته بود، ناشی از تجربه‌ها و ادراکات حسی است. او برای مشخص ساختن این حوزه عنوان «استیکا» (Aesthetica) را برای آن وضع کرد که صورت لاتینی‌شده کلمه‌ای یونانی به معنای «ادراک حسی» است.
۶. یکی از برجسته‌ترین آثار مسیحی در قرن بیستم، کتاب Mere Christianity که در فارسی به‌درستی به مسیحیت محض یا ناب برگردانده شده است. این کتاب از آثار برجسته سی اس لوئیس است.
۷. John Beverluis: فیلسوف اهل ایالت کالیفرنیا، تألیفات او شامل آثاری در زمینه یونان باستان است.

۸. Robert Holyer: فیلسوف آمریکایی است که علاوه بر فلسفه، در زمینه مدیریت و موارد متعددی فعالیت داشته است.
۹. Gregory Bassham: استاد فلسفه دانشگاه کینگ.
۱۰. John Josep Haldane: فیلسوف، مفسر و گوینده بریتانیایی در قرن بیستم است.
۱۱. Joe Puckett: پرفسور آمریکایی و ممتاز در زمینه آموزش و پرورش و سوادآموزی در قرن بیستم.
۱۲. John Peter Kreeft: فیلسوف آمریکایی قرن بیستم که حدود بیست استدلال برای اثبات وجود خدا آورده است.




منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۶)، *حقیقت و زیبایی*، چ ۳، تهران، مرکز بابایی، علی (۱۳۸۶)، *پری‌چهره حکمت زیبایی‌شناسی در مکتب صدرای تهران*، مولی.
- بلخاری قهی، حسن (۱۳۹۷)، *در باب زیبایی زیبایی‌شناسی در حکمت اسلامی و فلسفه غربی*، تهران، دانشگاه تهران.
- پاکباز، روئین (۱۳۹۳)، *دایرةالمعارف هنر*، چ ۱۴، تهران، فرهنگ معاصر.
- تاتارکیویچ، ووادیسواف (۱۳۹۶)، *تاریخ زیبایی‌شناسی*، ترجمه محمود عبادیان و سید جواد فندرسکی، چ ۲، تهران، نشر علم.
- صلیبا، جمیل (۱۳۹۳)، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چ ۴، تهران، حکمت.
- کلی، مایکل (۱۳۸۳)، *دایرةالمعارف زیبایی‌شناسی*، ترجمه مشیت علایی و همکاران، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات هنری.

- Beverluis, John, (2007), *C. S. Lewis and the Search for Rational Religion*, Revised and Updated, Amherst, MA: Prometheus Books.
- Burnet, John, (1953), *Plato's Theory of art*, London, .
- Bassham, Gregory (2015), *C. S. Lewis's Christian Apologetics: Pro and Con*, Brill-Rodopi, Amsterdam.
- C. Davis, William (1999), *Theistic Argument Reason for the Hope Within*, ed. Michael J. Murray Eerdmans, .
- Chernyshevsky, Nikolay Gavrilovich (1953), *Selected Philosophical, Moscow*, .
- C. H. Caudwell, Christopher, (1974), *Futher Studies on a Dying Culture*, London.
- Hammond, Peter B. (1971), *Anthropology*, NewYork.
- Hegel, G. W. F. (1975), *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, 2 volunes, trans. T. M. Konx, Oxford, University Press.
- Hutcheson, Francis (1973), *An inquiry Concerning Beauty, Order, Harmony, Design*, Edited with Introduction and Notes: Peter Kivy, Pubilsher: Martinus Nijhoff/ The Hage.
- Haldane, John (2010), "Reasonable Faith", *Routledge*, New York.
- Tennant, Frederick Robert (1930), *Philosophical Theology*, Cambridge, Cambridge University.
- Kreeft, Peter (1994), *Handbook of Christian Apologetics*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Lewis, C. S. (2001A), *The Weight of Glory*, New York, HarperCollins.
- Lewis, C. S. - (2001B), *Mere Christianity*, San Francisco, Harper One.

- Lewis, C. S. (1999), *The longing is variously described as a desire, longing, yearning, or nostalgia*, Corbin Scott Carnel, *Bright Shadow of Reality: Spiritual language in*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Lewis, C. S. - (1955), *Surprised by Joy: The Shape of My Early Life*, Harcourt, Brace, New York.
- Lewis, C. S. (1992), *The Pilgrim's Regress: An Allegorical Apology for Christianity, Reason, and Romanticism*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Millet, Jean (1954), *Gleaner*, New York, .
- Ahmadi, Babak (2008), *Truth and Beauty*, Chapter 3, Tehran, Center.[In Persian].
- Babaei, Ali (2008), *The Fairy Face of Aesthetic Wisdom in Sadra School*, Tehran, Moli. [In Persian].
- Balkhari-Kahi, Hassan (2017), *on the beauty of aesthetics in Islamic wisdom and Western philosophy*, Tehran, University of Tehran. [In Persian].
- Pakbaz, Roen (2013), *Encyclopaedia of Art*, Chapter 14, Tehran, Contemporary Culture. [In Persian].
- Tatarkievich, Voadisov (2016), *History of Aesthetics*, translated by Mahmoud Abadian and Seyedjavad Fendersky, vol. 2, Tehran, Alam Publishing. [In Persian].
- Qalaba, Jamil (2013), *Philosophical Culture*, translated by Manouchehr Sanei Darehbidi, Ch 4, Tehran, Hikmat. [In Persian].
- Kelly, Michael (2005), *Encyclopedia of Aesthetics*, translated by Meshit Alaei et al., Tehran, Art Studies and Research Center. [In Persian].

The Classification of Intelligibles According to Avicenna

Javad Soufi¹  , Mahdi Azimi² 

1. Corresponding Author, PH.D Candidate of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology And Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. E-mail: javadsoufi@ut.ac.ir

2. Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology And Islamic Studies, Tehran University, Tehran, Iran. E-mail: mahdiazimi@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
21, February, 2023

Accepted:
17, September, 2023

In Revised Form:
27, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

After the classification of intelligibles into first intelligibles, secondary philosophical intelligibles and secondary logical intelligibles, was presented by Mirdamad and confirmed and consolidated by Mulla Sadra, the final point of view in the classification of intelligibles has been considered until today. However, there are differences in the views of those regarding the philosophers who lived before Mirdamad, such as Avicenna. Some hold that Avicenna believes in the threefold classification of intelligibles in such a way that the secondary intelligibles is equal to the logical secondary intelligibles but although he knew the philosophical second intelligibles, he did not put an independent term for them. On the other hand, another point of view says that Avicenna believes in a dual division, and in his opinion, the first intelligibles are not only first intelligibles that known as substantive concepts, but also considered philosophical concepts that known as secondary philosophical intelligibles in addition to substantive concepts, and in his opinion, the secondary intelligibles are the same logical secondary intelligibles. According to this research, avicenna classified intelligibles into two categories, first and secondary, in a primary division, not the triple classification that some have thought and not the dual division that is assumed in the second view, but in the way that he classified intelligibles into two categories, first and second, in a primary classification. Then, some secondary intelligibles are discussed in logic from the perspective of what associate to them that is achieving the our logical goal, otherwise according to him The proof and how they exist are discussed in philosophy. They are therefore essentially secondary philosophical intelligibles (to use well-known phrase) and accidentally logical secondary intelligibles. As a result, according to Avicenna not only the secondary intelligibles not equivalent to the secondary logical intelligibles but includes them and philosophical concepts.

Keywords:

intelligibles, intelligibles classification, first intelligibles, philosophical secondary intelligibles, logical secondary intelligibles, Avicenna

Cite this article: Soufi, J., Azimi, M., (2023-2024). The Classification of Intelligibles According to Avicenna: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (79-102). DOI:10.22059/jop.2023.355121.1006769



1. Introduction

Many thinkers, from ancient times to the modern era, have focused on aesthetics and presented theories. However, some intellectuals have explored the existence of a divine creator of beauty by using human inclination towards beauty as evidence. The traditional form of the beauty argument falls under the category of the argument from order, often explaining it through allegory to the best possible form. The argument from the order is the simplest and most general argument that proves the existence of God through factors such as the order and system of living beings, the adaptability of living beings to the environment, the natural world, and the beauty of nature, etc. This beauty and grace of nature itself form the basis of an argument. Nature is not only understandable but also includes structures and entities of beauty that offer aesthetic pleasure to humans. The likelihood of such beauties occurring randomly and accidentally, and their coordination with perceiving beings, is very low. Therefore, the existence of a divine creator of beauty is proven. Aesthetics initially began as empirical or practical knowledge but gradually transformed into theoretical knowledge. In the eighteenth century, it became one of the subjects of philosophy and developed into philosophical aesthetics. However, this science is not limited to the realm beyond nature.

The theme of beauty and its truth has been presented among Western philosophers and thinkers in a way that it is considered one of the arguments for the existence of God. This argument, known as the Beauty Argument, seeks to demonstrate the existence of God and the existence of a world beyond the material world through human recognition and knowledge of beauty, the inherent beauty in existence, and human inclination and desire for beauty. It suggests that if the inclination towards beauty is not related to the material world, we may be created for another non-material world. Despite the interpretations and arguments supporting this proof, philosophers seldom defend its interpretations. Nevertheless, the scope, subtlety, and power of beauty arguments for interpretation exceed the extent to which they are criticized. This leads individuals to contemplation, and thinkers such as Richard Swinburne, C.S. Lewis, Peter Kreeft, and Robin Collins have examined and evaluated this argument, challenging it. However, among thinkers, C.S. Lewis' perspective on the Beauty Argument stands out for its breadth and particular distinctions. The issue is how Lewis endeavors to gain a fresh understanding of the beauties of the world and their origins through human inclination and desire for beauty. Based on Lewis' fundamental texts and opinions, this research seeks to delve into the cognitive aspect of beauty, presenting it as evidence for the existence of God, and articulating Lewis' role in presenting and expressing beauty in a reasoned manner in proving the existence of God.

The main question of this research is how C.S. Lewis, in his conceptualization and expression of beauty through a reasoned approach, has demonstrated the existence of God. In this study, employing a descriptive-analytical method, we aim to address this question.

C.S. Lewis's argument for the existence of God encompasses two modes of reasoning. One facet involves aesthetic-experiential argumentation through epistemic means, while the other aspect is ontological interpretation. Lewis discusses desire, intertwined with empirical discourse and intrinsic inclinations, asserting that any natural and innate desire in humans corresponds to something real that can fulfill that desire. Critics argue that since not all human desires are fulfilled, desire, including some longings, might remain unsatisfied. Lewis, differentiating between natural and artificial desires, responds by stating that natural inclinations originate from within our nature, whereas artificial desires stem from external influences like society, environment, advertisements, or stories. This distinction leads to the conclusion that natural desires are universally found, while artificial desires vary from individual to individual. Therefore, the longing for fulfillment is a natural inclination, and there exists a context in the world to satisfy it. Whether all natural desires have corresponding fulfillments is another issue addressed in this research, but it could be argued that, for practical reasons, we consider the majority rather than exceptions, and thus, the existence of a few exceptional cases does not undermine the core argument. One of the most precise and critical reviews of Lewis's inductive

argument comes from John Bursley. He contends that Lewis's argument relies on a weak analogy that ultimately falls apart. Moreover, one could argue that desire lacks any source. Lewis considers desire as a motive devoid of conception, unknown, and undefined, merely characterizing it as an unled mental state. Furthermore, he asserts that any natural inclination must have a purpose and inclination towards something, driving us and creating conditions to satisfy that desire, leading us toward a goal. However, what Lewis describes clearly presents a form of experiential spiritual cognition, but where does this knowledge come from? It can be argued that there is an intrinsic human inclination to know and understand objects and things, to find their causes. Ultimately, the innate desire for knowledge and the pursuit of personal happiness propels us toward ultimate perfection. On the other hand, Lewis believes that the experience of desire is a universal and pervasive phenomenon, something everyone encounters throughout life, even children. As a human existential, transcultural, and transpersonal phenomenon, desire implicitly strengthens the belief in God. It demonstrates that the world is not as it should be, and the experience of desire confirms the proposition that we rightly belong to a better version of the world. In conclusion, Lewis argues that in the study of beauty, we have understood beauty and recognized that what counts as beauty is often self.

تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن سینا^(۱)

جواد صوفی^۱، مهدی عظیمی^۲

javadsoufi@ut.ac.ir

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

mahdiazimi@ut.ac.ir

۲. دانشیار فلسفه و اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۱۲/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۶/۲۶

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۰۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

پس از اینکه تقسیم‌بندی معقولات به معقولات اولی، معقولات ثانیة فلسفی و ثانیة منطقی، از سوی میرداماد ارائه شد و از سوی ملاصدرا مورد تأیید و تحکیم قرار گرفت، دیدگاه نهایی در تقسیم‌بندی معقولات تا امروز قلمداد شده است اما در مورد فیلسوفان پیش از میرداماد همچون ابن سینا اختلاف نظر وجود دارد. گروهی بر آن اند که ابن سینا قائل به تقسیم‌بندی سه‌گانه معقولات است به این صورت که معقول ثانی نزد او مساوی با معقولات ثانیة منطقی است اما معقولات ثانیة فلسفی را باینکه می‌شناخته اصطلاح جداگانه‌ای برای آن‌ها قرار نداده است. در مقابل، دیدگاهی دیگر می‌گوید که ابن سینا قائل به تقسیم‌بندی دوگانه است و به نظر او، معقولات اول تنها مفاهیم ماهوی نیستند بلکه مفاهیم فلسفی را نیز از معقولات اول می‌داند و معقولات ثانیة از نظر او همان معقولات ثانیة منطقی است. این پژوهش بر آن است که ابن سینا قائل به تقسیم‌بندی دوگانه معقولات است نه تقسیم‌بندی سه‌گانه که گروهی گمان کرده‌اند اما نه تقسیم دوگانه‌ای که در دیدگاه دوم گمان شده است بلکه به این صورت که او در یک تقسیم ابتدایی، معقولات را به دو قسم اولی و ثانیة تقسیم می‌کند سپس برخی از معقولات ثانیة از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود یعنی از جهت ایصال به مطلوب در منطق بحث می‌شوند و گرنه به نظر وی بحث از اثبات و نحوه وجود آن‌ها در فلسفه اولی است از این رو بالذات معقول ثانی فلسفی (در اصطلاح مشهور) هستند و بالعرض، معقول ثانی منطقی بنابراین نه تنها معقول ثانی از نظر ابن سینا مساوی با معقولات ثانیة منطقی نیست بلکه اعم از آن‌هاست و مفاهیم فلسفی.

واژه‌های کلیدی:

معقولات، تقسیم‌بندی معقولات، معقول اول، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی، ابن سینا.

استاد: صوفی، جواد؛ مهدی، عظیمی، (۱۴۰۲)، تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن سینا، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۰۲-۷۹).

DOI:10.22059/jop.2023.355121.1006769



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

یکی از راه‌های مهم ما انسان‌ها برای شناختن و فکر کردن، یافتن تمایز مدرکات و طبقه‌بندی آن‌هاست. ما ابتدا این کار را در مورد محسوسات انجام می‌دهیم سپس در مدرکات دیگری که ذهنمان می‌یابیم. فیلسوفان دریافتند که آنچه در ذهن ماست از یک سنخ نیستند و تفاوت‌هایی دارند مثل اینکه برخی از آن‌ها از مستقیماً از اشیای خارجی حکایت می‌کنند و محکی‌شان را می‌توان در خارج یافت و برخی دیگر چنین نیستند و تفاوت‌های دیگری که هر یک باعث تقسیم‌بندی‌های جداگانه‌ای برای مدرکات ذهن انسان شد. در همین راستا فیلسوفان مسلمان، مدرکات ذهن ما به محسوسات، مخیلات و معقولات تقسیم می‌کنند گاهی هم وهمیات را به آن‌ها می‌افزایند سپس معقولات را به اقسامی تقسیم می‌کنند.

برخلاف این گمان که ابن‌سینا نخستین کسی است که معقولات را به اولی و ثانیه تقسیم نموده (فناهی اشکوری، بی‌تا: ۱۷؛ احمدی سعدی، ۱۳۸۵) این تقسیم‌بندی پیش از او و نخستین بار از سوی فارابی ابراز شده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). البته برخی معتقدند که در منابع یونانی، نکاتی هست که نشان می‌دهند آن‌ها با مفاهیم درجه دوم آشنا بوده‌اند و ریشه مباحث مربوط به مفاهیم به فلسفه یونان بازمی‌گردد (جعفریان، ۱۳۹۶: ۱۴-۱۶). این که در آثار فیلسوفان پیش از فارابی اشاراتی در مورد معقولات باشد نه تنها امر دور از ذهنی نیست بلکه بسیار محتمل است، از آنجاکه می‌دانیم شروع فلسفه در جهان اسلام از ترجمه آثار از زبان‌های مختلف مخصوصاً یونانی بوده است و مسائل فلسفی معمولاً بدون پیشینه و از صفر شروع نمی‌شود بلکه خاستگاه آن، پیش از محل شکوفایی آن است. به‌عنوان مثال ارسطو معتقد است که خیر، وجود و واحد خارج از مقولات هستند. اگر این گفته را در کنار این بگذاریم که مقولات همان ماهیات‌اند که معقولات اولی هستند خروج این سه از مقولات، می‌تواند به معنای این باشد آن‌ها باید در دسته دیگری باشند. به‌رحال، شروع تقسیم معقولات از فارابی باشد یا خیر تأثیر چندانی بر این پژوهش و اهداف آن ندارد و باید در پژوهش مستقل دیگری بررسی شود اما حداقل این را می‌توان گفت که اولین کسی که به‌صورت صریح تقسیم معقولات را ذکر کرده و معقولات اولی را از ثانیه تمییز داده، فارابی است و پس از او ابن‌سینا آن را شرح و بسط بیشتری داده است.

در خصوص تقسیم‌بندی معقولات از نظر فیلسوفان مسلمان دو دیدگاه وجود دارد. دیدگاه رایج در عصر حاضر در مورد تقسیم‌بندی معقولات این است که فیلسوفان مسلمان قائل به تقسیم سه‌گانه معقولات یعنی معقول اول و ثانی فلسفی و ثانی منطقی هستند و فارابی و ابن‌سینا معقولات را به اول و ثانی تقسیم کرده‌اند و معقول ثانی نزد آن‌ها همان معقول ثانی منطقی است اما با اینکه معقولات ثانیه فلسفی را شناخته‌اند و آن‌ها را متمایز معقولات ثانیه منطقی می‌دانند

اصطلاح خاصی برای آن‌ها در نوشته‌هایشان یافت نمی‌شود و مفاهیم فلسفی را در دسته‌ای جدا و تحت عنوان خاص ذکر نکرده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۷-۲۳۹؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶: ۱۳۹۶؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). شهید مطهری معتقد است که ابن‌سینا در چند مورد معقول ثانی را به‌کار برده، مقصودش از آن همان معقولات ثانیة منطقی است و از زمان او تا خواجه نیز هرگاه معقول ثانی گفته شده مراد همان است (مطهری، ۱۳۷۶: ۴۳۲/۹). به نظر اسماعیلی، فارابی و ابن‌سینا، مفاهیم فلسفی را می‌شناخته‌اند و آن‌ها را با دودسته دیگر خلط نکرده و با آن‌ها معامله مفاهیم ماهوی و مفاهیم منطقی نکرده‌اند و درواقع این فارابی و ابن‌سینا را باید در زمره قائلین به تقسیم‌بندی سه‌گانه دانست (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵). رحمانیان و موسوی بایگی همین دیدگاه را در مورد ابن‌سینا دارند (موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶) یزدان پناه به همین اکتفا کرده که ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را از مفاهیم ماهوی جدا می‌داند (یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۶) اما در مورد اینکه آیا آن‌ها را جدا از مفاهیم منطقی می‌داند یا خیر سکوت اختیار کرده است.

اخیراً مقاله‌ای چاپ شده که دیدگاه دیگری مطرح کرده و معتقد است که ابن‌سینا، معقولات ثانیة فلسفی را به معقولات اولی ملحق می‌کند و قائل به تقسیم‌بندی دوگانه است: معقولات اول و معقولات ثانیة منطقی (حسینی، تبریزی، ۱۳۹۹).

در این پژوهش با نقد این دو دیدگاه ثابت خواهد شد که هیچ‌یک از این دو در خصوص تقسیم‌بندی معقولات از نظر ابن‌سینا مطابق واقع نیستند و بامطالعه آثار ابن‌سینا، فارابی و دیگر فیلسوفان متأثر از آن دو، دیدگاه سومی در این زمینه ارائه خواهد کرد.

۲-۱. تعریف مفاهیم

مشهور این است که معقولات به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. معقولات اولی که صور مستقیم اشیاء خارجی هستند مثل انسان، فرس و... که ابتدا از طریق حس، اعم از حس ظاهر یا باطن در ذهن حاضر می‌شوند سپس عقل از آن‌ها مفاهیم عامی می‌سازد و بر اشیای خارجی حمل می‌شوند. به بیان ساده‌تر همان مفاهیم ماهوی هستند که در خارج هستند که از ماهیت اشیاء حکایت می‌کنند (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۷۳/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۷/۱؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۷۳۴).

۲. معقولات ثانیة فلسفی که مستقیماً از راه حس وارد ذهن نشده‌اند و صور اعیان خارجی نیستند و ما به ازای عینی در خارج ندارند و از چپستی اشیاء حکایت نمی‌کنند بلکه اموری هستند که احکام اشیای خارجی هستند و باواسطه معقولات اولی و تعمل ذهن و مقایسه و تحلیل عقلی حاصل می‌شوند مانند علیت و معلولیت، امکان و وحدت و... که از جهتی ذهنی‌اند و از جهتی خارجی (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۷۵/۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۸/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۳۳۱/۱).

۳. معقولات ثانیة منطقی، مفاهیم کلی‌ای هستند که برخلاف معقولات ثانیة فلسفی بر امور عینی حمل نمی‌شوند بلکه عارض بر امور ذهنی می‌شوند و احکام آن‌ها هستند و از این‌رو فقط در ذهن هستند مانند کلی و جزئی، جنس و فصل و... (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱۷۶/۱؛ سجادی، ۱۳۷۵: ۷۳۴).

۲. دیدگاه رایج درباره تقسیم‌بندی معقولات از فارابی و ابن‌سینا تا خواجه

در این دیدگاه، سیر تاریخی تقسیم‌بندی معقولات در فلسفه اسلامی را می‌توان به سه دوره مهم تقسیم کرد: از فارابی و ابن‌سینا تا قبل از قوشچی، از قوشچی تا پیش از میرداماد و از میرداماد تا عصر حاضر. دقت‌هایی که از سوی قوشچی در این مورد به خرج داد و پس از او ادامه یافت سرانجام به تحول بزرگی در این تقسیم‌بندی در زمان میرداماد انجامید.

میرداماد نخستین فیلسوفی است که اصطلاح معقولات ثانیة منطقی را به‌کاربرده و صراحتاً تقسیم‌بندی سه‌گانه را ابراز کرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۵۱۳). پس از میرداماد، این تقسیم‌بندی از سوی دیگر فیلسوفان از جمله ملاصدرا پذیرفته شده و تا عصر حاضر نیز به‌عنوان دیدگاه نهایی و صحیح در مورد اقسام معقولات قلمداد شده است. تفصیل دیدگاه مشهور در خصوص سیر تاریخی باوجود این، در مورد فیلسوفان پیش از میرداماد مخصوصاً فارابی و ابن‌سینا که هنوز تقسیم‌بندی سه‌گانه مطرح نشده بود اختلاف‌نظرهایی وجود دارد که دیدگاه آن‌ها در این مسئله چه بوده و آیا قائل به تقسیم سه‌گانه‌اند یا نه. تقسیم‌بندی معقولات به شرح زیر است:

فارابی نخستین کسی است که معقولات را به دو قسم معقولات اول و معقولات ثانیة تقسیم کرده است. از نظر او معقولات اولی، همان معقولات ماهوی هستند که ابتدا از طریق حس حاصل می‌شوند که آن‌ها را معقول محسوس می‌نامد، وقتی این معقولات که از محسوسات گرفته شده‌اند در ذهن حاصل شدند اموری بر آن‌ها لاحق می‌شود که مثال محسوسات و مستند به محسوسات نیستند، این امور همان معقولات ثانیة‌اند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۳۴-۱۳۵؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). فارابی هیچ‌گاه از معقولات ثانی فلسفی با این عنوان یاد نکرده و اصطلاح معقول ثانی نزد او به معنای معقولات ثانیة منطقی است اما او مفاهیمی مثل وجود و وحدت و... که از معقولات ثانی فلسفی‌اند را در زمره معقولات اول ذکر نکرده است و وجوه تمایزی بین آن‌ها و مفاهیم ماهوی ذکر کرده است بنابراین فارابی مفاهیم فلسفی را به نحو متمایز از معقولات اول می‌شناخته است و آن‌ها را هم غیر از معقولات ثانی می‌داند که در اصطلاح وی مساوی است با معقولات ثانیة منطقی اما اصطلاحی خاص برای این دسته از معقولات ذکر نکرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۴۰-۱۵۹).

دیدگاه ابن‌سینا در مورد تقسیم‌بندی معقولات متأثر از دیدگاه فارابی است به‌گونه‌ای که می‌توان نظرات او را در این مسئله بسط و تفسیر نظر فارابی دانست. ابن‌سینا نیز معقولات را به

دو قسم معقولات اول و ثانی تقسیم می‌کند و معقولات اول را همان مفاهیم ماهوی مانند جسم و حیوان می‌داند و معقولات ثانیه را اموری که در ذهن عارض آن‌ها می‌شوند مانند کلی و جزئی. معقولات ثانی از دیدگاه او مساوی با معقولات ثانیه منطقی است و آن‌ها را موضوع علم منطقی می‌داند از جهت این‌که ما را از معلوم به مجهول می‌رسانند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۹۰-۲۱۰؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶: دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶: احمدی سعدی، ۱۳۸۵؛ مسعود، ۱۳۸۰). گروهی بر آن‌اند که ابن‌سینا باینکه معقولات ثانیه فلسفی را می‌شناخته است و به تمایز آن‌ها از معقولات ثانیه منطقی آگاه بوده اما اصطلاح جداگانه‌ای برای آن‌ها قرار نداده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۸؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶).

پس از ابن‌سینا، بهمنیار نیز تقسیم معقولات را به دودسته معقولات اول و ثانیه پذیرفته است و معقول ثانی نزد او نیز مساوی با معقولات ثانیه منطقی است؛ اما چون به مفاهیم چون ذات، شیء و وجود برخورد کرده که داخل در معقولات اول نیستند آن‌ها را از معقولات ثانیه منطقی دانسته است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۴۲؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۷-۲۳۹؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶؛ بنیانی، ۱۳۹۹). علت این امر، آن است که فارابی و ابن‌سینا، معقولات ثانیه فلسفی را صریحاً به‌عنوان قسم جداگانه‌ای ذکر نکرده‌اند و غفلت بهمنیار از این نکته باعث شده که او برخی از مفاهیم فلسفی را در زمره معقولات ثانیه منطقی قرار داده است. از این‌رو برخلاف ابن‌سینا که مفاهیم فلسفی را خارجی می‌داند بهمنیار آن‌ها را ذهنی قلمداد کرده است. او به این ترتیب روندی را آغاز کرد که با شدت بیشتری از سوی شیخ اشراق و خواجه‌نصیرالدین طوسی دنبال شد (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۵۵).

شیخ اشراق این بحث را از آنجا آغاز می‌کند که بهمنیار به پایان رساند و تحت تأثیر تحلیلی که بهمنیار برای معقولات ارائه داد و آن‌ها را منحصر در معقولات اول کرد که خارجی‌اند و معقولات ثانیه که ذهنی‌اند، مفاهیم محمولی را عینی و ذهنی تقسیم کرد، محمولات عینی مانند بیاض، سواد و حرکت و محمولات ذهنی مانند امکان، شیئیت، جوهریت (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۶۱-۲۶۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۰-۲۴۳؛ فنایی اشکوری، بی‌تا: ۴۸؛ مسعود، ۱۳۸۰؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶). بنابراین از نظر شیخ اشراق، معقولات ثانیه از اعتبارات ذهنی‌اند که جایی در خارج ندارند زیرا اگر امثال امکان، وجوب، وحدت و وجود در خارج باشند تسلسل پیش می‌آید؛ بنابراین باید شیخ اشراق را ادامه‌دهنده و گسترش‌دهنده دیدگاه بهمنیار در تقسیم‌بندی معقولات دانست به‌گونه‌ای که مفاهیم بیشتری را تحت معقولات ثانیه گنجانیده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۱-۲۷۹؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۶-۲۵۱؛ فنایی اشکوری، بی‌تا: ۴۹؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). بدین ترتیب شیخ اشراق با این قاعده، ذهنی محض بودن صفات اعتباری را تثبیت می‌کند و از عدم زیادت خارجی این مفاهیم، ذهنی بودن آن‌ها را نتیجه می‌گیرد (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۸۰-۲۸۱؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۷؛ دیباجی، یوسف زاده، ۱۳۹۶؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). نتیجتاً باید گفت شیخ اشراق بین مفاهیم فلسفی و منطقی خلط کرده است و بسیاری از مفاهیم فلسفی را معقول ثانی

منطقی پنداشته و این خلط از سوی خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز تکرار شده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۷؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۴؛ فنایی اشکوری، بی‌تا: ۶۲؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). پس از شیخ اشراق، خواجه‌نصیرالدین طوسی نیز معقول ثانی را همان معقول ثانی منطقی می‌داند و همان روند شیخ اشراق را با شدت بیشتری را در پیش گرفته و علاوه بر مواردی که بهمنیار و شیخ اشراق ذکر کردند علیت، اضافه و تشخیص را نیز از معقولات ثانیه می‌داند و بر ذهنی بودن معقولات ثانیه تأکید می‌کند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۳۱؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۶۴؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). او در حمل مفاهیم فلسفی بر امور خارجی همان نظر سهروردی را تأیید می‌کند و حمل امثال امکان بر اشیا را اعتبار عقل می‌داند و مطابقت این حمل را در عقل می‌داند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۲۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۶۵).

ملاعلی قوشچی نخستین کسی است که با ذهنی بودن معقولات ثانیه به مخالفت برخاسته و به مقابله با فرایندی پرداخته که از بهمنیار شروع شده و توسط شیخ اشراق و خواجه به اوج رسیده است. به نظر او، چون امور خارجی به مفاهیم فلسفی متصف می‌شوند و حملشان بر آن‌ها به‌حسب خارج است نمی‌توان این مفاهیم را ذهنی محض و از معقولات ثانی و اعتباری دانست. او در نقد خواجه که وحدت و کثرت را از معقولات ثانیه دانسته، می‌گوید: نمی‌توان این دو را معقول ثانی دانست زیرا معقولات ثانی از عوارض وجود ذهنی‌اند درحالی‌که وحدت و کثرت، بر موجودات خارجی عارض می‌شوند. او به همین بیان معقول ثانی بودن وجوب و امکان و امتناع را رد می‌کند و حتی وجود را نیز در خارج عارض بر ماهیت می‌داند به همین خاطر معقول ثانی بودن آن را رد می‌کند. از اینجاست که بحث درباره نحوه وجود مفاهیم فلسفی و رابطه آن با خارجیت این مفاهیم آغاز می‌شود و مفهوم ثانی به‌گونه‌ای تبیین می‌شود که از ذهنیت محض خارج شده و با خارجیت آن‌ها سازگار است. تا این‌که میرداماد به‌صراحت معقولات ثانیه منطقی و فلسفی را از هم جدا می‌کند که در اولی عروض و اتصاف هر دو ذهنی است اما در دومی فقط عروض، ذهنی است (یزدان پناه، ۲۷۲-۲۷۳؛ اسماعیلی، ۱۳۸۸).

بدین ترتیب سیر تحقیقات در این مسئله به تمایز معقولات سه‌گانه از یکدیگر و بحث‌هایی در نحوه وجود می‌انجامد و تحقیق در مسئله معقولات ثلاث در اینجا به اوج خود می‌رسد و آنچه در آثار ملاصدرا در این مسئله بیان شده در آثار فیلسوفان بعدی تکرار شده همراه با دقت‌هایی که در نحوه عروض و اتصاف و نحوه وجود این معقولات شده است و تغییری در شاکله مسئله پس‌ازاین ایجاد نشده است.

۱-۲. دلایل انتساب دیدگاه رایج به فارابی و ابن سینا

شواهد چندانی از سوی بسیاری از کسانی که اصطلاح معقول ثانی را از فارابی و ابن سینا تا خواجه مساوی با معقولات ثانیه منطقی می‌دانند ارائه نشده و اتکای آن‌ها در این زمینه ظاهر

کلمات آن‌هاست و شاید هم اعتماد به دقت و توانایی‌های علمی شهید مطهری که به نظر می‌رسد نخستین کسی است که این دیدگاه را بیان کرده است. شواهدی که برخی از معاصران برای این انتساب این دیدگاه به فارابی و ابن‌سینا دارند این است که فارابی هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را ذیل معقولات اولی ذکر نکرده است و خصوصیتی برای آن‌ها مثل مقوم ماهوی نبودن، مشکک بودن، جنس و فصل نداشتن و... برای برخی از مصادیق مفاهیم فلسفی مثل وجود، وحدت و... ذکر کرده است که حاکی از این است که بین معقولات اولی و مفاهیم فلسفی تمایز قائل است. همچنین فارابی، مفاهیم فلسفی را ذیل معقولات ثانیه که به نظر ایشان، نزد فارابی با معقولات ثانیه منطقی مساوی‌اند، نگنجانیده است زیرا معقولات ثانیه منطقی، ذهنی محض‌اند اما مفاهیم فلسفی بر امور خارجی یا وصفی از اوصاف خارجی دلالت می‌کنند. شاهد دیگر در این زمینه این است که افراد مختلف معقولات ثانیه می‌توانند پی‌درپی و تا بی‌نهایت بر یکدیگر عارض شوند درحالی‌که معقولات دیگر این‌چنین نیستند و فارابی از این قاعده استفاده کرده است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۱۵۰-۱۶۰). علاوه بر این فارابی ویژگی‌هایی برای مفاهیم فلسفی ذکر می‌کند که حاکی از آگاهی او از تمایز آن‌ها از دیگر معقولات است مثل محوریت این مفاهیم در فلسفه اولی و اختصاص داشتن به آن، قرابت با وجود، خارجی بودن، وحدت مصداقی (۱۳۸۹: ۱۶۳-۱۸۰).

ابن‌سینا نیز اصطلاح معقولات ثانیه را فقط برای معقولات ثانیه منطقی به‌کار برده و هیچ‌گاه مفاهیم فلسفی را ذیل معقولات ذکر نکرده است بلکه خصوصیتی برای آن‌ها برشمرده که حاکی از تباین آن‌ها از معقولات اولی است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۱-۲۰۴؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۳۴؛ موسوی باگی، رحمانیان، ۱۳۹۶). همچنین او این مفاهیم را از معقولات ثانیه منطقی متمایز می‌داند زیرا معقولات ثانیه منطقی را ذهنی محض می‌داند درحالی‌که مفاهیم فلسفی از نظر او خارجی هستند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۰۵).

۲-۲. نقد دیدگاه رایج

همان‌گونه که گفتیم کسانی که چنین خوانشی از سیر معقولات دارند به‌ظاهر کلمات این فیلسوفان پرداخته و به تحلیل دقیق و عمیق آن‌ها پرداخته‌اند و عمده شاهد آن‌ها بر این رأی این است که این بزرگان در آثار خود نامی از معقولات ثانیه فلسفی نبرده‌اند و مثال‌هایی که برای معقولات ثانیه ذکر کرده‌اند عمدتاً مفاهیم منطقی‌ای مثل کلی، ذاتی، جنس، فصل و... بوده بنابراین پنداشته‌اند که معقولات ثانیه از دیدگاه آن‌ها همان معقولات ثانیه منطقی است و وقتی مشاهده کردند که بهمنیار، سهروردی و خواجه مفاهیم فلسفی مثل شیء، ذات، وجود و... را در معقول ثانی می‌دانند آن‌ها را متهم به اشتباه و سوءبرداشت از سخنان فارابی و ابن‌سینا کردند.

در این‌که فارابی و ابن‌سینا بین معقولات اولی یعنی ماهیات و معقولات ثانیه تمایز قائل هستند شکی وجود ندارد اما شواهدی که برای تمایز معقولات ثانیه منطقی از معقولات ثانیه

فلسفی ذکر می‌شود کفایت نمی‌کند. مهم‌ترین شاهدهی که این دیدگاه برای اثبات نظر خود دارد این است که فارابی و ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را می‌شناخته‌اند اما در مثال‌هایی که برای معقولات ثانیه ذکر کرده‌اند مفاهیم فلسفی را ذکر نکرده‌اند و از این نتیجه گرفته‌شده که معقول ثانی نزد این دو، مساوی با معقولات ثانیه منطقی است پس مفاهیم فلسفی دسته جدایی از معقولات ثانیه منطقی هستند که فارابی و ابن‌سینا آن دو را شناخته‌اند اما اصطلاحی برای آن وضع نکرده‌اند، درحالی‌که با بررسی دقیق دیدگاه این دو فیلسوف بزرگ در ادامه نشان خواهیم داد که این نظر خالی از دقت است و هم چون بسیاری از اشتباهات تاریخی ناشی از تحمیل و انتساب دیدگاه‌های جدید به قدما و گنج‌اندین آن‌ها در دسته‌بندی‌هایی است که بعدها پیداشده است و هم‌چنین نشان خواهیم داد که اگر این دو اصطلاح جداگانه‌ای برای مفاهیم فلسفی وضع نکرده‌اند به خاطر این است که بین مفاهیم فلسفی و منطقی تمایزی در معقول بودن قائل نیستند و معقول ثانی نزد آنان شامل هر دودسته است یعنی اموری که عارض معقولات اول‌اند وقتی در نفس حاصل می‌شوند. ویژگی‌هایی که برای برخی از مفاهیم فلسفی مثل وجود، وحدت و... از سوی آن‌ها ارائه‌شده است نمی‌تواند ممیز آن‌ها از مفاهیم منطقی باشد بلکه در این موارد این فیلسوفان به ذکر برخی از خصوصیات این بعضی از معقولات پرداخته‌اند که برخی از آن‌ها را در مفاهیم منطقی هم می‌توان یافت. نویسنده کتاب *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی* که اصرار به انتساب تقسیم‌بندی سه‌گانه به فارابی و ابن‌سینا دارد و معتقد است که معقول ثانی نزد این دو مساوی با معقول ثانی منطقی است در کتاب خود، مواردی ذکر کرده که فارابی در آن‌ها مفاهیمی چون معلوم بودن، معقولیت، وجود رابط، اضافه اضافه و نسبت نسبت را که از مفاهیم منطقی نیستند از معقولات ثانیه دانسته است (۱۳۸۹: ۱۴۳-۱۴۴). این نشان می‌دهد که معقول ثانی نزد فارابی فراتر از مفاهیم منطقی است. ابن‌سینا نیز وقتی به بررسی اضافه می‌پردازد می‌گوید که یا معقول اول است یا از احوال عارض آن‌هاست مثل ذاتی و عرضی و... که معقول ثانی‌اند، این نشان می‌دهد که به نظر او اضافه اگر معقول ثانی باشد در کنار این مفاهیم منطقی است نه دسته‌ای جدای از آن‌ها و در عرضشان (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

۳. دیدگاهی دیگر که با الحاق مفاهیم فلسفی به معقولات اول، ابن‌سینا را قائل

به تقسیم‌بندی دوگانه می‌داند

اخیراً مقاله‌ای چاپ‌شده که نظر دیگری غیر از دیدگاه رایج در مورد تقسیم معقولات دارد و معتقد است که به نظر ابن‌سینا، معقولات اول تنها مفاهیم ماهوی نیستند بلکه مفاهیم فلسفی را نیز از معقولات اول می‌داند زیرا این مفاهیم نیز ابتدا تعقل می‌شوند و شرط تعقل سایر معقولات‌اند. ارائه‌دهندگان این دیدگاه جدید برای اثبات مدعای خود، شواهدی از نوشته‌های ابن‌سینا ذکر می‌کنند:

۱. معقولات اولی، مفاهیمی هستند که ابتدا تعقل می‌شوند و از معقولات دیگر گرفته نشده‌اند، مفاهیم فلسفی هم در مرتبه عقل بالملکه تعقل می‌شوند. ابن‌سینا تصریح می‌کند که عقل بالملکه، اولیات را بدون واسطه و کسب از معقولات دیگر ادراک می‌کند و این معقولات، مایه و ماده می‌شوند برای معقولات ثانیه بنابراین مفاهیم فلسفی، بدون واسطه معقولات دیگر درک می‌شوند و معقول اول‌اند.

۲. طبق برهان انسان معلق در فضا که ابن‌سینا آن را برای اثبات وجود نفس اقامه می‌کند اگر انسان هیچ‌چیزی دیگری را ادراک نکند وجود خودش را ادراک می‌کند بنابراین وجود به‌خودی‌خود برای انسان حاصل است و از مفاهیم اولی است که بدون واسطه برای انسان مدرک واقع می‌شود.

۳. به نظر ابن‌سینا وجود، منشأ هر شرح و تعریفی است یعنی تا وجود ادراک نشود نمی‌توان هیچ مفهوم دیگری را تصور کرد بنابراین وجود از اولین معقولات است که قبل از هرگونه معقولات ادراک می‌شوند، سایر مفاهیم فلسفی نیز لوازم وجودند برای عقل روشن می‌شوند. به بیان دیگر مفاهیم فلسفی، ابتدا در ذهن نقش می‌بندند و برای ارتسام آن‌ها در ذهن نیاز به مفاهیمی پیش از آن‌ها و اعرف از آن‌ها نیست، از جمله این مفاهیم وجود و وحدت هستند که به دلیل اعم بودن بی‌واسطه و بدون تصور مفهوم دیگری قبل از آن‌ها تصور می‌شوند.

۴. باینکه ابن‌سینا به تمایز مفاهیم ماهوی، مفاهیم فلسفی و معقولات ثانیه منطقی آگاه است اما تنها مفاهیم منطقی را معقول ثانی می‌داند و تصریح می‌کند که یک دسته مفاهیم وجود دارند که معقولات ثانی‌اند و در میان آن‌ها اسمی از مفاهیم فلسفی نمی‌برد (حسینی، تبریزی، ۱۳۹۹). شواهد دیگری نیز در ادامه ذکر شده که در آن‌ها به وجود مفاهیم اولی‌ای استناد شده که پیش از مفاهیم دیگر وجود دارند بنابراین به شواهد قبلی خصوصاً شاهد اول و سوم برمی‌گردند.

۱-۳. نقد این دیدگاه

همان‌طور که می‌دانیم یکی دیگر از تقسیماتی که برای معقولات انجام می‌شود تقسیم آن‌ها به بدیهی و نظری است، معقولات بدیهی که در مرتبه عقل بالملکه حاصل می‌شوند معقول اول و معقولات نظری و کسبی که در مراتب پس‌از آن برای ما حاصل می‌شوند، معقول ثانی نامیده می‌شوند. این تقسیم هم در تصورات است و هم در تصدیقات و در عرض تقسیم معقولات به معقولات اولی و معقولات ثانیه منطقی و فلسفی است که تنها در تصورات صورت می‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۴۲؛ بی‌تا: ۵۷؛ مطهری، ۱۳۷۶: ۲۹۳/۸). در این دیدگاه، بین این دو اصطلاح معقول اول خلط شده و گمان شده هر چه معقول اول به معنای بدیهی است معقول اول به معنای دیگر نیز هست درحالی‌که چنین نیست. هرچند نویسندگان این اشکال را مطرح کرده و سعی کرده‌اند که نشان دهند بین این دو، خلطی صورت نگرفته است اما پاسخی که داده شده و در آن ذکر شده

که هر مفهوم اولی، بدیهی است اما نه بالعکس حاکی از آن است که به فرق این دو اصطلاح توجه کافی صورت نگرفته است زیرا هر مفهوم اولی هم بدیهی نیست مثل انسان و جسم و... که معقول اول‌اند اما بدیهی نیستند؛ بنابراین استدلال اول که مبتنی بر این بود که ادراکاتی که در مرتبه عقل بالملکه حاصل می‌شوند معقول اول‌اند ناتمام خواهد بود حتی اگر بپذیریم که بدیهیات حاصل برای عقل بالملکه، معقول اول‌اند از کجا بدانیم مفاهیم فلسفی در این مرتبه حاصل شوند و ادعایی که در این مورد صورت گرفته ادعایی است بدون سند زیرا هیچ شهادی هم از نوشته‌های ابن‌سینا ذکر نشده که حکایت کند ابن‌سینا معتقد است که مفاهیم فلسفی در مرتبه عقل بالملکه حاصل می‌شوند.

در دلیل دوم که بر اساس برهان انسان معلق در فضا است از اینکه انسان وجود خود را بی‌هیچ واسطه‌ای درمی‌یابد نتیجه گرفته‌شده که وجود معقول اول است بدون این که به فرق این دو توجه شود که مراد از وجود خود، این است که انسان، خودش را می‌یابد نه مفهوم وجود خودش را درحالی که وجودی که ادعا شده معقول اول است مفهوم وجود است و هیچ توضیحی داده نشده که چگونه از دریافتن وجود خود، معقول اول بودن وجود مطلق نتیجه گرفته‌شده است. به عبارت دیگر برهان انسان معلق در فضا در حوزه علم حضوری است (سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷: ۵۲)؛ اما بحث معقولات اولی و ثانیه و معقول اول یا ثانی بودن وجود در حوزه مفاهیم کلی و علم حصولی است.

مراد از این که وجود منشأ هر تعریف و شرحی است این است که وجود که موضوع فلسفه است بدیهی است و نمی‌توان آن را تعریف کرد زیرا هر تعریفی منوط به دانستن معنای آن است، مثلاً وقتی در انسان می‌گوییم انسان، حیوان ناطق است ربط میان حد و محدود مستلزم دانستن معنای وجود است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۴۲/۷-۱۳۷؛ اسفراینی نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۷). ابن‌سینا در اینجا در مقام بیان تعریف وجود است و آن را از وجود نفی می‌کند و تعریف آن را جز به شرح اسم ممکن نمی‌داند بنابراین شاهد سوم که به آن استناد شده از اعتبار ساقط است و همانند شاهد اول در آن بین بدیهی و معقول اول خلط شده است. حتی اگر این استناد صحیح و وجود اولین معقولات باشد و درک معقولات دیگر متکی به ادراک آن باشد تنها مفهوم وجود معقول اول است و تمام مفاهیم دیگر که در مرتبه دوم از تعقل پس از وجود قرار دارند معقول ثانی خواهند بود.

در دلیل چهارم ادعا شده است که ابن‌سینا تنها معقولات ثانیه منطقی را معقول ثانی می‌داند درحالی که در ارجاعاتی که به آن‌ها استناد شده است چنین چیزی یافت نشد. این انتساب به ابن‌سینا پیش‌از این از سوی قائلین به دیدگاه مشهور هم مطرح شده بود که به صورت خلاصه به آن جواب دادیم و در ادامه و ضمن تشریح دیدگاه ابن‌سینا در مورد تقسیم‌بندی معقولات به صورت مفصل آن را تبیین خواهیم کرد.

۴. رأی پژوهش حاضر در خصوص تقسیم‌بندی معقولات از دیدگاه ابن‌سینا

بررسی دقیق و بدون پیش‌داوری نظرات فیلسوفانی که پیش از مطرح‌شدن تقسیم‌بندی سه‌گانه معقولات زیسته‌اند، ما را به این نتیجه می‌رساند که مقصود از معقولات ثانیه از ابن‌سینا و فارابی تا خواجه مساوی با معقولات ثانیه منطقی نیست؛ زیرا شواهد و اشاراتی در عبارات ابن‌سینا و فلاسفه پس از وی، غیرازاین را نشان می‌دهد و همچنین این شواهد حاکی از آن است که ابن‌سینا قائل به تقسیم‌بندی دوگانه معقولات است نه تقسیم‌بندی سه‌گانه که گروهی گمان کرده‌اند و همچنین نه تقسیم دوگانه‌ای که در دیدگاه غیر رایج گمان شده است که ابن‌سینا مفاهیم فلسفی را به معقولات اولی ملحق می‌کند بلکه به این صورت که او در یک تقسیم ابتدایی، معقولات را به دو قسم اولی و ثانیه تقسیم می‌کند سپس برخی از معقولات ثانیه از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود یعنی از جهت ایصال به مطلوب در منطقی بحث می‌شوند و به همین خاطر متأخرین آن‌ها را معقولات ثانیه منطقی نامیده‌اند و گرنه به نظر وی بحث از اثبات و نحوه وجود آن‌ها در فلسفه اولی است از این‌رو بالذات معقول ثانی فلسفی (در اصطلاح مشهور) هستند و بالعرض معقول ثانی منطقی و در واقع صنفی از معقولات ثانیه‌اند؛ بنابراین برخلاف نظر مشهور، معقول ثانی نزد ابن‌سینا، مساوی با معقول ثانی منطقی نیست بلکه هم شامل معقول ثانی فلسفی است و هم معقول ثانی منطقی و فلاسفه بعدی در فهم ابن‌سینا به اشتباه نیفتاده‌اند و ابن‌سینا لازم ندانسته که اصطلاح جداگانه‌ای برای معقولات ثانیه فلسفی قرار دهد و با اصطلاح معقولات ثانیه به هر دو قسم معقولات ثانیه فلسفی و منطقی اشاره کرده است.

در بحث تقسیم معقولات، ابن‌سینا بسیار متأثر از فارابی است و می‌توان او را به گونه‌ای ادامه و گسترش‌دهنده نظرات فارابی در این زمینه دانست. پیش از ابن‌سینا، فارابی نیز قائل به تقسیم‌بندی دوگانه معقولات بوده و انتساب تقسیم سه‌گانه به او نیز اشتباه است و برخلاف تصور برخی، این دو فیلسوف بزرگ آگاهانه تقسیم‌بندی دوگانه را مطرح کرده‌اند و بهمنیار، شیخ اشراق و خواجه طوسی که پس از آن‌ها آمده‌اند در این مسئله به‌درستی آن‌ها پیروی کرده و تلقی درستی از نظرت آن‌ها داشته‌اند.

۴-۱. بازخوانی نوشته‌های ابن‌سینا در این زمینه و تحلیل آن‌ها

مهم‌ترین شاهد در این زمینه عباراتی از ابن‌سیناست که در آن‌ها، موضوع علم منطقی را معقولات ثانیه می‌داند و متأخران به همین مناسبت، دسته‌ای از معقولات را معقولات ثانیه منطقی نامیده‌اند:

موضوع المنطق هو المعقولات الثانیة المستندة إلى المعقولات الأول من حیث یتوصل بها من معلوم إلى مجهول و شرح ذلك أن للشيء معقولات أول كالجسم و الحيوان و ما أشبههما و معقولات ثانیة تستند إلى هذه و هی کون هذه الأشياء کلیة و جزئیة و شخصیة و النظر فی إثبات هذه المعقولات الثانیة یتعلق بعلم ما بعد الطبیعة؛ و هی موضوعة لعلم

المنطق لا علی نحو وجودها مطلقاً، فإن نحو وجودها مطلقاً یثبت هناك و هو أنها هل لها وجود فی الأعیان أو فی النفس بل بشرط آخر و هو أن یتوصل منها من معلوم إلى مجهول؛ و إثبات هذه الشریطة یتعلق بعلم ما بعد الطبیعة و هو أن تعلم أن الکلّی قد یکون جنسا و قد یکون فصلا و قد یکون نوعا و قد یکون خاصه و قد یکون عرضا عاما. فإذا أثبت فی علم ما بعد الطبیعة الکلّی الجنسی و الکلّی النوعی، صار الکلّی حینئذ بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق، ثم ما یرض للکلّی بعد ذلك من لوازمها و أعراضها الذاتیه یثبت فی علم المنطق (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۱۶۷).

از این بیان ابن سینا، نکاتی استفاده می‌شود که حاکی از آن است که او معقولات اول و ثانی را از هم جدا می‌کند زیرا معقولات را به دو قسم، تقسیم می‌کند و برای هر یک مثال‌هایی می‌زند که نشان می‌دهد معقولات اول را همان مفاهیم ماهوی می‌داند اما معقولات ثانیه را دو قسم نمی‌کند و معقولاتی که متأخران آن‌ها را معقولات ثانیه منطقی می‌نامند را از معقولات ثانیه فلسفی جدا نمی‌کند درحالی‌که به راحتی مثل متأخران می‌توانست چنین کاری انجام دهد مخصوصاً وقتی می‌بینیم در این عبارت به هر دو جهت یعنی جهت وجود که به خاطر آن در فلسفه بحث می‌شوند و هم به جهت توصل‌شان به مطلوب که با آن موضوع علم منطق می‌شوند تصریح شده است.

نکته دیگر این است که ابن سینا در اینجا و موارد دیگر تصریح می‌کند که معقولات ثانیه از حیث ایصال از مجهول به مطلوب، موضوع علم منطق هستند اما اثبات آن‌ها و نحوه وجودشان در علم مابعدالطبیعه صورت می‌گیرد که این حاکی از آن است که این معقولاتی که دیگران آن‌ها را معقولات ثانیه منطقی می‌دانند بلکه بالذات مفاهیم فلسفی و چون دیگر مفاهیم فلسفی مثل وحدت، کثرت و... می‌داند که در موردشان همان را می‌گوید که علوم دیگر فقط آن‌ها را به کار می‌برند نه اینکه تعریفشان کنند و در نحوه وجودشان بحث کنند بلکه در فلسفه اولی بحث می‌شوند:

و كذلك قد یوجد أيضا أمور یجب أن تتحدد و تتحقق فی النفس و هی مشتركة فی العلوم و لیس و لا واحد من العلوم یتولی الکلام فیها مثل الواحد بماهو واحد و الكثير بماهو کثیر و الموافق و المخالف و الضد و غیر ذلك، فبعضها یتعملها استعمالا فقط و بعضها إنما یأخذ حدودها و لا یتکلم فی نحو وجودها و لیس عوارض خاصه لشیء من موضوعات هذه العلوم الجزئیة و لیس من الأمور التي یکون وجودها إلا وجود الصفات للذوات و لا أيضا هی من الصفات التي تكون لکل شیء فیکون کل واحد منها مشترکا لکل شیء و لا یجوز أن یختص أيضا بمقوله و لا یمكن أن یکون من عوارض شیء إلا الموجود بماهو موجود (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۱).

قائلین به تقسیم سه‌گانه مشهور معقولات معتقدند که هرگاه ابن سینا، معقولات ثانیه را به کار برده است مرادش معقولات ثانیه منطقی است پس باید در متن اول مذکور از او، مراد از معقولات ثانیه هم معقولات ثانیه منطقی باشد در حالی که او در آن متن برای معقولات ثانیه به

کلیت، جزئیت مثال زده اما در موضع دیگر، کلی و جزئی را که موضوع علم منطقی‌اند و به‌زعم کسانی که مفاهیم منطقی را قسم جداگانه‌ای از معقولات می‌دانند باید از معقولات ثانیه منطقی باشند، در کنار واحد و کثیر و امکان وجوب و قوه و فعل که از مفاهیم فلسفی و عوارض موجود بماهو موجودند ذکر کرده است:

و بعض هذه له كالعوارض الخاصة، مثل الواحد و الكثير و القوة و الفعل و الكل و الجزئ و الممكن و الواجب، فإنه ليس يحتاج الموجود في قبول هذه الأعراف و الاستعداد لها إلى أن يتخصص طبيعياً أو تعليمياً أو خلقياً أو غير ذلك (۱۳۷۶: ۲۲).

این اشکال بر دیدگاه دیگر که قائل به تقسیم‌بندی دوگانه است و مفاهیم فلسفی را به معقولات اول ملحق کرده نیز وارد است زیرا آن‌ها نیز معتقدند که معقولات ثانیه در کلمات ابن‌سینا همان معقولات ثانیه منطقی است که موضوع علم منطقی‌اند و ابن‌سینا، مفاهیم فلسفی را در کنار معقولات ثانیه منطقی ذکر نکرده است.

اگر کسی بگوید که ابن‌سینا قبلاً به کلیت و جزئیت مثال زده بود نه کلی و جزئی که در اینجا در کنار واحد و کثیر و... ذکر شده‌اند در جواب می‌گوییم که در انتهای همان متنی که ابتدا کلیت و جزئیت به‌عنوان مثال معقولات ثانیه ذکر شده است، ابن‌سینا برای توضیح بیشتر، قاعده مذکور را در مفهوم «کلی» توضیح می‌دهد که چگونه ابتدا در فلسفه اثبات می‌شود و سپس موضوع علم منطقی می‌شود و عبارت «کون هذه الاشياء کلیة و جزئية و شخصیة» اشاره لطیفی به انتزاع این مفاهیم از معقولات اول است و پیوندی که بین خارج و ذهن برقرار است. تصریح ابن‌سینا به این که معقولات ثانیه از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود موضوع علم منطقی‌اند و در آن بحث می‌شوند تنها منحصر به این یک مورد نیست بلکه در موارد متعدد به آن اشاره کرده است:

و العلم المنطقی، كما علمت، فقد كان موضوعه المعانی المعقولة الثانية التي تستند إلى المعانی المعقولة الأولى من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم إلى مجهول، لا من جهة ما هي معقولة و لها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة أصلاً أو يتعلق بمادة غير جسمانية (۱۳۷۶: ۱۹).

أن الأمور التي في الذهن إما أمور تصوّرت في الذهن مستفاداً من خارج و إما أمور تعرض لها من حيث هي في الذهن لا يحاذي بها أمر من خارج فتكون معرفة هذين الأمرين لصناعته ثم يصير أحد هذين الأمرين موضوعاً لصناعة المنطق من جهة عرض يعرض له و أما أي هذين الأمرين ذلك، فهو القسم الثاني (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق: ۲۳/۱).

همچنین ابن‌سینا هنگامی که در مورد نحوه وجود مقوله اضافه بحث می‌کند می‌گوید اضافه اگر خارجی نباشد از اموری است که در عقل تصور می‌شود و از احوالی است که در عقل عارض اشياء می‌شود و به‌عبارت‌دیگر معقول ثانی می‌شود زیرا آنچه ابن‌سینا گفته همان است که تفسیر اوست از معقولات ثانیه که پیش‌ازین از او نقل کردیم، بنابراین حاصل کلام او این است که

اضافه خارجی و معقول اول است یا در عقل و معقول ثانی درحالی که اضافه اگر معقول اول نباشد قطعاً معقول ثانی منطقی‌ای نخواهد بود که دیدگاه مشهور معتقد است و آن را در عرض معقولات ثانیه فلسفی، قسم سومی قرار می‌دهند زیرا اضافه نه ذهنی محض است و نه در منطقی از آن بحث می‌شود اما ابن سینا آن را در فرض معقول اول نبودن در کنار کل، ذاتی، عرضی، جنس و فصل که مفاهیم منطقی‌اند قرار می‌دهد که این بیانگر آن است که او بین معقولات منطقی و مفاهیم تمایز ذاتی قائل نیست و معقولات ثانیه نزد او مساوی با معقولات ثانیه منطقی نیست بلکه عنوانی است اعم که هم شامل مفاهیم فلسفی است و هم مفاهیم منطقی.

لكن الأشد اهتماماً من هذا، معرفتنا هل الإضافة في نفسها موجودة في الأعيان أو أمر إنما يتصور في العقل و يكون ككثير من الأحوال التي تلزم الأشياء إذا عقلت بعد أن تحصل في العقل، فإن الأشياء إذا عقلت تحدث لها في العقل أمور لم يكن لها من خارج، فتصير كلبه و ذاتية و عرضية و تكون جنس و فصل و يكون محمول و موضوع و أشياء من هذا القبيل (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۵۹).

باید توجه داشت این دیدگاه ابن سینا در مورد تمایز معقولات که برخی از آن‌ها را از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود منطقی می‌داند نه بالذات ریشه در نوشته‌های فارابی دارد. فارابی نیز معتقد است که معقولات اشیا محسوسه و مثال آن‌ها که در نفس هستند مربوط به منطقی نیستند اما از آن جهت که کلی هستند و الفاظ بر آن‌ها دلالت می‌کند و اعم و اخص و موضوع و محمول واقع می‌شوند منطقی هستند (فارابی، ۱۴۰۸ ق، ۶۶). او در کتاب الحروف نیز به همین نکته اشاره می‌کند که معقولات از آن حیث که معقولات هستند موضوع علوم دیگرند اما از حیث دیگر موضوع منطقی‌اند (فارابی، ۱۹۷۰ م: ۶۶-۶۷).

بنابراین می‌توان به صراحت ادعا کرد که هم ابن سینا و هم فارابی، معقولات ثانیه منطقی را قسم جداگانه‌ای از معقولات نمی‌دانند نه این که از سوی آن‌ها تسامح و غفلی صورت گرفته باشد که باعث اشتباه فلاسفه بعدی شده باشد بلکه فرایندی است که به درستی طی شده بدین صورت که ابن سینا از فارابی گرفته و آن را پرورانده و گسترش داده و فلاسفه بعدی نیز از او گرفته‌اند.

۴-۲. تأثیر ابن سینا بر فیلسوفان بعدی و برداشت آن‌ها از او

برخلاف برخی از طرفداران تقسیم‌بندی سه‌گانه که معتقدند بهمنیار و فیلسوفان پس از وی که متأثر از او هستند برداشت درستی از نظر ابن سینا نداشته‌اند، تأمل در نوشته‌های آن‌ها در این زمینه نه تنها این مدعا را رد می‌کند بلکه با توجه به تأثیر غیرقابل‌انکاری که ابن سینا بر آن‌ها نهاده است - به گونه‌ای که گاه عبارات بهمنیار همان عبارات ابن سینا و تبیین بیشتر دیدگاه‌های اوست و نیز نظر به تأثیر بهمنیار بر فلاسفه بعدی - بررسی دیدگاه‌های ابن فیلسوفان، علاوه بر رد آن مدعا، می‌تواند تأیید دیگری باشد بر این نظری که مقاله حاضر در مورد دیدگاه ابن سینا در این زمینه دارد زیرا ملاحظه آثار ابن فیلسوفان نشان می‌دهد که آن‌ها نیز همان تقسیم‌بندی

دوگانه فارابی و ابن‌سینا را پذیرفته و آن را تفصیل بیشتری داده‌اند. لازم به ذکر است که از بهترین راه‌ها برای درک بهتر نظر ابن‌سینا، استفاده از نوشته‌های شاگرد او یعنی بهمنیار و بهترین شارح آثار او یعنی خواجه هستند که بی‌واسطه یا باواسطه متأثر از اویند نه این‌که بدون هیچ دلیل و مدرکی و با برداشت‌های سطحی و به‌راحتی آن‌ها را به سوء برداشت متهم کنیم.

۱-۲-۴. بهمنیار

برای درک دیدگاه ابن‌سینا در مورد مسائل مختلف فلسفی، مخصوصاً بحث نوپایی چون تقسیم معقولات ثانیه، چه کسی بهتر از شاگرد بلا واسطه او یعنی بهمنیار را می‌توان یافت که مدتی زیادی را پیش او، فلسفه آموخته و در تأثیرپذیری او از استادش شکی وجود ندارد به‌گونه‌ای که در ابتدای کتابش *المحصل* می‌گوید که آن را با رجوع به همه مصنفات شیخ نوشته و محاوراتی که بین او شیخ بوده را نیز بر آن‌ها افزوده است (بهمنیار، ۱۳۷۵: ۱).

بهمنیار نیز همچون استادش، ابن‌سینا، معقولات را به دو قسم اول و ثانیه تقسیم می‌کند و معقولات ثانیه را مستند به معقولات اولی می‌داند که برخی از آن‌ها از جهت توصل به مطلوب موضوع علم منطقی می‌شوند (۱۳۷۵: ۲۲۱).

متن ذیل گویاترین عبارت از سوی بهمنیار است که نشان می‌دهد معقول ثانی نزد او اعم از مفاهیم فلسفی و منطقی است:

الشیء من المعقولات الثانیة المستندة الی المعقولات الاولی و حکمه حکم الکلی و الجزئی
و الجنس و النوع فلیس فی الموجودات موجود هی شیء، بل الموجود إما انسان و إما فلک
ثم یلزم معقولیة ذلک أن یکون شیئا؛ و كذلك الذات و الوجود بالقیاس الی أقسامه (۱۳۷۵:
۲۸۶).

در این عبارت بهمنیار، شیء، ذات و وجود را که مفاهیم فلسفی‌اند در کنار کلی، جزئی، جنس و فصل که متأخران از معقولات ثانیه منطقی می‌دانند، از معقولات ثانیه می‌داند. این متن به‌صراحت و روشنی حاکی از آن است که او نیز قائل به تقسیم دوگانه است و معقولات اولی را از معقولات ثانیه جدا می‌کند اما معقولات ثانیه را از هم جدا نمی‌کند بلکه همه را در یک ردیف ذکر می‌کند.

در سطر دوم، شیء را از معقولات اولی که همان ماهیاتی مثل انسان و فلک جدا می‌کند و از این طریق اشاره‌ای هم به بحث مسئله مهم نحوه وجود معقولات ثانیه می‌کند و می‌گوید که ما در خارج، موجودی به نام شیء در کنار دیگر اشیای خارجی نداریم بلکه امری است که از تعقل آن اشیا در ذهن حاصل می‌شود. از این جمله او و ذکر مفاهیمی مثل وجود، ذات و شیء در کنار مفاهیم منطقی که مشهور است هم عروض و هم اتصافشان در ذهن است نتیجه گرفته‌شده که او معقولات ثانیه را برخلاف ابن‌سینا به‌طور مطلق از خارج نفی می‌کند و آن‌ها را ذهنی محض می‌داند (اسماعیلی، ۱۳۸۹، ۲۳۷-۲۳۸؛ موسوی بایگی، رحمانیان، ۱۳۹۶)؛ درحالی‌که این عبارت فقط حاکی

از آن است که او وجود شیء را به‌طور مستقل در خارج نفی می‌کند و به‌درستی آن را از مفاهیمی می‌داند که از عقل آن‌ها را از تعقل اشیای خارجی انتزاع می‌کند.

نکته حائز اهمیت دیگر در مباحث مربوط به معقولات این است که مسئله تمایز معقولات از مسئله نحوه وجود آن‌ها جداست. هم‌زمان با شروع بحث معقولات و تقسیم آن‌ها، بحث درباره نحوه وجود آن‌ها نیز نه به‌صورت صریح بلکه در ضمن آن‌ها آغاز شده است. در زمینه نحوه وجود معقولات ثانیه نیز باید گفت به‌منیاری نسبت به شیخ اشراق بحث چندانی نکرده و کاملاً تابع استاد خود است زیرا ذهنی دانستن مفاهیم فلسفی منحصر به او نبوده و از او آغاز نشده است ابن‌سینا نیز معقولات ثانیه را اموری می‌داند که از پس از حصول معقولات اولی در ذهن، تعقل می‌شوند و وجودی در خارج ندارند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۱۵۹). شیخ مفهوم وجود را نیز در عقل می‌داند و نه در خارج (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۱۶۸)؛ البته باید توجه داشت برخلاف آنچه گمان شده مراد از ذهنی در این موارد به‌هیچ‌وجه، ذهنی محض بلکه ذهنی در مقابل اشیایی است که در خارج وجود مستقل دارند مثل انسان و... .

۲-۲-۴. شیخ اشراق

شیخ اشراق در این مسئله وام‌دار پیشینیان مشائی خود است و بسیار از آن‌ها تأثیر پذیرفته است. تقسیمی که او از معقولات ارائه می‌دهد همان است که از سوی مشائیان ارائه شده است و معقولات اولی را همان ماهیات خارجی مثل انسان و فرس می‌داند و معقولات ثانیه را امثال وجود، امکان وحدت، شیئیت، ذات، حقیقت:

تعلم انک اذا قلت «ذات الشیء» او «حقیقته» او «ماهیه» فمفهوم الماهیه من حیث آنها ماهیه او حقیقه او ذات - لا من حیث آنها انسان او فرس - ایضا اعتبارات ذهنیه و من ثوانی المعقولات (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۶۱/۱).
و كذلك الشیئیه كما یسلمها کثیر منهم آنها من المعقولات الثوانی... و الامکان و الوجود و الوجوب و الوحده و نحوها من هذا القبیل (۱۳۷۲: ۳۴۶/۱).

در مورد تمایز معقولات به همین مقدار اندک اکتفا می‌کند اما در مورد نحوه وجود معقولات بی‌شک هیچ‌کس پیش از او به این اندازه او بحث نکرده است زیرا خلط بین ذهن و عین را یکی از مغالطاتی می‌داند که بسیاری از اشتباهات ناشی از آن است او حل آن را در توجه به اعتباریات می‌داند.

او در این راه ابتدا صفات را به دو قسم خارجی مثل سواد و بیاض و صفات ذهنی مثل امکان وجود و... تقسیم می‌کند (۱۳۷۲: ۷۱/۲). سپس برای برطرف کردن مغالطه خلط بین امور خارجی و ذهنی قاعده‌ای ارائه می‌کند به این مضمون که هر چه از تحققش، تکرار پی‌درپی پیش آید اعتباری است نه خارجی به‌عنوان مثال اگر وحدت در خارج باشد، واحد است و وحدت آن وحدت هم واحد است و همین‌طور تا بی‌نهایت (۱۳۷۲: ۲۶/۱). به این ترتیب زیادت خارجی این‌گونه امور

مانند وجود، وحدت، امکان و... را در خارج انکار می‌کند؛ اما عده‌ای معتقدند که او به نفی زیادت خارجی اکتفا نمی‌کند و از آن به نفی خارجیت آن‌ها می‌رسد و آن‌ها را ذهنی محض می‌داند زیرا او تصویری از این مطلب ندارد ممکن است شیئی از شیء دیگر انتزاع شود (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۳-۲۷۶؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۴۸). باوجود این در نوشته‌های سهروردی، نکات قابل تأملی وجود دارد که می‌تواند حاکی از آن باشد که مراد او نفی زیادت خارجی است فقط نه نفی اصل خارجیت. قاعده‌ای که او برای شناخت امور اعتباری ذکر می‌کند زیادت خارجی به نحو استقلالی را رد می‌کند زیرا اگر وحدت، امکان و... به نحو غیرمستقل در خارج و به‌عین وجود منشأ انتزاعشان یا در ضمن آن موجود باشند تکرار و تسلسل لازم نمی‌آید.

سهروردی در موارد دیگری می‌گوید که این امور صوری در خارج ندارند و آن‌ها را در مقابل سواد و بیاض قرار می‌دهد که صورت در خارج دارند بنابراین می‌توان از آن استنباط کرد که او وجود آن‌ها را به این نحو که صورتی مستقل در خارج دارند رد می‌کند نه مطلقاً (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴۳/۱؛ ۱۳۷۲: ۷۱/۲). مخصوصاً اینکه او در جای دیگر اشاره می‌کند که آن‌ها به نحو مستقل در خارج نیستند: و فی مثل هذه الأشياء (اعتبارات عقلی) الغلط ينشأ من أخذ الأمور الذهنيّة واقعةً مستقلةً فی الأعیان (۱۳۷۲: ۷۲/۲).

همچنین سهروردی در پاسخ به این اشکال که در صورتی که این امور حقیقتی در خارج نداشته باشند حملشان مخصصی ندارد و می‌توانند بر هر چیزی حمل شوند می‌گوید که خصوصیتی در ماهیت هست که باعث صحت حمل می‌شود (۱۳۷۲: ۳۴۷/۱)؛ اما توضیح نمی‌دهد که این خصوصیت چیست ولی این خصوصیت اگر ذهنی باشد چگونه می‌تواند مصحح حمل این امور بر اشیای خارجی شود بنابراین به نظر می‌رسد که باید خارجی باشد و در مواردی دیگر هم که از اضافه این امور هم به آنچه در ذهن است و هم آنچه در خارج است سخن می‌گوید (۱۳۷۲: ۷۲/۲) این اضافه به امور خارجی هم نمی‌تواند بدون مخصصی از خارج باشد.

۳-۲-۴. خواجه‌نصیرالدین طوسی

خواجه‌نصیرالدین طوسی در این مسئله هم از مشائیان و هم از اشراقیون تأثیر پذیرفته است. او نیز همچون ابن‌سینا، معقولات اولی را صور اشیای خارجی می‌داند و معقولات ثانیه را اموری می‌داند که از معقولات اولی مستفاد و عارض آن‌ها می‌شوند و آن‌ها را از جهت این که اقتضای تحصیل مطلوب دارند متعلق به علم منطقی می‌داند؛ اما از حیث این که معقولات ثانیه هستند متعلق به فلسفه اولی می‌داند (قطب‌الدین رازی، ۱۴۰۳: ۹؛ ۱۴۰۳: ۱۹؛ ۱۴۰۳: ۲۱). در همین راستاست که او وحدت، شیئیت، وجود، عدم، ماهیت، کلی، جزئی، ذاتی، عرضی، امکان، وجوب، امتناع، حمل، وضع، علیت و معلولیت را که برخی مفاهیم فلسفی و برخی مفاهیم منطقی‌اند، معقول ثانی می‌داند (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۴۲-۱۱۷)؛ بنابراین برخلاف دیدگاه رایج، معقول ثانی نیز

نزد خواجه اعم از معقولات ثانیه فلسفی و منطقی است. این دیدگاه خواجه‌نصیرالدین طوسی در مسئله تمایز معقولات است اما در خصوص دیدگاه خواجه درباره نحوه وجود معقولات ثانیه، هرچند با استفاده از برخی عبارات او، چنین نتیجه گرفته شده که او قائل به ذهنی بودن این معقولات است (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۱۳-۳۱۷؛ یزدان پناه، ۱۳۸۶: ۲۶۶-۲۷۰)؛ اما بررسی دقیق عبارت خواجه حاکی از آن است که او آن‌ها را ذهنی صرف نمی‌داند:

فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فان
تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الإضافات و عدم
مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا، فان ذلك إنما يكون جهلا إذا حكم بشوته في
الخارج و لم يثبت في الخارج (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ ق: ۱۱۶).

در ابتدای این متن، خواجه طوسی نحوه انتزاع معقولات ثانیه از خارج را تبیین کرده است، آنجا که می‌گوید عقل ما از اینکه وقتی می‌بیند که در خارج مؤثری در متأثری اثر می‌کند مؤثریت در عقل حاصل می‌شود که این حاکی از آن است که معقولات ثانیه نحوه وجود در خارج و ما به ازایی ولو غیرمستقل دارند که از تعقل آن، مؤثریت حاصل می‌شود. در ادامه می‌گوید در مورد دیگر اضافات نیز چنین است، هم چنان‌که در جای دیگر نیز به همین نکته اشاره کرده و وجود اضافه در خارج را به این صورت دانسته که شیء به‌گونه‌ای است که از آن در عقل اضافه حاصل می‌شود (۱۴۰۳ ق: ۱۳۲). نه تنها در مورد اضافه، در وجوب نیز خواجه چنین نظری دارد (۱۴۰۵ ق: ۹۴).

بنابراین از این‌که او گاهی معقولات ثانیه را ذهنی می‌داند نباید این گمان حاصل شود که او آن‌ها را ذهنی محض می‌داند مخصوصاً وقتی می‌دانیم که مفاهیم فلسفی از جهتی ذهنی هستند و از جهتی خارجی بلکه باید به این معنی دانست که او برای آن‌ها وجود متأصل و مستقل قائل نیست چنان‌که در مورد شیئیت معتقد است (علامه حلی، ۱۴۱۳ ق: ۴۲) و فیاض لاهیجی در شوارق الإلهام همین را بیان می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۵ ق: ۲۹۴). نحوه وجود معقولات ثانیه مسئله‌ای بوده که برای بسیاری وجود داشته است، فخر رازی نیز در مورد امکان، اشکالی که شیخ اشراق در مورد وجود طرح کرده است را ذکر کرده و می‌گوید اگر امکان در خارج باشد ممکن است و برای آن امکانی خواهد که آن‌هم امکان دارد و منجر به تسلسل می‌شود. خواجه در جوابی دقیق به او، وجود امکان به‌نحوی که دارای صورتی در خارج و مستقل باشد را رد می‌کند و آن را ذهنی محض هم قرار نمی‌دهد بلکه امر عقلی متعلق به شیء خارجی قرار می‌دهد و شیء خارجی را موضوع آن می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶، ۶۶۴/۲)؛ بنابراین اشکالات قوشچی بر او وارد نیست، اشکالاتی که در آن‌ها معتقد است که خواجه در معقول ثانی دانستن وحدت، کثرت، وجود، شیئیت و... به خطا رفته و معتقد است که او آن‌ها را ذهنی محض می‌داند (اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۳۴۳-۳۵۰، یزدان پناه، ۱۳۹۶: ۲۷۲). هم چنان‌که حکیم سبزواری به‌درستی معتقد است که خواجه وقتی می‌گوید

که جوهریت، عرضیت، شیئیت و... معقول ثانی‌اند مرادش معقول ثانی فلسفی است نه منطقی و ظن بعضی که گمان کرده‌اند مراد او مفاهیم منطقی است درست نیست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۶۸). با توجه به شواهدی که ذکر شد معلوم می‌شود که معقول ثانی در گفتمان فلسفه اسلامی از فارابی و ابن‌سینا تا خواجه‌نصیرالدین طوسی نه تنها مساوی با معقول ثانی منطقی نیست بلکه شامل تمام مفاهیم فلسفی و منطقی است و سیری همگون و روبه‌پیشرفت را طی کرده است و این بزرگان به درستی معقولات ثانیه را از هم جدا نکرده‌اند. به‌راستی با چه معیاری می‌توان بین مفاهیم منطقی و فلسفی تمایز قائل شد؟ آیا صرف این‌که برخی معقولات ثانیه در منطق بحث می‌شوند یا اینکه مفاهیم منطقی، ذهنی محض‌اند برای تمایز آن‌ها کفایت می‌کند؟ در مورد مفاهیمی چون ضرورت، امکان، امتناع، شرط، کلی، جزئی و... که هم در منطق و هم در فلسفه بحث می‌شوند چه می‌توان گفت؟ آیا این‌ها ذهنی محض‌اند و هیچ ارتباطی با خارج ندارند؟ در رد ذهنی محض بودن مفاهیم منطقی باید گفت ذهن نمی‌تواند مفهومی را از پیش خود بسازد برای نمونه به مفاهیمی منطقی‌ای مثل جنس، نوع و کلی بنگریم، اگر در خارج، حیوان و گیاه و... ندیده بودیم ذهن ما نمی‌توانست مفاهیم جنس و نوع را به دست بیاورد و ذهن ما، مفهوم کلی را از آنجا به دست می‌آورد که می‌بیند مفهومی چون انسان دارای مصادیقی در خارج است و قابل صدق بر این افراد کثیر است (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۲۶۰-۲۶۱).

۵. نتیجه

همان‌گونه که ملاحظه شد با بررسی تمایز معقولات از فارابی و ابن‌سینا تا خواجه‌نصیرالدین طوسی و شواهد و نکاتی که از نوشته‌های آن‌ها به دست آمد و نقد دو دیدگاه دیگر که در این مسئله وجود داشت معلوم شد که این بزرگان قائل به تقسیم دوگانه معقولات هستند و معقول ثانی نزد آن‌ها هم شامل مفاهیم فلسفی و هم مفاهیم منطقی است و مفاهیم منطقی تنها از جهت امری که عارض آن‌ها می‌شود موضوع علم منطق هستند و گرنه اثبات و نحوه وجود آن‌ها از مسائل علم فلسفه است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مقاله از رساله دکتری دانشجو با عنوان «ارزیابی دیدگاه ابن‌سینا درباره تمایز معقول اول و ثانی» استخراج شده است.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، ج ۱، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی.

ابن‌سینا (۱۳۸۱)، الإشارات و التنبيهات، ج ۱، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.

_____ (۱۳۷۶)، الإلهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه

قم.

_____ (بی‌تا)، عیون الحکمه، قم، بیدار.

- _____ (۱۴۰۵ ق)، *الشفاء (المنطق)*، ج ۱، تصحیح ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
- _____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۵)، معقولات ثانیه فلسفی از دیدگاه مشائیان، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۳، ۶۶-۵۱.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۸)، معقول ثانی فلسفی در فلسفه صدرالمشائیین، ذهن، ش ۴۰، ۵۴-۱۷.
- _____ (۱۳۸۹)، *معقول ثانی در فلسفه اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- بنیانی، محمد (۱۳۹۹)، *تقسیم‌بندی جدید از مفاهیم کلی فلسفه و کلام اسلامی*، ش ۱، ۸۰-۶۵.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۶)، نقد سازگاری نظریه‌های معقول ثانی با مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی آن نظریه‌ها و پیامدهای معقول دوم انگاری مفهوم وجود، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- حسینی، سید احمد؛ تبریزی، مریم (۱۳۹۹)، دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی، *فلسفه*، ش ۴۲، ۴۲-۲۴.
- دیباچی، سید محمدعلی؛ یوسف زاده، زینب (۱۳۹۶)، بررسی و تحلیل تطور معقولات فلسفی از فارابی تا ملاصدرا، *تاریخ فلسفه*، ش ۴، ۱۲۲-۱۰۵.
- سجادی، سید جعفر (۱۳۷۵)، *فرهنگ علوم فلسفی و کلامی*، تهران، امیرکبیر.
- سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، شرح اشارات و تنبیهات نمط سوم، تهران، دانشگاه امام صادق (ع).
- طوسی، خواجه‌نصیرالدین (۱۳۸۶)، *شرح الإشارات و التنبیهات (طوسی)*، ج ۲، قم، بوستان کتاب.
- _____ (۱۴۰۵ ق)، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الأضواء.
- علامه حلی (۱۴۱۳ ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم، جماعه المدرسین فی الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
- فنائی اشکوری، محمد (بی تا)، *معقول ثانی*، قم، مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی (ره).
- قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد (۱۴۰۳ ق)، *شرح الإشارات و التنبیهات للطوسی (مع المحاکمات)*، قم، کتاب.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۶)، *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ ق)، *شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام*، ج ۲، قم، مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- مسعود، امید (۱۳۸۰)، *تقسیم‌بندی معقولات یا مفاهیم کلی و اوصاف آن‌ها نزد فیلسوفان مسلمان*، معرفت، ش ۴۲، ۵۷-۵۰.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۸، ۹ و ۸، تهران، صدرا.
- موسوی بایقی، سید محمد و رحمانیان، مجتبی (۱۳۹۶)، حل معضل معقول ثانی فلسفی توسط صدرالمشائیین و ثمره‌ی آن، ش ۲۰، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۴۴-۱۲۷.
- یزدان پناه، سید یدالله، علی پور، مهدی (۱۳۹۶)، *حکمت اشراق*، ج ۱، ۴، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- Ibrahimi Dinani. Golamhosein (2001). *General Philosophical Rules in Islamic Philosophy*. Vol 1. Tehran. Research Institute of Islamic Sciences and Cultural Studies. [in Persian].
- Ibn Sina (1997). *Al-Ilahiyat min Kitab Shifa*. Islamic Propaganda Office of Qom Seminary. Qom. [in Arabic].
- _____ (-). *Oyoon Al-Hikma*. Qom. Bidar. [in Arabic].
- _____ (1405 AH). *Al-Shifa (Al-Mantiq)*. Volume 1. edited by Ibrahim Madkoor. Qom. School of Ayatollah Ozama Marashi Najafi. [in Arabic].
- _____ (1992). *Al-Mobahethat*. Qom. Bidar. [in Arabic].
- Ahmadi Saadi. Abbas (2006). The secondary philosophical intelligibles according to the Peripatetic. *Theological belief researches*. No. 3. 51-66. [in Persian].

- Ismaili. Massoud (2009). The secondary philosophical intelligibles in the philosophy of Sadr al-Mutalehin. *Mind*. No. 40.17-54.[in Persian].
- (2010). *Secondary intelligibles in the Islamic Philosophy*. Qom. Imam Khomeini Educational and Research Institute. [in Persian].
- Jafarian. Rasoul (2017). On consistency of second intention theories with respective ontological and epistemic requirements and its consequences regarding existence. PhD thesis. University of Tehran. [in Persian].
- Hosseini. Seyyed Ahmad; Tabrizi. Maryam (2020). avicenna's view on philosophical concepts: first or secondary intelligible. *Philosophy*. No.42. 24-42. [in Persian].
- Dibaji. Seyyed Mohammad Ali; Yusufzadeh. Zaynab (2017). investigation and analysis of the evolution of philosophical intelligibles from al-Farabi to Mulla Sadra. *History of philosophy*. No 4. 105-122. [in Persian].
- Sajjadi. Seyyed Jafar (1996). *Dictionary of Philosophical and Theological Sciences Terms*. Amir Kabir. Tehran. [in Persian].
- Sa'adat Mostafavi. Seyyed Hassan (2008). *Interpretation of Isharat va Tanbihat*(chapter seventh). Tehran.Imam Sadiq University (AS). [in Persian].
- Tusi. Khwaja Nasir al-Din (2007). *Sharh al-Isharat va al-Tanbihat* (Tusi). vol.2. Qom. Bostan Kitab. [in Arabic].
- (1405 AH) Talkhis al-Mohasal. Beirut. Dar al-Azwa. [in Arabic].
- Allamah Hilli. (1413 AH). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Etiqad*. corrected by Hassanzadeh Amoli. Jamaat al-Madrasin fi al-Hawza al-Elmiya.Qom. Islamic Publishing House. Qom. [in Arabic].
- Fanaei Ashkevari. M (-). *Secondary intelligible*. Qom. Research and Educational Institute of Imam Khomeini. [in Persian].
- Qutb al-Din Razi (1403A.H). *Sharah al-Isharat va Tanbihat Tusi (al-Mohakamat)*. Tehran. Al-Kitab.[in Arabic].
- Qavam Safari. Mahdi (2007). *How is metaphysics possible*. Tehran. Islamic Culture and Thought Research Institute Publications. [in Persian].
- Lahiji. Abdul Razzaq (1425 AH). *Shawriq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. vol.2. Qom. Imam Sadiq Institute. [in Arabic].
- Masoud.Omid (2001). The classification of intelligible or general concepts and their characteristics among Muslim philosophers. *Marefat*. No. 42. 50-57.[in Persian].
- Misbah Yazdi. Mohammad Taqi (1987). *Teaching philosophy*. Vol 1. Tehran. Islamic Propaganda Organization.[in Persian].
- Motahari. Morteza (1997). *Collection of the Works of Shahid Motahari*. Vol. 7,8&9. Tehran. Sadra. [in Persian].
- Mousavi Baighi. S; Rahmanian. M (2017) :Solving the Philosophical Secondary Intelligible by Sadr al-Mutalihin and its result. *Teachings of Islamic Philosophy*. No. 20. 127-144.[in Persian].
- Yazdan Panah.Seyyed Yadollah; Alipour. Mahdi (2017). *Hikmat Ishraq*. Vol 1. 4th edition. Qom. Hawza Research Institute and University.[in Persian].



"The Metaphysics of Evil"; An Ontological Interpretation of the System of Freedom

Ahmad Ebadi¹ Elham Sadat Karimi Douraki²

1. Corresponding Author, Associate Professor of Philosophy at University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: a.ebadi@theo.ui.ac.ir
2. Ph.D. of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: e.karimi3430@gmail.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
2, November, 2022

Accepted:
19, February, 2023

In Revised Form:
20, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom (1809) is an ontological research about freedom as human nature, which acknowledges the positive and determining aspect of evil in the nature of human freedom. Schelling mentions the ontological distinction of "ground" and "existence" to establish the possibility of freedom (evil) in the totality of beings, as a whole. Heidegger considers this distinction to be one of the innovations of Schelling's philosophy, and in Schilling's treatise on the Essence of human freedom (1936), he calls it "The distinction of being". In his opinion, the position of freedom in Schelling's system is realized in an ontological foundation, and his question of freedom can be transferred to the question of existence, as the fundamental question of philosophy. the important goal of this article is to analyze Heidegger's interpretation of the distinction between ground and existence as an ontological condition for the possibility of evil in Schelling's system of freedom. This research seeks answers to these two questions: How does this distinction pave the way for explaining the ontological basis of the possibility of evil? And why, in order to know these two principles, it is necessary to examine the human spirit and its essence as freedom? We will show how in Heidegger's interpretation of Schelling's reading, despite his accepted proximity to this fundamental distinction, he still fails idealist philosophy, including Schelling's philosophical system, in taking the final step beyond the fundamental structures of metaphysics of will and true liberation from metaphysical tradition.

Keywords:

Metaphysics of evil, Absolute (God), System of freedom, Schelling, Heidegger

Cite this article: Ebadi, A., Karimi Douraki, E. S., (2023-2024). The Metaphysics of Evil; An Ontological Interpretation of the System of Freedom: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (103-125). DOI:10.22059/jop.2023.352526.1006761



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

The Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom (1809), also known as the Treatise on Freedom, is Friedrich Wilhelm Joseph Schelling's attempt to establish a system of freedom. In the 20th century, Heidegger's careful references to this treatise and his repeated commentary on it in 1936 and 1941 highlighted the importance of this treatise in the history of Western thought. Heidegger's attention focuses on Schelling's thoughts on the construction of a system and the question of the possibility of a system of freedom as a question of the essence of being. Schelling bases his research on the system of freedom on a correct ontological ground in order to transcend mere freedom as an independent factor in mechanical causation and achieve the true definition of freedom as the ability to choose between good and evil.

While adhering to Schelling's ontology, Heidegger attempts to critique the will-centeredness of Schelling's system of freedom by emphasizing the question of existence, particularly by emphasizing the ontological distinction between ground and existence. To this end, we focus on this issue at the outset of this article. According to Schelling's perspective, how does the distinction between ground and existence serve as an ontological precondition for the possibility of evil within the system of freedom? To clarify this issue, we turn to Heidegger's understanding of the concept of ground and his interpretation of Schelling's understanding of the distinction between ground and existence. The explanation of the meaning of this distinction will be provided by demonstrating its presence in the divine nature and natural creatures. In the ensuing discussion, in order to gain a deeper understanding of these two principles, which are prerequisites for comprehending human freedom and thus approaching an answer to the question of Being, we will examine the human spirit and its essence as freedom. The question that arises in this context is whether Schelling's articulation of this ontological distinction establishes the compatibility of system and freedom in a manner that successfully addresses the challenge of accommodating evil within the system while avoiding attributing it to God. In other words, how did Schelling manage to transform the issue of the feasibility of the freedom system into the question of the possibility of evil through this distinction?

According to Schelling, God expands himself as life, and this expansion requires the fall and separation from God, which itself provides the basis for the emergence of evil. Schelling defines evil as the inversion of the will's forces, in which the partial will, characterized by egoism and subordinate to the universal will, seeks to usurp the general will. To achieve this, the partial will gradually becomes aware of itself (its highest level of consciousness is attained in humanity) and egoism displaces unity. Contrary to the established metaphysical tradition, Schelling locates the source of evil in the most positive dimension of Being, namely the soul, and posits the realm of eternal truths as the ideal origin of good and evil. In his view, the ground of evil must reside in something universally established. It is Schelling's innovative conception of evil as a positive force that captures Heidegger's attention more than anything else. Heidegger regards Schelling's positive interpretation of evil as a significant step toward comprehending the metaphysics of evil and a non-metaphysical understanding of Being. Furthermore, Schelling believes that evil is an intrinsic attribute of the human soul.

Among all beings, only humans possess intelligence and spirit, which is why they possess personality and the capacity for choice and freedom. As a personality, humans are distinct from God, and it is precisely this elevation and intensification of human will that enables the emergence of evil. According to Schelling, evil manifests itself through human historical decisions and actions. The crucial aspect of this perception of evil as a potentiality of human existence lies in the fact that what is attributed to the decisions and actions of a free human being is not a pre-existing condition but rather something that is brought into being through these decisions. This holds true for good as well. In order to move beyond this state of possibility and achieve a state of determination and certainty, humans must make choices that align with either good or evil. It is only by acknowledging evil as an inherent possibility of human nature that we can truly envision free human behavior. With this definition, each

human decision that transforms either good or evil into a reality serves to individualize the essence of humanity and elevate humans to the status of persons.

Schelling traces the root of this inherent tendency toward evil to the absolute's position as love; love requires a ground upon which to reveal itself. Of course, this does not imply that the absolute, or love, is equivalent to evil; rather, it merely signifies that the potential for evil resides within the absolute. This is because the inclination toward evil is not an external force imposed upon humanity but rather an inherent aspect of human nature. Therefore, Heidegger's most fundamental criticism centers on the relationship between the system and the cohesion of Being, which Schelling equates with the relationship between God and the system. However, Schelling now vehemently rejects any identification of the system with God, proposing instead the system of love. Heidegger contends that this newfound distinction between the system and God essentially amounts to the system's appropriation of the principle of existence, since the system itself is, in essence, an existence rooted in divine understanding. Consequently, the other principle, ground, remains outside the system.

Despite Schelling's intention to preserve and justify the system or the unity of all beings by establishing the unity of the authentic and true unifying principle in an absolute sense, he overlooks the fact that this very establishment of Being as the unity of ground and existence simultaneously creates an inherent incompatibility between the system and The distinction of being. As a result, despite Heidegger's acknowledgement of this fundamental distinction, Schelling's philosophical system falls short of taking the final step beyond the fundamental structures of the metaphysics of will and achieving true liberation from the metaphysical tradition.

Although Heidegger briefly mentions Schelling's solution to maintain the unity of the necessary rational system while incorporating the dark and ignorant nature within it, he does not consider it complete and believes that the system of freedom is doomed to fail. According to this interpretation, Schelling's system of freedom represents a direction of Western metaphysics as a whole because the truth of being is understood in terms of will, and the ultimate determination of being is revealed as love or all-encompassing will or will to the whole. Heidegger argues that even though Schelling aims to preserve and justify the system or unity of all beings by establishing the unity of the authentic and true unifying principle in an absolute sense, he fails to recognize that this very establishment of being as the unity of ground and existence inevitably creates an inherent incompatibility between the system and The distinction of being. As a result, despite Heidegger's acknowledgement of this fundamental distinction, Schelling's philosophical system falls short of taking the final step beyond the fundamental structures of the metaphysics of will and achieving true liberation from the metaphysical tradition..



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



«متافیزیک شر»؛ تفسیر هستی‌شناختی از نظام آزادی

احمد عبادی^۱، الهام سادات کریمی دورکی^۲

a.ebadi@theo.ui.ac.ir

e.karimi3430@gmail.com

۱. نویسنده مسئول، دانشیار گروه معارف اهل‌بیت(ع)، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

چکیده

اطلاعات مقاله

رساله پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان (۱۸۰۹)، پژوهشی هستی‌شناختی درباره آزادی به‌مثابه ذات بشر است که وجه مثبت و تعیین‌کننده شر را در ذات آزادی انسان تصدیق می‌کند. شلینگ برای تشبیت کردن امکان آزادی (شر) در تمامیت هستندگان، به‌عنوان یک کل، تمایز هستی‌شناختی «بیناد» و «وجود» را به میان می‌آورد. هایدگر این تمایز را از ابداعات فلسفه شلینگ به شمار می‌آورد و در رساله شلینگ در باب ذات آزادی انسان (۱۹۳۶)، آن را «شکاف هستی» می‌نامد. به نظر او، جایگاه آزادی در نظام شلینگ در بنیادی هستی‌شناختی تحقق می‌یابد و پرسش او از آزادی قابل تحویل به پرسش از هستی، به‌مثابه پرسش بنیادی فلسفه است. بر این اساس، هدف مهم مقاله حاضر، تحلیل تفسیر هایدگر از تمایز بنیاد و وجود به‌مثابه شرط هستی‌شناختی امکان شر در نظام آزادی شلینگ است. این پژوهش در جستجوی پاسخ به این دو پرسش است که چگونه این تمایز، راه را برای تبیین بنیاد هستی‌شناختی امکان شر می‌گشاید؟ و چرا برای شناخت این دو اصل، باید به بررسی روح انسانی و ذات آن به‌مثابه آزادی پرداخت؟ نشان خواهیم داد که چگونه در تفسیر هایدگر از خوانش شلینگ، وی علی‌رغم نزدیکی پذیرفته‌شده‌اش به این تمایز بنیادین، همچنان فلسفه ایدئالیستی، از جمله نظام فلسفی شلینگ را در برداشتن گام نهایی ورای ساختارهای بنیادین متافیزیک اراده و رهایی حقیقی از سنت متافیزیکی ناکام می‌شمارد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۸/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۱۱/۳۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۰/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/ ۱۲/۲۰

واژه‌های کلیدی: متافیزیک شر، مطلق (خدا)، نظام آزادی، شلینگ، هایدگر.

استناد: عبادی، احمد؛ کریمی دورکی، الهام سادات، (۱۴۰۲). «متافیزیک شر»؛ تفسیر هستی‌شناختی از نظام آزادی، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۲۵-۱۰۳).

DOI: 10.22059/jop.2023.352526.1006761



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

تلاش شلینگ برای برقراری آشتی بین ضرورت و آزادی که در کل دوره‌های اولیه و میانی حیات فکری او ادامه داشت، در کتاب پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان^۱ به اوج خود رسید. (تأملات شلینگ در آخرین اثر او درباره مسئله شر، او را به تغییر تمایز کانت بین انانیت معقول و تجربی به تمایز هستی‌شناختی اولیه بین بنیاد و وجود رهنمون کرد. تأمل هایدگر بر فلسفه شلینگ در قالب برگزاری دو درس گفتار و ارائه چندین هم‌اندیشی در باب رساله آزادی، به نوعی منجر به احیای تفکر شلینگ در قرن بیستم شد. او شلینگ را متفکر خلاق اصلی زمانه خود می‌داند و معتقد است که شلینگ با رساله آزادی به قله متافیزیک ایدئالیسم آلمانی رسیده است (Heidegger, 1985: 14, 21-22).

به نظر هایدگر، نکته تازه در برداشت شلینگ تکیه بحث اوست به آنچه خودش «متافیزیک شر» خوانده بود. شر، واژه کلیدی کل رساله آزادی است و پرسش درباره آزادی انسان به پرسش درباره امکان و واقعیت شر بدل می‌شود (احمدی، ۱۳۸۱: ۵۶۰). هرچند شلینگ در بند سوژه‌محوری مدرن و اراده‌انگاری آن باقی می‌ماند، اما در عین حال، در رساله آزادی گامی اساسی به سوی پرسش بنیادین فلسفه از حقیقت هستی برداشته می‌شود و این گام میسر نمی‌شود، مگر در تمایز شلینگی میان «بنیاد»^۲ و «وجود»^۳ که هایدگر آن را «شکاف هستی»^۴ خوانده است. او ضمن حفظ هستی‌شناسی شلینگ درصدد است با تأکید بر پرسش از هستی، به‌ویژه با بحث از شکاف هستی در تمایز بنیاد و وجود، در جهت نقد اراده‌محوری نظام آزادی شلینگ گام بردارد.

به این منظور، در ابتدای نوشتار بر این پرسش متمرکز می‌شویم که مطابق نظر شلینگ، چگونه تمایز بنیاد و وجود به‌عنوان شرط هستی‌شناختی امکان شر در نظام آزادی لحاظ می‌شود؟ برای روشن شدن این موضوع، به تلقی هایدگر از مفهوم بنیاد و تفسیر او از تلقی شلینگ از تمایز بنیاد و وجود روی می‌آوریم. تشریح معنای این تمایز، به‌واسطه نمایاندن آن در ذات الهی و مخلوقات طبیعی تبیین خواهد شد. در ادامه، برای شناخت بیشتر این دو اصل که خود شرط شناخت آزادی انسانی و در نتیجه نزدیک شدن به پاسخ پرسش هستی است، به بررسی روح انسانی و ذات آن به‌مثابه آزادی می‌پردازیم. پرسشی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که

آیا شرح شلینگ بر این تمایز هستی‌شناختی، سازگاری نظام و آزادی را به‌گونه‌ای فراهم می‌آورد که بر چالش جای‌گذاریِ شر در نظام، در عین پرهیز از نسبت دادن آن به خداوند فائق آید؟ به دیگر سخن، شلینگ چگونه توانسته با این تمایز، پرسش از امکان نظام آزادی را به پرسش از امکان شر تحویل دهد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست، به تلاش شلینگ برای طرح‌ریزیِ نظام و ضرورت استقرار آزادی در آن می‌پردازیم و ضمن آن، تفسیر هایدگر در این موضوع را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲. تلاش شلینگ در طرح‌افکنی نظام آزادی و استقرار شر در آن

شلینگ در واپسین اثر خود می‌کوشد تا فلسفه نظام‌مندی را پیروراند که به‌وسیله آن بتوان آزادی بشر را در آن حفظ و توجیه کرد. به عقیده او، مفهوم آزادی نزد اندیشمندان ایدئالیسم، قابلیت داشتن برای خیر است و ایدئالیسم آزادی را به‌مثابه تعین یافتن ایگوی محض و خود تعینی برای قانون، همچون خود قانون‌گذاری با اراده خیر، می‌فهمید؛ اما آزادی به‌مثابه عدم قطعیت، نه آزادی برای خیر است و نه آزادی برای شر و کافی نیست که آزادی را خود تعین‌بخشی نا وابسته علیت مکانیکی و رها از آن بفهمیم. این تعریف هرچند به لحاظ صوری صحیح است، اما از حیث محتوایی می‌بایست با تعریف آزادی به‌عنوان توانایی انجام خیر و شر تکمیل گردد. عدم کفایت تعاریف پیشین از آزادی از این واقعیت روشن می‌شود که با بنیاد کردن مفهوم آزادی بر توانایی انجام خیر به‌تنهایی، تمایز خاص آزادی انسانی، در معنای آزادی اخلاقی که امکان شر را فرض می‌گیرد، در نظر گرفته نمی‌شود. به همین دلیل تعریف نوینی که شلینگ از آزادی ارائه می‌دهد چنین است:

آزادی توانایی انجام خیر و شر است. پیش از این در تاریخ فلسفه، آزادی صرفاً به‌عنوان امکان انجام خیر تعریف می‌شد، اما این اضافه شدن شر به ذات آزادی نه تنها یک حجیم کردن جانبی نیست، بلکه حقیقت آزادی بشری و در نتیجه حقیقت ذات انسانی را دگرگون می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۴).

در تفسیر هایدگر، چنان که خود شلینگ می‌گوید، آزادی قابلیت داشتن برای خیر و شر است و شر اضافه شده است، اما این صرفاً افزودن تکلمه‌ای به‌منظور پر کردن فاصله‌ای که تاکنون درون مفهوم آزادی باقی بوده نیست. بلکه آزادی، آزادی برای خیر و شر است و این «و»، همان چیزی است که اهمیت قاطع دارد. به این ترتیب، این تعریف از آزادی، حقیقت آزادی بشری و در نتیجه حقیقت ذات انسانی را به‌طور کلی دگرگون می‌کند و این چنین است که پرسش آزادی به پرسش از امکان شر تحویل می‌شود و امکان نظام آزادی را باید در نسبت امکان شر با نظام جستجو کرد. درست به همین دلیل است که هایدگر، رساله شلینگ را متافیزیک شر می‌خواند (Heidegger, 1985: 100).

او در اولین مواجهه با مبحث شر در نظام شلینگ تأکید می‌کند که در این مسئله نخست باید در نظر داشته باشیم که شر خود را تنها در نسبتی اساسی با آزادی بشری و حتی به مراتب بیشتر با طبیعت انسان ظاهر می‌کند. نکته دوم اینکه، شر در فضای اخلاقی صرف هم مورد بحث و بررسی قرار نمی‌گیرد، بلکه بیشتر از این، در فضای گسترده‌تر پرسش بنیادین الهیاتی و هستی‌شناختی و در نتیجه، در فضای متافیزیک شر مطرح می‌شود. شر آغاز نوینی در متافیزیک را معین می‌کند و پرسش درباره امکان و واقعیت شر تغییر و تحولی در پرسش در باب هستی را به میان می‌آورد (Arola, 2008: 160). در تفسیر هایدگر، اگر قرار گرفتن شر در معنای نقص و کمبود، در وجود کاملی که بنیاد واحد کلیت موجودات است، ممکن نباشد و علاوه بر آن، امکان استقلال و تمایز شر به‌عنوان خصیصه‌ای ذاتی از آزادی بشر، از این بنیاد کامل نیز میسر نباشد، جز قرار دادن شر در یک بنیاد سرآغازین، راهی باقی نمی‌ماند. بنیاد آغازینی که هرچند برابر با وجود کامل نیست، اما زمینه جدانشدنی از آن است و بنیاد مشترک خداوند کامل و مخلوقات ناقص است. به دیگر سخن، شر باید به نحوی در نظام فهم شود که از یک‌سو، نه جدا از مطلق جای‌گذاری شده باشد (زیرا در این صورت به امری عدمی تقلیل داده می‌شود) و از دیگر سو، نه نقصان و خللی در پیوستگی وحدانی مطلق ایجاد کند (زیرا در این صورت مطلق دیگر مطلق نیست)؛ بنابراین، مفهوم ایجابی شر که شلینگ آن را مفهوم زنده و انضمامی شر می‌نامد، ضرورت می‌یابد. در همین جاست که تمایزی سترگ در متن هستی‌آشکار می‌شود؛ تمایز میان وجود و بنیاد که وجه تاریک اولیه وجود است و شر را به‌نوعی در خود جای می‌دهد (Heidegger, 1985: 101). به این ترتیب، فهم اندیشه شلینگ و مراد او از نظام آزادی به‌طور خاص، بیش از هر چیز مشروط به دریافتی از تمایز بنیادین وجود و بنیاد است.

۳. تفسیر هایدگر از تلقی شلینگ از مفهوم بنیاد و تمایز آن با وجود

شلینگ واژه Ground به معنای بنیاد را بارها در پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان به معنایی تازه به کار برد، اما پژوهش آزادی انسانی چگونه راه را برای فهم مبانی یا ذات آزادی گشود و نسبت آن با بنیاد چیست؟ شلینگ دو دهه پس از نگارش این رساله، در درس گفتارهای مونیخ اعلام کرد که طرح نظامی درباره آزادی، در تقابل با نظام اسپینوزایی قرار می‌گیرد و راه را بر فهم «بنیاد» می‌گشاید (Sallis, 1986: 222). او زمینه هستی‌شناختی امکان شر را در تمایز هستی‌شناختی بنیاد و وجود می‌بیند و در ابتدای بخش اصلی رساله، این تمایز را این‌گونه شرح می‌دهد:

فلسفه طبیعت‌زمانه ما ابتدا علم تمییز بین ذات، از آن حیث که وجود دارد و ذات از آن حیث که صرفاً بنیاد وجود است را مطرح کرده است. ... ما در پی آن بودیم که مفهوم و امکان شر را از بنیادهای نخستین مشتق سازیم و از شالوده کلی این آموزه پرده برگیریم، شالوده‌ای که در تمییز بین موجود و آنچه بنیاد وجود است قرار دارد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۶۸ و ۸۲).

چنان که از جمله‌های نقل شده آشکار است، شلینگ نخستین بار این تمایز میان بنیاد و وجود را در چارچوب فلسفه طبیعت خویش و نیز در اثر مهم خود در آغاز دوره فلسفه این‌همانی، یعنی رساله‌ای با عنوان شرح نظام فلسفی من (۱۸۰۱) طرح کرده است. هرکدام از این مراحل یا مقاطع هستی در نظام فلسفی شلینگ جوان، یک «potenz» یا درجه‌ای از قوا نام دارند. در واقع، شلینگ در این دوره تلاش می‌کند عناصر هستی را نه به‌عنوان مفاهیم یا جوهر، بلکه به‌عنوان نیروها و قوا معرفی کند. در این نظام، تمایز میان وجود و بنیاد در امور، یک تمایز سطحی و بسیط نیست، بلکه یک تمایز این‌همان است، به این معنا که هریک از طرفین، درست همانند پیوستگی دیالکتیکی میان سوژه یا وجه ایدئال و عقلانی با ابژه یا وجه رئال و طبیعی، وابسته به دیگری است (دادلی، ۱۳۹۹: ۱۷۵).

به نظر هایدگر، اندیشیدن به بنیاد سبب شد که شلینگ بتواند ناتمام بودن بنیادهای متافیزیکی را دریابد. به تفسیر او، در توضیح این جملات باید اشاره شود که وجود در اینجا به معنای «ذات» (wesen) یک چیز در معنای سنتی ذات نیست، بلکه به‌طور کلی موجود یا هستنده را منظور دارد و به معنایی است که در عباراتی مانند «موجود زنده»^۵، «موجود خانگی»^۶ استفاده می‌شود. منظور از آن هر هستنده منفرد و خودشمول در تمامیت خویش است (Heidegger, 1985: 49-50). به این ترتیب، در نگاه شلینگ باید همزمان در هر موجودی از این سنخ، میان بنیاد و وجود آن تمییز قائل شویم. به این معنا که موجودات هم باید به‌مثابه آنچه وجود دارد (دارای وجود) و هم به‌مثابه بنیاد دهنده به وجود، فهمیده شوند.

بنیاد برای شلینگ همواره به معنای اساس، زیر نهاد و پایه است. علاوه بر این، نباید آن را به‌عنوان ratio فهمید و در ساختار دوتایی بنیاد (علت) و نتیجه قرار داد، یعنی در چارچوبی که دلیل (ratio) در آن تعیین می‌کند چرا گزاره‌های صادق است یا کاذب، بلکه کاملاً برعکس، بنیاد دقیقاً برای شلینگ غیرعقلانی است. با این حال، از طرف دیگر باید پرهیز کنیم از اینکه این بنیاد را به معنای ضد عقلانی بودن در نظر بگیریم، بلکه امری است که هرچند که خود از جنس وجود و عقل نیست، اما بنیاد و زمینه را برای وجود و آگاهی بر می‌سازد (Heidegger, 1985: 107).

به عقیده هایدگر، شلینگ از واژه وجود نیز به معنایی استفاده می‌کند که بیشتر به معنای تحت‌اللفظی نزدیک‌تر است تا معنای شایع و معمول وجود به‌مثابه حضور عینی؛ به عبارت دیگر، هایدگر این نحوه تقریب شلینگ به مفهوم وجود را به‌صورت مثبت ارزیابی می‌کند و آن را حرکت از معنای انحراف یافته وجود به‌عنوان هستی‌هستندگان فرادستی در تاریخ متافیزیک به‌سوی

معنای حقیقی وجود می‌داند. وجود (ex-istenz بیرون-ایستا)، دلالت بر امری دارد که از خود فراتر می‌ایستد و با این فرا ایستادن، خود را مکشوف می‌سازد. با این توضیح، بنیاد چنان‌آنچه به زیر نهاد شکل می‌دهد و وجود چنان‌آنچه خودش را آشکار می‌کند، تعریف می‌شود و روشن می‌شود که این تمایز به‌هیچ‌عنوان با تمایز جاری در فلسفه، یعنی تمایز ذات و وجود یا ماهیت و وجود منطبق نیست (Heidegger, 1985: 107).

هرچقدر دقیق‌تر بر معنای بنیاد و وجود تمرکز کنیم، بیشتر در جایگاه این پرسش قرار می‌گیریم که وجود و بنیاد چگونه به یکدیگر تعلق دارند؟ هایدگر رابطه بنیاد و وجود را در *اصل بنیاد* توضیح می‌دهد. وجود و بنیاد از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. بنیاد ماهیت یا ذات خود را مرهون اتحاد با هستی است ولی قابل تبدیل به یکدیگر نیستند و این همان چیزی است که تباین بین آن‌ها را نشان می‌دهد. وجود در ذات خویش بنیاد است و دارای جهت عقلی نیست و خود، بنیاد همه چیز است، ولی هستی و بنیاد در وحدتی به یکدیگر تعلق دارند (Ruin, 2008: 281).

نکته نهایی که در اینجا باید به آن توجه کنیم این است که تعلق بنیاد و حقیقت وجود به همدیگر، به معنای آن نیست که حقیقت وجود هم خود بنیادی دارد. دلیل این امر آن است که حقیقت وجود بذاته بنیاد است و نمی‌شود ما به بنیادی بیندیشیم که حقیقت وجود را بنیاد نهاده باشد. از این‌رو بنیاد با فاصله از هستی باقی می‌ماند. هستی به معنای این دورماندن^۷ بنیاد از هستی، مغاک^۸ (ورطه) است. هستی در قلمرو قدرت اصل بنیاد قرار نمی‌گیرد، بلکه تنها هستنده‌ها چنین هستند. هستنده تنها به‌مثابه امری بنیاد گذاشته است، اما هستی از آن‌جا که خود بنیاد است، بدون بنیاد باقی می‌ماند (هایدگر، ۱۳۹۷: ۱۰۱؛ Richardson, 1974: 180).

به نظر هایدگر، اگرچه در نخستین شرح شلینگ از نظام، می‌توان تمایز ذکرشده بنیاد و وجود یک موجود را دریافت، اما هنوز به‌نحو صریح این مسئله مطرح نشده و تنها در *رساله آزادی* به این امر تصریح می‌شود؛ بنابراین، بهتر است این تمایز که بنا بر نظر شلینگ ساختار اصلی موجودات خودشمول را تشکیل می‌دهد، «شکاف هستی» بنامیم. هایدگر این تمایز را از ابداعات فلسفه شلینگ به شمار می‌آورد. او دو وجه تمایز که در سراسر فلسفه شلینگ حضور دارند و مسئله اساسی او در بررسی مطلق را توجیه می‌کند، در قالب جدولی دوتایی این‌گونه نظم‌بندی می‌کند:

طبیعت	روح
من	جز-من
واقعی (رئال)	ذهنی (ایدئال)
ابژه	سوژه
هستی	هستنده
شیء	عقل
بنیاد	وجود

(Heidegger, GA. Bd. 42, p. 218).

تمایز بنیاد و وجود تنها با نشان دادن امکان ذاتی شر تحقق می‌یابد؛ بنابراین، این پرسش که شر چگونه بر اساس امکان ذاتی‌اش ممکن می‌گردد به این وظیفه بدل می‌گردد که چگونه شرایط امکان شر توسط این واقعیت، یعنی شکاف هستی در طبیعت موجودات حاضر است؟ مطابق نظر شلینگ وحدت کامل دو اصل مرکزی هستی، یعنی اصل تاریک و ناآگاه طبیعت یا بنیاد و اصل روشن آن وجود، چیزی نیست جز «روح»^۴ که در عرصه مخلوقات تنها به انسان آزاد اطلاق می‌گردد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۳).

۴. روح آزاد انسان به‌مثابه امکان شر؛ افتراق‌پذیری اصل‌ها در انسان به‌مثابه دو اراده (اراده جزئی^۵ و کلی^۶)

به نظر شلینگ، هرچند امکان شر با توجه به نشأت گرفتن آن از خود شکاف هستی، از موجود بما هو موجود، جدایی‌ناپذیر است، اما واقعیت و ثبوت آن تنها در روح آزاد بشر تحقق می‌یابد. بشر به‌عنوان ذات آزاد، این توانایی را دارد که خیر را تحقق بخشد، آنگاه که خواست شخصی‌اش را نه

بنا بر شوق غلبه کلی بر همه موجودات، بلکه تحت فرمان اراده معطوف به کل، متعین می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۴).

شلینگ در توضیح فرایند خلقت، بنیاد و وجود را به‌مثابه دو اصل اساسی به سمت متمایز شدن و در عین حال وحدت یافتن در نظر می‌گیرد، چنان‌که شوق تاریک در بنیاد که به‌وسیله فهم برانگیخته شده است، خواهان ماندن هرچه بیشتر در بنیاد است، با این حال به‌منظور دست کشیدن از تاریکی می‌کوشد به درون خود بازگشت کند و دقیقاً در همین تفکیک وحدت‌مکنون در نیروهای تفکیک‌شده، لمحۀ نور پنهان را آشکار می‌کند. در پایان این حرکت، با گذار از مرحله طبیعت که در آن وحدت بنیاد و وجود به‌صورت ناقص و مبهم است، به قلمروی روح بشری دست پیدا می‌کنیم. بنیاد یا شوق اولیه هستی به‌نوعی دریافت خویش که همان آگاهی است دست می‌یابد و از تاریکی صرف فراتر می‌رود به اراده جزئی یا شخصی بشری بدل می‌شود. این بدل شدن نیروی مبهم هستی به اراده شخصی بشر از آن حیث که هنوز به وحدت کامل با نور به‌مثابه اصل فهم، بر کشیده نشده یا آن را فراچنگ نیاورده است، طلب یا اراده کور جزئی است. فهم به‌مثابه اراده کلی در مقابل این اراده سرخود مخلوقات قرار می‌گیرد و اراده جزئی را چونان ابزار به‌کار می‌گیرد و آن را تابع خود می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۴)؛ بنابراین، مشخص می‌شود که آنچه پیشتر تحت عنوان شکاف هستی بدان پرداخته بودیم، از جنس اراده است و هر دو اصل به‌عنوان دو اراده تفسیر می‌شود. اصل تاریک و مبهم بنیاد در موجودات که شلینگ آن را «اراده جزئی یا شخصی» می‌نامد به دلیل عاری بودن از نور آگاهی، اراده‌ای تاریک و کور است، به این معنا که از هدف و مقصود خود ناآگاه است. در مقابل «اراده عمومی یا کلی» قرار دارد که نمایانگر اصل روشن آگاهی در بنیاد موجودات است، یعنی اصل وجود. شلینگ برای تفصیل این سخن، چستی شر را به‌عنوان یک نحوه اجابی از هستی بشر شرح می‌دهد.

۵. تلقی شلینگ از چستی شر؛ استنتاج فعلیت شر و اراده برکشیده شده به

مقام روح چونان شر ثبوتی

به باور شلینگ، خداوند به‌مثابه حیات، خود را بسط می‌دهد و این بسط مستلزم سقوط و هبوط و جدا شدن از خداست که به‌خودی‌خود زمینه ایجاد شر را فراهم می‌آورد. اگر تمثال‌اعلای مطلق آزاد است، این امکان را دارد که خود را از مطلق جدا کند تا قیام به ذات صوری خود را محقق سازد تا مطلق دیگر شود. از تحقق و بالفعل شدن این امکان، امکان سقوط و هبوط فراهم می‌آید و تحقق سقوط یا هبوط از جانب تمثال‌اعلای خدا انجام می‌گیرد. بنیاد امکان سقوط و هبوط در آزادی نهفته است و بنیاد واقعیت بالفعل در امر هبوط‌کرده قرار دارد، این‌گونه عالم متناهی و هستی غیرحقیقی و شر پا به عرصه ظهور می‌گذارد.

شر از نظر شلینگ و ارونگی نیروهای اراده است، به این معنا که اراده سرخود^{۱۲} که ویژگی‌اش انانیت است و تحت اراده کلی است، می‌خواهد اراده کلی را تابع خود کند. به این منظور، اراده سرخود کم‌کم به خود، آگاه می‌شود (بالاترین مرتبه آگاهی‌اش در انسان حاصل می‌شود) و انانیت به جای وحدت حکم‌فرما می‌شود. به نظر او، در مورد شر به‌نحو متداول دو راه‌حل پیشنهاد می‌شود: نخست نظری که مورد قبول ثنوی مسلکان است و بر اساس آن شر از لحاظی جنبه جوهری پیدا می‌کند و به‌نحو مستقل در مقابل خیر مطرح می‌شود. نظریه دیگر این است که شر را نتیجه هبوط انسان می‌داند و به نحوی به دوری انسان از مبدأ خیر مطلق، اشاره می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۵).

به نظر او هیچ‌یک از این دو راه‌حل به‌تنهایی کافی نیست و او به تألیف میان آن دو می‌پردازد. او به نحوی قائل به تفاوت میان ایمان به خداوند به‌عنوان علت فاعلی و اعتقاد به او به‌مثابه علت غایی و جهت استکمال شده است. از منظر دوم شر ریشه در لا وجود دارد و دلالت بر امری بی‌بنیاد^{۱۳} می‌کند که هنوز در پنهانی کامل است و در جهت استکمال قرار نگرفته است. از این لحاظ، به نظر می‌رسد ظلمت بر نور مقدم باشد و گویی در اعماق عالم هستی قرار دارد. شر پایه و اساس ظلمانی و تاریکی است که هستی از آن برخاسته و با آن متفاوت شده است. شر به نحوی رکود و سکون است و خلقت را از این لحاظ عین خیر می‌توان دانست که جهان را از رکود و سکون رهایی بخشیده است. شر آن چیزی است که هنوز نازل نشده و با اینکه در عالم هستی هیچ چیز جدایی‌پذیر از خداوند نیست، ولی گویی از آن کاملاً متفاوت است. از این لحاظ، لازم به تذکر است که شلینگ کاملاً تحت تأثیر ژاکوب بومه^{۱۴} و بآدر^{۱۵} است. او طبیعت را آن قسمت ناآگاه خداوند می‌داند، به‌نحوی که گویی خداوند به‌مرور نسبت به خود علم پیدا می‌کند. این چیزی جز گرایش خداوند به بسط و گسترش یعنی صیوریت نیست و در نتیجه هر وحی و الهام، وسیله‌ای برای گذر از تاریکی به‌سوی روشنایی است. خداوند مدام در تجلی است و نوعی مبارزه دائمی میان نور و ظلمت وجود دارد و هر موجودی از لحاظی جنبه‌ای از نور و از جهت دیگر جنبه‌ای از ظلمت دارد و تابع دو اصل متضاد و متقابل است. نور، اراده کلی و شر نتیجه تحمیل اراده فردی و شخصی است (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۴، شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۵ به نقل از: Böhme, Jakob, *Sämmtliche Werke, Band 5: Mysterium Magnum*, Leipzig, J. A, B Baader art, 1843, VIII, 27 & Baader, Über die Behauptung, daß kein übler Gebrauch der Vernunft sein kann, im Morgenblatt 1807, Nr. 197).

به این معناست که شلینگ روح بشری را در فراز نور قرار می‌دهد؛ یعنی روح بشری این آزادی را دارد که از حکم نور یا قانون همگانی اراده کلی رویگردان شود و قانون شخصی اراده جزئی خود را دنبال کند. این امکان فعالیت آزادانه بنیاد در انسان که علی‌رغم در مرکز باقی ماندن، قادر به برکشیدن خود در مقام تعیین‌کننده حرکت اراده بشری می‌شود، شرط امکان شر را فراهم می‌آورد؛ بنابراین، بنیاد شر و شرط امکان آن، در واقع ذات شر به‌مثابه عدم هماهنگی و برهم خوردن نسبت هماهنگ میان دو اصل تاریک و روشن هستی است. شر چیزی نیست مگر امکانی از روح به‌عنوان نسبت برابرانه و آزادانه میان اراده شخصی (اصل بنیاد و گزینه) و اراده کلی (اصل وجود و فاهمه)، آنگاه که این نسبت نه در حالت الهی خود، به‌صورت تبعیت اراده جزئی از اراده کلی، بلکه در نسبتی سرنگون شده صورت حاکمیت اراده شخصی بر کلیت هستی برقرار شود. این جابجایی اراده جزئی و شخصی انسان به‌جای اراده عقلانی کل را شلینگ ذات شر می‌نامد، زیرا در این حالت، هماهنگی میان نیروهای بنیادین هستی، آن‌چنان که در ذات الهی هست، از وضع اصیل خود خارج می‌شوند و به وحدت دروغین اصل‌ها به‌عنوان مبدأ شر تبدیل می‌شوند.

۶. ملاحظات تحلیلی، تطبیقی و انتقادی

آنچه تاکنون بیان شد، صرفاً شرح امکان شر بود، اما در نظامی که تمامیت هستی به‌مثابه یک کل است، شر باید در واقعیت و ضرورتش دریافت و توجیه شود. بدین منظور، لازم است بار دیگر به‌نحو بنیادی‌تری به چپستی شر بپردازیم و پاسخ این سؤال را دریابیم که چرا سرنگونی روح به معنای شر است و چرا این نحوه هستی روح در کلیت نظام ضرورت دارد؟ تقرب به پاسخ این پرسش را از رهگذر طرح نکات تکمیلی، تطبیقی و انتقادی پی می‌گیریم:

– **شکل‌گیری ناهماهنگی و وحدت غیر راستین اصل‌ها به‌عنوان مبنای ثبوتی شر:** شلینگ ریشه شر را برخلاف سنت متافیزیکی، در ایجابی‌ترین وجه هستی، یعنی روح قرار می‌دهد و سرمنشأ ایدئال خیر و شر را قلمرو حقایق ابدی می‌داند. به نظر او بنیاد شر باید تنها در چیزی قرار داشته باشد که به‌طور کلی ثبوتی است، بلکه حتی بیشتر باید در چیزی باشد که بالاترین امر ثبوتی‌ای است که طبیعت در بر دارد؛ زیرا بنیاد شر در مرکز یا اراده اولیه بنیاد به ظهور رسیده نخستین قرار دارد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۹).

همین نوآوری شلینگ در تلقی ایجابی از شر است که بیش از هر چیز توجه هایدگر را به خود برمی‌انگیزد. هایدگر این تفسیر ثبوتی شلینگ از شر را گامی مؤثر در تلقی متافیزیک از شر و فهم غیر متافیزیکی از هستی می‌داند. به نظر او تصدیق صرفاً آری‌گویی ساده چونان تصدیق امری که به‌نحو عینی حاضر است، نیست، بلکه تصدیق هماهنگی چیزی است که در مرتبه

هستی هم‌نوا با خویش است. در نتیجه در «ایجاب»، تصدیقِ وحدت ذاتی هستی به‌مثابه کل نهفته است و این امر در مورد وجه ایجابی شر نیز صادق است (Heidegger, 1985: 145).

شلینگ بر این نکته تأکید می‌کند که هر تفسیری از شر که غیر از این باشد به معنای تهی کردن مفهوم شر از وجه ایجابی آن و تقلیل دادن شر به مفهومی عدمی و منفی خواهد بود. به نظر او، امر ثبوتی همواره کل یا وحدت است، آن چیزی که در مقابل امر ثبوتی قرار می‌گیرد، افتراق کل، ناهماهنگی و به تعبیر دیگر بی‌سامانی نیروهاست. در کل افتراق پذیرفته همان عناصری هستند که در کل واحد حاضر بودند و حیث مادی در هر دو یکی است (از این جهت، شر محدودتر یا پایین‌تر از خیر نیست)، اما حیث صوری در این دو کاملاً متفاوت است، ولی این حیث صوری باز دقیقاً از ذات یا خود امر ثبوتی ناشی می‌شود. از این‌رو، ضرورتاً باید در شر، همچنان که در خیر، ذات ایجابی حاضر باشد، اما در شر با ذاتی مواجه هستیم که در مقابل خیر قرار گرفته است و تعادل برقرار در خیر را به عدم تعادل دگرگون می‌کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۸۰).

بنابراین، در وضع غلبه اراده شخصی، آنچه سیطره می‌یابد شر است. به عقیده هایدگر، شلینگ در تلقی ثبوتی خود از شر به همین دلیل این حالت را تعبیر به وهمی گناه‌آلود می‌کند که اراده شخصی برخلاف اراده کلی توانایی و قدرت وحدت بخشیدن به نیروهای طبیعت را ندارد. حیات در این حالت هرچند حیات شخصی است که اراده جزئی خود را چونان امری خود بنیاد حفظ می‌کند، اما در واقع حیاتی دروغین و مجازی است که میان هستی و ناهستی سرگردان است؛ زیرا هستی حقیقی تنها در حالت وحدت هماهنگی قوا، تحت وجود ممکن می‌شود. این گونه است که شلینگ شر را از مفهوم عدمی خارج می‌کند و آن را به‌عنوان آشوبی حاضر در هماهنگی روح در می‌یابد. به این ترتیب، برخلاف دیدگاه لایب‌نیتس^{۱۶} که شر را عدمی یا عدم ملکه خیر می‌دانست، نزد شلینگ، شر امری ثبوتی است که قدرتی ویرانگر دارد و برخلاف سنت متافیزیک پیش از شلینگ، شر دیگر نه امری عدمی، بلکه امری مثبت و ایجابی به معنای اعم کلمه است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۱۵ و Heidegger, 1985: 145).

– **تلقی شلینگ از شر به‌عنوان ویژگی مختص روح انسانی:** شلینگ حتی گامی فراتر برمی‌دارد و نشان می‌دهد که این کافی نیست که بگوییم امری ایجابی در شر هست و آن را در مقام امر متناهی در مقابل امر نامتناهی قرار دهیم، بلکه اصل شر را باید در امری والاتر، یعنی در خود امر روحانی، جستجو کرد. او نشان می‌دهد که شر بالفعل، نه متعلق به طبیعت صرف، بلکه ویژگی انسانی و روحانی است. همان‌گونه که در حیوانات هرگز امکان خروج از وحدت

اصل‌ها وجود ندارد، انسان در مقابل قادر است پیوند میان نیروها را به اراده خود درهم شکند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۷۷-۸۰).

به تفسیر هایدگر، شر ویژگی صرفاً انسانی، یعنی روحانی است که متعلق به طبیعت صرف یا تناهی وجودی نیست. به‌عنوان مثال، در میان حیوانات، همچنان که در میان دیگر موجودات طبیعی، اصل تاریک بنیاد به همان اندازه‌ای وجود دارد که اصل روشنایی و بازنمایی شدن در کار است، اما چونان هر جای دیگر در طبیعت، اصول تنها به شیوه‌ای ثابت (صلب) وحدت یافته‌اند و یک‌بار و برای همیشه تعیین یافته‌اند. رابطه حیوانات با یکدیگر هرگز دگرگونی نتواند پذیرد و در نتیجه یک حیوان هرگز قادر نیست که «شر» باشد، حتی اگر گاه چنین بگوییم. حیوان هرگز از وحدت مرتبه تعیین یافته طبیعتش عدول نمی‌کند؛ به عبارت دیگر، چون اصل تاریک هنوز ناقص و منفک از نور است، در قالب غریزه صرف است که فعال است و همواره تحت وحدت برآمده از سلطه اراده کلی یا اراده فاهمه باقی می‌ماند؛ اما انسان هستنده‌ای است که قادر است تا سازمان ذاتی‌اش را برهم زند و ساخت‌مندی هستی‌اگرستانش را به ناسازمندی مبدل کند. او به شیوه‌ای در ساخت‌مندی هستی‌اش مستقر می‌شود که به این سازه و سازمانی‌اش به شیوه‌ای کاملاً معین نظم و نسق می‌دهد (Heidegger, 1985: 144).

از این جهت شلینگ هم‌نظر با بادر است که شر تجلی نوعی محدودیت و نقص نیست و حتی نتیجه حیوانیت هم نیست، بلکه نتیجه شخصیت است. طبق نظر بادر شر، انسان را به لحاظی از حد حیوانی فراتر می‌برد و از لحاظ دیگر او را پایین‌تر از حد حیوانی نگه می‌دارد. شر، عدم خیر نیست، بلکه شر خود امری مثبت است و به خودی خود وجود دارد و قدرتی واقعی است. در مقابل، نزد خداوند امر مثالی و امر واقعی وحدت دارند، یعنی روح و طبیعت یک چیز است. خداوند کل عالم را در خود دارد ولی از جهت شخصیت انسان، این جدایی وجود دارد (مجتهدی، ۱۳۸۰: ۲۷۵-۲۷۴)؛ بنابراین، در میان تمام موجودات، تنها انسان از آن جهت که دارای شعور است، واجد روح است به همین دلیل او دارای شخصیت است و در چنین موجودی است که اختیار و آزادی متجلی می‌شود. انسان به‌عنوان شخصیت از خداوند جدا می‌شود و در واقع بر اثر تفوق و اوج‌گیری اراده انسان است که شر پدید می‌آید.

۱. تفسیر هایدگر از مبنای «ضروری» شر در قالب تصمیم و عزم انسانی: به عقیده شلینگ، شر امکانی از امکانات نحوه هستی بشری است و انسان نیز امکان خیر و شر هر دو باهم است؛ زیرا اساساً امکان یکی از خیر و شر بودن میسر نیست، مگر هم‌زمان امکان دیگری نیز باشد. هرچند انسان اولاً و بالذات خیر یا شر نیست، اما نمی‌تواند به حالت صرف امکان، یعنی عدم تعین و قطعیت باقی بماند و باید خود را برای خیر و شر متعین کند (شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۷۰).

هایدگر این ضرورت تعین به‌عنوان ضرورت شر را چنین تفسیر می‌کند که شر امری فی‌نفسه نیست، بلکه در قالب تصمیم و عزمی تاریخی بشر تحقق می‌یابد. نکته مهم در این تلقی از شر به‌عنوان امکان وجودی بشر این است که آنچه تصمیم و تعین بخشی بشر به‌عنوان ذات آزاد به آن تعلق می‌گیرد، خود از پیش حاضر نیست، بلکه به‌واسطه همین تصمیم است که متعین می‌شود و وقوع می‌یابد. در این معنا، شر امکانی از انسان است و انسان نیز امکان شر. در مورد خیر نیز امر به همین صورت است و انسان برای خروج از این حالت امکانی و رسیدن به تعین و قطعیت خود را برای خیر یا شر تعیین می‌کند.

به عقیده او، شر به‌عنوان امکانی از روح، یعنی امکانی از وحدت خودآگاه میان بنیاد و وجود است. در واقع، امکان نوع خاصی از رفتار است، به این معنا که امکان نوعی از هستن است که موجود در آن، خودش را به‌مثابه خودش در برابر موجود دیگر به نحوی وضع می‌کند که با این کار آن امر دیگر، به‌مثابه موجود آشکار می‌شود. امکانی است که قوه آن امر نیز است. با این حال، یک قوه و توانایی برای اینکه خود را پیدا کند و موجودیت یابد، باید به امکانات خود متوسل شود. در جذب خود به این امکان‌ها گرایش دارد و باید به سمت آنها متمایل شود و گرایش به امکانات، همیشه متعلق به یک توانایی است. از این‌رو، امکان یک رفتار همان قوه و توان آن امر نیز است. در هر قوه یا امکان یک رفتار هم‌زمان، شوق و گرایش به فعلیت یافتن نیز باید حاضر باشد و در همین نقطه است که چگونگی امکان عبور از عدم قطعیت به تعین شر در انسان آشکار می‌شود (Heidegger, 1985: 145).

در واقع، در بنیاد چیزی است که دازاین را توان وجود می‌دهد و قوه وجودش را به آن اعطا می‌کند. توان وجود (Seinkönnen) اصطلاحی است که شلینگ هم به کار می‌گیرد. پس اگر بنیاد دازاین به‌مثابه بنیاد کل است، به همان نحو که برای شلینگ بنیادی برای همه چیز است، بنابراین قوه و امکان هر آن چیزی است که هست (Sikka, 1994: 431). شلینگ این گرایش به فعلیت یافتن شر را برآمده از اصل وجود در انسان می‌داند که در وحدت با اصل تاریک بنیاد است و در این باره چنین می‌گوید:

همان‌گونه که آنچه در خیر مؤثر است، به هیچ‌وجه اصل عقلانی یا اصل نور فی‌نفسه نیست، بلکه اصل پیوندیافته با انانیت، یعنی به مقام روح برکشیده شده است؛ به همان نحو، شر از اصل تناهی لِنفسه نتیجه نمی‌شود، بلکه از اصل ظلمانی‌ای که به مرکز تقرب یافته است، نتیجه می‌شود و همان‌گونه که شورمندی معطوف به خیر وجود دارد، بهجتِ شر نیز وجود دارد (شلینگ، ۱۳۹۷: ۸۲).

به تفسیر هایدگر، این گرایش و بهجتِ شر لزوماً بایست در قوه شر به‌عنوان وجه ذاتی انسان حاضر باشد؛ زیرا در غیر این صورت مفهوم آزادی، مفهومی تهی و مکانیکی خواهد شد و عزم انسان به شر، نه به‌مثابه خود تعیین‌بخشی و عزم بنیادین، بلکه حرکتی تصنعی و تصادفی خواهد بود. علاوه بر این، گرایش به شر تنها در انسان منفرد و تصمیم‌گیری‌های موضعی او نیست؛ چراکه در این صورت دوباره این پرسش مطرح خواهد شد که چگونه شر در موضع عمومی می‌تواند در سراسر خلقت با اصل خیر وارد نزاع شود (Heidegger, 1985: 151). تنها با این تلقی از شر به‌عنوان امکان ضروری ذات انسان است که می‌توان رفتار انسانی را آزادانه تصور کرد. با این تعریف، هر تصمیم انسان در واقعیت بخشی به خیر یا شر، برابر با تفرد بخشی به ذات انسان و بدل شدن او به شخص است.

در تفسیر هایدگر این ضرورت ذاتی که به موجب آن آزادی تعیین می‌شود، از ذات انسان برمی‌خیزد. به نظر او، آینده‌ترین عنصر تصمیم‌گیری انسان در فردیت آن چیزی است که بیشتر در گذشته است. اگر انسان آزاد است و اگر آزادی به‌مثابه قوه خیر و شر، ماهیت وجودی انسان (ذات انسان) را تشکیل می‌دهد، انسان منفرد تنها آنگاه می‌تواند آزاد باشد که خودش برای ضرورت ذات خود تصمیم بگیرد و خود را به‌نحو آغازین و اصیل برای این ضرورت ذاتی مصمم کرده باشد؛ بنابراین، این تصمیم نه در لحظه‌ای گذرا، بلکه در خود زمانیت است که رخ می‌دهد، یعنی در دمی که گذشته و آینده در آن وحدت یافته‌اند (Heidegger, 1985: 155).

به این ترتیب، امر تعیین‌کننده نهایی برای انسان، به‌عنوان روح آزاد، همین ضرورت ذات اوست و همین‌جاست که آزادی و ضرورت خود را در سرشت واحد آشکار می‌کند. همین امر بر ذات الهی نیز صادق است، خدا در نظام شلینگ، بنا بر ضرورتش (ضرورت ذات عشق)، تنها یک امکان را که ضروری است در پیش می‌آورد. پرسشی که به میان می‌آید این است که چرا خداوند از بالفعل شدن شر جلوگیری نمی‌کند؟

۲. تحویل ضرورت شر به مطلق در مقام عشق: شلینگ ریشه این گرایش ضروری به شر را به مطلق در مقام عشق تحویل می‌دهد. به این معنا که همان‌گونه که امکان عمومی شر در بنیاد هستی یا به تعبیر دقیق‌تر شکاف هستی میان وجود و بنیاد وجود قرار دارد، گرایش آغازین به شر نیز در مطلق و ضرورت خودآشکارگی آن جای دارد؛ زیرا عشق برای خودآشکارگی به بنیاد نیازمند است. البته این به آن معنا نیست که مطلق یا عشق، برابر با شر است، بلکه صرفاً

امکان اصل شر را در خود دارد؛ زیرا میل اولیه به شر امری تحمیل شده از خارج نیست که در نهاد انسان قرار داده شده باشد، بلکه ضرورت ذاتی انسان است (شلینگ، ۱۳۹۷: ۸۳).
 به نظر شلینگ، جلوگیری از وقوع شر نه تنها شایسته ذات مطلق نیست، بلکه به عکس، کمال ذاتی خود را تنها آنگاه آشکار می کند که اراده متقابل با خود، یعنی اراده بنیاد که خواهان سروری بر کل است را در عمل گری اش آزاد بگذارد. او وضعیتی که در آن برای جلوگیری از وقوع شر، از آشکارگی کل، صرف نظر شود به درمان بیماری به واسطه مرگ تشبیه می کند. مطلق به مثابه عشق، بار هست بودن به رغم رخصت دادن به شر را بر عهده می گیرد، بدون اینکه اراده شر در او وجود داشته باشد؛ زیرا اراده شر نه از اصل وجود در او، بلکه از انانیت اراده شخصی بر می خیزد که هرچند در بنیاد او ریشه دارد، اما از ذات او متفاوت است (شلینگ، ۱۳۹۸: ۸۱).

هایدگر در تفسیر این ضرورت اجازه دادن به اراده بنیاد، تصریح می کند که اگرچه سروری است بنیاد در فعل خود آزاد عمل کند تا امکان یک مخلوق فعال فراهم آید، اما مخلوق، برخلاف خالق مطلق که به دلیل ذات کامل خود و وحدت کامل قوا، قادر است بنیاد را از آن خود سازد، هرگز قادر نمی شود به این صورت کامل و همه جانبه بنیاد را از آن خویش سازد. در عرصه مخلوقات، همواره بنیاد امری متمایز و غیرقابل مهار باقی می ماند و هیچ گاه کاملاً در تسلط فاهمه و قانون بخشی آن در نمی آید. این همواره گریزنده و تاریک باقی ماندن بنیاد، چنان که شلینگ نیز اشاره می کند، ریشه نوعی بیماری سراسری در تمام گستره طبیعت است؛ زیرا آنچه از صرف بنیاد برمی خیزد، نشأت گرفته از خدا به مثابه هماهنگی راستین و وحدت وجود بخش نیست (Heidegger, 1985: 157).

اینجاست که هایدگر این نکته را در نظام شلینگ برجسته می کند که این نظام به این معنا متافیزیک شر است که هرگز از شر گریزی ندارد؛ زیرا شر آنگاه که بنیاد دیگر نه صرفاً یکی از دو اصل متعین کننده اراده، بلکه تنها تصمیم گیرنده باشد، غلبه و فراگیری خواست بیمارگونه^{۱۷} بنیاد است، اما از آنجا که بنیاد به ذات هر موجود تعلق دارد و شر نیز از بنیاد سرچشمه می گیرد، با قوام یافتن موجودات، شر نیز قوام می یابد. این درست به همان معناست که شلینگ به طور ضمنی اشاره دارد که شر تنها در صورتی ممکن بود که به طور کلی وجود نمی داشت که مطلق و در نتیجه کل موجودات نیز نمی بودند؛ بنابراین، هر جا که کلیت هستندگان در تمامیت شان در نظر گرفته شوند، یعنی جایگاه شان در بطن نظام، شر نیز جای دارد (Heidegger, 1985: 125; Heidegger, 1941, GA. Bd.42: 218).

در این مرحله از رساله است که هایدگر اساسی‌ترین نقد خود را در قالب این پرسش مطرح می‌کند که نظام در اینجا دقیقاً به چه معناست؟ و چه نسبتی میان نظام و شکاف هستی برقرار است؟

۳. نقد هایدگر به جایگاه شر در کلیت نظام؛ نسبت شکاف هستی و نظام: تا پیش از این هایدگر با لحنی بی‌طرفانه و حتی گاهی همدلانه، به شرح و تفسیر پژوهش شلینگ پرداخته است اما در این فراز با تأکید بر فروپاشی ضروری نظام از طریق داخل‌شدن شر، تلاش می‌کند عدم توانایی شلینگ در به‌کمال رساندن طرح «نظام آزادی» را نشان دهد. هایدگر نظام را وحدت خودآگاه شکاف هستی می‌داند و این پرسش را مطرح می‌کند که چه نسبتی میان این تمایز هستی‌شناسانه با کلیت هستی به‌مثابه نظام برقرار است؟ (Heidegger, 1941, GA. Bd. 42: 277). برای پرداختن به مسئله نسبت نظام و شکاف هستی، به جمله مقدماتی رساله شلینگ اشاره می‌کند که به‌نحو مستقیم به نسبت میان نظام و کلیت هستی از جنبه شکاف هستی می‌پردازد:

«در فهم الهی نظام هست، اما خود خدا نوعی نظام نیست، بلکه نوعی زندگی

است و نیز تنها در این امر پاسخ به پرسش شر نهفته است» (شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۰۶).

تا این لحظه تحت تأثیر این تصور قرار گرفتیم که برای شلینگ نسبت خدا با نظام یکسان است، اما اکنون شلینگ با این پاسخ، هرگونه شناسایی نظام با خدا را به‌طور جدی رد می‌کند. هایدگر مدعی است آنچه از این تمایز جدید میان نظام و خدا برمی‌آید صرفاً اعطا یا بهتر است بگوییم واگذاری اصل وجود به نظام است و این از آن روست که نظام به هرحال هست، هستی‌ای که جایگاهش فاهمه الهی است. در نتیجه، اصل دیگر که همان بنیاد باشد، از نظام بیرون می‌ماند. به نظر هایدگر اگر نظام تنها در فهم الهی وجود دارد، آنگاه بنیاد و تعامل متقابل موجود میان بنیاد و وجود، بیرون می‌ماند. اگر بخواهیم همه موجودات را در نظام بگنجانیم، آنگاه نظام دیگر نظام نیست. به عبارت دیگر، بنا بر تعریف، نظام باید همه‌چیز را در بر بگیرد، حال آنکه رابطه میان بنیاد و وجود -چنانکه ملاحظه کردیم- در این نظام جای نگرفت. این دقیقاً این همان معضلی است که به نظر هایدگر، جهد نظرورزانه متأخر شلینگ را مختل و وی را به خطا می‌اندازد. در واقع، شلینگ هرگز به‌نحو تام متوجه نشد که تنها در صورتی که وحدت بنیاد و وجود را نقطه عزیمت خود قرار دهد، قادر به تنظیم الگوی هستی به‌مثابه نظام خواهد بود (Heidegger, 1985: 194).

بنابراین، در همین رساله شکاف بین اندیشه متقدم و متأخر شلینگ قابل مشاهده است. هرچند وی در ابتدای رساله ادعا می‌کند که کوشش او در جهت بسط حیث ایدئال نظام است، در انتها به این امر اعتراف می‌کند که حقیقت نهایی هستی خارج از نظام قرار دارد و تحت نظام در نمی‌آید. شاید دلیل اصلی اینکه شلینگ بعد از این رساله هیچ اثر دیگری منتشر نکرد می‌تواند همین باشد که وی هیچ‌گاه نتوانست به‌طور کامل این شکاف را پُر کند.

در اینجا شلینگ نظام را نه به عنوان کلیت هستی، بلکه تنها لمحۀ^{۱۸} (دقیقه/ دم) هستی می‌شمارد و کلیت هستی مطلق را تحت وحدتی والاتر با عنوان حیات در نظر می‌گیرد (شلینگ، ۱۳۹۸: ۱۰۶). در واقع، حیات یا ارادۀ عشق وحدتی نهایی است از ارادۀ عقل که وجه عقلانی مطلق است و ارادۀ بنیاد که وجهی است که عدم توجه به آن نقص بزرگ تمام نظام‌های انتزاعی پیشین است، زیرا وجه انتزاعی و عقلانی مطلق خود عاری از حیات است و تنها در تقابل با دیگری؛ یعنی بنیاد یا طبیعت، وجود انضمامی و حیات‌مند می‌یابد.

به عقیدۀ هایدگر، این تلاش شلینگ نیز برای وارد کردن طبیعت به مطلق و خروج از صوری‌انگاری نظام ایدئالیسم همچون فیشته^{۱۹} و هگل^{۲۰}، به تناقض درونی در نظام شلینگ و فروپاشی آن منجر خواهد شد؛ زیرا اگر نظام تنها به وجه عقلانی و صوری تعلق می‌یابد، بنیاد و تقابل آن با ارادۀ فاهمه، به‌طور کلی از نظام بیرون می‌رود و به‌عنوان وجه مقابل نظام در مقابل آن قرار می‌گیرد و این بدین معناست که نظام دیگر نظام نخواهد بود. به این ترتیب، دیگر قادر به ادعای وحدت و تمامیت نخواهد بود. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که در آن تلاش‌های پی در پی شلینگ برای طرح‌ریزی وحدت بنیاد و وجود با شکست مواجه می‌شود (Heidegger, 1985: 161)؛ بنابراین، هایدگر، شلینگ را مورد این نقد اساسی قرار می‌دهد که او از تبعات متافیزیکی نظام خود و نحوه فهم هستی در این نظام ناآگاه است و تلقی او از شر، قادر به توجیه سازگاری نظام مطلق با آزادی نیست. به نظر هایدگر، شلینگ به‌رغم تمام نوآوری‌ها و تلاش برای عبور از مرزهای متافیزیکی، تعلق خود به تاریخ متافیزیک غربی را دیگر بار نشان می‌دهد.

۷. نتیجه

در این نوشتار تلاش شد هدف شلینگ برای طرح‌افکنی یک نظام با مرکزیت بخشیدن به مفهوم هستی‌شناختی آزادی تبیین شود تا از این طریق بتوانیم به نحوی انتقادی به بررسی نقد هایدگر از تفکر شلینگ تحت عنوان «متافیزیک شر» یا «متافیزیک اراده» پردازیم و میزان توفیق شلینگ در ارائه دریافتی از هستی که سازگاری میان نظام و آزادی را ممکن می‌سازد، بسنجیم. شلینگ با معرفی مفهوم بدیعی از آزادی به‌عنوان توانایی خیر و شر وجه ایجابی شر را ذاتی مفهوم حقیقی و حیات‌مند آزادی می‌داند و به این ترتیب، پاسخ پرسش از امکان آزادی را به حل مسئله شر در نظام محوّل می‌کند. در راستای تبیین امکان شر در نظام، شلینگ دست به تمایزی وجود شناختی میان وجود و بنیاد وجود می‌زند. این تلقی از هستی به‌مثابه «شکاف هستی»، وی

را قادر می‌سازد با قرار دادن ریشه‌ی شر در بنیاد تاریک وجود که هرچند در خداوند و در نتیجه در نظام جای دارد، اما به نحوی از او متمایز است، وجه ایجابی شر را بدون نسبت دادن ذات مطلق به شر، تضمین کند.

هایدگر به‌ویژه در درس گفتار ۱۹۴۱ خود در باب *رساله آزادی*، تلاش کرد تا نشان دهد که چگونه متن شلینگ به‌رغم برداشت اولیه، صرفاً متنی منفرد در چارچوب مسئله متافیزیک الهیاتی اراده نیست، بلکه درواقع با پژوهش هستی‌شناختی آزادی به‌مثابه ذات انسان، تصدیق وجه مثبت و تعیین‌کننده شر در ذات این آزادی و نهایتاً تلاش برای ثبوت امکان آن در تمامیت هستندگان به‌مثابه یک کل است. مشخصه اصلی تفسیر هایدگر در این رساله، موضع‌گیری‌های متغیر او میان تمجید و ستایش شلینگ از یک‌سو و مرزبندی منتقدانه با وی از سوی دیگر است. طبق این خوانش، نظام آزادی شلینگ جهتی از تمامیت متافیزیک غربی است؛ زیرا حقیقت هستی هستندگان را در معنای اراده در می‌یابد و تعیین نهایی هستی به‌مثابه عشق یا اراده همه‌شمول یا اراده به‌کل آشکار می‌شود.

به این ترتیب، می‌توان رویکرد انتقادی شلینگ به سوژه‌محوری فلسفه مدرن که اراده فردی بشر را در مرکز و به‌مثابه یگانه اصل تعیین‌کننده خود بنیاد قرار می‌دهد، پیشروی هایدگر در نقد وی به سوژه‌گرایی و اراده‌گرایی خودنابودگر متافیزیک غربی به شمار آورد. درواقع، شلینگ دو قرن پیش از هایدگر و یک قرن پیش از نیچه، تشخیص می‌دهد که عملکرد اراده شخصی بشر، اگر در خود بنیادی محض در مقام اصل حاکم و تصمیم‌گیرنده قرار گیرد، به چیزی منتهی نخواهد شد، مگر یک خواست دائماً خواهنده‌تر و شدیدتر شونده که دقیقاً از همین رو، همواره فقیرتر و محتاج‌تر نیز می‌شود. با این حال، شلینگ حیات روح بشر را به‌مثابه حیاتی شخصی اما دروغین، مجازی و نا‌اصیل معرفی می‌کند که در طلب نامتناهی و سیر ناشدنی خود، به هیچ و ناهستی درمی‌افتد. راه‌حل شلینگ برای عبور از این گونه هیچ‌انگاری از لحاظ وجودشناختی، تلقی‌ای از مطلق است که از یک‌سو در مطلقیت مطلق خود، ورای هرگونه دوگانگی و تعیین جزئی و در وحدت محض قرار دارد و از سوی دیگر، آنگاه که نه در این وجهه مطلق ناهستی‌اش، بلکه در بطن هستی نگریسته شود، خود را به‌مثابه اراده عشق به اراده بنیاد و اراده وجود تقسیم می‌کند.

هر چند هایدگر در یک بند کوتاه به این راه‌حل شلینگ برای حفظ وحدت نظام ضروری عقلانی، در عین درونی کردن طبیعت ناآگاه و تاریک در آن، اشاره می‌کند، ولی آن را کامل نمی‌داند و نظام آزادی را همچنان محتوم به شکست می‌شمارد. به نظر هایدگر، با این که شلینگ در نظر دارد که نظام یا وحدت کلیت هستندگان را، به‌واسطه تثبیت وحدت امر و وحدت دهنده اصیل و واقعی، یعنی مطلق، نجات دهد و توجیه کند، اما متوجه نیست که دقیقاً در همین تثبیت

هستی به‌عنوان وحدت در عین تمایز بنیاد و وجود، ناسازگاری ضروری نظام و شکاف هستی تثبیت می‌شود. به این ترتیب، هایدگر علی‌رغم نزدیکی پذیرفته‌شده‌اش به این تمایز بنیادین، همچنان نظام فلسفی شلینگ را در برداشتن گام نهایی ورای ساختارهای بنیادین متافیزیک اراده و رهایی حقیقی از سنت متافیزیک ناکام می‌شمارد.

پی‌نوشت

1. Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom
2. The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom
3. Grund
4. Existenz
5. Seynsfuge
6. Lebewesen
7. Houswesen
8. Ab-bleiben
9. ab-Grund
10. Geist
11. Partikularwille/ particular will
12. UniversalWille/Universal Will
13. Eigenwille/ self-will
14. unground
15. Jakob Bohme (1575-1624)
16. Franz von Baader (1765-1841)
17. Gottfried Wilhelm Leibniz (1716-1646)
18. Sehnsucht (Sehnsucht ein Zu-sich-selbst streben)/ addiction of longing
19. lichtblick/ moment
20. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)
21. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۱)، هایدگر و تاریخ هستی، تهران: نشر مرکز.
- دادلی، ویل (۱۳۹۹)، در آمدی بر فهم ایدئالیسم آلمانی، ترجمه سید مسعود آذرفام، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- شلینگ، فردریش ویلهلم (۱۳۹۷)، در باب تاریخ فلسفه جدید (درس گفتارهای مونیخ)، ترجمه سید مسعود حسینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- _____ (۱۳۹۸)، پژوهش‌های فلسفی در باب ذات آزادی انسان، ترجمه مجتبی درایتی و ابوالحسن ارجمند تاج‌الدینی، تهران: نشر شب‌خیز.
- _____ (۱۳۹۹)، نظام ایدئالیسم استعلایی، ترجمه سید مسعود حسینی، چاپ اول، تهران: نشر نی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، از دکارت تا لایبنیتس، جلد چهارم، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
- مجتهدی، کریم (۱۳۸۰)، فلسفه و غرب (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- هایدگر، مارتین (۱۳۹۷)، اصل بنیاد، ترجمه طالب جابری، تهران: انتشارات ققنوس.
- Ahmadi, Babak (2002), *Heidegger and History of Being*, Tehran: Markaz Press. [In Persian].

- Arola, Adam (2008), "*The Movement of Philosophy: Freedom as Ecstatic Thinking in Schelling and Heidegger*", University of Oregon Graduate School, Department of Philosophy, March 2008.
- Copleston, Frederick (2010), *History of Philosophy*, from Descartes to Leibniz, Volume IV, translated by Gholamreza Awani, Tehran, Soroush Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Dudley, Will (2019), *An Introduction to Understanding German Idealism*, translated by Seyyed Masoud Azarfam, first edition, Tehran: Phoenix. [In Persian].
- Heidegger, Martin (1941), *Von Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919- 1944*, Bd. 42, Von I, schübler, Frankfurt am Main 1988. [In Persian].
- _____ (1985), *Schelling's Treaties on the Essence of Human Freedom*, Trans. J. Stambaugh, Ohio University Press.
- _____ (2017), *The Princiole of Reason*, translated by Taleb Jabri, Tehran: Phoenix Publications.
- Mojtahedi, Karim (2010), *Philosophy and the West (collection of articles)*, Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian].
- Richardson, William (1974), *Heidegger; through phenomenology to thought*, Martinus Nijhoff.
- Ruin, Hans. (2008). "The destiny of Freedom, in Heidegger", *Contiental Philosophy Review*. 41/ 2008. 277- 299.
- Sallis, Deliminations (1986), *Phenomenology and the End of Metaphysics*, Second Edition, Indiana University Press.
- Schelling, Friedrich Wilhelm (2017), *on the history of modern philosophy (Munich Lectures)*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, Tehran: Shabkhaiz Publishing. [In Persian].
- _____ (2018), *The Philosophical investigations in to the Essence of Human freedom*, translated by Mojtaba Daraiti and Abolhassan Arjamand Tajaldini, Tehran: Shabkhaiz Publishing House. [In Persian].
- _____ (2019), *The System of Transcendental Idealism*, translated by Seyyed Masoud Hosseini, first edition, Tehran: Nei Publishing. [In Persian].
- _____ (1856a), *Sämmtliche Werke*, ed. K. F. A. Schelling I Abtheilung, Band 1, Stuttgart: Cotta. [In Persian].
- Sikka, Sonya (1994), "Heidegger's Appropriation of Schelling", *The Southern Jurnal of Philosophy*. Vol. XXXII. PP. 421-448.



Whatness of "Active Intellect" in Ibn Bajjah's Theory of Intellect

Hasan Abasi Hosseinabadi  

1. Corresponding Author, Associated Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payam-e-Noor University, Tehran Iran. h_abasi@pnu.ac.ir

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
17, October, 2022

Accepted:
30, April, 2023

In Revised Form:
21, January, 2024

Published Onlin:
10, March, 2024

"Active Intellect" in Ibn Bajjah's Philosophy is important in epistemology, ethics and human happiness. Therefore, the topic of "active intellect" is discussed in different ways. "Truth of active reason" in the epistemological and existential position, regardless of its importance for the purpose and happiness of man, is the present issue of this article. The question is, what is the existential and epistemological place of active intellect in Ibn Bajjah's theory of intellect. Is it in the human person and related to the soul, or is it in the higher world and something separate from humans? Is it one or plural? Ibn Bajjah assigns to the active intellect the epistemological position of imparting knowledge and forms to the intellects of Human and imaginary images to animals, and in terms of the existential position of the active intellect, his words are mixed and he speaks about the unity or plurality of the intellect in different levels of the intellect, according to the rationality of that intellect and its relationship with the matter. It considers the useful intellect and the active intellect as one. Therefore, in order to investigate this issue and answer the questions raised, we first explain the Cognitive Soul, then we discuss the levels of intellect and what is the active intellect in Ibn Bajjah. And finally, we will analyze and review the said content. The article is written with a descriptive-analytical method.

Keywords: active intellect; Ibn Bajjah; cognitive Soul; levels of intellect; Man

Cite this article: Abasi Hosseinabadi, H., (2023-2024). Whatness of "Active Intellect" in Ibn Bajjah's Theory of Intellect: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (127-148). DOI: [10.22059/jop.2023.349980.1006751](https://doi.org/10.22059/jop.2023.349980.1006751)



1. Introduction

One of the topics and theories that gained special importance among Aristotle's followers during the history of philosophy from Aristotle onwards is the topic of "Intellect". Aristotle states characteristics such as immateriality and non-passive and free from compounding for intellect, which is why there are different interpretations of active intellect in the history after Aristotle. Some like Iskandar Aphrodisi considered it a super-soul truth and separate from human, and some like Farabi and Ibn Sina placed it in the ranks of existence in the chain of intellects in the last intellect, which can be the creator of images and also the reason for the existence of beings under the moon and the reason for the existence of beings in darkness and corruption. Therefore, this issue becomes important that according to Ibn Bajjah, what is the truth of Active Intellect? Is it a part of the soul or something different and separate, and what is its relationship with the soul? And what is its position in terms of ontology and epistemology?

In his numerous treatises, Ibn Bajjah spoke about active intellect and intellect. The subject of intellect has an important place in Ibn Bajjah's philosophy, whether in epistemology, correct knowledge is with intellect, or in the field of anthropology, where human happiness is in connection with active intellect and morality is based on intellect. According to him, the active intellect can be discussed from two aspects, one in relation to the purpose of man; And the other, regardless of the end of man, addressed the essence and truth of the active intellect. The most important concern of this research is to understand the issue of the truth of the active intellect, which will clarify its epistemological and ontological position.

2. Method

In order to investigate this issue and answer the questions raised, first we explain the cogitative soul, then we discuss the levels of intellect and what is the active intellect in Ibn Bajjah, and finally we analyze and examine it. The article is written with a descriptive-analytical method.

3. Results

"Images" and its types play an important role in Ibn Bajjah's philosophy. In Tadbir Al-Mutawhid, Ibn Bajjah divides spiritual forms into different types. Ibn Bajjah places the active intellect and the acquired intellect in the same category of spiritual forms and emphasizes on distinguishing these two from the "forms of rotating bodies" (Aqoul al-Falki).

We expressed the intellect in three issues: 1. The ratio of the cognitive soul and the intellect; 2. The position of ontology and epistemology of active intellect; 3. Unity and plurality of intellect. Ibn Bajjah did not directly discuss the first issue and whether the active intellect is a part of the cognitive soul or not; It is possible to find an article as a part of the cognitive soul, and as something separate from the soul in the position of the giver, an article can be found in the works of Ibn Bajjah.

Regarding the second issue of the active intellect in the ontological position that gives existence to things, Ibn Bajjah in his philosophical treatises on the subject of grace and human reason and the second senses vaguely proposes a topic that is indicative of the ontological and existence-giving position of the active intellect. Active intellect not only gives knowledge, but connecting with it is the goal and human perfection and human happiness; It is also the giver of existence to elements and creatures. There is a lot of ambiguity and complexity in his statement, and he vaguely explains how this existence is given to creatures in creation and corruption. Regarding the position of epistemology, the active intellect gives images to the human intellect and also gives imaginary images to animals: 1. The agent of actualizing perceptions; 2. giving knowledge according to the talent of the recipients; 3. Being connected to him is the cause of human happiness and perfection.

Regarding the third issue, Ibn Bajjah examines the discussion of the unity and plurality of the intellect from two different directions: one, in terms of "levels of intellect" from the closest order to the first intellect to the farthest one, which is human intellect, includes a kind of plurality in the world of intellects. The other is because of the unity of intellect, the material intellect is plural, and the actual and Acquired intellect and the active intellect are one. Therefore, the plurality of intellects and its unity can be summed up in Ibn Bajjah's view.

4. Conclusion

Ibn Bajjah has a dual approach in the theory of active intellect and what it is in terms of being independent from humans or being a part of the soul, according to the duties that are considered for active intellect. Tasks of the active intellect on a case-by-case basis 1. Leaving the faculty to actual with the efficacy of the active intellect; 2. giving reasonable forms to intellect; 3. The extension of reasonableness to acquired intellect; 4. Subject of material (hayoulaii) reasoning; 5. The giver of images according to the talent of the receivers; 6. The inventor of all the details in the world of corruption; 7. Giving insight to the acquired intellect... Part of these tasks defines the epistemological position of the active intellect. On the one hand, Ibn Bajjah active intellect is the giver of

existence to forms and objects, and the giver of the forms of objects to the acquired intellect, as well as the giver of forms in the world of the sensible. regarding the unity and multiplicity of the active intellect, he believes in active intellect is one in terms of reason and reasonableness. he believes that reason is one and its works are numerous.

چیستی «عقل فعال» در نظریه عقل نزد ابن باجه

حسن عباسی حسین آبادی^۱

h_abasi@pnu.ac.ir

۱. دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۲/۱۰

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۰۱

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

«عقل فعال» در فلسفه ابن باجه در معرفت‌شناسی، اخلاق و سعادت انسان اهمیت دارد. از این رو مبحث «عقل فعال» از جهات مختلف مورد بحث است. «حقیقت عقل فعال» در جایگاه معرفتی و وجودی، صرف‌نظر از اهمیت آن برای غایت و سعادت انسان، مسئله حاضر در این نوشتار است. پرسش این است عقل فعال چه جایگاهی وجودی و معرفتی در نظریه عقل ابن باجه دارد آیا در فرد انسانی و مربوط به نفس است یا در عالم بالا و امری جدای از انسان است؟ واحد است یا متکثر؟ ابن باجه جایگاه معرفتی افاضه‌کننده علم و صورت به عقول انسان و صورت خیالی به حیوان برای عقل فعال قائل است و از حیث جایگاه وجودی عقل فعال نیز سخن او مشتت است و درباره واحدیا کثیر بودن عقل در مراتب مختلف عقل، بنا بر معقولات آن عقل و نسبتی که با هیولا دارد سخن می‌گوید و عقل مستفاد و عقل فعال را از هر جهت واحد می‌داند. بر این اساس برای بررسی این مسئله و پاسخ به پرسش‌های مطرح شده ابتدا نفس ناطقه را تبیین می‌کنیم سپس به مراتب عقل و چیستی عقل فعال در ابن باجه پرداخته و در آخر هم به تحلیل و بررسی مطالب گفته شده می‌پردازیم. مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نگارش شده است.

واژه‌های کلیدی:

عقل فعال؛ ابن باجه؛ نفس ناطقه؛ مراتب عقل؛ انسان.

استناد: عباسی حسین آبادی، حسن، (۱۴۰۲)، چیستی «عقل فعال» در نظریه عقل نزد ابن باجه، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۴۸-۱۲۷).

DOI: 10.22059/jop.2023.349980.1006751



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

ابوبکر محمد بن یحیی بن الصایق معروف به ابن‌باجه (در لاتینی Avempace) در اواخر قرن پنجم هجری در سرقسطه به دنیا آمد. به نظر می‌رسد خانواده او به زرگری (صیانت) و جواهرسازی اشتغال داشته‌اند، زیرا کلمه «باجه» به معنای نقره در گویش عربی اندلسی آن عصر است. او به اشبیلیه و از آنجا به غرناطه، سپس به مراکش رفت و در دربار فاس به مرتبتی بزرگ دست یافت و در سال ۵۳۳ ق / ۱۱۳۸ م در همان‌جا با مسمومیت درگذشت. ابن‌باجه در بسیاری از علوم سرآمد بود؛ زبان‌شناس، شاعر، موسیقیدان و فیلسوف بود (بدوی، ۱۴۲۹: ج/ ۱۱). او چند شرح بر رساله‌های ارسطو نوشته است (فی سماع طبیعی، در آثار علوی، در کون و فساد و تاریخ حیوان) و چنانچه ابن‌طفیل (متوفی ۵۸۱ ق/ ۱۱۸۵ م) با تجلیل از او و اظهار تأسف گفت عمده‌ترین نوشته‌های ابن‌باجه ناتمام ماند. این آثار شامل رساله‌های متعددی در منطق، رساله در نفس و *اتصال عقل انسانی به عقل فعال* و *رسالة تدبیر المتوحّد* است (کرین، ۱۹۶۲: ۲۶۹). ابن‌باجه آغازگر مرحله‌ای است که ویژگی آن اهمیت دادن به علوم طبیعی و الهی است. او فارابی را نیز نه فارابی کتاب الجمع، بلکه فارابی معلم ثانی و شارح ارسطو می‌شناخت (الجابری، ۱۳۹۱: ۲۷). نوشته‌های ابن‌باجه تأثیر بزرگی بر نوشته‌های ابن‌رشد (۴۵۰-۵۲۰ ق/ ۱۰۵۸-۱۱۲۶ م) داشت. ابن‌رشد و ابن‌طفیل مدیون ابن‌باجه هستند.

یکی از مباحث و نظریاتی که در طول تاریخ فلسفه از ارسطو به بعد در میان طرفداران ارسطو اهمیت ویژه پیدا کرد مبحث «عقل» است. ارسطو در دفتر سوم بخش پنجم کتاب *نفس*، عقل را در مقایسه با حس تبیین می‌کند و می‌گوید از یک طرف، عقلی که چون تمام معقولات می‌شود و مشابه ماده است و از طرف دیگر، عقلی که «مشابه علت فاعلی» است؛ مانند نور که رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد، همه چیز را می‌سازد (ارسطو، ۱۳۹۱، ۴۳۰ الف، ۱۰-۱۵: ۲۲۴-۲۲۵). او در هیچ موردی عنوان عقل فعال را به کار نبرده است و تمییز این دو قسم عقل فعال و منفعل از مفسران ارسطو است که به او نسبت داده‌اند (Davidson, 1992: 3). ارسطو ویژگی‌هایی مانند مفارق بودن و غیر منفعل و عاری از اختلاط بودن برای عقل بیان می‌کند همین سبب تفاسیر مختلفی از عقل فعال در تاریخ پس از ارسطو می‌شود. گروهی به وحدت عقل و حلول آن در نفس اعتقاد دارند و نماینده آن توماس آکوئینی است و گروهی دیگری به جدایی عقل فعال از عقل منفعل و وقوع عقل فعال در خارج از انسان معتقد هستند. اسکندر افروودیسی و فارابی و ابن‌سینا و ابن‌رشد نمایندگان چنین دیدگاهی هستند (داوودی، ۱۳۴۹: ۸۱). اسکندر از شارحان ارسطو، رساله‌ای با عنوان *فی‌العقل علی ارسطوطالیس نگاشت*، در اندیشه او عقل فعال جنبه خارجی به خود می‌گیرد و بنا بر تقریر او از ارسطو سزاوار است ضرورتاً آن را عقل الهی و فسادناپذیر دانست (افروودیسی، ۱۹۷۲: ۴۱). فارابی نیز رساله‌ای با عنوان *رسالة معانی العقل* درباره

عقل نگاشت و در رساله‌های متعدد درباره عقل فعال بحث کرده است؛ از جمله *آراء اهل المدینه فاضله*، *السیاست المدنیه*، *فصوص الحکمه* و... . عقل فعال نزد فارابی حلقه نهایی در سلسله عقول مجرد است و پایین‌ترین رتبه وجودی را نسبت به سایر عقول دارد. از این‌رو از او عقل دیگری صادر نمی‌شود؛ بلکه آنچه مادون فلک است از آن صادر می‌شود؛ بنابراین عقل فعال به اداره عالم تحت فلک قمر یعنی عالم کون و فساد مادی می‌پردازد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰). نزد ابن‌سینا نیز عقل فعال غیر از عقل هیولانی و مراتب دیگر عقل انسانی است. چیزی خارج از جوهر انسانی و فراتر از افراد انسان است (ابن‌سینا، ۱/۱۳۹۲: ۱۹۰ و ۱۹۸؛ طوسی، ۲/۱۳۷۵: ۳۶۴) عقل دهم و مفارق از عالم تحت قمر است و مدبر آن است (طوسی، ۳/۱۳۷۵: ۲۶۰).

در غرب جهان اسلام نیز ابن‌باجه در رساله‌های متعدّدش از عقل فعال و عقل سخن گفته است؛ از جمله *اتصال العقل بالانسان*، *الوقوف علی العقل الفعال*، *رساله الوداع* و *رساله فی غایت الانسانیه*. در همه این متون غایت و سعادت انسان را همان اتصال به عقل فعال می‌داند و در *رساله الوقوف علی العقل الفعال* می‌گوید جوهر انسان، عقل است و غایت اتصال به آن است. او رساله‌ای با عنوان *کتاب النفس* دارد که به قوای نفس به‌طور مفصل می‌پردازد و تنها بخش اندکی در فصل آخر را به نفس ناطقه اختصاص داده است. نزد ابن‌باجه می‌توان از دو حیث به بحث درباره عقل فعال پرداخت یکی در نسبت با غایت انسان؛ و دیگری فی‌نفسه بدون توجه به غایت انسان، به چیستی و حقیقت عقل فعال پرداخت. مهم‌ترین دغدغه این پژوهش فهم مسئله حقیقت عقل فعال است؛ به این معنا که عقل فعال چه جایگاهی در فلسفه ابن‌باجه دارد. آیا جایگاه آن وجود شناسانه یا صرفاً معرفت‌شناسانه است؟ آیا بخشی از نفس است یا امری مفارق و جداست و نسبت آن با نفس چگونه است؟ درباره عقل فعال از حیث نسبتی که با غایت و سعادت انسان دارد مقالاتی به انگلیسی و عربی نوشته شده است؛ مقاله‌ای عربی با عنوان «العقل الفعال فی فلسفه ابن‌باجه» نگاشته شده است که به عقل فعال به‌عنوان غایت انسان و جنبه اتصال به عقل فعال پرداخته است و درباره جایگاه وجودی و معرفتی آن و نیز از حیث مستقل بودن از نفس ناطقه و نیز بحث واحد یا متکثر بودن آن بحث نکرده است که همه این مسائل را در این نوشتار پیگیری می‌کنیم. مقاله‌ای با عنوان «IBN BAJJAH ON THE HUMAN INTELLECT» موضوع آن عقل انسانی است که در آن به معرفی مختصری از پیشینه عقل در فلسفه اسلامی پرداخته سپس بحث اتصال عقل فعال را به‌طور مفصل بحث کرده است. درباره حقیقت عقل فعال با محوریت پرسش‌های مذکور پژوهشی صورت نگرفته است که در این مقاله بر آنیم به آن بپردازیم. در این نوشتار ابتدا نفس ناطقه نزد ابن‌باجه را بحث می‌کنیم که نسبت عقل فعال با نفس ناطقه را در ادامه بحث دقیق‌تر بررسی کنیم. سپس به بحث درباره مراتب عقل نزد ابن‌باجه و وحدت و کثرت عقل فعال می‌پردازیم.

۲. نفس ناطقه

ابن‌باجه در رساله *ارتیاض فی تصور القوه المتخیله والناطقه* می‌گوید قوه ناطقه عامل تمایز انسان از حیوان است؛ زیرا انسان با وجود این قوه فی‌نفسه معلوماتی متمایز از زیبایی و زشتی و نفع و ضرر دارد و در خود اموری می‌یابد که می‌تواند صادق یا کاذب و یا مورد ظن باشد. این معانی معلوم در نفس را «نطق» می‌نامیم و انسان دارای این معانی را «ناطق» می‌نامیم (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۶۱). نطق در زبان عربی اولاً بر گفتن با الفاظی که بر معانی دلالت دارد، سپس بر الفاظی صدادار که بر هیچ معنایی دلالت ندارد گفته می‌شود (ابن‌باجه، ۱۹۶۰/۱۳۷۹: ۱۴۶ & Ibn Bajjah, n.d: 118). نطق به قوه ناطقه گفته می‌شود شأن آن یافتن معلومات مذکور است (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۶۱). ابن‌باجه در کتاب *النفس درباره قوه ناطقه* و در پاسخ به این پرسش که آیا این قوه همیشه فعلیت است یا گاهی قوه و گاهی فعل است؟ می‌گوید این قوه گاهی بالقوه و گاهی بالفعل است. انتقال از قوه به فعلیت یک تغییر است و باید امری باشد که این تغییر را ایجاد کند؛ زیرا هر متحرکی نیاز به محرکی دارد (ابن‌باجه، ۱۹۶۰/۱۳۷۹: ۱۴۵ & Ibn Bajjah, n.d: 117).

وظیفه قوه ناطقه «حکم» و «گزاره» و «پرسش» است. ابن‌باجه با بیان اینکه گزاره و حکم از ترکیب موضوع و محمول شکل می‌گیرد می‌گوید در انسان دو عمل ضرورتاً وجود دارد: یکی وجود «مفاهیم مفارق» و دیگری «سنتر این مفاهیم». قوه‌ای که این تألیف را انجام می‌دهد همان «قوه مفکره» است و فعل آن تألیف معانی مفرده (مفارق) است که در کتب منطقی مورد بحث قرار می‌گیرد (Ibn Bajjah, n.d: 119) و دوم قوه‌ای که از طریق آن این معانی مفارق و مفرده به دست می‌آید و این مانند هیولی برای آن است؛ زیرا تا معانی مفارق (مفرده) یافت نشود تألیف صورت نمی‌گیرد؛ بنابراین یافتن معانی مفارق بالطبع مقدم بر تألیف کردن آن است (ابن‌باجه، ۱۹۶۰/۱۳۷۹: ۱۴۸).

معانی مدلول آن مفاهیم مفرده مفارقی که با الفاظ بیان می‌شوند کلیات و جزئیات است. قوه‌ای که با آن جزئیات درک می‌شود قوه متخلیه است (ابن‌باجه، ۱۹۶۰/۱۳۷۹: ۱۴۸)؛ اما کلیات با قوه دیگری درک می‌شود که همان قوه ناطقه است. قوه ناطقه در متخیلات نگاه می‌کند و اشتراکات و اختلافات متخیلات حاصله از اشخاص مخلوقات را درک می‌کند و معانی مشترک میان آنها، یعنی معانی کلی را می‌گیرد و معانی مختلف آنها صفات و محمولات و معقولاتی است که سبب تمایز آنهاست (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۶۱).

ابن‌باجه درک و کشف این معانی کلی توسط قوه ناطقه را موهبت فائض می‌داند به این معنا که قوه ناطقه با موهبت فائض می‌تواند معانی کلی را کشف نماید. «همان‌طوری که با چشم مبصرات با نور خورشید از غیب ظهور می‌یابند و نور خورشید همان موهبت خدای تعالی است که با آن کل و اجزاء را می‌بینیم و کل از اجزاء حکایت می‌کند» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۶۱). قوه ناطقه هم به

صورت‌های نفسانی گفته می‌شود که پذیرای عقل (به‌مثابه نیروی اندیشیدن) است و هم به عقل بالفعل گفته می‌شود (جابری، ۱۳۹۱: ۶۱). در ادامه با بحث از عقل و مراتب آن، پیوند نفس ناطقه با عقل و عقل فعال نیز روشن می‌شود.

۳. نظریه عقل و مراتب آن در ابن‌باجه

در فلسفه ابن‌باجه «صور» و اقسام آن نقش مهمی دارد. ابن‌باجه در تدبیر/المتوحد صور روحانی را به اقسامی تقسیم می‌کند: «نخستین آن صور اجسام مستدیر است؛ دوم عقل فعال و عقل مستفاد؛ سوم معقولات هیولانی؛ چهارم معانی موجود در قوای نفس و همان که در حس مشترک و قوه تخیل و در قوه یادآوری است. دسته نخست به وجهی هیولانی نیست؛ اما دسته سوم نسبتی با هیولی دارد و بر این اساس به آن «معقولات هیولانی» گفته می‌شود که بالذات روحانی نیست و وجودش در هیولی است؛ اما دسته دوم به این وجه غیر هیولانی است، هرگاه در وقتی از اوقات ضرورت هیولانی نباشد، نسبت آن با هیولی به این خاطر است که متمم معقولات هیولانی است که همان عقل مستفاد است. فاعل برای آن معقولات هیولانی همان عقل فعال است. صنف چهارم هم بین معقولات هیولانی و صور روحانی است» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۴۹-۵۰). صوری که از ماده انتزاع شده‌اند، «معقولات هیولانی» نامیده می‌شوند. عقل بالقوه یا هیولایی انسان، بالقوه واجد این صور است و عقل فعال، این صور را از قوه به فعل درمی‌آورد (کربن، ۱۳۹۲: ۲۷۲-۲۷۳).

ابن‌باجه مانند فارابی به چهار مرتبه عقل معتقد است: عقل هیولانی، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد و عقل فعال. برای هر یک از این عقول وظیفه‌ای در نظر می‌گیرد. ماده از جهتی و صورت از جهت دیگر، یعنی هر عقل ماده برای عقلی که پس از آن است و صورت برای عقلی که مقدم بر آن است (فارابی، ۱۹۳۸: ۲۳-۲۴). عقل مستفاد که از عقل فعال افاضه می‌یابد ماده برای صورت عقلی است که بر او افاضه می‌کند؛ ولیکن در همان زمان، صورت برای عقل پایین‌تر از خود یعنی عقل بالفعل است و عقل بالفعل نیز ماده برای عقل مستفاد است و صورت برای عقل هیولانی است (عویضه، ۱۹۹۳/۱۴۱۳: ۴).

عقل هیولانی: وصف عقل هیولانی از اصطلاح هیولا، یعنی ماده اولی می‌آید و این عبارت از استعداد و قوه و قابلیت برای وجود، پس هیولی در افق وجود قرار دارد تحت موجود بالفعل شدن. ابن‌باجه از این اصطلاح، عقل در مرتبه اولی را «عقل هیولانی» می‌نامد. عقل هیولانی مجرد نیست، استعدادی در جسم است؛ از جهت قبول صورت اشیاء، جوهری شبیه به ماده است. به همین دلیل در مرتبه اولی از مراتب عقل قرار گرفته است (برکات، ۲۰۲۱: ۱۳۷-۱۳۸).

عقل بالفعل: مرتبه برتر از عقل هیولانی است «صور هیولانی مجرد از ماده، همان عقل بالفعل است» (ابن‌باجه، ۱۹۶۰: ۷۷). هرگاه به عقل از حیث خروج آن از قوه و استعداد به وقوع و فعلیت نظر شود چنین عقلی، عقل بالفعل است؛ در این صورت این معقولات بالفعل یکی از موجودات عالم

است و من حیث هی معقولات در جمله موجودات به شمار می‌آیند (برکات، ۲۰۲۱: ۱۳۸). ابن‌باجه عقل بالفعل و معقول بالفعل را از یکی می‌داند و می‌گوید «محرک اول انسانی همان عقل بالفعل است و همان معقول بالفعل است پس عقل بالفعل همان معقول بالفعل است» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۰).

چنانکه پیش‌تر درباره عبور از قوه به فعل در قوه ناطقه گفتیم این تغییر و عبور نیاز به محرک دارد، عقل بالفعل همان محرک اول در انسان به‌طور کلی است. ابن‌باجه در رساله *الوداع* از سه محرک برای انسان سخن می‌گوید که هر سه در مرتبه واحدی هستند: قوه غاذیه، قوه نامیه حسیه و قوه خیالیه. هریک از این قوا فاعل و موجود بالفعل هستند و عدمی در آن نیست و فرق بین قوه فاعل و قوه منفعل در این است که قوه فاعل موجود بالفعل است و قوه منفعل عدم در آن هست. عقل همان قوه فاعل است. انسان از طریق قوه اندیشه و ناطقه انسانی بالفعل می‌شود و این قوه ناطقه نیز در پرتو دسترسی به معقولات به دست می‌آید و دستیابی به معقولات، میلی که محرک اندیشه است را برای انسان فراهم می‌کند. قوه ناطقه به‌واسطه خیال به معقولات می‌رسد «صورت هیولاهای آنها، صورت‌های نفسانی خیالی متوسط‌اند» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۰) و چون معقولات در قوه ناطقه حاصل شوند این قوه ناطقه خود، عقل بالفعل و معقول بالفعل خواهد شد پس «عقل بالفعل، همان معقول بالفعل» است (جبری، ۱۳۹۱: ۶۱). قوه ناطقه از جهت اینکه صور روحانی را قبول می‌کند «عقل بالفعل» نیز خوانده می‌شود (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۰).

عقل مستفاد: عقل مستفاد از عقل‌های هیولانی و بالفعل متفاوت است. این دو مورد اخیر از ماده بی‌نیاز نیستند؛ عقل مستفاد بی‌نیاز از ماده است و نزد ابن‌باجه معتبر است جزء جاودانه در نفس است. در *کتاب‌النفس* عقل مستفاد را کاملاً مبری از ماده و ضرورتاً مفارق می‌داند (ابن‌باجه، ۱۹۶۰: ۷۵) و در *رساله الوداع* عقل مستفاد را جزئی از نفس ناطقه می‌داند و می‌گوید «نفس ناطقه به دلیل دوری از ماده واحد است و همیشه به یک حال است و به تضاد وابسته نیست و همان عقل مستفاد است؛ از این رو تضادی که به طبیعت می‌رسد در آن نیست و مانند نفس بهمیه در تضاد عمل نمی‌کند؛ بلکه مانند نفس ناطقه که معقولات هیولایی متکثر را تعقل می‌کند است. پس او همواره واحد است؛ و اگر انسان به این درجه یعنی عقل مستفاد برسد در لذت صرف و شادی و سرور است و همه امور را قوام می‌دهد و خدا نیز از او راضی خواهد بود کامل‌ترین رضایت» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۴۱).

ابن‌باجه در *اتصال به عقل انسان* و نیز در *فقره فیض و عقل انسانی* از کمال نفس ناطقه بحث می‌کند و به تبیین عقل می‌پردازد. به‌موجب این کمالات عقل مستفاد به مرحله‌ای رسیده است که می‌تواند معقولات را بدون نیاز به ماده و مستقیماً از عقل فعال دریافت کند (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۵۷). معقولات بالقوه مجرد از ماده، زندانی ماده نیستند؛ بلکه معقولاتی فعلیت یافته هستند. عقل

مستفاد صورت عقل بالفعل است. وقتی عقل نسبت به همه امور معقول بالفعل، فعلیت یافته باشد زان پس بی‌هیچ موجودی جز به وجود خود تفکر نمی‌کند؛ اما در وجود خویش بدون انتزاع و تجرید می‌اندیشد (بدون آنکه صورتی را از ماده انتزاع کند). (کرین، ۱۳۹۲: ۲۷۳-۲۷۴).

ابن‌باجه معتقد است تفکر انسان هرگاه عقل مستفاد باشد می‌تواند وجود حقیقی و ذات خود را درک کند. عقل مستفاد همان فیضی از عقل فاعل است که به انسانی که خود را موجود عقلی درک کند منتهی می‌شود (عویضه، ۱۹۹۳/۱۴۱۳: ۶).

۱-۳. عقل فعال

ابن‌باجه عقل فعال و عقل مستفاد را در یک رده از صورت‌های روحانی قرار می‌دهد و بر تمییز این دو از «صورت‌های اجسام مستدیر» (عقول فلکی) تأکید دارد. «عقل فعال، فاعل معقولات هیولایی و عقل مستفاد متمم آنهاست و به سبب همین رابطه، ابن‌باجه معقولات هیولایی و هر آنچه معقولات به آنها نسبت داده می‌شود در یک گروه قرار می‌دهد و «صورت‌های روحانی عام» می‌نامد. در مقابل «معانی موجود در قوای نفس» «صورت‌های روحانی خاص» می‌نامد (جبری، ۱۳۹۱: ۳۹-۴۰؛ الجابری، ۱۹۹۳: ۱۸۷).

صور هر موجود فسادپذیری سه مرتبه وجودی دارد: نخست، صورت روحانی کلی و عام است که صورت معقول و صورت نوعیه است. دوم، صور روحانی خاص و جزئی و سوم آن صورت جسمیه (Montada, 2007/2023: 15). هریک از این صور که اینک در عالم خارج حال در ماده خود هستند در و برای عقل فعال به منزله صورت مجرد واحد وجود دارد البته بی‌آنکه عقل فعال، آن صور را از ماده خاص آنها منتزع کرده باشد؛ بلکه به همین دلیل، انسان در آنچه مبین ذات اوست نزدیک‌ترین موجود به عقل فعال است؛ زیرا عقل مستفاد به نوبه خود قادر به همان حرکتی است که عقل بالفعل می‌تواند خود را با آن مورد تأمل قرار دهد در این صورت «ادراک عقلی حقیقی، یعنی ادراک وجود که نظر به نفس ذات خود، عقل بالفعل است» ظاهر می‌شود بی‌آنکه به امری نیاز داشته باشد که آن را از قوه به فعل می‌آورد. این همان امری است که عقل فعال را به‌عنوان امری بالفعل و همیشه در حالت تعقل نفس خود تعریف می‌کند و غایت همه حرکات نیز جز این نیست (کرین، ۱۳۹۲: ۲۷۳-۲۷۴).

«نفس ناطقه آنگاه که به کمال برسد عقلی می‌شود و در ذاتش معقولاتی که همان عقل بالفعل است را تعقل می‌کند و بر مرتبه عقل انسانی احاطه می‌یابد. هرگاه برای عقل انسانی عقل و معقول یکی شود صورت برای او با آن کامل می‌شود کامل بودن تام» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۵۶).

ابن‌باجه برای انسان کامل و کسانی که به این مرتبه از کمال عقلی رسیده‌اند ارسطو را مثال می‌آورد و یا می‌گوید دستیابی به این کمال به هدایت خدای عزوجل مانند اولیا است. عقل در این مرتبه «فعلش را در ذاتش با ذاتش انجام می‌دهد و فعلش همان دیدن با بصیرت عقلش و عمل

یقینی است. آن برگشت به ذاتش با ذاتش است که در آن راجع و مرجوع الیه یکی می‌شود» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۵۶). «بصیرت عقل در عقل، همان رجوع شی به ذاتش است فعلش همان ذاتش است و احتیاجی به فاعلی ندارد که فعلی برایش انجام دهد و یا آن را حفظ کند؛ بلکه ذاتش حافظ آن است و فعلش همیشه در وجودش به غیری احتیاج ندارد و برای او عدمی نیست چون در ذاتش واحد است» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۸۳).

ابن‌باجه دربارهٔ افاضه‌کنندگی عقل فعال می‌گوید «پس هرگاه معقولات عقلی شود و عقل با بصیرتش آن معقولات را در آن ببیند عقل انسان به قوهٔ جسمانی برای انجام آن نیاز ندارد؛ بلکه در صورتش، ذاتش را که عقل است تعقل می‌کند. پس فعل او عقلی و باقی و جاودان است. فعلش همان ذاتش است. تعقل و تعلم نیازی به «چیز مادی» که فسادپذیر است ندارد. نیاز به عقلی دارد که آنچه به آن افاضه می‌شود را بگیرد مانند نیاز سایر عقول عالی به عقلی که فوق آنهاست که از او دریافت می‌کنند. این فیض به امور پایین دائمی است... پس کمال انسانی همیشه به افاضه کردن به قوهٔ ناطقه مبتنی است... به‌طور دفعی یا به تدریج از عقل فعال بصیرتی که انسان با آن عالم را می‌بیند افاضه می‌شود» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۵۷). ابن‌باجه در این عبارات که دربارهٔ نقش افاضه‌کنندگی عقل فعال به قوای ناطقه و عقول مربوط به نفس ناطقه می‌گوید، عقل فعال را در ردهٔ سایر عقول عالی و فوق عقول انسانی قرار می‌دهد که به قوهٔ ناطقه و عقول از طریق فیض بصیرتی افاضه می‌کند.

اعطاکنندهٔ به همه عقل فعال است اولاً برای متعلمین بصیرتی برای دیدن معقولات اول ظاهر می‌شود؛ هرگاه انسان دارای استعدادی قوی برای قبول باشد، عقل فعال همیشه کمال تام برای انسان در غایتش را به او افاضه می‌کند. بر این اساس کوتاهی در افاضهٔ عقل فعال نیست؛ بلکه در استعداد قابل برای دریافت افاضات عقل فعال است (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۵۸). افاضات عقل فعال تنها به انسان نیست؛ بلکه به حیوانات نیز صور خاص آنها را افاضه می‌کند.

عقل فعال به سبب فعلی که در عقل هیولانی انجام می‌دهد و آن را از استعداد به مرتبهٔ عقل مستفاد می‌برد، عقل فعال جسم نیست و قوه‌ای در جسم نیست بلکه موجودیتش مفارق است. اهمیت عقل فعال در انتقال قوهٔ هیولانی قابل برای صور از استعداد و قوه به حالت فعل است و عقل بدون عقل فعال قادر به انتزاع صور عقلی از محسوسات را ندارند (کریبات، ۲۰۱۹: ۲۳۴). عقل فعال بر انتقال معارف و علوم به عقول انسانی مؤثر است (کریبات، ۲۰۱۹: ۲۴۷).

ابن‌باجه در رسالهٔ *شناخت عقل فعال* راه‌هایی برای شناخت عقل فعال می‌گوید یکی از آنها نسبت معانی کلی و حیوانات است. قوهٔ متخیله در حیوان، غذای عینی و مشخصی یا غذای خاصی را طلب نمی‌کند. بلکه آنچه با طبیعتشان سازگار باشد جستجو می‌کند و غذای کلی طلب می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۰۷). با این وجود حیوانات مفاهیم کلی ندارند. چگونه صور خیالی که

حیوانات را به سمت نیازهایشان هدایت می‌کند در انواع خاصی از حیوانات، هدف را درست تشخیص می‌دهند؟ از نظر ابن‌باجه تنها پاسخ پذیرفتنی این است که این صور خیالی را عقل فعال افاضه می‌کند همان‌طوری که صوری را افاضه می‌کند که ما را از مفاهیم کلی آگاه می‌کند دقیقاً همان‌گونه که صوری را افاضه می‌کند که ویژگی‌های اشیاء را تثبیت می‌کنند و آنها را معقول می‌سازند (Nasr, 2006: 549).

بنابراین عقل فعال در ابن‌باجه نقش معرفت‌شناسانه دارد و در جایگاهی فوق عقل و نفس ناطقه و قوه متخیله به موجودات انسانی و نیز حیوانی، صور مربوط به مرتبه وجودی آنها را افاضه می‌کند. به انسان صوری که با آن مفاهیم کلی را درک کند افاضه می‌کند و به حیوان نیز صوری خیالی که با آن نیازهایش را رفع کند؛ اما عقل فعال علاوه بر نقش معرفتی در افاضه صور، نقش وجود دهنده‌گی نیز دارد که نه به‌صراحت، بلکه مبهم به آن اشاره می‌کند.

ابن‌باجه در رسایل فلسفی در قولی درباره فیض و علم انسانی، از فیض خدا و وجود کامل‌ترین او و چگونگی گسترش هر چیزی از امر واحد سخن می‌گوید و اختلاف نسبت دریافت فیض و قبول فیض از مبدع نخستین را عامل اختلاف موجودات می‌داند. او از مراتب وجودی که از «الاول» ایجاد می‌شود سخن می‌گوید «اول» به همه جزئیات و حدود آنها علم دارد و این حدود همان نقص در وجود و سبب کثرت موجودات و کثرت معلومات می‌شود. علم «اول» همان علم به ذاتش است و اشیاء را نه در اشیاء بلکه از علمش به ذات کاملش می‌شناسد و به آنها علم دارد. درواقع ابن‌باجه به علم الهی در مرتبه ذات معتقد است. سپس به بحث افاضه وجود از این موجود کامل نخستین می‌پردازد که از کمال وجود او هر موجودی به سلسله مراتب از کمال به نقص، وجود افاضه می‌شود و علم او به موجودات همان سبب وجود آنهاست. علم به موجودات همان علم به حرکات و اسباب آنهاست (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۸۳-۱۸۴). ایجاد موجودات به ترتیب چنین است از موجود نخستین، عقل اول پدید می‌آید، سپس سایر موجودات به ترتیب از کمال به نقص تا به ماده می‌رسد که دارای کون و فساد است... «اول» به همه جزئیات عالم و به توانی و اجرام سماوی علم دارد. پس مخترع و ایجادکننده همه جزئیات ماده کون و فساد و دلیل وجود آن ایجاد آن عقل فعال است» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۸۴).

ابن‌باجه در مراتب وجودی که از علت نخستین افاضه می‌شود درباره دو مرتبه عقل اول و عقول ثانی سخن می‌گوید. در این متن از ابن‌باجه ابهامی وجود دارد که سبب گسست متن می‌شود. دو امر را به‌عنوان ایجادکننده معرفی می‌کند. یک‌بار «اول»، بار دیگر نیز «عقل فعال». از یکسو شأن وجود دهنده‌گی را به «اول» می‌دهد از سوی دیگر برای «عقل فعال» نیز شأنیت وجود دهنده‌گی و ایجادکننده قائل می‌شود به‌طوری که مصحح رسایل فلسفی ابن‌باجه در پانویس از ابهام گفتار ابن‌باجه و دشواری بیان او انتقاد می‌کند و می‌پرسد آیا «اول» مخترع همه جزئیات

ماده کون و فساد است یا عقل فعال سبب وجود آنها و متولی آن از اول است؟ چنانکه در بالاتر گفتیم از یکسو ایجادکننده همه موجودات را «اول» دانست و در ادامه همه آن فعالیت‌های ایجادی را به «عقل فعال» نسبت می‌دهد.

ابن‌باجه در رساله بعد توضیحی برای چگونگی پیدایش کثیر از واحد و نظریه فیض و صدور ارائه می‌دهد و می‌گوید موجودات سه دسته هستند: اجسام، اعراض، معقولات. معقولات در جسم و در اعراض نیستند، بلکه همان ذات عقل برای ما هستند... اما ثوانی فعلش را همواره در عقولش انجام می‌دهد و همواره در عقلش تعقل می‌کند و عقل آن در ذات اول تعقل می‌کند. موجودات برحسب مراتب از آن حاصل می‌شود.

«اول که غیری برای او نیست ذاتش را فقط در کمالش تعقل می‌کند پس با عقل کمال ذاتش و آنچه از او صادر می‌شود و از کمالش افاضه می‌شود را تعقل می‌کند. پس به همه اشیاء بذاته علم دارد. چنین نیست که علمش به موجودات را از دیگری بگیرد و سپس درباره آن معلوم تعقل کند. صانع موجود را از جهت علمش به ذاتش تعقل می‌کند» (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۸۶-۱۸۷).

آنچه از این مطلب به دست می‌آید این است به نظر می‌رسد ابن‌باجه نظریه فیض و صدور که در فارابی و ابن‌سینا مطرح شده را ناقص برگرفته و آن را به شکلی مبهم در نوشته‌های خود انعکاس داده است. بنا بر نظر فارابی و ابن‌سینا چگونگی پیدایش کثرت از طریق نظریه فیض و صدور و قاعده الواحد امکان‌پذیر است. خدا واحد است و تنها یک امر واحد از او صادر می‌شود و عقل اول و نظریه عقول دهگانه برای پیدایش موجودات مطرح می‌شود. در ابن‌باجه عقول دهگانه و حتی عقولی واسطه برای پیدایش مطرح نمی‌شود و به شکلی مبهم از ثوانی و عقول ثانی سخن می‌گوید که آن نیز در عقل خود نظر می‌کند و عقل اول نیز به اول نظر می‌کند و همین سبب پیدایش کثرت می‌شود، اما دیگر بیشتر بحث را در راستای نظریه فارابی و ابن‌سینا ادامه نمی‌دهد؛ بنابراین ابن‌باجه تبیین چگونگی پیدایش موجودات از طریق عقل فعال را به‌طور مبهم بیان کرده و آن را ناقص رها می‌کند.

یوزپ موتناد در این باره معتقد است ابن‌باجه «مانند اسلاف خود، فارابی و ابن‌سینا، معتقد به نظام صدور است که در آن یک وجود نخستینی وجود دارد که از آن عقول آسمانی صادر می‌شود که آخرین آن عقل فعال است که به اجسام و اجرام مادی صورشان را افاضه می‌کند. بسیط‌ترین اجسام چهار عنصر هستند: آتش، هوا، آب و خاک. کیفیت‌های متضاد گرم-سرد، مرطوب-خشک دارند. از نظر ابن‌باجه، این کیفیات اساساً قوه هستند، قوایی که می‌توانند باعث حرکت شوند. از این عناصر بسیط که همگی طبیعی هستند موجوداتی ایجاد می‌شوند و صورت‌های پیچیده‌تری دریافت می‌کنند، پیچیده‌ترین موجودات نفوس هستند. بسیط‌ترین نفوس، نفس غاذیه است. پس

از آن نفس حساس متعلق به حیوانات است. سپس نفس ناطقه. همه این قوا فعال هستند؛ اما تنها نفس ناطقه و رای حدود و جسمانیت است (Montada, 2005: 162).

داویدسون نیز جایگاه وجود بخشی برای عقل فعال قائل است. به نظر او ابن‌باجه معتقد است فلک آسمانی موجودات عاقل جاندار است که تحت عقول غیر جسمانی هستند. این عقول علل «وجود» افلاک هستند و «عقل فعال» فاعلی است که بر اندیشه بالفعل بشر تأثیر می‌گذارد، یک موجود غیر جسمانی انسان متعالی است - اگرچه متون منتشر شده به‌وضوح آن را به‌عنوان آخرین در سلسله عقول غیر جسمانی بیان نمی‌کنند. به‌علاوه به‌عنوان فاعلی که بر اندیشه بالفعل بشری تأثیر می‌گذارد بکار می‌رود، عقل فعال علت وجود عناصر چهارگانه تحت‌القمر و «نفوس» هستند (Davidson, 1992: 144-146). در بخش تحلیل و بررسی به‌طور مفصل این مبحث را تحلیل می‌کنیم. حال این پرسش مطرح می‌شود عقل با توجه به مراتب آن نزد ابن‌باجه واحد یا کثیر است؟

۲-۳. عقل واحد یا کثیر

ابن‌باجه درباره واحد و کثیر بودن عقل از دو جهت مختلف به‌هر دو معتقد است. از یکسو «از حیث مراتب عقل»، کثرت در عقول مطرح می‌شود از سوی دیگر «از حیث معقولات عقل»، واحد و متکثر بودن آن تبیین می‌شود. ابن‌باجه در رساله *اتصال العقل بالانسان* در مورد واحد یا کثیر بودن عقل و مشخصاً عقل فعال از طریق بحثی درباره تبیین «واحد» بر اساس مبحث «واحد» در *مابعدالطبیعه* ارسطو و کتاب *فی وحده فارابی* آغاز می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۵۵). «واحد در صور روحانی مانند واحد در صور هیولانی است همان طوری که به معقولی که بر لفظ واحدی دلالت کند می‌گویند واحد است معقول برای شیء واحد موجود است و هرگاه معقول برای شیء واحد باشد می‌گوییم آن واحد است» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۵۶).

انسان برحسب مراتب صور نفسانی که برایش حاصل می‌شود به معقول وصل می‌شود و از آن معقول به معقول دیگر وصل می‌شود؛ و از صور نفسانی ارتقا پیدا می‌کند و صعود می‌کند (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۵). انسان‌هایی که در مرتبه عقل هیولانی هستند و با عقل هیولایی تعقل می‌کنند عقل آنها کثیر است. معنی معقول نزد آنها مضاف و اضافه شدن به اشخاص کثیر است. اضافه معقول انسان به انسان است. این اضافه انسان معقول نزد آنها و نزد همه جمهور است؛ اما عقول گاهی از جهتی کثیر است و از جهتی واحد. عقلی که معقول است همان بعینه است صورت نفسانی موضوعی برای او نیست. معقول آنچه معقول است را می‌فهمد همان واحد غیر متکثر است. خالی از اضافه و تناسب به صورتی در هیولی است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۵). پس عقل در مرتبه هیولانی و نزد جمهور، کثیر است؛ چون مرتبه معقولات هیولانی است و نسبتی با هیولی دارد و

اضافه معقول به انسان است. ولی هرگاه این اضافه در میان نباشد و معقول بدون نسبت با هیولی نزد عقل باشد در این صورت واحد است و متکثر نیست.

ابن‌باجه در مورد «وحدت عقل» در مرتبه عقل بالفعل می‌نویسد «اگر این عقل-عقل بالفعل- در همه انسان‌ها یکی باشد... همه مردم، زندگان و رفتگان واحد به عدد خواهند بود؛ درحالی‌که ناخوشایند و شاید محال باشد؛ و اگر زندگان و رفتگان به عدد واحد نیستند این عقل نیز واحد نخواهد بود. پس رابطه مردم با یکدیگر چه خواهد شد؟ چگونه علم به امری ممکن می‌شود؛ درحالی‌که علم تنها به کلیات است و کلی وجود نخواهد داشت مگر آنکه همه مردم از کل، معنی واحدی بفهمند. اگر تعداد عقل را به شمار افراد بدانیم وحدت حقیقت مورد تهدید است. ابن‌باجه تأکید می‌کند عقل یکی است و تعدد تنها در آثار و نه در ذات آن است» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۱). او آهن‌ریا را مثال می‌آورد که خود آهن‌ریا یکی است و کم و زیاد شدن نیروی آهن‌ریایی بستگی به پوششی دارد که آن را در بر گرفته. با تغییر پوشش تأثیر آن نیز تغییر می‌کند. عقل نیز مانند آهن‌ریا واحد به عدد است؛ اما اثر، بنا بر افراد گوناگون، متفاوت است. اختلاف در عقل بین مردم به محیطی بازمی‌گردد که در آن زندگی می‌کنند و روابط خود را در آن سامان می‌دهند؛ همانند تأثیر نور آفتاب و سرانجام درخشش آن بر حسب محیطی است که به وسیله آن منتقل می‌شود (جابری، ۱۳۹۱: ۶۱-۶۲).

ابن‌باجه واحد عددی دانستن یا ندانستن عقل را چنین به چالش می‌کشد «اگر هر معقول را واحد به عدد بدانیم لازمه آن رأی مشابه اهل تناسخ است و وجود فطرت فائقه فایده‌ای نخواهد داشت و نوعی از آن برای همه انسان‌های در طبیعت جاری می‌شود و محالاتی که در نظریه تناسخ پیش می‌آید و اگر واحد عددی ندانیم نیز محال‌های دیگری پیش می‌آید؛ از جمله اینکه برای هر معقولی که نزد من و شماسست معقولی باشد و آن معقول نیز که نزد من و شماسست معقول دیگری باید داشته و این وضعیت تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت و بی‌نهایتی این چنین وجود ندارد» (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۲-۱۶۳).

عقلی که بعینه همان معقولش است و معقول آن خود عقل است و صورت روحانی موضوعی برای او نیست. عقلی است از خود آن چیزی را می‌فهمد که از معقولش می‌فهمد این عقل واحد است و متکثر نیست هرگاه از اضافاتی که به آن صور در ماده دارد خالی و رها باشد (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۶).

ابن‌باجه درباره واحد بودن عقل مستفاد در رساله *الوداع* می‌گوید عقل مستفاد چون تضاد ندارد و به دور از ماده و مجرد است از هر جهت واحد است (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۴۱). «در این تراز از وحدت عقل، تراز عقل مستفاد، وحدت معرفت تحقق می‌یابد». موضوع فلاسفه پیشینیان و پسینیان این بود که عقل واحد است و احدی که از هر جهت واحد است «نه کهنه و نه تباه می‌شود» و این همان معنای جاودانگی است (جابری ۱۳۹۱: ۶۴).

عقلی که واحد است همان ثواب و نعمتی است برای کسانی که از بندگی او راضی و خوشنود هستند. پس عقل واحد همان ثواب و نعمت در مجموعه قوای نفس است؛ و عقاب برای نفس نزوعیه همان خطا و مصیبت است. پس کسی که از خدا اطاعت کند و برای رضای او عمل کند با عقل ثواب می‌کند و برای او نوری قرار می‌دهد که با آن هدایت شود (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۱۶۲).

ابن‌باجه در رسایل فلسفی فقره فی ترتیب العقول و خلودها در حین تبیین مراتب عقول، کثرت آن را نیز بیان می‌کند. ما عقل را در ترتیبی از نزدیک‌ترین عقول به عقل اول تا دورترین عقل به عقل اول که همان عقل انسان است قرار دادیم و وجود عقل انسانی با بصیرتی که از عقل اول دریافت می‌کند یکی است. اختلاف عقول برحسب قابل بودن آنهاست و آن بصیرت مانند نور خورشید برای بینایی به وقت دیدن است؛ همان‌طوری که دیدنی‌ها با کمک نور خورشید برای چشم دیدنی می‌شوند معانی عقلی نیز با بصیرت و نور عقل برای عقل دیده می‌شود. مراتب عقل بنا بر اینکه مستقیماً از عقل نخستین گرفته شده باشند و بی‌واسطه باشند یا اینکه با یک یا واسطه بیشتری از عقل نخستین گرفته شود متفاوت می‌شود و نسبت آنچه مشتق شده است با آنچه از آن مشتق شده است؛ مانند نسبت نور خورشیدی که درون خانه‌ای است و آن خورشید که به آن خانه می‌تابد (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۹۵-۱۹۶).

۴. تحلیل و بررسی

عقل جایگاه مهمی در فلسفه ابن‌باجه دارد چه در معرفت‌شناسی، معرفت صحیح با عقل است، چه در زمینه انسان‌شناسی که سعادت انسان در اتصال با عقل فعال است و اخلاق مبتنی بر عقل است. بر این اساس عقل در مباحث مختلف مطرح می‌شود. در تحلیل و بررسی عقل را در سه مسئله بیان می‌کنیم: ۱. نسبت نفس ناطقه و عقل؛ ۲. جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال؛ ۳. وحدت و کثرت عقول.

۱. **نسبت نفس ناطقه و عقل:** ابن‌باجه درباره قوه ناطقه با عنوان امری که گاهی قوه و گاهی فعل است سخن می‌گوید؛ و منتقل شدن از قوه و خروج از قوه به فعل نیاز به محرک دارد و در پی بیان این است که این محرک و آنچه قوه‌ای را از حالت بالقوه به فعل درمی‌آورد چیست؟ تبیین قوه ناطقه نزد ابن‌باجه ماهیت قوه ناطقه و نسبتش را عقول چهارگانه را مشخص می‌کند. «حکم» و «گزاره» و «پرسش» به قوه ناطقه مربوط می‌شود. این قوه دو عمل برای انسان انجام می‌دهد یافتن معلومات و مفاهیم مفارق و سنتز این مفاهیم باهم؛ اما این مفاهیم و معلومات نیز که با الفاظ بیان می‌شوند یا کلی هستند یا جزئی. قوه درک مفاهیم مفردة جزئی خیال و قوه درک مفاهیم مفردة مفارق کلی، قوه ناطقه است. ابن‌باجه درصدد تبیین امری است که قوه ناطقه را که حالتی بین قوه و فعل دارد و گاهی قوه و گاهی فعل است به فعلیت درآورد و این گذار از قوه به فعل بیانگر نوعی حرکت و تغییر است؛ بنابراین نیازمند به محرک است و از این محور،

نفس ناطقه با عقل نسبت می‌یابد؛ چراکه آن محرک عقل بالفعل است؛ چون صور معقول را و معقولات را می‌یابد میلی برای اندیشه درباره آن به وجود می‌آید که همان عقل بالفعل است؛ بنابراین وقتی یکی از وظایف قوه ناطقه یافتن معلومات و مفاهیم مفارق است و وظیفه دیگر او تألیف این مفاهیم است با یافتن معلومات در آن میلی برای تألیف و سنتز و اندیشیدن به وجود می‌آید در این مرحله قوه ناطقه، همان عقل بالفعل است.

متعلق تعقل قوه ناطقه مفاهیم مفردة کلی است. سومین وظیفه نفس ناطقه درک کلیات است. درک کلیات با کمک تخیل صورت می‌گیرد و با سنجش آن معقولات و مفاهیم مفردة مشترکات میان آن مفاهیم را گرفته و به‌عنوان کلی، کلی را از امور مفردة انتزاع می‌کند. به نظر می‌رسد این در مورد صوری است که در ماده نیز هستند و با انتزاع مفاهیم و صورت مشترک، مفاهیم کلی می‌سازیم. درک این مفاهیم بر عهده عقل هیولانی و عقل بالفعل است؛ اما صوری نیز هستند که حال در ماده نیستند و به‌خودی خود مجرد است که درک آن بر عهده عقل مستفاد است؛ یعنی جایی که هیچ اضافه‌ای با فرد و نیز با ماده نداشته باشد و فی‌نفسه آن امر نزد عقل حاضر باشد آن عقل مستفاد است.

بنابراین نسبت میان نفس ناطقه و عقل بالفعل در مفاهیم کلی و محرک برای درک معلومات و ساختن اندیشه و مفاهیم کلی از امور جزئی از طریق انتزاع امور مشترک است. چون نفس ناطقه در این مرحله با تضادی از مفاهیم روبرو است با معقولات کثیر و بعضاً مختلف برای ایجاد مفاهیم کلی، مشترکات آنها را برمی‌گیرد.

اما فرق نفس ناطقه با عقل فعال در درک کلیات در این مسئله است که قوه ناطقه که از طریق عقل بالفعل و عقل مستفاد معقولات را درک می‌کند کلیات را با کمک متخیله درک می‌کند. قوه ناطقه از بین مفاهیم متعدد و متکثر در قوه متخیله، اشتراکات و تفاوت آنها را از هم تمییز می‌دهد و از مفاهیم مشترک که قابل اسناد بر امور کثیر است کلیات را انتزاع می‌کند. در واقع قوه ناطقه در درک کلیات از طریق مفاهیم مشترک پیش رفته و کلی را از بین مفاهیم مفردة انتزاع می‌کند؛ درحالی‌که عقل فعال از قوه به فعل نمی‌رود و درک کلیات برای او به‌صورت انتزاع از مفاهیم جزئی نیست.

ابن‌باجه در رساله *شناخت عقل فعال* بحثی درباره درک کلیات دارد می‌گوید حیوان دنبال غذای مشخصی نیست؛ بلکه دنبال غذا به‌طور کلی است و درک مفاهیم کلی ندارد؛ ولی به‌صورت غریزی چنین است. ابن‌باجه می‌گوید عقل فعال صور خیالی را به حیوانات افاضه می‌کند، صوری که هدایتگر آنها در جهت رفع نیازشان است؛ و در ادامه می‌گوید درک مفاهیم کلی در ما نیز افاضه عقل فعال است و صوری به ما افاضه می‌کند که از طریق آن مفاهیم کلی

را درک می‌کنیم. یکی از وظایف عقل فعال نیز افاضه صور خیالی به حیوان و افاضه صور به انسان برای آگاهی از مفاهیم کلی است.

مواجهه عقل فعال با صور بدو گونه است: صوری که حال در ماده هستند نزد عقل فعال مجرد هستند بدون اینکه عقل فعال آن صور را از ماده انتزاع کرده باشد و دیگر صوری که بذاته مفارق هستند و عقل فعال با معقولاتی مجرد سروکار دارد که نسبتی با ماده ندارند و مجرد و فی‌نفسه هستند. بر این اساس عمل عقل فعال در برخورد با صور و مفاهیم و معقولات به مانند نفس ناطقه نیست. نفس ناطقه از متخیله کمک می‌گیرد و مفاهیم متعدد در آن را واری می‌کند؛ اما عقل فعال صور مجرد محض را در خود دارد و بدون اینکه با ماده مربوط شود یا با فعالیت از نوع انتزاع صور از ماده همراه باشد.

بنابراین نسبت نفس ناطقه با عقول هیولانی، بالفعل و مستفاد، وظیفه نفس ناطقه را روشن می‌کند. در واقع نفس ناطقه وظایفش را با عقول انجام می‌دهد. هر مرحله از وظایف نفس ناطقه با یکی از عقول مربوط می‌شود. وظایفی که برای قوه ناطقه برمی‌شمارد: ۱. یافتن معلومات و مفاهیم مفردة مفارق؛ ۲. تألیف این مفاهیم مفرده؛ ۳. ادراک معانی کلی؛ ۴. از قوه به فعل خارج شدن عقل. در این وظایف بنا بر اینکه معقولات چه تناسبی با ماده دارند یا کاملاً مجرد از ماده و فی‌نفسه هستند، وظیفه نفس ناطقه با یکی از عقول تعریف می‌یابد. در معقولات هیولانی نفس ناطقه با عقل هیولانی پیوند دارد و در میل برای اندیشیدن درباره معقولات و حرکت از قوه به فعل با عقل بالفعل پیوند می‌یابد. در درک کلیات نیز بنا بر صور معقولات که حال در ماده باشد و درک کلیات از طریق انتزاع صور و مفاهیم مشترک صورت می‌گیرد و با عقل بالفعل پیوند دارد؛ اما درک کلیات با صور معقول فی‌نفسه که مجرد محض هستند با عقل مستفاد انجام می‌گیرد. ابن‌باجه در بیانش گاهی عقل مستفاد را با عقل فعال یکی می‌گیرد. عقل فعال را فاعل معقولات هیولانی و عقل مستفاد را متمم معقولات هیولانی می‌داند؛ اما اینکه عقل فعال بخشی از نفس ناطقه هست یا خیر را بحث مستقیم نکرده است؛ هم می‌توان به‌عنوان بخشی از نفس ناطقه مطلبی یافت هم به‌عنوان امری جدای از نفس در جایگاه افاضه‌کننده مطلبی در آثار ابن‌باجه یافت. در کتاب تدبیر متوحد عقل مستفاد و عقل فعال را در جزو صور روحانی به حساب می‌آورد (ابن‌باجه، ۱۹۹۱: ۵۸-۵۹). چون عقل مستفاد جزئی از نفس ناطقه است و عقل فعال نیز در بعضی تعابیر ابن‌باجه با عقل مستفاد یکی می‌شود شاید بتوان گفت عقل فعال جزئی از نفس ناطقه است؛ اما در مباحثی که در متن بیان کردیم در جایگاه افاضه‌کنندگی صور خیالی به حیوانات و صور و معقولات به انسان‌ها بنا بر ظرفیت و استعداد برای دریافت افاضات و معلومات، عقل فعال جایگاهی در کنار سایر عقول آسمانی می‌یابد.

۲. جایگاه وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل فعال: عقل فعال در جایگاه وجودشناسی که وجود بخش به امور باشد، ابن‌باجه در رسایل فلسفی مبحث فیض و عقل انسانی و عقول ثانی به‌طور مبهم مبحثی طرح می‌کند که گویای جایگاه وجود شناسانه و وجود بخش به عقل فعال است. چراکه تفکری که برای عقل فعال به جایگاه وجودی معتقد است از قوس نزول برای عقل جایگاهی فرا انسانی در عالم معقولات قائل است و در مراتب وجود در سلسلهٔ عقول در آخرین عقل قرار دارد و در این صورت می‌تواند واهب‌الصور و نیز علت وجودی موجودات تحت قمر باشد؛ یعنی سبب وجود موجودات در کون و فساد باشد؛ چنانکه در فارابی و ابن‌سینا چنین بوده است. در آن دو فقره از رسایل فلسفی ابن‌باجه گویا چنین جایگاهی به عقل فعال داده شده است؛ چراکه در آنجا می‌گوید عقل انسانی در دورترین جایگاه نسبت به عقل اول است و برای عقل اول و نیز عقل فعال شأنتی وجودی قائل می‌شود این چنین به ذهن متبادر می‌شود که عقل فعال امری بیرون از انسان و در جایگاه عقل اعلی است که به عقول انسانی علم افاضه می‌کند^۱ (ابن‌باجه، بی‌تا: ۱۸۰) و در فقرهٔ اتصال به عقل فعال نیز که از کمال نفس ناطقه سخن می‌گوید کمال آن مساوی با عقلی شدن است؛ به این معنا که عقل و معقول یکی می‌شود و فعل و تعقل عقل به ذات خود است و معقول همان ذات اوست. در این صورت بصیرتی از عقل فعال به نفس ناطقه داده می‌شود که به نظر می‌رسد مرتبهٔ عقل مستفاد است. ابن‌باجه در این متن تفکیکی میان عقول قائل نمی‌شود و از عقل به‌طور کلی بحث می‌کند؛ بنابراین عقل فعال در این فقره افاضه‌کنندهٔ علم و بصیرت به عقل برحسب استعداد برای دریافت علم و بصیرت است. پس عقل فعال نه تنها علم افاضه می‌کند و اتصال به آن غایت و کمال انسانی و سعادت انسان است؛ بلکه وجود بخش به عناصر و موجودات نیز هست. بنا بر آنچه در آن فقرات آمده است ابن‌باجه جایگاهی فرانسوی برای عقل فعال قرار داده است؛ اما در بیان او ابهام و پیچیدگی بسیاری وجود دارد و چگونگی این وجود بخشی به موجودات در کون و فساد را به‌طور مبهم تبیین می‌کند که می‌توان دو تلقی از سخنان او داشت: در یک تلقی، از سه‌گانهٔ «عقل فعال و نفوس اجرام و اجرام» سخن می‌گوید که عقل فعال صور اجرام را در نفوس اجرام ترسیم می‌کند و عناصر و موجودات کون و فساد با توجه به نفوس اجرام داری جرم می‌شوند. در تلقی دیگر، از عقل اول و تعقل «اول» و پیدایش کثرت سخن می‌گوید که این بیان او به شکل ناقص یادآور نظریهٔ فیض و صدور فارابی و ابن‌سینا است. عقل فعال در فارابی (فارابی، ۱۹۹۶: ۲۲؛ فارابی، ۱۹۹۵: ۵۴) و ابن‌سینا فراتر از نفس انسانی و جدای از انسان است. چنین صراحت بیانی در آثار ابن‌باجه دیده نمی‌شود؛ اما بر اساس مطالبی که گفته شد و تحلیلی که صورت گرفته می‌توان جایگاهی فرانسوی برای عقل فعال قائل شد.

درباره جایگاه معرفت‌شناسی عقل فعال واهب‌الصور به عقل انسان و نیز واهب‌الصور خیالی به حیوانات نیز هست: ۱. عامل از قوه به فعل خارج کردن ادراکات یا معقولات؛ ۲. افاضه علم بنا بر استعداد دریافت‌کنندگان؛ ۳. اتصال به او عامل سعادت و کمال انسان است.

۳. وحدت و کثرت عقل: ابن‌باجه بحث واحد و متکثر بودن عقل را با دو جهت متفاوت بررسی می‌کند:

- یکی از حیث «مراتب عقول» از نزدیک‌ترین مرتبه به عقل اول تا دورترین آن که عقل انسان است، نوعی کثرت را در عالم عقول لحاظ می‌کند. کثرت عقول از حیث قابل بودن آنها برای دریافت صور و معقولات و علم و بصیرت از عقل فعال است و هرچه قابلیت و استعداد دریافت بصیرت و علم بیشتر باشد افاضه عقل فعال بیشتر است و حتی در درجه انبیا و اولیا می‌تواند از عقل فعال افاضات دریافت کند و همین سبب مراتب عقول در نفس ناطقه و به تبع آن مراتب انسانی نیز می‌شود. بر این اساس بنا بر استعداد انسان‌ها برای دریافت معقولات، عقل فعال به آنها افاضه می‌کند و مراتبی از عقل در جهت قوه به فعل وجود دارد.

- از حیث دیگر واحد بودن عقل، از حیث «معقولات و صور عقول» است؛ به این معنا که به نسبت اینکه معقولات عقول هیولانی است یا صور حال در ماده و منتزع شده از ماده، یا صوری که مجرد است و صور صور است، واحد یا کثیر بودن عقل تبیین می‌شود. عقل در مرحله هیولانی متکثر است بر حسب معقولات متکثر و اضافه به افراد عقل متکثر می‌شود؛ اما در مرحله عقل بالفعل چنین نیست عقل واحد و آثار آن متکثر است؛ و بخشی از نفس ناطقه که از تضاد و از ماده به دور است و با مفاهیم به‌خودی خود و با ذات اشیاء و امور سروکار دارد، یعنی عقل مستفاد عقل واحد است؛ بنابراین برای واحد یا کثیر بودن آن ملاک را معقولات هیولانی و اضافه آن به افراد متکثر لحاظ کنیم عقل هیولانی متکثر است و عقول بالفعل و مستفاد و عقل فعال واحد است. از این‌رو کثرت عقول و واحد بودن آن نزد ابن‌باجه قابل جمع است.

۵. نتیجه

ابن‌باجه در نظریه عقل فعال و چپستی آن از حیث مستقل بودن از انسان یا بخشی از نفس بودن، بنا بر وظایفی که برای عقل فعال برمی‌شمارد رویکرد دوگانه‌ای دارد. وظایف عقل فعال به‌طور موردی ۱. خروج از قوه به فعل با فاعلیت عقل فعال؛ ۲. افاضه صور معقول به عقل؛ ۳. افاضه معقولات به عقل مستفاد؛ ۴. فاعل معقولات هیولانی؛ ۵. اعطاکننده صور بنا بر استعداد دریافت‌کنندگان؛ ۶. مخترع همه جزئیات در عالم کون و فساد؛ ۷. افاضه بصیرت به عقل مستفاد ... بخشی از این وظایف جایگاه معرفت‌شناختی عقل فعال را مشخص می‌کند اما مورد ششم که در رسایل فلسفی فقره فیض مطرح شده است عقل فعال مخترع همه جزئیات در عالم کون و فساد است جایگاه عقل فعال را از جهت وجودی و وجود بخش بودن نشان می‌دهد. ابن‌باجه از

یکسو عقل فعال را عامل و فاعل فعلیت بخش به عقول در مراتب پایین تر است؛ بلکه وجود بخش به صورت و معقولات و افاضه‌کننده صورت معقولات به عقل مستفاد و نیز وجود بخش صورت در عالم محسوسات نیز هست؛ و دربارهٔ واحد و کثیر بودن عقل فعال، به عقل فعال واحد از حیث عقل و معقول معتقد است. علاوه بر عقل فعال، عقل مستفاد را نیز واحد می‌داند؛ اما دربارهٔ عقل بالفعل از یکسو به واحد بودن عقل و متعدد بودن آثار آن باور دارد؛ از سوی دیگر متعدد بودن صورت در عقل را سبب متعدد بودن عقل می‌داند اگر عقل همان معقول خود باشد و معقولش صورتی اضافه بر امور هیولانی نداشته باشد واحد است.

منابع

- ابن باجه. (۱۹۹۱). *رسایل ابن باجه الالهیه، حقیقها و قدّم لها* ماجد فخری، لبنان - بیروت: دارالتحاریر للنشر.
- ابن باجه. (بی تا). *رسایل فلسفیه لأبی بکر بن باجه*، نصوص فلسفیه غیر منشوره، جمال الدین العلوی، لبنان - بیروت: دارالثقافه، دارالبیضاء - المغرب: دار النشر المغربیه.
- ابن باجه. (۱۳۷۹ هـ / ۱۹۶۰ م). *کتاب النفس*، حقیقه محمدصغیر حسن المعصومی، سوریه: دمشق.
- ارسطو. (۱۳۹۱). *دربارهٔ نفس*، ترجمه تعلیقات و حواشی علی مراد داودی، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- برکات، اکرم. (۲۰۲۱). «العقل الفعّال فی فلسفه ابن باجه»، *الحیاه الطیبیه*، السنه ۲۵، العدد ۴۴، صص ۱۲۹-۱۵۱.
- جابری، محمدعابد. (۱۳۹۱). *خوانشی نوین از فلسفه مغرب و اندلس*، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، تهران: نشر ثالث.
- عویضه، محمدمحمد. (۱۹۹۳ م - ۱۴۱۳ هـ). *ابن باجه الاندلسی الفیلسوف الخلاق*، لبنان - بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کربن، هانری. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: مینوی خرد.
- Afrodisi, Iskandar (1972), *Maqala al-Iskander Al-Afrodisi Fi al-Aql Ala Raei Aristoteles*; Translated by Ishaq bin Hanin, the description of Aristotle missing in Greek and the last epistles, Haqqa and Qadam Laha Abd al-Rahman Badawi, Lebanon. Beirut: Darul Mashreq.
- Al-Jabari, Mohammad Abed (1993), *Nahn Waltrath (Contemporary Readings in Philosophical Tradition)*; 6th edition, Beirut, Al-Hamra: Al-Marqas Al-Thaqafi Al-Arabi
- Aristotle (1391). *On the soul*; Translation, annotations and margins by Ali Murad Davoudi, second edition, Tehran: Tehran University Press. [In Persian].
- Awaidha, Muhammad Muhammad (1413/1993), *Ibn Bajjah Al-Andaluci Creative philosopher*; Lebanon-Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.
- Badawi, Abd al-Rahman (1429), *Encyclopedia of Philosophy*, 3 volumes, Qom: Dhu al-Qurabi.
- Barakat, Akram (2021), "Al-Aql al-Fa'al fi falsafah Ibn Bajjah"; *Al-Hayyah al-Taybah*, year 25, number 44, pp. 129-151.
- Carbon, Henry (2012), *History of Islamic Philosophy*; Translated by Javad Tabatabaei, Tehran: Minooye Khrad.
- Davidson, A. Herbert. (1992). *Al-farabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*. New York, Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS.
- Davoudi. Alimrad (1349), *Reason in Hikmat Masha from Aristotle to Ibn Sina*; Tehran: Dehkoda. [In Persian].

- Farabi. Muhammad -ibn- Muhammad (1995), *Araee Ahl al-Madinah al-Fazlah*; Lebanon-Beirut: Darmketbah al-Hilal.
- (1996), *al-Siyaseh al-Madaniyyah*; Lebanon-Beirut: Darmketbah al-Hilal.
- Ibn Bajjah, (n.d). *Ilm al-Nafs*. No 26, PAKISTAN HISTORICAL SOCIETY, KARACHI.
- (1991), *Rasael Ibn Bajjah al-ilahiya*; Haqqa and Qadam Laha Majid Fakhri, Lebanon-Beirut: Dar al-Nahar lel-nashr.
- (Bita), *Rasael Falsafiya le- Abi Bakr-ibn- Bajjah*; Unpublished philosophical texts, *Jamal al-Din al-Alawi*, Lebanon-Beirut: Dar al-Thaqafa. Dar al-Bayda& Maghreb: Dar al-Nashar al-Maghribiya.
- (1960/1379), *Kitab al-Nafs*; Haqqa Mohammad Saghir Hasan al-Masoumi, Syria: Damascus.
- Ibn Sina (1392), *translation of Isharat wa-Tanbihat*; Translated by Hassan Malekshahi, 2 volumes, Tehran: Soroush. [In Persian].
- Jabri, Mohammad Abed (2011), *a new reading of the philosophy of the Maghreb and Andalucia*; Translated by Seyyed Mohammad Al-Mahdi, Tehran: Third publication.
- Kiribat Sedina, Ali Saleh; Al-Arqoubi Amina al-Arabi (2019), "The place of intellect according to Ibn Bajjah"; *Al-Qartas Magazine for Al-Uloom Al-Insaniyah and Al-Tatabiqiyah*, Volume 5, Pages 228-250.
- مکانة العقل عند ابن باجة | مجلة القرطاس للعلوم الانسانية والتطبيقية (andalalus-libya.org.ly) (Accessed by 2023).
- Ma`sumi, M. Saghir Hasan, (1965). "IBN BAJJAH ON THE HUMAN INTELLECT". *Islamic Studies*. Vol. 4, No. 2. pp. 121-136.
- Montada, Josep Puing. (2005). "Philosophy and in Andalusia. Ibn Bajja and Ibn Tufayl". *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Ed. By P. Adamson and Richard C. Taylor. CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- Montada, Josep Puing. (2007/ 2023). "Ibn Bajja" [Avempace]. *STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY*. <http://plato.stanford.edu/entries/ibn-bajja/> (Accessed by 2023).
- Nasr, Seyyed Hossein. (2006). *ISLAMIC PHILOSOPHY FROM ITS ORIGIN TO THE PRESENT*. The United States of America: State University of New York Press.
- Tusi. Khaja Nasir (1375), *Sharh al-Isharat and Tanbihat (maa al-Mohakat)*; 3 volumes, Qom: Nash al-Balagha. [In Persian].

Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics

Asadollah Fallahi  

1. Corresponding Author: Professor, Department of Logic, Iranian Institute of Philosophy, Iran. E-mail: falahiy@yahoo.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
17, April, 2023

Accepted:
11, June, 2023

In Revised Form:
15, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

Morteza Hajhosseini introduced two truth-functional and non-truth-functional systems in the second edition of his book *Two Non-Classical Logic Systems, A New Outlook on Elements of Logic*. In other articles, I have reviewed the natural deduction and the semantics of the truth-functional system. In this paper, I will address the semantics of the non-truth-functional system and the meta-theorems of soundness and completeness that he claimed to have proven. I demonstrate that: 1. This semantics is based on a new set theory that has not yet been formulated. 2. The definition of ‘model’ in this book defines ‘complete models,’ while all introduced models are ‘incomplete models’. 3. The truth conditions of non-truth-functional formulas are reminiscent of the truth conditions of similar formulas in C.I. Lewis’ logic of strict implication, but in the Leibnizian modal semantics. 4. This semantics is not consistent with the proof theory of the book. 5. Therefore, the soundness and the completeness metatheorems are actually incorrect and have counterexamples. 6. Negation operators in this non-truth-functional system have been considered truth-functional, while they should be non-truth-functional. 7. A finite number of relationships (exactly five) have been introduced in this semantics, while this number is infinite. 8. Therefore, non-truth-functional logic must be undecidable, while the non-truth-functional system has been declared decidable.

Keywords: Classical logic, non-truth-functional system, conceptual relations, decidability

Cite this article: Fallahi, A., (2023-2024). Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (149-166). DOI: [10.22059/jop.2023.357961.1006777](https://doi.org/10.22059/jop.2023.357961.1006777)



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Recently, Morteza Hajhosseini (2023) published the second edition of his book (2017) *Two Non-Classical Logic Systems, A New Outlook on Elements of Logic*, where he developed various non-standard logical systems based on specific philosophical foundations. His systems consist of the following five:

1. A *truth-functional* propositional system,
2. A *non-truth-functional* propositional system,
3. The first system augmented by the non-truth-functional implication of the second system,
4. The second system augmented by the truth-functional conjunction and disjunction of the first system,
5. The first two systems combined into a new comprehensive one.

In other papers, I reported extensively Hajhosseini's logical systems and criticized his *truth-functional* system (Fallahi 2023a), his *non-truth-functional* systems (Fallahi 2023a, 2023b), and the semantics of the *truth-functional* system (Fallahi 2023c). In a fourth paper, I regarded historical aspects of Hajhosseini's logical systems and his claims of innovation (Fallahi 2023d). In two later papers, I delved into his philosophical and epistemological incentives, criticized the philosophical foundations for his logical systems, and showed that he confused logical and epistemological purposes (Fallahi 2023e, 2023f).

In this paper, which appears lastly, I seek to discuss and criticize the semantics of Hajhosseini's *non-truth-functional* propositional system. Here I showed the following:

1. Hajhosseini's non-truth-functional semantics is based on a new set theory, based on which the empty set is not a subset of any set. It seems that such an empty set has not been compiled so far and the author of the book must build its basic set theory before establishing the semantics for his non-truth-functional system.
2. The definition of the model in this book is related to *complete models*, (in which each propositional variable and each non-truth-functional formula take one and only one of the two values of truth and falsehood), while the models introduced in the book are all *incomplete* (which do not assign any truth-value to many propositional variables and non-truth-functional formulas).
3. The truth conditions of the non-truth-functional connectives for *implication* and *consistency* are as follows:

$\varphi \rightarrow \psi$ is true in the model $\mathcal{M}i$ iff in any (existent or supposable) situation such as α in the model $\mathcal{M}i$ in which φ is true, ψ is true too.
 $\varphi \circ \psi$ is true in the model $\mathcal{M}i$ iff there is a (existent or supposable) situation such as α in the model $\mathcal{M}i$ where both φ and ψ are true.

These are reminiscent of the truth conditions of the connectives "strict implication" and "consistency" in C. I. Lewis's logic of strict implication and in the Leibnizian semantics for modal logic, in which the relation of accessibility is not present. In practice, this semantics is similar to Kripke's semantics for modal logic S5, in which the accessibility relation is reflexive, symmetric, and transitive. If Hajhosseini's non-truth-functional semantics is two-valued, as is specified in the book, this semantics will not be different from the Leibnizian semantics or the Kripke semantics for S5; but the author of the book has stated that his non-truth-functional system is different from Lewis' logic for strict implication.

4. According to Hajhosseini's rule in his non-truth-functional system, contradictory propositions are self-consistent. This can be shown by the following proof:

$$\vdash (A \circ \sim A) \rightarrow (A \circ \sim A) \quad (1)$$

$$\vdash (A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A) \quad (2)$$

The formula (1) is an identity and the formula (2) is obtained by Hajhosseini's rule. However, (2) is not valid in the non-truth-functional semantics of the book; i.e. the following semantical judgment does not hold:

$$\models (A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A) \quad (3)$$

According to the truth conditions of "consistency" in the non-truth-functional semantics of the book, the consistency of contradictory propositions entails the truth of contradictory propositions in some situations; but the truth of contradictory propositions is not possible according to Hajhosseini's bi-valued semantics. Therefore, some theorems of his non-truth-functional system should not be valid in his non-truth-functional semantics. Therefore, this semantics does not correspond exactly to the proof theory of the book in the sense that the proof theory does not have "completeness" and as a result, his proof of completeness must be false.

5. The concept of "validity" is ambiguous in Hajhosseini's semantics. For example, it is not clear exactly whether and why the following inferences containing nested conditionals are valid or not in the non-truth-functional semantics of the book:

$$A \rightarrow A \vDash (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \quad (4)$$

$$A \rightarrow A, B \rightarrow B \vDash (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \quad (5)$$

$$(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \vDash A \rightarrow A \quad (6)$$

It may be said that because variable B is absent in the premise of (4), it is invalid (about which I am not confident). But how about (5) and (6), where all the variables are present in the premises? From the relevance logic point of view, among the three inferences, the first two are valid, the third invalid; but it is not clear for me as a reader whether they are valid or not in the author's view. So are the following:

$$A \rightarrow B \vDash (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C) \quad (7)$$

$$A \rightarrow B, C \rightarrow D \vDash (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow D) \quad (8)$$

$$A \rightarrow (A \rightarrow B) \vDash A \rightarrow B \quad (9)$$

6. Hajhosseini considered the number of conceptual relations in this semantic to be exactly *five*, which is a finite number. These are the following: 1. intentional implication, 2. intentional equivalence, 3. intentional inconsistency, 4. intentional disjunction, 5. intentionally exclusive dsjunction. I show that the number of the imaginable conceptual relations is much more than five, and there is even a possibility that the number is infinite (even uncountable), and the author of the book has not provided any proof that the number of conceptual relations is finite. For example, the negations of these five, the implicational relations between every two of these negations, the equivalances between every two of these negations, the consistency between every two of these negations, the inconsistency between every two of these negations, the disjunction between every two of these negations, and so forth.
7. If the number of conceptual relations is infinite, the non-truth-functional logic must naturally be undecidable, while the author of the book has declared his truth-functional system to be decidable.
8. Contrary to Hajhosseini's opinion, the negation operator is not—and even should not—be truth-functional in paraconsistent logics, such as HajHosseini's systems, because the paraconsistent logics inevitably change the meaning of the negation operator or change the meaning of "truth", and both of these changes conflict truth-functionality of the negation operator. This is what W. O. Quine, (1970) had emphasised half a century ago.

Keywords: classical logic, non-truth-functional system, conceptual relations, decidability.

Bibliography

- Fallahi, Asadollah, (2023a), "Hajhosseini's Truth-Functional Logical System", *Ayeneh Ma'refat* 23, n. 1, pp. 21–43. [In Persian].
- Fallahi, Asadollah, (2023b) "Hajhosseini's Non-Truth-Functional Logical System", *Manteq Pajouhi* 14, n. 1, pp. 103–126. [In Persian].
- Fallahi, Asadollah, (2023c), "Hajhosseini's Non-Truth-Functional Logical Semantics", *Falsafeh va Kalam-e Eslami*, 56, n. 1, pp. 115–129. [In Persian].
- Fallahi, Asadollah, (2023d), "On Historical Aspects of Hajhosseini's Logical Systems", *Shenakht (Knowledge)*, 88, n. 1, pp. 151–170. [In Persian].
- Fallahi, Asadollah, (2023e), "Philosophical Foundations of Hajhosseini's Logics", *Hekmat e Mo'aser (Contemporary Wisdom)*, 14, n. 1, pp. 31–57. [In Persian].
- Fallahi, Asadollah, (2023f), "Logic and Informativeness in Hajhosseini's Logical Systems", *Hasti va Shenakht (Journal of Existence and Knowledge)*, 17, n. 1. (2023f): accepted. [In Persian].
- Hajhosseini, Mortaza. (2017), *Two Non-Classical Logic Systems, A New Outlook on Elements of Logic, (Vol. 1: Propositional Logic)*, Isfahan, Isfahan University Publication. [In Persian].
- Hajhosseini, Mortaza. (2023), *Two Non-Classical Logic Systems, A New Outlook on Elements of Logic, (Vol. 1: Propositional Logic)*, Isfahan, Isfahan University Publication. [In Persian].
- Quine, W. O., (1970), *Philosophy of logic*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.



سمانتیک غیر تابع‌ارزشی حاج‌حسینی

اسدالله فلاحی^۱

falahiy@yahoo.com

۱. نویسنده مسئول: استاد گروه منطق، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:
علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:
۱۴۰۲/۰۱/۲۸

تاریخ پذیرش:
۱۴۰۲/۰۳/۲۱

تاریخ بازنگری:
۱۴۰۲/۱۰/۲۵

تاریخ انتشار:
۱۴۰۲/۱۲/۲۰

مرتضی حاج‌حسینی در ویراست دوم کتاب خویش «طرحی نو از اصول و مبانی منطق» دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی معرفی کرده است که دستگاه استنتاج طبیعی آن دو و سمانتیک نظام تابع‌ارزشی را در مقاله‌های دیگری بررسی کرده‌ام. در این مقاله به سمانتیک نظام غیرتابع‌ارزشی خواهیم پرداخت و فراقضایای صحت و تمامیت را که او اثبات کرده است مورد واکاوی قرار خواهیم داد. نشان می‌دهم که ۱. این سمانتیک مبتنی بر یک نظریه مجموعه‌های جدید است که تاکنون تدوین نشده است. ۲. تعریف مدل در این کتاب مربوط است به «مدل کامل» در حالی که مدل‌های معرفی شده همگی «مدل ناقص» هستند. ۳. شرایط صدق فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی یادآور شرایط صدق فرمول‌های مشابه در منطق استلزام اکید سی. آی. لوئیس اما در سمانتیک موجهاتی لایب‌نیتزی است. ۴. این سمانتیک با نظریه برهان کتاب هماهنگ نیست. ۵. از این رو، قضایای صحت و تمامیت در واقع نادرست هستند و مثال‌های نقض دارند. ۶. ادوات ناقص در این سمانتیک تابع‌ارزشی شمرده شده است در حالی که باید غیرتابع‌ارزشی باشد. ۷. تعداد روابط در این سمانتیک متناهی (دقیقاً پنج) معرفی شده است در حالی که این تعداد بی‌نهایت (ناشمارا) است. ۸. به همین دلیل منطق غیرتابع‌ارزشی باید تصمیم ناپذیر باشد، در حالی که در نظام تابع‌غیرارزشی تصمیم‌پذیر اعلام شده است.

واژه‌های کلیدی:

منطق کلاسیک، نظام غیرتابع‌ارزشی، روابط مفهومی، تصمیم‌پذیری.

استاد: فلاحی، اسدالله، (۱۴۰۲)، سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۶۶-۱۴۹).

DOI: 10.22059/jop.2023.357961.1006777



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

مرتضی حاج‌حسینی در سال ۱۳۹۶ و ۱۴۰۱ دو ویراست از کتابی با عنوان «طرحی نو از اصول و مبانی منطق و دو نظام منطقی پایه غیر کلاسیک، جلد اول: منطق پایه گزاره‌ها» منتشر کرده است و نگارنده این مقاله در سه مقاله دیگر به نقد و بررسی دستگاه استنتاج طبیعی برای «نظام تابع‌ارزشی» و «نظام غیرتابع‌ارزشی» و نیز «سمانتیک تابع‌ارزشی» معرفی شده در آن کتاب پرداخته و نقاط قوت و ضعف آن را نشان داده است (فلاحی ۱۴۰۲ الف، ب و ۱۴۰۲ ج). او همچنین در سه مقاله دیگر مبانی فلسفی و مباحث تاریخی مربوط به این کتاب را مورد ارزیابی قرار داده است (فلاحی، ۱۴۰۲ د، ۱۴۰۲ هـ و ۱۴۰۲ و). در این مقاله قصد آن دارم که به سمانتیک معرفی شده برای نظام غیرتابع‌ارزشی بپردازم و نقاط قوت و ضعف آن را بررسی کنم.

در ادامه، به جز موارد صریحاً ذکر شده، همه ارجاع‌ها به ویرایش دوم این کتاب است و صرفاً به نوشتن شماره صفحه بسنده خواهم کرد.

۲. اجزای سمانتیک غیرتابع‌ارزشی

این سمانتیک (که در فصل پنجم کتاب صص ۱۷۷-۲۰۴ ارائه می‌شود) شامل سه دسته امور است:

۱. وضعیت‌ها که جمله نشانه‌ها در آنها صادق یا کاذب‌اند.

۲. مجموعه‌صدق‌های جمله نشانه‌ها؛ یعنی مجموعه وضعیت‌هایی که جمله نشانه‌ها در آنها صادق‌اند.

۳. رابطه‌های وضعیت‌ها با مجموعه‌صدق‌ها و رابطه‌های مجموعه‌صدق‌ها با هم:

a. رابطه عضویت یا عدم عضویت یک وضعیت در یک مجموعه‌صدق.

b. رابطه تساوی یا عدم تساوی یک مجموعه‌صدق با مجموعه‌صدق دیگر.

c. رابطه زیرمجموعه بودن یا نبودن یک مجموعه‌صدق با مجموعه‌صدق

دیگر. (صص ۱۷۷-۱۷۸).

البته نویسنده کتاب، همه‌جا «مجموعه‌صدق‌ها» را به صورت «مجموعه‌صدق‌ها» می‌نویسد (نه به صورت لفظ مرکب بلکه به صورت اضافی؛ برای مقایسه، تفاوت موارد زیر را دو به دو ببینید: تفاوت «کارخانه» با «کارخانه» یا «شاه‌نامه» با «شاه‌نامه» یا «تاج‌محل» با «تاج‌محل»). عبارت «مجموعه‌صدق‌های یک جمله نشانه» موهم این است که یک جمله نشانه صدق‌های متعددی دارد که مجموعه همه یا برخی از آنها در نظر است؛ در حالی که عبارت «مجموعه‌صدق یک جمله‌نشانه» تعبیر مناسب‌تری است و چنان‌که نویسنده کتاب در ادامه توضیح می‌دهد به معنای مجموعه وضعیت‌هایی است که آن جمله‌نشانه در آن صادق است.

نکته بسیار مهم‌تر این است که مقصود از «زیرمجموعه» در این سمانتیک غیر از معنای رایج آن است. بر اساس معنای رایج زیرمجموعه، مجموعه تهی زیر مجموعه همه مجموعه‌ها است؛ اما

نویسنده کتاب تأکید می‌کند که در این سمانتیک، چنین نیست:

۳.۸. در نظام تابع‌ارزشی منطق گزاره‌ها، اگر K یک مجموعه باشد، گزاره $(a \varepsilon S) \supset (a \varepsilon \phi)$ بر اساس شروط صدق شرطی تابع‌ارزشی و به انتفای مقدم صادق است و بر اساس دلالت‌شناسی این نظام به این معنی است که مجموعه تهی، زیرمجموعه هر مجموعه‌ای است. در نظام غیرتابع‌ارزشی منطق گزاره‌ها اما گزاره $(a \varepsilon \phi) \rightarrow (a \varepsilon S)$ بر اساس شروط صدق شرطی غیرتابع‌ارزشی، صادق نیست و بر اساس دلالت‌شناسی این نظام نمی‌توانیم بگوییم مجموعه تهی، زیرمجموعه هر مجموعه‌ای است. (صص ۲۵۱-۲۵۲). (تأکید از من است.)

این عبارت، صراحت دارد در اینکه مفهوم «زیرمجموعه» در این سمانتیک بر اساس «استلزام مادی» میان عضویت در طرف اول و عضویت در طرف دوم تعریف نمی‌شود بلکه مقصود از آن، «استلزام مفهومی» میان عضویت‌های یاد شده است؛ اما مقصود از «استلزام مفهومی» به‌طور سمانتیکی چیست؟ باید منتظر بمانیم تا به کمک شرایط صدق تعریف‌شده، معنای آن را بفهمیم. بر پایه مدعای طرح‌شده در عبارت بالا، باید تعداد بسیاری (احتمالاً نامتناهی) از مجموعه‌های تهی داشته باشیم که هیچ یک زیر مجموعه دیگری نباشد. دلیل این مسئله آن است که برای تناقض‌های ساخته‌شده با متغیرهای مختلف ناگزیریم که مجموعه‌های تهی مختلفی نسبت دهیم و به دلیل نامتناهی بودن تعداد متغیرهای گزاره‌ای تعداد این تناقض‌ها هم نامتناهی است و بنابراین، تعداد زیرمجموعه‌های تهی مربوط به هر کدام بی‌نهایت خواهد بود. حاج‌حسینی نشان نداده است که چگونه می‌توان دو مجموعه تهی متمایز داشت تا چه رسد به بی‌نهایت مجموعه تهی متمایز.

۳. تعریف مدل

هر مدل در این سمانتیک، شامل سه دسته امور یاد شده در آغاز بخش ۲ است. مثالی که نویسنده کتاب می‌آورد چنین است:

$$M_i = \{S_i = (\alpha, \beta, \gamma, \dots), \alpha \in \|P\|, \beta \notin \|Q\|, C_1 = \|P\| \subseteq \|Q\|, C_2 = \|Q\| \not\subseteq \|R\|\}$$

از این مثال، چنین برمی‌آید که این مدل بی‌نهایت وضعیت دارد و جمله‌نشانه P در وضعیت α صادق است و جمله‌نشانه Q در وضعیت β کاذب است و مجموعه صدق P زیرمجموعه مجموعه صدق Q است و مجموعه صدق Q زیرمجموعه مجموعه صدق R نیست (یعنی در هر وضعیتی از مدل که P صادق است Q هم صادق است، اما چنین نیست که در هر وضعیتی از مدل که Q صادق است R هم صادق باشد؛ یعنی در برخی وضعیت‌ها، Q صادق اما R کاذب است).

از این مثال، هم‌چنین برمی‌آید که لازم نیست در یک مدل مجموعه صدق هر متغیر به‌طور کامل مشخص شود چون برای مثال، در این مدل فقط مشخص شده است که P در وضعیت α صادق است ولی معلوم نیست که آیا در وضعیت‌های β و γ نیز صادق است یا نه. احتمالاً، مقصود از این کار این بوده است تا ارزش P در این جهان‌ها نامعین باشد. اگر چنین بوده است، می‌توان گفت که این سمانتیک احتمالاً معادل یک منطق سه‌ارزشی است که در آن هر جمله‌نشانه در هر

وضعیت یکی از سه ارزش «صادق»، «کاذب» و «نامعین» را می‌گیرد. هم‌چنین از مثال بالا چنین برمی‌آید که لازم نیست رابطه‌ی همه‌ی مجموعه‌ی صدق‌ها معلوم شود. برای نمونه، در مدل بالا مشخص نشده است که مجموعه‌ی صدق جمله‌ی نشانه‌ی P آیا زیرمجموعه‌ی مجموعه‌ی صدق جمله‌ی نشانه‌ی R است یا بر عکس یا هیچ کدام. از دو نکته‌ی اخیر، معلوم می‌شود که مدل‌ها در سمانتیک حاج‌حسینی به دو دسته تقسیم می‌شوند: مدل‌های ناقص و مدل‌های کامل. مدل «کامل» آن است که ارزش هر متغیر گزاره‌ای در هر وضعیت آن مدل مشخص شده است و مدل «ناقص» آن است که چنین نیست. مثال‌های متعددی که حاج‌حسینی در ادامه فصل سوم می‌آورد همگی مدل‌های ناقص هستند؛ اما در بخش‌های بعدی خواهیم دید که او مدل‌های ناقص را مردود می‌شمارد.

۱. شرایط صدق فرمول‌های مرکب

شرایط صدق فرمول‌های مرکب در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی چنین است:

۱. $\varphi \circ \psi$ در مدل Mi صادق است اگر و تنها اگر مدل Mi دست کم یک وضعیت (مثل وضعیت α) داشته باشد (موجود یا قابل فرض) که هم φ در آن صادق باشد و هم ψ .
۲. $\varphi \rightarrow \psi$ در مدل Mi صادق است اگر و تنها اگر در هر وضعیت از مدل Mi که φ صادق باشد، ψ نیز صادق است.
۳. $\varphi \leftrightarrow \psi$ در مدل Mi صادق است اگر و تنها اگر هم $\varphi \rightarrow \psi$ در مدل Mi صادق باشد و هم $\psi \rightarrow \varphi$.
۴. $\varphi + \psi$ در مدل Mi صادق است اگر و تنها اگر مدل Mi وضعیتی نداشته باشد که در آن φ و ψ با هم کاذب باشند.
۵. $\varphi \pm \psi$ در مدل Mi صادق است اگر و تنها اگر هم $\varphi + \psi$ در مدل Mi صادق باشد و هم $(\varphi \circ \psi) \sim$. (صص ۱۷۹-۱۸۲).

سه شرط صدق نخست دقیقاً شبیه شرایط صدق ادات‌های سازگاری، استلزام اکید و هم‌ارزی اکید سی. آی. لوئیس در سمانتیک موجهاتی لایب‌نیتز است (جز آنکه به جای «جهان ممکن» از «وضعیت» استفاده شده است و مقصود از «مدل» در اینجا غیر از تعریف آن در سمانتیک لایب‌نیتز است). از اینجا، دور از انتظار نیست که شباهت‌ها (و تفاوت‌هایی) میان تعیین ارزش صدق فرمول‌های مرکب در این دو سمانتیک بیابیم. در هر صورت، به نظر می‌رسد که همان رابطه‌ای که سمانتیک تابع‌ارزشی این کتاب با سمانتیک تابع‌ارزشی منطق کلاسیک دارد، سمانتیک غیرتابع‌ارزشی این کتاب با سمانتیک غیرتابع‌ارزشی منطق موجهات لایب‌نیتزی داشته باشد (با تمام شباهت‌ها و تفاوت‌ها در هر دو مورد).

۲. قاعده‌های سمانتیکی مفهومی

نویسنده کتاب در ادامه چند قاعده سمانتیکی معرفی می‌کند که بندهای نخست و سوم را به دلیل اهمیت آنها می‌آورم:

۱- هر گزاره نشانه، تنها یکی از دو ارزش صدق یا کذب را دارد.

۳- $\sim\varphi$ در وضعیت α از مدل M_i صادق است اگر و تنها اگر φ در وضعیت α از

مدل M_i صادق نباشد که در این صورت $\|\varphi\| \notin \alpha$ ؛ یعنی،

$\alpha \notin \|\varphi\|$ اتا $\models_{\alpha}^{M_i} \sim\varphi$ اتا $\models_{\alpha}^{M_i} \varphi$.

(ص ۱۸۴).

بند (۱) با آنچه در تعریف مدل دیدیم در تعارض است. در آنجا نویسنده کتاب مدلی ذکر کرده بود که برخی جمله‌نشانه‌ها در برخی وضعیت‌ها هیچ ارزشی نداشتند اما در اینجا ادعا می‌شود که هر جمله‌نشانه [در هر وضعیت] تنها یکی از دو ارزش صدق یا کذب را دارد. به عبارت دیگر، در آنجا مدل «ناقص» مجاز شمرده شده بود اما در اینجا صرفاً مدل «کامل» مقبول می‌افتد.

بند (۳) نشان می‌دهد که ادات ناقض در این سمانتیک رفتاری کاملاً کلاسیک دارد به این معنی که بر خلاف سمانتیک منطق‌های شهودگرا و منطق‌های فراسازگار و برخی منطق‌های چندارزشی که شرط صدق متفاوتی به ادات ناقض نسبت می‌دهند تا برخی احکام کلاسیک آن سلب شود، در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی این کتاب، شرط صدق ادات ناقض دقیقاً همان است که در سمانتیک منطق کلاسیک ارائه می‌شد و اینجا این انتقاد قابل طرح است که آیا احکام این ادات در منطق کلاسیک و در نظام غیرتابع‌ارزشی این کتاب یکسان است؟ طبیعتاً قرار است که چنین نباشد اما قاعده‌های سمانتیکی بالا خلاف این را می‌گویند. نویسنده کتاب اتفاقاً بر این مخالفت خود تأکید می‌ورزد:

۱- در این دلالت‌شناسی، نقیض فرمول بسیط که با ترکیبی از نشانه نقیض و یک گزاره

نشانه صورت‌بندی می‌شود، از جمله فرمول‌های **مرکب مصداقی** به شمار می‌آید و حساب

آن از حساب فرمول‌های **مرکب مفهومی** جدا شده است. نقیض فرمول‌های **مرکب**

مفهومی اما که ارزش آنها تابع ارزش **مرکب مفهومی** است و نسبت به آن، تابع‌ارزشی

به شمار می‌آیند، به این دلیل که ارزش آنها تابع ارزش بخش‌های بسیط فرمول یعنی گزاره

نشانه‌ها نیست، غیرتابع‌ارزشی و از جمله فرمول‌های **مرکب مفهومی** به شمار می‌آید. (ص

۱۸۵) (تأکیدها از من است).

به نظر می‌رسد که سمانتیک غیرتابع‌ارزشی این کتاب اگر قرار است احکام سلب جداگانه‌ای

بیاورد باید یکی از دو قاعده سمانتیکی بالا را تضعیف کند به این معنی که یا به یک منطق سه یا

چهارارزشی متوسل شود یا مانند سمانتیک‌های منطق شهودگرا و منطق ربط شرط صدق ادات

ناقض را تغییر دهد.

۳. تابع‌ارزشی بودن ادات ناقض

نویسنده کتاب دست کم در دو موضع تصریح کرده است که ادات ناقض بر خلاف دیگر ادات‌ها فقط معنای تابع‌ارزشی دارد:

ثابت منطقی نقیض همواره تابع‌ارزشی است اما سایر ثابت‌ها، دو نوع تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی دارند و هر یک از دو بخش منطق گزاره‌ها و منطق محمول‌ها را به دو نوع تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی تقسیم می‌کنند. (ص ۹).

ثابت منطقی [نقیض] همواره تابع‌ارزشی است و در نظام غیرتابع‌ارزشی نیز به صورت تابع‌ارزشی به کار می‌رود. (ص ۲۲۶). (تأکیدها از من است).

این سخن اما دقیق نیست. اتفاقاً، در همه منطق‌های فراسازگار (مانند منطق‌های ربط و هر دو نظام حاج‌حسینی)، ادات ناقض باید غیرتابع‌ارزشی باشد زیرا در این صورت، فراسازگاری از دست می‌رود. مقصود از فراسازگاری این است که از دو نقیض نتوانیم هر گزاره دلخواه را نتیجه بگیریم. برای این کار، ناگزیریم پای یک فرض محال را پیش بکشیم که در آن فرض محال، آن دو نقیض صادق باشند ولی هر گزاره دلخواه صادق نباشد. اما چگونه می‌شود در یک فرض محال، دو نقیض صادق باشند؟ تا کنون، دست کم سه روش برای این کار معرفی شده است:

یکی استفاده از منطق‌های سه یا چهار ارزشی است که افزون بر ارزش‌های «صادق» و «کاذب» ارزش «هم صادق هم کاذب» نیز داشته باشیم (با یا بدون ارزش «نه صادق نه کاذب»). ایراد این روش این است که معنای «صادق» و «کاذب» را تغییر داده است چون، معنایی که ما از «صدق» و «کذب» می‌فهمیم آن است که با هم جمع نمی‌شوند؛ پذیرش ارزشی به نام «هم صادق هم کاذب» با معنای متعارف «صدق» و «کذب» جمع نمی‌شود.

راه دوم سمانتیک کریپکی برای منطق شهودگرا است که یک رابطه دسترسی روی جهان‌های ممکن مانند R تعریف می‌کند و صدق نقیض یک فرمول در یک جهان ممکن را نه به کذب آن در آن جهان ممکن بلکه به کذب آن در «همه» جهان‌های ممکن در دسترس آن جهان تعریف می‌کند. به زبان صوری:

$$\models_x \neg A =_{df} \forall y (Rxy \supset \not\models_y A).$$

ایراد این روش این است که «نقض» را به معنای «امتناع» (یعنی «ضرورت نقض») به کار می‌برد و نه به معنای متعارفی که از «نقض» داریم که شامل امتناع و امکان خاص هر دو می‌شود. راه سوم سمانتیک ستاره‌راوتلی است که عبارت است از یک تابع به نام همتایی روی وضعیت‌ها (و با نماد ستاره «*»). به کمک این تابع، ریچارد راوتلی صدق نقیض یک فرمول در یک وضعیت

را نه به کذب آن در آن وضعیت بلکه به کذب آن در «همتا»ی آن وضعیت تعریف می‌کند. به زبان صوری:

$$\models_x \sim A =_{df} \#_x * A.$$

در منطق ربط، گاهی افزون بر ادات ناقض با سمانتیک ستاره‌راوتلی، یک ادات ناقض کلاسیک نیز وارد زبان موضوعی می‌کنند با شرط صدق معهود در منطق کلاسیک:

$$\models_x \neg A =_{df} \#_x A.$$

از جمله احکام این ناقض کلاسیک «استنتاج هر گزاره دلخواه از تناقض» است. به زبان صوری:

$$A \wedge \neg A \models B.$$

در این سمانتیک مرکب، به ناقض کلاسیک که تابع‌ارزشی است «نقض بولی» می‌گویند و به ناقضی که با سمانتیک ستاره‌راوتلی تعریف می‌شود و غیرتابع‌ارزشی و فراسازگار است «نقض دمورگان».

ایراد این سمانتیک هم این است که «نقض» را به معنای نقض دمورگان که غیرتابع‌ارزشی است می‌فهمد و نه به معنای متعارف بولی آن که تابع‌ارزشی است.

همین ملاحظات کواین را بر آن داشته تا در سال ۱۹۷۰ در فلسفه منطق خود به منطق‌های فراسازگار مانند منطق‌های ربط (و پیشاپیش به نظام‌های تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی) اعتراض کند که شما معنای «ناقض» را تغییر داده‌اید. او پس از نقل نزاع منطق‌دان کلاسیک با منطق‌دان فراسازگار چنین قضاوت می‌کند:

نظر من درباره این گفتگو این است که هیچ یک از آن دو نمی‌داند درباره چه سخن می‌گوید. آن دو گمان می‌کنند که هر دو درباره نقض، «~»، «نه»، گفتگو می‌کنند؛ اما وقتی آنها بعضی جملات عطفی به شکل « $p \wedge \sim p$ » را صادق [فرض] می‌گیرند و اینگونه جملات را مستلزم هر جمله دیگر نمی‌دانند، مطمئناً نماد[ی] که برای نقض به کار می‌برند [دیگر به معنای نقض نیست. در اینجا، ایراد منطق‌دان منحرف [لقبی شایع در آن زمان برای منطق‌دان غیر کلاسیک] آن است که وقتی انکار می‌کند که از تناقض هر جمله‌ای نتیجه می‌شود، صرفاً موضوع بحث را عوض می‌کند. (Quine 1970 p. 81)]

به گمان من، اگر حاج‌حسینی می‌خواهد نظام‌های فراسازگار باشد باید یا معنای ادات «ناقض» را تغییر دهد یا معنای «صدق» را. امکان ندارد که همه الفاظ به معانی کلاسیک آن گرفته شود ولی احکام غیر کلاسیک بر آن بار شود.

۴. وضعیت و مدل مبنا

نویسنده کتاب در ادامه «وضعیت مبنا» و «مدل مبنا» را به عنوان وضعیت کنونی و مدل پیش فرض گفتگو تعریف می‌کند:

۲- در این دلالت‌شناسی، وقتی از صدق یک گزاره بسیط یا نقیض آن سخن می‌گوییم و

وضعیتی که آن گزاره در آن صادق است را معین نمی‌کنیم، منظورمان صدق آن گزاره در وضعیت کنونی از جهان واقع است. این وضعیت را **وضعیت مبنا** می‌نامیم. بدیهی است از نظر صوری، هر وضعیتی از این جهان می‌تواند وضعیت مبنا باشد ولی ما در این دلالت‌شناسی، بر اساس قرارداد، وضعیت کنونی را به عنوان **وضعیت مبنا** برمی‌گزینیم. ۳- در این دلالت‌شناسی، وقتی از صدق یک گزاره مرکب مفهومی سخن می‌گوییم و مدلی که آن گزاره در آن مدل صادق است را معین نمی‌کنیم، منظورمان صدق آن گزاره در مدلی است که آن را در گفت‌وگوی خود پیش فرض گرفته‌ایم و قرائن کافی بر آن وجود دارد. این مدل را **مدل مبنا** می‌نامیم. بدیهی است از نظر صوری هر مدلی می‌تواند **مدل مبنا** باشد ولی ما در این دلالت‌شناسی، بر اساس قرارداد، مدلی را که در هر گفت‌وگو پیش فرض می‌کنیم به عنوان **مدل مبنا** برمی‌گزینیم؛ برای مثال، در فیزیک وقتی بر پایه فیزیک نیوتن سخن می‌گوییم، مدل نیوتنی را و در فلسفه وقتی بر پایه فلسفه ملاصدرا سخن می‌گوییم، مدل صدرایی را پیش فرض می‌گیریم. (ص ۱۸۵). (تاکیدها از من است). نگارنده این مقاله، اهمیت و کارکرد سمانتیکی این دو اصطلاح را در نمی‌یابد.

۵. ناهم‌خوانی با نظریه برهان

انتقادی که به سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی وارد است این است که برخی قضایای نظام استنتاج طبیعی غیرتابع‌ارزشی در این سمانتیک معتبر نیستند. برای نمونه، به دو قضیه زیر بنگرید:

$$\vdash (A \circ \sim A) \rightarrow (A \circ \sim A) \quad (1)$$

$$\vdash (A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A) \quad (2)$$

قضیه اول یک همانی است و قضیه دوم به کمک قاعده «حاج‌حسینی» از روی قضیه اول به دست آمده است. نشان می‌دهم که قضیه دوم در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی معتبر نیست؛ یعنی حکم زیر کاذب است:

$$\models (A \circ \sim A) \circ (A \circ \sim A) \quad (3)$$

دلیل این مسئله آن است که اگر فرمول اخیر معتبر باشد باید در هر وضعیت از هر مدل صادق باشد. این مسئله دست کم سه وضعیت را درگیر خواهد کرد:

۱. اگر این فرمول معتبر باشد باید در هر وضعیت از هر مدل، از جمله در وضعیت α ، صادق باشد.

۲. اگر این فرمول در وضعیت α صادق باشد، بنا به شرط صدق تلفیق، باید یک وضعیت β وجود داشته باشد که فرمول‌های $A \circ \sim A$ و $A \circ \sim A$ در آن هم‌زمان صادق باشد.

۳. برای صدق فرمول $A \circ \sim A$ در وضعیت β نیز، مجدداً بنا به شرط صدق تلفیق، باید یک وضعیت γ وجود داشته باشد که فرمول‌های A و $\sim A$ هم‌زمان در آن صادق باشند.

اما چنان که در قواعد سمانتیکی مورد اشاره در بالا گزارش کردم، حاج‌حسینی وضعیتی مانند γ را

که در آن دو فرمول متناقض صادق باشند در سمانتیک خود ناممکن ساخته است. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که قضیه (۲) معتبر نیست و بنابراین، این سمانتیک نمی‌تواند همه قضایای نظام غیرتابع‌ارزشی را معتبر سازد.

شاید نویسنده کتاب بخواهد بگوید که دو فرمول متناقض در هیچ وضعیت ممکن صدق نمی‌کند اما در وضعیت‌های فرضی «ناممکن» می‌توانند صدق کنند. اگر چنین گفته شود انتقاد این است که چرا وضعیت‌های فرضی ناممکن در این سمانتیک مجاز شمرده نشده است و فقط به وضعیت‌های «فرضی محتمل» (ص ۵۹، ۲۴۲) و وضعیت‌های «موجود یا مفروض» (ص ۱۷۸) و «موجود یا قابل فرض» (ص ۱۷۹) اشاره شده است.

شاید گفته شود که مقصود از «مفروض» و «قابل فرض» در کنار «موجود» به معنای وضعیت‌های «ناممکن» است. اگر چنین است چرا قاعده‌های سمانتیکی‌ای که در بالا به آن اشاره شد ورود این وضعیت‌های «ناممکن» به سمانتیک را ممنوع ساخته است؟

۶. ابهام در مفهوم «اعتبار»

مفهوم «اعتبار» در نظام سمانتیکی حاج‌حسینی مبهم است. مثلاً دقیقاً معلوم نیست که آیا در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی کتاب استنتاج‌های زیر که شامل شرطی‌های تودرتو هستند، آیا معتبر هستند یا نه؟ و چرا؟

$$A \rightarrow A \models (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \quad (4)$$

$$A \rightarrow A, B \rightarrow B \models (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \quad (5)$$

$$(A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow B) \models A \rightarrow A \quad (6)$$

شاید گفته شود که چون حرف B در مقدمه استنتاج (۴) وجود ندارد این استنتاج نادرست است (که من خواننده مطمئن نیستم نظر نویسنده کتاب در این زمینه دقیقاً همین است یا نه)، اما در دو استدلال بعدی که همه متغیرهای نتیجه در مقدمه هم حضور دارند چطور؟ از دیدگاه منطقی ربط، از سه استدلال بالا، دو مورد اول اثبات‌پذیرند اما مورد سوم اثبات نمی‌شود، اما اعتبار یا عدم اعتبار سمانتیکی این استنتاج‌ها از نظر نویسنده کتاب برای من خواننده چندان آشکار نیست.

هم‌چنین است استدلال‌های کلی‌تر زیر:

$$A \rightarrow B \models (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C) \quad (7)$$

$$A \rightarrow B, C \rightarrow D \models (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow D) \quad (8)$$

$$A \rightarrow (A \rightarrow B) \models A \rightarrow B \quad (9)$$

که وضعیت اعتبار یا عدم اعتبار آنها در کتاب آشکار نیست.

۷. تعداد روابط مفهومی در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی

نویسنده کتاب در ص ۶۱ روابط مصداقی میان دو فرمول را که تعداد آنها ۱۶ است به کمک جدول ارزش نشان می‌دهد و در صص ۶۲-۶۶ صرفاً به پنج رابطه مصداقی میان دو فرمول می‌پردازد:

استلزام، هم‌ارزی، تناقض، تضاد و تداخل، که به ترتیب می‌توان آنها را با نمادهای \supset ، \equiv ، \perp ، \vee ، \wedge و \neg نشان داد.

نویسنده کتاب اما در ص ۲۴۳ روابط مفهومی میان دو فرمول را منحصر در پنج رابطه می‌داند:

روابط مفهومی به اعتبار سازگاری/ناسازگاری گزاره‌نشانه‌ها با یک دیگر در صدق و کذب ... و ملازمه، تلازم یا استقلال آنها از یک‌دیگر در حالت نخست ... شناسایی شدند که **جمعا از پنج حالت خارج نیستند**. (ص ۲۴۳) (تأکید از من است).

ولی می‌بینیم که در ادامه، هفت رابطه به صورت غیر دقیق معرفی می‌شوند که دقیقا معلوم نیست چگونه باید آنها را شمارش کرد که تعداد آنها پنج شود. آنچه من از عبارات کتاب به دست آوردم چنین است:

۱. سازگاری در صدق و در کذب:

a. فقط یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی) (\rightarrow)

b. هر یک مستلزم دیگری (هم‌ارزی مفهومی) (\leftrightarrow)

c. هیچ یک مستلزم دیگری (سازگار و مستقل) (??)

۲. سازگاری در صدق و ناسازگاری در کذب (انفصال مفهومی) (+)

۳. ناسازگاری در صدق و سازگاری در کذب (منع جمع مفهومی) (\uparrow)

۴. ناسازگاری در صدق و ناسازگاری در کذب (انفصال حقیقی مفهومی) (\pm)

در مقایسه با رابطه‌های مصداقی، می‌توان حدس زد که نویسنده کتاب رابطه «سازگار و مستقل» را یک رابطه جدا و مستقل تلقی نکرده و شماره‌ای به آن اختصاص نداده است.

در ابتدای این بخش، دیدیم که حاج‌حسینی تعداد رابطه‌های «مصداقی» متعارف و شناخته شده را پنج دانسته بود و این عدد بسی کمتر از ۱۶ است که مجموع رابطه‌های «مصداقی» محتمل و قابل محاسبه با جدول ارزش می‌باشد. از اینجا باید بتوان حدس زد که تعداد روابط «مفهومی» محتمل بسیار بیشتر از ۱۶ است چون روابط مفهومی بسیار بیشتر و پیچیده‌تر از روابط ساده مفهومی هستند.

اتفاقا به نظر می‌رسد که به آسانی بتوان میان رابطه (۲) «سازگاری در صدق و ناسازگاری در کذب» و صرف رابطه «ناسازگاری در کذب» (۲') تمایز گذاشت. به نظر می‌رسد که انفصال مفهومی که همان «منع خلو عنادی» باشد و با نماد «+» نشان داده می‌شود این معنای بسیط (۲') است نه آن معنای مرکب (۲)؛ هرچند تقسیم‌بندی بالا موهم عکس این است یعنی منع خلو عنادی را همان معنای مرکب (۲) می‌گیرد نه معنای بسیط (۲'). آشکار است که با تمایز این دو معنا، تعداد روابط مفهومی، دست کم یکی بیشتر می‌شود.

هم‌چنین، به نظر می‌رسد که به آسانی بتوان میان رابطه (۳) «ناسازگاری در صدق و سازگاری

در کذب» و صرف رابطه «ناسازگاری در صدق» (۳') تمایز گذاشت. به نظر می‌رسد که تضاد مفهومی که همان «منع جمع عنادی» باشد و گاهی با نماد «↑» نشان داده می‌شود این معنای بسیط (۳') است نه آن معنای مرکب (۳)؛ هرچند تقسیم‌بندی بالا موهم عکس این است یعنی منع جمع عنادی را همان معنای مرکب (۳) می‌گیرد نه معنای بسیط (۳'). آشکار است که با تمایز این دو معنا، تعداد روابط مفهومی، باز یکی بیشتر می‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، به نظر می‌رسد که به آسانی بتوان روابط «سازگاری در صدق» و «سازگاری در کذب» را نیز از یک‌دیگر جدا کرد. افزون بر این، هر یک از رابطه‌های (۲)، (۳) و (۴) در تقسیم‌بندی حاج‌حسینی را می‌توان مانند رابطه (۱) به اقسام مشابه تقسیم کرد. در گام اول، می‌توان روابط مفهومی زیر را از هم تمییز داد:

۱. سازگاری در صدق (°) و در کذب (~ ° ~):

a. یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی) (→)

i. فقط یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی یک‌طرفه) (→ و ←)

ii. هر یک مستلزم دیگری (هم‌ارزی مفهومی) (↔)

b. هیچ یک مستلزم دیگری (سازگار و مستقل) (??)

۲. ناسازگاری در صدق (منع جمع مفهومی) (↑):

a. یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی) (↑ و →)

i. فقط یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی یک‌طرفه) (↑، → و ←)

ii. هر یک مستلزم دیگری (هم‌ارزی مفهومی) (↑ و ↔)

b. هیچ یک مستلزم دیگری (سازگار و مستقل) (↑ و ??)

۳. ناسازگاری در کذب (منع خلو مفهومی) (+):

a. یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی) (+ و →)

i. فقط یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی یک‌طرفه) (+، → و ←)

ii. هر یک مستلزم دیگری (هم‌ارزی مفهومی) (+ و ↔)

b. هیچ یک مستلزم دیگری (سازگار و مستقل) (+ و ??)

۴. ناسازگاری در صدق و کذب (انفصال حقیقی مفهومی) (±):

a. یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی) (± و →)

i. فقط یکی مستلزم دیگری (استلزام مفهومی یک‌طرفه) (±، → و ←)

ii. هر یک مستلزم دیگری (هم‌ارزی مفهومی) (± و ↔)

b. هیچ یک مستلزم دیگری (سازگار و مستقل) (± و ??)

اینکه شماره (۲) «منع جمع مفهومی» را به دو دسته تقسیم کردم به این دلیل است که بر خلاف قاعده حاج‌حسینی و بوئیوس که تضاد و استلزام را متضاد می‌بیند، مثال‌هایی داریم که رابطه آنها، هم تضاد است و هم استلزام؛ و این چنان که در مقاله «منطق و معرفت‌بخشی» نشان

داده‌ام در مورد امور ناسازگار است؛ مانند «وجود شریک الباری» که با «وجود خداوند» هم تضاد دارد هم استلزام (فلاحی ۱۴۰۲د). البته چنان که گفتم مفاد قاعده حاج‌حسینی و بوئیوس نفی این مثال‌ها است؛ اما با وجود این مثال‌ها، قاعده حاج‌حسینی و بوئیوس است که باید نفی شود نه این مثال‌های بدیهی.

قسم نخست «منع جمع مفهومی»، (۲-a)، خود به دو دسته تقسیم می‌شود که دسته نخست، (۲-a-i)، شامل مثال‌هایی است مانند «شریک‌الباری وجود دارد» و «خداوند وجود دارد» که علی‌رغم تضادی که میان آن دو است، اولی مستلزم دومی است بدون اینکه دومی مستلزم اولی باشد. دسته دوم، (۲-a-ii)، عبارت است از جمع تضاد و هم‌ارزی مفهومی. این مورد در پارادوکس‌های صدق مانند پارادوکس دروغگو و پارادوکس راسل و نقیض‌های آنها رخ می‌دهد. برای نمونه، جمله دروغگو و نقیض آن هر کدام دیگری را نتیجه می‌دهد اما به دلیل اینکه نقیض یک‌دیگرند منع جمع مفهومی هم دارند. نویسنده کتاب به این قسم نخست دو دسته آن توجه نکرده و بلکه به دلیل قاعده «حاج‌حسینی» وجود این دو دسته را منکر شده است.

قسم دوم «منع جمع مفهومی»، (۲-b)، موردی است که دو طرف رابطه، هر کدام به تنهایی سازگار است، مثل سفید و سیاه که منع جمع مفهومی دارند اما هیچ یک مستلزم دیگری نیست. نویسنده کتاب فقط این قسم دوم را مورد توجه قرار داده، بلکه «منع جمع مفهومی» را به دلیل قاعده «حاج‌حسینی» منحصر در این قسم دانسته است.

به همین صورت، می‌توان درباره صورت‌های دیگر و اقسام‌شان سخن گفت. افزون بر این، در هر مورد می‌توانیم درباره اینکه آیا «یکی مستلزم نقیض دیگری» هست یا نه و آیا «هر یک مستلزم نقیض دیگری» هست یا نه و یا «هیچ یک مستلزم نقیض دیگری» نیست سخن گفت و تعداد اقسام را بالاتر و بالاتر برد. اینکه آیا این تقسیم‌ها حد یقف دارد یا تا لایتناهی بالا می‌رود فعلاً سخن نمی‌گوییم؛ ولی به هر حال، «فرض‌های محتمل» بسیاری هست که هنوز به آنها اندیشیده نشده است؛ در درخت ناسازگاری، «هزار باده ناخورده در رگ تاک است!».

به نظر می‌رسد که نویسنده کتاب به جای احصا و شمارش موردی روابط مفهومی و غیرتابع‌ارزشی که بر استقرای مواد اقیسه استوار است و از این رو، روشی مادی و غیر صوری و مبتنی بر مثال‌های موردی است، بهتر است متوسل شود به سمانتیک‌های صوری چندارزشی (معروف به سمانتیک آمریکایی) یا سمانتیک‌های صوری دوارزشی راوتلی و مایر (معروف به سمانتیک استرالیایی) که تعداد روابط مفهومی را بی‌نهایت (ناشمارا) می‌گیرد و یا حتی سمانتیک صرفاً صوری دیگری که مقبول او است.

۸. تصمیم‌پذیری سمانتیک غیرتابع‌ارزشی

نویسنده کتاب دستگاه‌های استنتاج طبیعی هر دو نظام تابع‌ارزشی و غیرتابع‌ارزشی خود را تصمیم‌پذیر می‌داند (ص ۶۰ سطر آخر، ص ۲۲۳) و دلیل آن را تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک هر دو نظام اعلام کرده است (صص ۸۹ و ۲۲۳). شاید ادعای اخیر برای سمانتیک تابع‌ارزشی که همان جداول ارزش متعارف است پذیرفته باشد اما برای سمانتیک غیرتابع‌ارزشی وضعیت‌ها و جهان‌های ممکن و غیر ممکن چندان مسلم نیست و نویسنده کتاب هم هیچ کجا نشان نداده است که سمانتیک غیرتابع‌ارزشی‌اش تصمیم‌پذیر است و صرفاً آن را ادعا کرده است.

البته در تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک تابع‌ارزشی کتاب هم می‌توان تردید کرد چرا که هر چند جدول‌های ارزش تصمیم‌پذیر هستند اما مفهوم «استنتاج» در نظام تابع‌ارزشی کتاب، به تصریح نویسنده کتاب «غیرتابع‌ارزشی» است و معلوم نیست که سمانتیک این مفهوم آیا یک سمانتیک تصمیم‌پذیر است یا نه؛ دست کم نویسنده کتاب هیچ برهانی برای این مطلب ارائه نکرده است. در مورد سمانتیک غیرتابع‌ارزشی، اگر دقیقاً برابر سمانتیک موجهاتی لایب‌نیتزی برای «استلزام اکید» و «سازگاری» سی. آی. لوئیس بود، با توسل به برهان‌های تصمیم‌پذیری منطق S5 که در کتب منطق موجهات مذکور است می‌توانستیم نظام غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی را نیز تصمیم‌پذیر بدانیم؛ اما او نظام خود را متمایز از نظام سی. آی. لوئیس و سمانتیک‌های موجهاتی دانسته است (صص ۲۷۹-۲۸۰).

افزون بر این، می‌دانیم که نظام‌های حاج‌حسینی فراسازگار هستند به این معنی که در مدل‌های آنها، وضعیت‌هایی وجود دارند که در آنها، دست کم یک تناقض صادق است اما گزاره دلخواه صادق نیست؛ ولی متأسفانه نویسنده کتاب ساز و کار چنین وضعیت‌هایی را توضیح نداده است تا ببینیم آیا این ساز و کار تصمیم‌پذیر است (مانند جدول‌های سه‌ارزشی گراهام پریست برای منطق پارادوکس‌اش) یا تصمیم‌ناپذیر است (مانند سمانتیک‌های راوتلی و مایر برای منطق‌های ربط).

به نظر می‌رسد دلیل تصمیم‌پذیر بودن سمانتیک غیرتابع‌ارزشی از دید حاج‌حسینی، متناهی بودن تعداد روابط مفهومی میان گزاره‌ها است. در بخش پیشین گزارش کردیم که او تعداد روابط مفهومی را پنج می‌داند؛ اما نشان دادیم که این ادعا درست نیست و نویسنده کتاب هم برهانی برای مدعای خود ارائه نکرده است.

۹. نتیجه‌گیری

در این مقاله، موارد زیر را نشان دادیم:

۱. سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی مبتنی بر یک نظریه مجموعه‌های جدید است که بر پایه آن مجموعه تهی زیرمجموعه هیچ مجموعه‌ای نیست. به نظر می‌رسد که چنین

- مجموعه‌ای تا کنون تدوین نشده است و نویسنده کتاب ناگزیر پیش از تأسیس سمانتیک برای نظام غیرتابع‌ارزشی خود باید نظریه مجموعه‌های پایه آن را بسازد.
۲. تعریف مدل در این کتاب مربوط است به «مدل کامل» که در آن هر متغیر گزاره‌ای و هر فرمول غیرتابع‌ارزشی یکی و فقط یکی از دو ارزش صدق و کذب را می‌گیرد؛ در حالی که مدل‌های معرفی شده در کتاب همگی «مدل ناقص» هستند و برای بسیاری از متغیرهای گزاره‌ای و فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی هیچ ارزشی نسبت نمی‌دهند.
۳. شرایط صدق فرمول‌های غیرتابع‌ارزشی «استلزام» و «سازگاری» یادآور شرایط صدق فرمول‌های «استلزام اکید» و «سازگاری» در منطق استلزام اکید سی. آی. لوئیس و در سمانتیک موجهاتی لایب‌نیتزی است که در آن رابطه دسترسی مطرح نیست. این سمانتیک در عمل مشابه سمانتیک کریپکی برای منطق S5 است که رابطه دسترسی آن، انعکاسی، متقارن و متعدی است. اگر سمانتیک غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی دوارزشی باشد که در برخی مواضع به آن تصریح دارد، این سمانتیک هیچ تفاوتی با سمانتیک لایب‌نیتزی یا سمانتیک کریپکی برای منطق S5 نخواهد داشت؛ اما نویسنده کتاب تصریح کرده است که نظام غیرتابع‌ارزشی او غیر از منطق استلزام اکید لوئیس است.
۴. بنا به قاعده «حاج‌حسینی» در نظام غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی، گزاره‌های متناقض با خودشان سازگار هستند و این مطلب به صورت قضیه قابل اثبات است. بنا به شرایط صدق «سازگاری» در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی کتاب، سازگاری گزاره‌های متناقض مستلزم صدق گزاره‌های متناقض در برخی وضعیت‌ها است که بنا به سمانتیک دوارزشی حاج‌حسینی چنین چیزی امکان ندارد. از این رو، برخی قضایای نظام غیرتابع‌ارزشی در سمانتیک غیرتابع‌ارزشی نباید معتبر باشند. بنابراین، این سمانتیک با نظریه برهان کتاب هماهنگ نیست به این معنا که نظریه برهان «تمامیت» ندارد و در نتیجه، برهان فراقضیه تمامیت باید نادرست باشد.
۵. حاج‌حسینی تعداد روابط مفهومی را در این سمانتیک دقیقاً پنج دانسته است که عددی است متناهی. نشان دادم که تعداد این روابط بسیار بیشتر از پنج است و حتی احتمال اینکه تعداد آن بی‌نهایت (ناشمارا) باشد وجود دارد و نویسنده کتاب هیچ برهانی بر متناهی بودن تعداد روابط مفهومی نیاورده است.
۶. اگر تعداد روابط مفهومی نامتناهی باشد منطق غیرتابع‌ارزشی طبیعتاً باید تصمیم‌ناپذیر باشد، در حالی که نویسنده کتاب نظام تابع‌ارزشی خود را تصمیم‌پذیر اعلام کرده است.
۷. بر خلاف نظر حاج‌حسینی، ادات ناقص در منطق‌های فراسازگار مانند نظام‌های حاج‌حسینی تابع‌ارزشی نیست و نباید باشد زیرا منطق‌های فراسازگار ناگزیر از تغییر معنای ادات ناقص یا تغییر معنای «صدق» هستند و هر دوی اینها تابع‌ارزشی بودن ادات ناقص را از میان برمی‌دارد.

پی‌نوشت‌ها

1. My view of this dialogue is that neither party knows what he is talking about. They think they are talking about negation, '¬', 'not'; but surely the notation ceased to be

recognizable as negation when they took to regarding some conjunctions of the form 'p . ~p' as true, and stopped regarding such sentences as implying all others. Here, evidently, is the deviant logician's predicament: when he tries to deny the doctrine he only changes the subject. (Quine 1970 p. 81).

سپاس‌گزاری

پیش‌نویس‌هایی از این مقاله را همکار محترم علیرضا دارابی خواندند و نکات ارزش‌مندی را پیش نهادند که از این بابت از ایشان سپاس‌گزارم. آشکار است که مسؤولیت همه خطاهای احتمالی مقاله بر عهده نگارنده است.

منابع

حاج‌حسینی، مرتضی، (۱۳۹۶)، *طرحی نواز اصول و مبانی منطق و دو نظام منطقی پایه غیرکلاسیک*، جلد اول: *منطق پایه گزاره‌ها*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.

_____ (۱۴۰۱)، *طرحی نواز اصول و مبانی منطق با معرفی دو نظام منطقی پایه غیرکلاسیک*، جلد اول: *منطق پایه گزاره‌ها*، اصفهان، انتشارات دانشگاه اصفهان.

رید، استیون، (۱۳۸۵)، *فلسفه منطق ربط*، ترجمه اسدالله فلاحی، قم، دانشگاه مفید.

فلاحی، اسدالله، (۱۴۰۲الف)، «نظام تابع‌ارزشی حاج‌حسینی»، *آینه معرفت* ۲۳، ش. ۱، صص ۲۱-۴۳.

_____ (۱۴۰۲ب)، «نظام غیرتابع‌ارزشی حاج‌حسینی»، *منطق پژوهی* ۱۴، ش. ۱، صص ۱۰۳-۱۲۶.

_____ (۱۴۰۲ج)، «سمانتیک تابع‌ارزشی حاج‌حسینی»، *فلسفه و کلام اسلامی* ۵۶، ش. ۱، صص ۱۱۵-۱۲۹.

_____ (۱۴۰۲د)، «منطق و معرفت‌بخشی در نظام‌های حاج‌حسینی»، *هستی و شناخت* ۱۶، ش. ۱، صص ۱-۱۲.




_____ (۱۴۰۲هـ)، «مبانی فلسفی نظام‌های حاج‌حسینی»، *حکمت معاصر* ۱۴، ش. ۱، صص ۳۱-۵۷.

_____ (۱۴۰۲و)، «ملاحظات تاریخی درباره نظام‌های منطقی حاج‌حسینی»، *شناخت* ۸۸، ش. ۱، صص ۱-۱۵۱.

۱۷۰.

Quine, W. O., (1970), *Philosophy of logic*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

An Analysis of the Transcendental Philosophy Achievements on Shiite Ijtihad: The Case Study of Existential Unity

Ali Ardeشير Larijani ¹, Mostafa Mohaghegh Damad ², Mohammadhossein Motahari ³

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. E-mail: mohammadreza.amoli@gmail.com
2. Professor, Department of Law, Shahid Beheshti University and Head of the Department of Islamic Sciences, Academy of Sciences, Tehran, Iran. E-mail: mdamad@me.com
3. Corresponding Author, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. E-mail: Hossein.motahari@ut.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
3, December, 2022

Accepted:
11, June, 2023

In Revised Form:
27, January, 2024

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

This paper is to investigate the possibility of the lack of influence of philosophical research in the issuance of jurisprudence rulings (*Ahkam al-fiqhiyah*) and its purpose is to prove this influence by studying cases of unity of existence (*Wahdat al-wujud*). Some jurists in their rulings related to unbelievers (*Kuffar*) as well as in the rulings of the heretical books (*Kutub al-zelal*) dealt with the issue of the unity of existence and believing in it, and judged the legitimacy or illegitimacy of such a point of view, and according to that, have issued rulings about those who believe in it. As described in this paper in a descriptive-analytical way, the emergence of jurisprudence in this regard is a function of the encounters and understanding of jurists with philosophical opinions. Based on this, after assessing examples of jurisprudence of the last few centuries and clarifying the background philosophical or mystical presuppositions, the position of Sadr al-Mutalahin's interpretation of disagreements in comparison to other interpretations has been clarified and the result of its acceptance or non-acceptance in the judgment of jurists has been determined. As the result, at the first step, it is revealed that Sadr al-Mutalahin's perception of the unity of existence is different from the mystic version, and in the other hand, the acceptance of this interpretation can resolve the duality and otherness between the monotheism of jurists and mystics. Lastly, with the help of this philosophical research, the *ijtihad* of the jurists should be freed from the unwarranted attribution of the of disbelief and misguidance.

Keywords: Existential Unity, Mulla Sadra, Ibn Arabi, Jurists, Unity

Cite this article: Larijani, A. A., Mohaghegh Damad, M., Motahari M.H., (2023-2024). An analysis of the Transcendental Philosophy achievements on Shiite Ijtihad: the case study of Existential Unity: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (167-190). DOI:10.22059/jop.2023.351411.1006758



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Ijtihad Fiqhi is inherently intertwined with religious beliefs and the theoretical and practical presuppositions of faqih, thereby lacking complete autonomy from these influences. Fundamental to this nexus is the pivotal role played by the definition of both subject and predicate in legal pronouncements, wherein each judgment necessitates adherence to the logical parameters delineated in its definition. Furthermore, elucidating such judgments demands an implicit acceptance of the underlying theoretical foundations, as scrutinized within jurisprudential circles. Consequently, alterations in the definition of the subject or predicate precipitate modifications in jurisprudential rulings, with disparate interpretations stemming from the divergence in foundational principles embraced by different jurists. This multiplicity of perspectives is notably exemplified by the diverse jurisprudential opinions on a given issue. The focal point of this research lies in the examination of the potential impact of philosophical inquiries on the formulation of jurisprudential rulings. The research endeavors to substantiate the existence of such influence by scrutinizing instances of the "unity of existence" within the framework of transcendental wisdom. Demonstrating the role of predetermined philosophical assumptions in jurist's ijtihad and elucidating the issuance of multifaceted rulings based on such foundations is feasible through a case study approach to jurist's decrees. The authors of this research seek to examine the impact of embracing diverse interpretations on the issuance of jurisprudential rulings concerning the concept of the unity of existence. Jurists, particularly in matters related to non-believers, necessitate establishing criteria for distinguishing between an unbeliever (kafir) and a faithful person. Additionally, in works addressing deviation (zindiq) and the associated rulings, criteria must be articulated to differentiate between a deviant individual and a non-deviant one. This imperative has prompted jurists to grapple with the issue of the unity of existence, and they have, consequently, engaged in issuing judgments regarding the acceptance or rejection of such a theoretical framework, as well as determining the heretical or non-heretical nature of the proponents of such views. The introduction of the concept of "unity of existence" in transcendental wisdom has heightened the sensitivity of the issue, prompting jurists to delve into it further. The fundamental objective of this research is to elucidate the influence of embracing various interpretations of the "unity of existence" in the issuance of jurisprudential rulings related to this concept. To fulfill the article's objectives, the descriptive-analytical methodology was adopted. Initially, a clarification of the "unity of existence" concept was pursued in order to distinguish it from analogous notions. Subsequently, diverse interpretations of the unity of existence were expounded. In scrutinizing Sadra's interpretation, it becomes evident that philosopher and mystics exhibit a lack of unanimity concerning his conceptualization of the "unity of existence," thereby falling into three discernible groups. The first group comprises those endorsing the personal unity of existence, acknowledging Sadr al-Mutalahin. The second group embraces the unity of existence but refrains from subscribing to Sadr al-Mutalahin's stance. The third group rejects the concept of personal unity of existence and believes that Sadr al-Mutalahin doesn't accept this view. This article posits an examination of the untenable philosophical implications of the unity of the personality of existence—the mystical interpretation of the unity of existence—acknowledging the validity of the third group's position. In the subsequent section, the engagement of jurists with the notion of the "unity of existence" is deliberated upon. It is elucidated that while jurists do not adopt a uniform stance on this matter, their positions also exhibit inherent contradictions. Jurists can be classified into three approaches based on their judgment regarding the belief in the unity of existence: those endorsing takfir, those subscribing to details, and those advocating the unity of existence. An examination of jurists' fatwas leads to the inference that the acceptance of diverse interpretations of the "unity of existence" yields disparate legal verdicts. As per the analysis presented in this article, the sensitivity and, in some cases, outright opposition exhibited by jurists toward the concept of the "unity of existence" stem from entrenched perceptions and ideas that have shaped their understanding of this matter. Central to these perceptions is the concern surrounding resolution and unity. The notion of the "unity of existence" is often construed as implying that the supreme reality permeates and dissolves into all beings or becomes intricately intertwined with their existence. Furthermore, an additional notion prompting opposition from jurists against the concept of the "unity of existence" pertains to the rejection of the distinct God central to various religions and the advocacy of pantheism. The pantheistic underpinnings inherent in the idea of the "unity of existence" can be perceived

An analysis of the Transcendental Philosophy achievements on Shiite Ijtihad: the case study of Existential Unity 169

as a consequence of this particular conception. This is evident when the Supreme Being is construed to dissolve into all entities and becomes unified with them, naturally leading to the inference that all entities are divine. The repudiation of Sharia law is posited as another consequence, according to opponents, arising from the acceptance of the "unity of existence." The shadow of unity that Sadr al-Mutalahin ardently advocates implies asserting the independent existence of God as the sole reality. Importantly, this assertion does not entail the objectification of entities with God, nor does it advocate the resolution or negation of the multiplicity of existence. When considering the spectrum of opinions among jurists, those adhering to the takfiri approach generally assert that jurisprudence alone suffices in matters of religious beliefs, deeming philosophical knowledge unnecessary for issuing rulings on religious issues. On the other end of the spectrum, jurists subscribing to the detailed approach believe that a jurist is entitled to issue rulings concerning the assessment of religious beliefs. While they themselves may not necessarily possess expertise in philosophical knowledge and theoretical mysticism, they rely on the pronouncements of philosophers when formulating their fatwas, considering this approach to be commendable. This stance serves as a counterpoint to the suspicions associated with the takfiri approach.

Conversely, jurists embracing the "unity of existence" contend that issuing fatwas on matters of faith necessitates the jurist's ijtihad in both philosophical and religious education. In essence, jurisprudential ijtihad is deemed a prerequisite for issuing fatwas in religious matters; however, it is not deemed a sufficient condition alone. If a jurist, vested with the authority to issue fatwas, intends to pronounce rulings on matters such as disbelief, adultery, and immorality, or considers philosophical and mystical heritage as misleading, they must either possess expertise and mujtahid status in these domains or, at a minimum, commit themselves to benefitting from philosophical achievements. This nuanced perspective emphasizes the integral role of both jurisprudential acumen and philosophical understanding in the process of issuing comprehensive and informed religious rulings. The distinctive and innovative idea of this research lies in the differentiation between two interpretations of the personal unity of existence in the perspective of Sadr al-Mutalahin, and the defense of one against the other. This opens the way for the juristic acceptance of the personal unity of existence. This article elucidates, firstly, that Sadr al-Mutalahin's interpretation of the unity of existence differs from its mystical interpretation. Secondly, accepting this interpretation can alleviate the duality and distinctiveness between the monotheism of jurists and mystics. By aligning with the philosophical investigations of transcendental wisdom, juristic ijtihad can disassociate itself from unjustifiably attributing qualities of disbelief and deviation.

بررسی تأثیر دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه در اجتهاد شیعی: مطالعه موردی مسئله «وحدت وجود»

علی اردشیر لاریجانی^۱، سید مصطفی محقق داماد^۲، محمدحسین مطهری فریمانی^۳✉

mohammadreza.amoli@gmail.com

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه:

mdamad@me.com

۲. استاد گروه حقوق، دانشگاه شهید بهشتی و رئیس گروه علوم اسلامی فرهنگستان علوم، تهران، ایران. رایانامه:

Hossein.motahari@ut.ac.ir

۳. نویسنده مسئول دانشجوی دکتری تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده گان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران.

اطلاعات مقاله

چکیده

مسئله اساسی این پژوهش بررسی تأثیر یا عدم تأثیر تحقیقات فلسفی در صدور احکام فقهی و هدف از آن، اثبات این تأثیر با مطالعه موردی مسئله «وحدت وجود» در حکمت متعالیه است. برخی فقها در احکام مربوط به «کافر» و همچنین در احکام کتب «ضلال»؛ به مسئله وحدت وجود و قائلین به آن پرداخته‌اند و در باب مشروعیت یا عدم مشروعیت چنین دیدگاهی به داوری نشستند و به تبع آن احکامی را در باب قائلین آن، صادر کرده‌اند. در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی آشکار می‌شود اجتهاد فقها در این باب، تابعی از نحوه مواجهه و مفاهیم فقهی صاحب رأی با آرای فلسفی است. بر این اساس، پس از ذکر نمونه‌هایی از داوری فقهای چند سده اخیر و ایضاً پیش‌فرض‌های فلسفی یا عرفانی نهفته در آن، نسبت تقریر صدرالمتألهین از مسئله وحدت وجود با دیگر تقریرها روشن و ثمره پذیرش یا عدم پذیرش آن در داوری فقها معین شده است. در این مقاله آشکار می‌گردد اولاً تقریر صدرالمتألهین از وحدت وجود از تقریر عرفانی آن متمایز است و ثانیاً پذیرش این تقریر می‌تواند دوگانگی و غیریت میان توحید فقها و عرفا را رفع نموده؛ و با معاضدت تحقیقات فلسفی حکمت متعالیه، اجتهاد فقها از انتساب بلاوجه صفت کفر و ضلال منزه گردد.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۹/۰۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۳/۲۱

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۷

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

وحدت وجود، ملاصدرا، ابن عربی، فقها، توحید.

واژه‌های کلیدی:

استناد: مطهری فریمانی، محمدحسین؛ لاریجانی علی اردشیر؛ محقق داماد، سید مصطفی، (۱۴۰۲)، «بررسی تأثیر دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه در اجتهاد شیعی: مطالعه موردی مسئله «وحدت وجود»»، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۱۶۷-۱۹۰).
DOI:10.22059/jop.2023.351411.1006758



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

بررسی تأثیر پیش‌فرض‌های فلسفی در صدور احکام فقهی در قلمروی فلسفه فقه قرار می‌گیرد و این امر در پژوهش‌های صرفاً فقهی یا صرفاً فلسفی مغفول واقع شده است. به نظر می‌رسد احکام فقهی به‌طور ضمنی دارای هویت شناختی (cognitive) هستند؛ بدین معنا که اجتهاد فقهی خالی از باورهای اعتقادی و پیش‌فرض‌های نظری و عملی فقیه و مستقل از آنها نیست. هر حکم دست‌کم در تعریف موضوع و محمول نیازمند منطق تعریف و در تبیین نیازمند پذیرش مبانی نظری است که بررسی آنها خارج از دایره فقه است. حکم فقهی با تغییر تعریف موضوع یا محمول دچار تغییر می‌شود و همچنین پذیرش مبانی متفاوت از سوی دو فقیه منجر به صدور احکامی متفاوت در باب موضوع واحد می‌شود. این امر را می‌توان در تکثر آرای فقهی نسبت به یک مسئله نشان داد.

نشان دادن نقش پیش‌فرض‌های فلسفی مقدر در اجتهاد فقیه و تبیین صدور احکام متکثر بر این اساس؛ با مطالعه موردی احکام فقهی امکان‌پذیر است. نگارندگان این پژوهش با بازخوانی احکام صادر شده در باب مسئله وحدت وجود؛ به دنبال بررسی تأثیر پذیرش تقریرهای مختلف در صدور احکام فقهی در این باب هستند. فقها در مسائل و احکام مربوط به کافر نیازمند ارائه ملاک‌هایی برای تشخیص کافر از غیر کافر هستند. همچنین در کتاب ضلال و احکام مربوط به آن باید ملاک‌هایی در جهت تعیین ضال از غیرضال بیان شود.

این امر منجر به این شده است که فقها متعرض مسئله وحدت وجود شده و در باب کفرآمیز بودن یا نبودن پذیرش چنین نظریه‌ای و همچنین مصل یا غیرمصل بودن کتب قائلین به آن، به صدور حکم بپردازند. هدف اساسی این پژوهش نشان دادن تأثیر پذیرش تقریرهای مختلف از «وحدت وجود» در صدور احکام فقهی مربوط به آن است.

فقها از جنبه اعتقاد یا انکار ضروری دین به بحث وحدت وجود ورود نموده‌اند. اصطلاح «وحدت وجود» اول بار توسط سیف‌الدین فرغانی شاگرد ابن عربی به کار رفت (چیتیک، ۱۳۹۳: ۱۰۵) و جزء آن دسته از مباحث است که خاستگاه آن عرفان است و صدرالمتألهین پای آن را به فلسفه باز نمود. ابتکار صدرا طرح آن در فلسفه و ابتدای این بحث ذوقی و شهودی بر پایه‌های استدلال برهانی بود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۵).

در این مقاله به روش توصیفی-تحلیلی پس از تمایز بخشیدن به مفهوم «وحدت وجود» از سایر مفاهیم؛ در گام دوم تقریرهای مختلف آن را تبیین نموده و پس از بیان تقریر منتخب صدرا از این مسئله؛ در گام سوم به مواجهه فقها با اندیشه «وحدت وجود» پرداخته می‌شود و نشان داده می‌شود پذیرش تقریرهای مختلف از آن؛ منجر به صدور احکام متفاوتی می‌شود. ایده خاص و ابتکاری این پژوهش، تفکیک میان دو تفسیر از وحدت شخصیه وجود نزد صدرالمتألهین و دفاع

از یکی در مقابل دیگری است. امری که راه را برای پذیرش فقهی وحدت شخصیه وجود می‌گشاید.

در باب پیشینه پژوهشی این مسئله تنها دو پژوهش وجود دارد که در یکی از آنها صرفاً به عدم کامیابی صدرا در تبیین عقلانی وحدت شخصیه وجود پرداخته است و صرفاً یک مقاله به مطالعه و دسته‌بندی آرای فقهی در باب مسئله مذکور پرداخته است. این امر با توجه به اهمیت مسئله، حاکی از فقر پژوهشی در این حوزه است. در پژوهش اول آقامحمدرضا و محقق داماد (۱۳۹۵: ۱۱۳-۱۲۸) به بررسی وحدت شخصیه وجود بر اساس تقریر ملاصدرا پرداخته‌اند و وی را ناتوان از تبیین عقلی آن دانسته‌اند. نگارندگان پژوهش حاضر، به نقد این دستاورد پژوهش مذکور می‌پردازند و در عین اینکه در بحث لوازم فلسفی غیرقابل پذیرش وحدت شخصیه عرفانی هم‌رای‌اند اما نشان می‌دهند تقریر وحدت شخصیه صدرايي متمایز از تقریر عرفانی آن است. آهنگران و خامنه (۱۳۹۹: ۶۷-۹۰) نیز در پژوهشی به تقسیم‌بندی نظرات فقها در باب مسئله «وحدت وجود» پرداخته‌اند و با تقسیم‌بندی احکام فقهی به تکفیر مطلق، تفصیل و پذیرش، تأثیر میزان تسلط فقها بر آرای فلسفی را در نحوه صدور حکم فقهی ایشان خاطرنشان ساخته و در واقع هدف پژوهش حاضر را اجمالاً تأیید نموده است. پژوهش مذکور بر مبنای رویکرد فقهی‌اش از توصیف و دسته‌بندی فتاوی فقهی، ضرورت توجه فقیه به پیش‌فرض‌های غیرفقهی را استنباط نموده و در واقع از معلول به علت حرکت کرده و برای هدف خود برهان آتی آورده است. پژوهش حاضر بنا به اقتضای رویکرد فلسفی خود از علت به معلول حرکت کرده و برای هدف خود از برهان لمی مدد گرفته است. مضاف بر اینکه تفکیک مفاهیم وحدت وجود و تمایز تقریر صدرالمتألهین از تقریر عرفانی و تأثیر آن بر آرای فقهی جنبه نوآورانه این پژوهش است.

۲. تمایز میان وحدت شهود، وحدت موجود و وحدت وجود

در بین عرفای پیش از محی‌الدین آنچه مقصود و مدنظر ایشان بود، «وحدت شهود» و یا «وحدت موجود» بود.^(۱) «وحدت شهود» تداخلی با رویکرد فلسفی و حتی فقهی ندارد. عرفا خداوند را یگانه معشوق حقیقی هستی تلقی می‌نمایند و همه توجه خویش را به او معطوف می‌دارند و موجودات غیر حق را شایسته مقایسه در برابر وجود او تلقی نمی‌کنند. ابوالقاسم قشیری در رساله قشیریه مقصود عرفا را همین معنا تعبیر می‌نماید (قشیری، ۱۳۶۱، صص ۵۱۲-۵۱۵).

«وحدت موجود» - که از آن به وحدت حقیقت یا وحدت واقعیت نیز تعبیر می‌شود - بر خلاف «وحدت شهود» متعرض وحدت و کثرت موجودات می‌شود و هستی را واحد و همه چیز را جلوه و تجلی آن حقیقت یگانه می‌داند. در «وحدت شهود» کثرت موجودات نفی نمی‌شود بلکه «وحدت شهود» کاملاً قابل جمع با کثرت هستی است. «وحدت موجود» به معنای یگانگی حقیقت و واقعیت است. بنا بر «وحدت موجود» واقعیت و موجودات فارغ از چیستی آن حقیقت، از

گونه‌ای وحدت برخوردار است. «وحدت موجود» مفهوم عامی است که نظریات مختلفی ذیل آن مصداق پیدا می‌کنند و هر تبیین وحدت انگاری از واقعیت جهان مساوی «وحدت وجود» نیست. در تبیین فلوطین خدا (احد) به عنوان حقیقت واحدی ورای هستی و عدم، مطرح می‌شود (Plotinus, 1988: 17).^(۲) شیخ اشراق در عین اینکه قائل به اعتباری بودن وجود است، نور را حقیقت واحد می‌داند. نگاه‌های «همه خدا انگار» نیز به عنوان مصادیقی از «وحدت موجود یا حقیقت» از نگاه «وحدت وجودی» ابن عربی متمایز^(۳) است. «وحدت موجود» حتی می‌تواند از مصادیق متعددی در ضد وحدت وجود عرفانی برخوردار باشد. چه بسا این حقیقت واحد ماده باشد و این همان مدعای ماتریالیسم است.^(۴)

«وحدت وجود» به معنایی که ابن عربی پایه‌گذار عرفان نظری با دقت‌های نظری خویش مطرح نموده به معنای انحصار مصداق «وجود» در خداوند است. از نظر ابن عربی حق تعالی تنها موجود حقیقی این عالم است و مابقی ممکنات صرفاً «نمودها» یا تجلیات این وجود واحد محسوب می‌شوند. البته پیش از ابن عربی نیز در بین عرفا بیاناتی که از آن استشمام وحدت وجود به این معنا می‌شود، قابل کشف است. عین القضاة همدانی از ابومحفوظ معروف کرخی عارف قرن دوم هجری چنین نقل می‌نماید که «لیس فی الوجود الا الله». (عین القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۲۵۶-۲۵۷). عزالدین نسفی نیز علاوه بر عبارت معروف کرخی از گفته‌های ابوالعباس قصاب آملی عارف قرن چهارم هجری شاهدهی آورده با این مضمون که «لیس فی الدارین غیره». (نسفی، ۱۳۵۲: ۲۷۷). عطار نیشابوری معاصر ابن عربی است و فرض تأثیرپذیری‌اش از ابن عربی تقریباً مردود است اما در اشعار و نوشته‌های او نیز مبنا و محتوای «وحدت وجود» بدون آنکه نامی از آن آورده شود، محوریت دارد (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۴). ابن عربی این میراث شفاهی را مکتوب نمود و اشاره‌های مبهم را به تصریح درآورد و گفت: «العالم غائب ما ظهر قط و الله تعالی ظاهر ما غاب قط». هر آنچه ظهور است مربوط به ذات حق است و هر آنچه غیب است، مربوط به عالم است. ابن عربی هستی خلاق را بالمجاز می‌داند (ابن عربی، بی تا/ ۲: ۵۶).

۳. سه تقریر از وحدت وجود

از وحدت وجود سه قرائت قابل تبیین است^(۵)

تقریر اول همان وحدت محض و مطلق است که عرفا از آن دم می‌زنند. ابن عربی می‌گوید: «سبحان من أظهر الاشیاء و هو عینها». (ابن عربی، بی تا/ ۲: ۴۵۹)؛ وحدتی که در آن هیچ کثرتی نیست. حقیقت وجود مساوی وجوب ذاتی است. حقیقت وجود واحد است و او خداست. وجود مساوی وجود حق است و غیر او هر چه است، وجود نیست. هستی‌نماست نه هستی، حقیقت نیست، مجاز است. وجود، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است. همه عالم ظهور حقیقت حق است. از

این تقریر به «وحدت شخصی» تعبیر می‌شود. شاه نعمت‌الله ولی این مضمون را چنین سروده است:

همه ظاهرند و باطن یار لیس فی الدار غیره دیار

تقریر دوم وحدت وجود در عین کثرت وجود است. حقیقت وجود واحدی است دارای مراتب. نگاهی تشکیک‌محور که نه قائل به حقایق متباین است و نه قائل به وحدت محض و نفی کثرات ذومراتب است. به تعبیر علامه طباطبایی «أن الوجود حقیقه واحده مشککه» (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۸۱). هر مرتبه خود همان حقیقت واحد است و همه مراتب هم‌سنخ هستند. وجود یک حقیقت ذومراتب است که مراتبی از آن شدید و غنی هستند و مراتبی از آن فقیر و ضعیف. شدیدترین مرتبه آن سرچشمه وجود یعنی ذات حق است و هر چه مراتب حقیقت از ذات حق فاصله می‌گیرد، به ضعف و فقر نزدیک می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۰۱: ۵). از این تقریر به «وحدت سنخی وجود» نیز تعبیر می‌شود.

تقریر سوم تکامل یافته تقریر اول است؛ بدین معنا که در عین حفظ وحدت شخصی، حمل وجود بر موجودات را حقیقی و نه مجازی می‌داند. این تقریر از وحدت شخصی، متعلق به صدرالمتألهین است. محور این تقریر در حکمت صدرایی تقسیم حقیقی وجود به رابط و مستقل (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۸۰) و همچنین پژوهش‌های صدرالمتألهین در مباحث مربوط به علیت است. مراد از قید «حقیقی» در این تقسیم‌بندی مصداق داشتن این دو نحوه وجود در عالم است. از نظر صدرالمتألهین حمل «موجود» به خداوند و ممکنات هر دو حملی حقیقی است؛ اما نحوه موجودیت خداوند و ممکنات ناینهمان است. بر این اساس خداوند تنها موجود مستقل این عالم است درحالی که موجودیت ممکنات، موجودیت رابط است (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۱۴۶)؛ بنابراین صدرالمتألهین از طریق تقسیم وجود به رابط و مستقل، کثرت موجودات را می‌پذیرد.

اما این نظریه چگونه با وحدت شخصی قابل جمع است؟ صدرالمتألهین در تبیین وحدت شخصی، با استفاده از اصالت وجود، مباحث مربوط به علیت را مورد بازخوانی قرار می‌دهد. با توجه به اصالت وجود، آنچه مناط نیازمندی معلول به علت است نه حدوث و امکان بلکه خود وجود معلول است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱: ۹۶). در واقع وجود معلول در ذات خویش نیازمند علت است و علت مقوم حقیقت معلول یا همان وجود اوست؛ بنابراین ممکنات هرچند حقیقتاً وجود دارند اما این وجود منهای ذات مستقل در جهان تشخصی ندارد.

برای روشن ساختن نظریه صدرالمتألهین می‌توان از نسبت اسم و حرف در ادبیات استفاده کرد. در این نگاه وحدت وجودی، تنها وجود مستقل، حق متعال است و همه چیز در برابر معنای

اسمی مستقل او، حرف و عین‌الربط است. هرچند حروف با اسامی دارای مابینت هستند اما این حروف بدون معنای اسمی هیچ معنای محصلی ندارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱/۸۲).^(۶) برخی از اساتید و پژوهشگران با وجود تصریح صدرالمتألهین به تکثر وجود و تقسیم‌بندی وجود به رابط و مستقل، نظر نهایی صدر را همان تقریر اول می‌دانند (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹: الف: ۳۶۶؛ عبودیت، ۱/۱۳۸۸: ۲۵۶؛ یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۵۷؛ خسرو پناه، ۱۳۹۶: ۱۰۳) یعنی صدر در نهایت همان وحدت شخصیه عرفا را پذیرفته است. نگارندگان این پژوهش، چنین تفسیری از نظر صدرالمتألهین را نه تنها ناسازگار با مبنای فلسفی وی در باب تقسیم وجود به رابط و مستقل می‌دانند؛ بلکه چنین تفسیری را با برخی دیگر از مبانی فلسفی وی از جمله مباحث مربوط به علیّت، حرکت جوهری و همچنین نفس‌شناسی وی نیز ناسازگار می‌دانند.

صدرالمتألهین مناط نیازمندی معلول به علت را، از او بودن، وابسته به او بودن، قائم به او بودن و مکتسب بودن از او تعبیر نموده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۹). معناداری این تعابیر در مباحث مربوط به علیّت؛ منوط به وجود معالیل است زیرا در غیر این صورت اساساً علیّت امری بی‌معنا و فاقد مصداق خواهد بود. چنان‌که در تقریر عرفا از وحدت وجود چون دوگانگی و اثبتی در میان نیست، ارتباط و وابستگی و رابطه علیتی نیز در میان نخواهد بود و تعابیری مثل «قوام بخشی علیّت به معلول» صرفاً اموری لفظی و تهی از معنا خواهد بود (مطهری، ۱۳۸۹: د: ۶۵۴ و مطهری، ۱۳۸۹: و: ۱۹۴). حرکت جوهری نیز متوقف بر اصالت وجود و موجود بودن ممکنات است؛ زیرا موضوع حرکت جوهری «وجود ممکنات» است (صدرالمتألهین، ۱۳۹۱: ۱۲۴). اگر ممکنات موجود نیستند؛ حرکت جوهری موضوعی نخواهد داشت و در نتیجه فاقد مصداق عینی خواهد بود.

این محذورات صرفاً برخی از لوازم پذیرش وحدت وجود عرفانی و تطبیق آن با وحدت وجود صدرایی است؛ اما همین محذورات نشان می‌دهد تحویل نظر صدرالمتألهین به نظریه عرفا و تهی کردن وجود از هرگونه کثرتی و وارد ساختن به حوزه تجلیات و نمودها نه تنها با بسیاری از تصریحات وی در این باب ناسازگار است؛ بلکه بسیاری از مبانی فکری و ابتکارات فلسفی صدرالمتألهین را مبطل به اموری عبث و تهی از معنا می‌کند.

۴. بررسی نسبت تقریر صدرالمتألهین با تقریر عرفا

در باب نظر نهایی حکمت متعالیه سه نظر را می‌توان از یکدیگر مورد تمایز قرار داد: ۱-۴. گروه اول: افرادی که قائل به وحدت شخصیه وجود می‌باشند و صدرالمتألهین را نیز قائل بدان می‌دانند:

ملاعلی نوری (نوری، ۱۳۹۸: ۳۲)، حکیم محمدرضا قمشه‌ای (قمشه‌ای، ۱۳۵۵: ۶۳) و استاد جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱/۳۹۴) از جمله این افراد هستند. بنا بر تقریر استاد جوادی آملی نظر صدر در این مسئله سه مرحله تطور را طی کرده است: ابتدا قائل به اصالت ماهیت بوده است، سپس

تشکیک وجود و وحدت در عین کثرت را طرح نموده و در مرحله آخر به وحدت شخصی وجود واصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۴۵۲). ایشان مرحله دوم را نظر سطح متوسط و متناظر با متعلمین و مرحله سوم را نظر نهایی صدرالمتألهین تعبیر می‌نمایند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ب: ۵۴۶). البته ملاعلی نوری قائل به این تطور نیست و وحدت تشکیکی وجود را همان وحدت شخصی وجود قلمداد می‌نماید. حکیم قمشه‌ای نیز برهانی که خود در اثبات وحدت شخصیه وجود تأسیس نموده کامل‌تر از برهان صدرالمتألهین دانسته است.

۱-۲-۴. گروه دوم: افرادی که قائل به وحدت شخصیه وجود می‌باشند اما صدرالمتألهین را قائل به این نظر نمی‌دانند:

سید احمد کربلایی (طهرانی، ۱۴۱۹: ۷۹)، علامه طباطبایی^(۷) (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۴، تعلیقه شماره ۲ و طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۷۱ و طباطبایی، ۱۴۱۹: ۱۱-۱۲) و سید محمدحسین طهرانی (طهرانی، ۱۴۳۱: ۲۱۴) از جمله این افراد هستند. یکی از مهم‌ترین منابعی که در تدقیق محل نزاع تقریر وحدت وجود از دیدگاه حکیم و عارف راهگشاست، مکاتبات مرحوم محمدحسین کمپانی و سید احمد کربلایی است که ذیل تفسیر یکی از ابیات عطار نیشابوری در جواب یکی از طلاب حوزه علمیه نجف نگارش یافته است. در این مکتوبات مرحوم کمپانی از تقریر سوم وحدت وجود و مرحوم کربلایی از تقریر اول دفاع نموده است. مرحوم کربلایی به عنوان عارفی حکمت‌دان در چهارمین نامه‌ای که در جواب مرحوم کمپانی نوشته‌اند، قول صحیح را اصالت ماهیت در وجود ممکن و اصالت وجود در وجود واجب می‌داند و اشتباه صدرا را عدول از مبنای صحیح استادش میرداماد دانسته است (طهرانی، ۱۴۱۹: ۱۱۷). علامه طباطبایی نیز وحدت تشکیکی وجود را قول دقیق و وحدت شخصیه وجود را قول ادق تعبیر نموده است. نکته جالب توجه اینکه تعبیر نظر متوسط - که در تقریر استاد جوادی آملی به کار رفته است - در عبارات علامه طباطبایی نیز وجود دارد اما استنتاج علامه کاملاً برعکس استنباط شاگردشان است. ایشان در «تعلیقه اسفار» ذیل این عبارت صدرا که می‌گوید: «ان الوجود كما مر حقیقه عینیة واحدة بسیطة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۱۴) این بیان از برهان صدیقین در اثبات وجود واجب را نظر متوسطی تعبیر می‌نمایند که به جهت تسهیل امر تعلیم گفته شده است و در ادامه برهان صدیقین را با تقریر خودشان که مبتنی بر وحدت شخصیه است، تقریر می‌کنند. علامه در «رسائل توحیدی» بیان مهمی دارند مبنی بر اینکه صدرا وعده داده در جای دیگر نحوه دیگری از توحید را ارائه نماید اما در جای دیگر نیز از این تقریر فراتر نرفته و بر صدرا خرده می‌گیرند هرچند از موجودات ممکن، نفی استقلال نموده اما در عین حال «وجود ما»یی را برای آنها در برابر واجب لحاظ نموده است.^(۸) علامه بر خلاف سید احمد کربلایی و سید محمدحسین طهرانی وحدت شخصیه وجود را قابل اثبات از طریق برهان می‌داند (طهرانی،

۱۴۱۹:۱۶۹). لذا علامه طباطبایی نیز نظیر آقا محمدرضا قمشه‌ای برهانی در جهت اثبات وحدت شخصیه آورده است.^(۹)

۱-۳-۴. گروه سوم: افرادی که نه قائل به وحدت شخصیه وجود می‌باشند و نه صدرالمتألهین را قائل بدان می‌دانند:

حاجی سبزواری (سبزواری، ۱۳۸۰: ۷۱-۷۳)، حکیم آقا علی مدرس طهرانی (مدرس طهرانی، ۱۳۷۵: ۳۲۷)، مرحوم کمپانی (طهرانی، ۱۴۱۹: ۹۲)، امام خمینی (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸)، استاد مطهری (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۳) و استاد مصباح یزدی (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۴۵) از جمله این افراد هستند.

حاجی سبزواری حاشیه مهمی بر عبارتی از اسفار دارد که در آن توحید را به چهار معنا تقسیم کرده است: بیان اول توحید، قول به کثرت موجود و وجود در عین اقرار زبانی به توحید است. این توحید عامی است که اکثر مردم در همان مرتبه می‌باشند. بیان دوم توحید، قول به وحدت موجود و وجود است. این توحید خاصی است که حاجی، صوفیه را قائل به آن دانسته است. بیان سوم توحید، قول به وحدت وجود و کثرت موجود است که مکتب ذوق التَّالَه و حکیم دوانی بدان قائل است و حاجی از آن به توحید خاص الخاص تعبیر نموده است.^(۱۰) بیان چهارم توحید، وحدت وجود و موجود در عین کثرتشان است که حاجی صدرا را به همین قول منتسب می‌نماید و آن را توحید اخص الخواص تعبیر نموده است.^(۱۱) این تعلیقه حاجی - که مورد استناد و ارجاع بعضی از فقها نیز قرار گرفته - وجه تمایز وحدت وجود فلسفی و عرفانی را کاملاً مشخص می‌کند و آن مسئله پذیرش کثرت است. شگفت آنکه خود صدرالمتألهین در ابراز تقریر خاصش از وحدت وجود به صراحت گفته این بیان منافی کثرت نیست^(۱۲) اما همین بیان روشن چنین مورد استشهاد قرار گرفته که صدرا در نظر نهایی خویش کار فلسفه را به پایان رسیده و وارد افق عرفان گشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۲۶).

به نظر می‌رسد ارجاع تقریر صدرالمتألهین به تقریر عرفا، با برخی از نصوص و تصریحات وی از جمله تقسیم وجود به رابط و مستقل هماهنگ نیست. پیش از این گذشت که صدرالمتألهین صراحتاً در یک تقسیم‌بندی حقیقی وجود را به دو قسم رابط و مستقل تقسیم می‌کند و ممکنات را حقیقتاً موجود می‌داند. تمایز تقریر صدرالمتألهین از عرفا در آن است که عرفا صرفاً کثرت را در تجلیات می‌دانند و حمل موجود را بر ممکنات از سنخ مجاز می‌دانند اما صدرالمتألهین کثرت را در خود وجود وارد می‌کند. از نظر وی کثرت در خود هستی است و این کثرت، امری بدیهی و اولی است نه اعتباری (صدرالمتألهین، بی‌تا: ۱۳۸). صدرا به دلیل روحیه آشتی‌دهنده‌اش بنایش بر جمع و وفاق آرای مختلف است و بر این باور است منظور عرفایی چون ابن عربی، صدرالدین قونوی، علاءالدوله سمنانی همین تقریر وی از مسئله است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲/۳۳۵). صدرا تبیین مکتب ذوق التَّالَه از وجود ممکن در برابر وجود حق را ناموفق دانسته و وجود ممکن را در نزد دوانی وجود رابطی و وجود ممکن در نزد خودش را وجود رابط نام نهاده است. این بیان نشان

می‌دهد صدرا در پی تبیینی برهانی از وحدت وجود است و باور ابتکاری‌اش به «وجود رابط» در برابر وجود مستقل را تبیین برهانی و قابل پذیرش مدعای عرفا تلقی می‌نماید^(۱۳) (صدرالمتألهین، ۱/۱۳۶۸: ۳۲۹-۳۳۰).

صدرالمتألهین در جلد دوم اسفار ذیل فصلی تحت عنوان «فی إثبات التکثر فی الحقائق الإمكانية» به برداشت عمومی از تقریر وحدت شخصیه عرفانی و لوازم ناروای آن پرداخته است. ایشان نفی کثرت از وجودات ممکن را محذور عقلی وحدت شخصیه عرفانی و زیر سؤال رفتن مدار تکلیف و وعده و عید خداوند را محذور شرعی آن ذکر نموده است (صدرالمتألهین، ۲/۱۳۶۸: ۳۱۸). صدرا به فقراتی از بیان غزالی در احیاءالعلوم استشهد نموده تا از بیان عرفا رفع سوءتفاهم نماید؛ اما فارغ از اینکه مقصود عرفا چه می‌تواند باشد، تقریر ایشان مورد پذیرش صدرالمتألهین نیست. از همین رو صدرالمتألهین طرح وجود رابط و مستقل و توجه به مراتب وجود واحد را رافع محذورات تقریر عرفا دانسته و «وحدت ظلی وجود» را تقریر قابل پذیرش وحدت وجود توصیف نموده که جامع منظور قابل پذیرش عرفا و در عین حال مانع محاذیر غیرقابل پذیرش آن تقریر ایشان حیث فلسفی است.

۲-۴. لوازم فلسفی غیرقابل پذیرش وحدت شخصیه وجود

از میان مخالفین وحدت شخصیه استاد مطهری لوازم فلسفی این تقریر را مورد بررسی دقیقی قرار داده است (امینی نژاد، ۱۳۹۴: ۲۸۷-۳۱۱). ایشان وحدت وجود عرفانی را از نظر فلسفی نپذیرفتنی (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۳)، باطل (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۷) و مخالف بدهت عقل (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۹۴) توصیف می‌نماید و معتقد است هیچ فیلسوفی زیر بار این حرف نمی‌رود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۴). استاد مطهری نفی مطلق کثرت در وجود (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۸۴)، نفی نظام علیت (مطهری، ۱۳۸۹: الف: ۹۲)، نفی ماهیات و اشیاء (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۴۰)، نفی دریافت‌های حس و عقل (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۲) و انحصار موضوع عرفان در حق تعالی (مطهری، ۱۳۸۹: ۳۹۳) را از جمله پیامدهای غیرقابل پذیرش وحدت وجود با تقریر عرفا دانسته‌اند.

در مقدمه مقاله هشتم (ضرورت و امکان) «اصول فلسفه و روش رئالیسم» خطای عرفا و قائلین به وحدت شخصیه را خلط بین ضرورت ذاتی فلسفی و ضرورت ذاتی منطقی تشخیص داده‌اند (مطهری، ۱۳۸۹: الف: ۹۹). ضرورت ذاتی منطقی در برابر ضرورت وصفی از لحاظ مناط برای حکم عقل تعریف می‌شود اما ضرورت ذاتی فلسفی در برابر ضرورت بالغیر (امکان فقری) از لحاظ مناط واقع و نفس الامر تعریف می‌شود. ضرورت بالغیر اعم از ضرورت ذاتی منطقی یا وصفی است. خطای قائلان به وحدت شخصیه تساوی وجود با وجوب ذاتی است (مطهری، ۱۳۸۹: ۵۱۰). در حالی که اولاً اصلاً ملازمه‌ای میان وجوب ذاتی وجود بر اساس اصطلاح منطقی با وجوب ذاتی وجود بر اساس اصطلاح فلسفه نیست و ثانیاً هیچ منافاتی میان ضرورت ذاتی وجود بر اساس

اصطلاح منطبق با ضرورت گیری بر اساس اصطلاح فلسفه نیست (مطهری، ۱۳۸۹، الف: ۱۰۳). این دقت فلسفی استاد مطهری به مدد اجتهاد نویی است که ایشان در ابتدای ضرورت منطقی و فلسفی بر اساس اصالت وجود نموده‌اند. بر اساس این نظر اصلاً امکان وصف وجود نیست و وجوب خاصیت وجود، امکان خاصیت ماهیت و امتناع خاصیت عدم است (مطهری، ۱۳۸۹، الف: ۱۱۱). ایشان در رد نوع استدلال‌هایی که به منظور وحدت شخصیه ارائه می‌شود و از نفس واقعیت، وجوب واجب استنتاج شده چنین تذکر می‌دهند:

اینکه واقعیت هستی نمی‌تواند مقابل خود را که نیستی است، بپذیرد و واقعیت لاواقعیت شود، خاصیت تمام وجودات است از واجب و ممکن و جوهر و عرض. این نحو از ضرورت، ذاتی وجود است نه مستلزم نفی مخلوقیت و معلولیت آنهاست و نه مستلزم ازلی و ابدی بودن آنها، زیرا این نحو از ضرورت ذاتی وجود از نوع ضرورت ذاتی منطقی است که هم با وجوب ازلی و هم با وجوب غیر فلسفی قابل جمع است. این نحو از ضرورت ذاتی مبتنی بر اصالت وجود است (۱۳۸۹، الف: ۱۲۳-۱۲۴).

این بیان فنی و در عین حال صریح استاد مطهری پشتیبان تقریر صدرالمتألهین و پیروان او در نفی نظریه وحدت شخصیه وجود است. دقت در محتوای نظر صدرالمتألهین و تمایز دقیق و باریک آن از نظر عرفا در نحوه مواجهه و مفاهمه‌ای که فقها با وحدت وجود پیدا کرده‌اند، راهگشاست. اینکه توجه به دقائق فلسفی مطرح در دستگاه فکری حکمت متعالیه چگونه سرنوشت حرکت اجتهادی فقیه و فتوای فقهی او را تغییر داده یا خواهد داد.

۵. وحدت وجود در داوری فقها

ناسازگاری میان اهل شریعت و اهل طریقت امری مستحدث نیست؛ اما ظهور عرفان نظری و طرح باور به وحدت وجود آن هم به شکل مکتوب، تقاطع میان فقها و عرفا را وارد مرحله تازه‌ای نمود. طرح اندیشه «وحدت وجود» در حکمت متعالیه نیز به حساسیت برانگیزتر شدن مسئله و ورود فقها به آن کمک کرد. بسیاری از فقها پس از ظهور صدرالمتألهین درباره این موضوع به اظهار نظر پرداخته‌اند. البته این اظهارنظرها مشابه نیست بلکه با یکدیگر متعارض نیز هست. از منظر داوری فقها در باب عقیده وحدت وجود، می‌توان سه رویکرد را در بین ایشان از یکدیگر متمایز نمود: قائلین به تکفیر، قائلین به تفصیل و قائلین به وحدت وجود.

الف. قائلین به تکفیر

رویکرد اول متعلق به فقهایی است که وحدت وجود را عقیده‌ای کفرآمیز و ممنوع اعلام کرده‌اند. شیخ حر عاملی (۱۰۳۳-۱۱۰۴ هجری) قول به وحدت وجود را قول فاسدی قلمداد نموده (حر عاملی، ۱۴۱۸: ۷۴) و تصریح کرده بیشتر اعتقادات فاسد، موجب کفر و لعن قائلین آن خواهد شد (حر عاملی، ۱۴۰۳: ۵۱۵). شیخ یوسف بحرانی (۱۱۰۷-۱۱۸۶ هجری) که از او به عنوان یک فقیه اخباری میانه رو یاد می‌شود، باور به وحدت وجود را ظاهرالفساد و موجب زندقه و کفر می‌داند (بحرانی، ۱۴۲۳: ۲/۲۲۸). میرزای قمی (۱۱۵۰-۱۲۳۱ هجری) قائلان به وحدت وجود را تکفیر نموده

و دلایل رد این عقیده را نیز بیان نموده است (میرزای قمی، ۱۴۲۳: ۱۰۹ و ۲۲۴-۲۵۶). در میان خاندان فقهاتی کاشف الغطاء، شیخ حسن کاشف الغطاء (۱۲۰۱-۱۲۶۲ هجری) فرزند شیخ جعفر آثار قائل به وحدت وجود را جزء کتب ضاله برشمرده است (حسن کاشف الغطاء، ۱۴۲۲: ۲۶).^(۱۴) فرزندش عباس کاشف الغطاء (۱۲۵۳-۱۳۲۳ هجری) نیز قائلان وحدت وجود را تکفیر نموده است (عباس کاشف الغطاء، بی تا: ۳۷). سید عبدالحسین لاری (۱۲۶۴-۱۳۴۲ هجری) وحدت وجود را کفر دانسته است (لاری، ۱۴۱۸: ۴۴۵). سید محمد کاظم طباطبایی یزدی (۱۲۴۷-۱۳۳۷ هجری) صاحب عروة الوثقی ذیل بحث از نجاست کافر قائلین به وحدت وجود را از مصادیق آن دانسته است (طباطبایی یزدی، ۱/۱۴۰۹: ۶۸). آیه الله مکارم شیرازی وحدت وجود به معنای نفی کثرت و عینیت اشیاء با ذات را کفر خطاب می کند (مکارم شیرازی، ۱/۱۴۲۷: ۲۰). چنان که روشن است ایشان بین وحدت وجود عرفانی و وحدت وجود با تقریر صدرایی تفکیکی قائل نیست. حتی مدعی هستند همه فقها قول به وحدت وجود را رد و تکفیر نموده اند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۵: ۱۹۶). آیه الله صافی گلپایگانی وحدت وجود را خلاف نص قرآن، سنت و روایت تلقی می کند و قائل را به آن مکلف به توبه می داند (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۱: ۳/۶۶).

ب. قائلین به تفصیل

رویگرد دوم متعلق به فقهایی است که قائل به احتیاط و تفصیل در موضوع شده اند. ملا مهدی نراقی (۱۱۲۸-۱۲۰۹ هجری) به نوعی بر ضرورت موضوع شناسی برای صدور حکم فقهی تأکید می کند. ایشان درباره حکم این مسئله در بیان مهمی می گوید اگر امر برای فقیه حاصل است اول تذکر بدهد و اگر تأثیر نداشت، تکفیر نماید؛ اما اگر موضوع برای فقیه مبهم است یا بر فساد آن قول یقین پیدا نکرده، فتوا از روی ظن بر فقیه جایز نیست (نراقی، ۱۳۸۹: ۱۳۹). سید محمد بحر العلوم (۱۲۶۱-۱۳۲۳ هجری) وحدت شخصیه وجود را کفر صریح خطاب کرده و وحدت مراتب وجود را در عین اینکه مخالف شرع نمی داند اما موافق برهان نیز تلقی ننموده است (بحر العلوم، ۱۴۰۳: ۲۰۹). آیه الله سید محسن حکیم در حاشیه عروة هر چند ظاهر بیاناتی را که معتقدان به وحدت وجود ابراز می دارند مخالف باورهای دینی می داند اما بر این باور است باید این ظواهر را حمل بر صحت نمود (حکیم، ۱/۱۴۱۶: ۳۰۱). شهید محمدباقر صدر نیز در قالب یک فقیه حکمت آموخته در حاشیه عروة خود ابراز نموده است، شرط کفر قائلین وحدت وجود یکی دانستن خالق و مخلوق است (صدر، ۳/۱۴۰۸: ۳۱۳-۳۱۴). آیه الله خوئی در حاشیه عروة با استشهاد به بیان حاجی سبزواری چهار معنای وحدت وجود را از یکدیگر تفکیک نموده و حکم جداگانه می دهد. در نظر ایشان توحید عامی لازم اعتقاد حکما و موافق آیات و روایات شرعی است. توحید خاص الخاص را کفر صریح می داند و با ذکر عبارت صدر^(۱۵) آن را اعتقاد جهله صوفیه قلمداد می نماید نه باور حکمای متعالیه. توحید خاص را باطل می داند اما اعتقاد به آن را کفر تلقی نمی کند. درباره توحید اخص الخواص یعنی همان تقریر صدر^(۱۵) می گویند حقیقت آن بر ما معلوم نشد اما کفر

نیست (خوئی، ۱۴۱۸: ۳/ ۷۵). آیت‌الله میرزا جواد تبریزی ابتدا با ارجاع به عبارت خود صاحب عروه قائلان به وحدت وجود را کافر نمی‌دانند چون در بیان مرحوم سید یزدی شرط نجاست، عدم التزام به احکام عملی اسلام ذکر شده اما قائلان به وحدت وجود عامل به احکام اسلام‌اند و لذا نجس نیستند. ایشان نیز به تعلیقه حاجی ارجاع می‌دهد و هر چند با بیان حاجی مبنی بر لازمه توحید دانستن باور به «وحدت وجود» موافق نیست و حتی ظواهر بیان قائلان به وحدت وجود را مطابق با معتقدات شرع قلمداد نمی‌کند اما معتقد است باید به بیانات آنها حسن ظن داشت (تبریزی، ۲/۱۴۲۶: ۲۱۱).

ج. قائلین به وحدت وجود

رویکرد سوم متعلق به فقهای است که وحدت وجود را -دست کم مطابق با تقریر صدرایی آن- پذیرفته‌اند و از اعتقاد به آن دفاع می‌نمایند. از بین معاصران صدر، استادش شیخ بهائی قائل به وحدت وجود است (شیخ بهائی، ۱۴۰۳: ۱۰۱-۱۰۷ و شیخ بهائی، ۱۴۱۵: ۷۸۰-۷۸۳). مقدس اردبیلی (۹۰۸-۹۹۳ هجری) در حواشی الهیات تجرید بیانی نزدیک به وحدت وجود دارد (اردبیلی، ۹۲: ۱۴۱۹-۹۳) اما رد وحدت وجود به عنوان اندیشه نادرست متصوفه نیز به ایشان منسوب شده است.^(۱۶) از میان خاندان کاشف‌الغطاء، محمدحسین کاشف‌الغطاء (۱۲۹۴-۱۳۷۳ هجری) جزء فقهای است که نه تنها قائل به وحدت وجود است بلکه شواهدی از قرآن و روایات در تأیید این باور آورده است و ضمن اشاره به فتوای صاحب عروه، تکفیر قائلان به وحدت وجود را خروج از انصاف و تکفیر مبالغین در توحید تعبیر می‌کند (محمدحسین کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۶: ۲۶۸). ایشان میان قول به همه خدایی یا همان وحدت موجود با وحدت وجود تمایز قائل شده و اولی را به تبعیت از صدرای جهره صوفیه نسبت می‌دهد و دومی را عقیده اهل معرفت تلقی نموده است (محمدحسین کاشف‌الغطاء، بی‌تا: ۲۹-۳۰). امام خمینی در حاشیه عروه‌ی خود، باور به اتحاد بنده با خدا را -که متصوفه از آن به فنای سایه و صاحب سایه تعبیر می‌نمایند- هر چند اعتقاد فاسدی قلمداد می‌کند اما آن را موجب کفر نمی‌داند (امام خمینی، ۳/۱۴۲۱: ۴۶۰). در تعبیری صریح‌تر تکفیر و توهین به قائلین وحدت وجود بدون علم و احاطه کامل به آن را غلط می‌دانند (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۳۸۸). البته بعضی از پژوهشگران از بیانات امام در آثار عرفانی‌شان، باور به وحدت شخصیه را استنباط نموده‌اند (محمدرسول آهنگران، مهدی جلیلی خامنه، ۱۳۹۹)؛ اما به نظر می‌رسد این تلقی چندان درست نباشد. چنان‌که ما پیشتر تبیین کردیم تفاوت تلقی صدرالمتألهین از وحدت شخصیه عرفانی همین مسئله است. امام خمینی نیز همچون صدرای این مرز باریک را تصریح می‌کند و می‌گوید «حقیقت وجود ضمن آنکه همه اشیاء است در عین حال هیچ یک از آنها هم نیست و واجد همه صفات متقابل است.» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۸). ایشان در جای دیگر نیز تأکید دارند همه چیز اسم اوست نه خود او (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۹۵). امام خمینی به عنوان یک فقیه عارف فیلسوف قائل به تقریر سوم وحدت وجود است نه تقریر اول.

۶. ارزیابی داوری فقها

آنچه سبب شده تا فقها نسبت به «وحدت وجود» حساسیت و حتی مخالفت نشان دهند برداشت و تصویری است که از این مسئله در ذهنشان نقش بسته است. از جمله این برداشتها مسئله حلول و اتحاد است. وحدت وجود مساوی این معنا قلمداد شده که حق تعالی در همه موجودات رسوخ و حلول کرده یا با وجود آنها متحد شده است. البته جهله صوفیه بعضاً این باور را اظهار و ترویج می‌کنند اما عرفای بزرگ و حکمای متأله صراحتاً این معنا را نفی کرده‌اند. امام خمینی نیز در همین راستا تعبیر فناء سایه و صاحب سایه را که حلول و اتحاد از آن برداشت می‌شود، قول فاسدی دانسته بود. تصور دیگری که فقهای مخالف وحدت وجود از این مسئله دارند، نفی خدای متشخص ادیان و باور به همه خدایی است. تصور همه خدایی از وحدت وجود می‌توان نتیجه برداشت قبل دانست؛ زیرا وقتی وجود حق تعالی در همه موجودات حلول کند و با آنها متحد شود، لازمه طبیعی آن، خدا بودن همه موجودات خواهد بود. تفکیکی که در ابتدای مقاله میان وحدت وجود و وحدت موجود نمودیم در تصحیح این تصور مفید است. البته وجود برخی شطحیات و کلمات غامض و رمزگونه بعضی از عرفا اسباب سوء برداشت را فراهم می‌کند. نفی شریعت نیز از جمله مواردی است که به نظر مخالفان، پیامد باور به وحدت وجود است. چنان‌که صاحب عروه ضمن فتوا به کفر و نجاست قائلان وحدت وجود آن را مشروط به عدم انجام طاعات شرعی نموده بود.^(۱۷) آیه الله تبریزی نیز متذکر شده‌اند، لازمه این بیان این است انجام عبادات ناقص باور حقیقی به وحدت شخصیه وجود باشد. وحدت وجود ظلی که صدرالمتهلین بر آن پای می‌فشارد به معنای اثبات عین الربط بودن همه هستی و وجود خداوند به عنوان یگانه هستی مستقل است و مطلقاً به معنای عینیت موجودات با خداوند، حلول و یا نفی کثرت از هستی نیست. بنا بر حکمت متعالیه از قضا سعادت افراد مبتنی بر درک این معنای فقری خود در نسبت با غنای مطلق حق تعالی است. اگر وحدت وجود واقعاً ملازم عینیت و حلول و ترک عبودیت باشد، پس چگونه است که قائلین به وحدت وجود از جمله خود صدرالمتهلین و پیروان او این چنین بر طریق عبودیت و شریعت پای فشرده‌اند؟ خود صدرا ذیل فصلی که تحت عنوان اسرار شریعت و فایده عبادات نام نهاده می‌گوید حکمت تمام اوامر و نواهی شریعت الهی تقویت آخرت خواهی انسان و اطاعت نفس او از عقل اوست (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۲۸). اگر نظرات فقها را در یک طیف قرار دهیم، فقهای که قائل به رویکرد تکفیری می‌باشند، عموماً قائل به بسندگی فقه در باورهای اعتقادی هستند و فقیه را برای صدور حکم در مسائل اعتقادی بی‌نیازی از معارف فلسفی می‌دانند. فقهای که قائل به رویکرد تفصیلی می‌باشند در عین اینکه فقیه را محق می‌دانند نسبت به سنجش باورهای اعتقادی حکم صادر کند و در عین اینکه خودشان عموماً در معارف فلسفی و عرفان نظری از تخصص برخوردار نیستند اما بیانات حکما را در صدور فتوایشان در نظر می‌گیرند

و رویکرد حسن ظن را جایگزین سوءظن رویکرد اول نموده‌اند. فقهای که قائل به وحدت وجود می‌باشند صدور فتوا در مسائل اعتقادی را مشروط به اجتهاد فقیه در معارف فلسفی و اعتقادی می‌دانند. در واقع اجتهاد فقهی شرط لازم برای صدور فتوا در مسائل اعتقادی هست اما نمی‌تواند شرط کافی نیز باشد. اگر فقیه صاحب فتوا می‌خواهد حکم کفر و زندقه و فسق را بر افراد جاری سازد و یا میراث فلسفی و عرفانی را در حکم کتب ضاله تلقی نماید، ضرورت دارد یا خود در این مسائل صاحب‌نظر و مجتهد باشد و یا دست‌کم خود را موظف به بهره‌مندی از دستاوردهای فلسفی بداند.

۷. نتیجه

در این مقاله ابتدا تصور صحیح از «وحدت وجود» طرح شد و از مفاهیم متشابهش متمایز و تقریرهای مختلف از آن ایضاح گشت. نشان داده شد این توجه مانع بروز سوءفهم و یکسان‌انگاری مفاهیم متشابه در فتوای فقهای است که وحدت وجود را کفرآمیز و ممنوع اعلام نمودند. در بخش دوم تقریر صدرالمآلهین از «وحدت وجود» را بیان نمودیم و نشان دادیم «وحدت ظلی وجود» تقریری قابل دفاع از «وحدت وجود» است اما «وحدت شخصیه وجود» با اشکالات جدی فلسفی مواجه می‌شود و آن اشکالات را برشمردیم. در بخش سوم با روش توصیفی-تحلیلی نشان دادیم فقیه در حکم‌شناسی خود نیازمند موضوع‌شناسی است و احکام فقهی در مسئله وحدت وجود تا چه اندازه مبتنی بر پیش‌فرض‌های غیرفقهی و خصوصاً فلسفی است به نحوی که بعضی از فقها خود را محتاج ارجاع به متون فلسفی دانسته‌اند. داوری فقیه در باورهای اعتقادی علاوه بر اجتهاد فقهی نیازمند اجتهاد در معارف فلسفی نیز هست و اگر فقیه خود از این توانایی برخوردار نیست دست‌کم باید خود را مجهز به دستاوردهای فلسفی در این قلمروی خاص گرداند. هدف این مقاله آزمون مدعی تأثیر دستاوردهای فلسفی در اجتهاد فقهی است و این مدعا با مطالعه موردی مسئله وحدت وجود مورد آزمون واقع شد. توحید عامی که مخالفان وحدت وجود بدان باور دارند نمی‌تواند نقطه توقف حکمت متعالیه باشد و در عین حال وحدت شخصیه وجود در معنای قبیح عینیت خداوند با اشیاء و تساوی خداوند با مجموعه صور و قوا که نزد فقها مساوی کفر است از نظر فلسفی مورد پذیرش صدرالمآلهین نیز نیست. «وحدت ظلی وجود» از مزیت «وحدت شخصیه وجود» برخوردار است و فاقد لوازم غیرقابل پذیرش فلسفی و فقهی آن است. تنها وجود مستقل هستی حق متعال است و همه هستی عین الربط اوست. به نظر ما التفات به مباحث دقیق فلسفی و در واقع پذیرش تقریری که شخص صدرالمآلهین از وحدت وجود ارائه نموده و اصرار می‌ورزد مقصود تقریر اول نیز همان است،^(۱۸) می‌تواند -ضمن حفظ غنای نگاه توحیدی وحدت وجود و رفع دغدغه‌های فقها- دوگانگی و

غیریت میان توحید فقها و حکما و عرفا را رفع نماید و مانع مخاطرات آن دسته از احکام فقهی گردد که بدون توجه به این تحقیقات فلسفی حکم کفر و ضلالت صادر می‌نمایند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این دو اصطلاح را استاد مطهری به عنوان مفاهیم متشابه با وحدت وجود جعل نموده تا مصداق حقیقی بحث وحدت وجود در تعبیر ابن عربی روشن شود. رک: مطهری، ۱۳۸۹ ج، ص ۹۹ و مطهری، ۱۳۸۹، ص ۱۹۹.
۲. استاد مطهری این مطلب را نشانه و شاهدهی در رد کسانی که عرفان اسلامی را متأثر از فلوطین می‌دانند، آورده است.
۳. برخی از محققین وحدت وجود ابن عربی را مصداقی از پانن تئیس Pantheism تلقی می‌نمایند. با این توضیح که وجود خدا شامل همه موجودات است و در همه جهان سریان دارد اما برخلاف Pantheism فراتر از جهان است و با جهان مساوی نیست. رک: قاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایسترا اکهارت، صص ۸۱، ۵۸۶ و ۶۳۱.
۴. شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء نیز در «مبادی الایمان» نظیر استاد مطهری وحدت وجود به معنای وحدت حقیقت یا وحدت موجود را به مادی‌گرایان نسبت داده است.
۵. استاد مطهری در کتاب عرفان حافظ وحدت شهود را به عنوان یکی از تقریرهای وحدت وجود برشمرده‌اند اما چنان که خود در سایر آثارشان تصریح نموده‌اند این معنا پیش از وحدت وجود هم رایج بوده و وابسته به حقیقت وجودی که ابن عربی طرح نموده، نیست. به‌علاوه این نکته مهم که وحدت شهود جنبه عملی و گرایشی دارد نه نظری و بهتر است در عرض سایر تقاریر وحدت وجود که از جنبه نظری و معرفتی برخوردارند، مطرح نشود.
۶. ان الوجود الرابطة بالمعنى الاول مفهوم تعلقى لا يمكن تعقلها على الاستقلال و هو من المعانى الحرفية و يستحيل أن يسلب عنه هذا الشأن و يؤخذ معنى إسمياً بتوجيه الإنتفات إليه فيصير الوجود المحمولي. اسفار، ج ۱، ص ۸۲.
۷. استاد جوادی آملی در کتاب تبیین براهین اثبات خدا برهان اثبات واجب در مقاله چهارم اصول فلسفه و روش رئالیسم را نیز شامل همین نگاه وحدت شخصیه علامه تلقی نموده‌اند و استاد مطهری را به عدول از مبنای متن برهان متصف نموده‌اند اما چنانچه از تبیین استاد مطهری در صص ۱۲۳-۱۲۴ جلد ۵ اصول فلسفه و روش رئالیسم روشن است برهان علامه در این کتاب به وحدت شخصیه بازمی‌گردد.
۸. هناك طورا آخر من التوحيد وراء هذا الطور لكنه مع ذلك بنى تعليمه على هذا النحو تسهيلاً وأسس أن الوجود حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب مختلف في الشدة و الضعف. على هذا المبنى ان كانت الموجودات الممكنة ساقطة عن الاستقلال و التحقق في قبيل الواجب تعالى و تقدس من كل وجه لكن مع ذلك ثبت عليه وجوداً ما للممكن قبيل الواجب. رسائل توحیدی، صص ۱۱-۱۲.
۹. برهان حکیم قمشه‌ای این است: «الوجود من غير نظر إلى انضمام حثیة تقییدیه کانت او تعلیلیة حتی حثیة عدم الانضمام ینتزع عنه أنه واجبٌ یمتنع علیه عدم مطلقاً. انتهى ملخصاً.» متن برهان علامه طباطبایی نیز چنین است: و هذه هي الواقعية التي تدفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطرا الى اثباتها و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت او مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا (أي الواقعية ثابتة) و كذا السوفسطي لو رأى الاشياء موهومة او شك في واقعيته فعنده الاشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوك واقعا (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة و اذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات؛ فهناك واقعية واجبة بالذات و الاشياء التي لها واقعية مقتررة اليها في واقعيته قائمة الوجود بها. طباطبایی، ۱۹۸۱ م، ج ۶ صص ۱۴-۱۵.
۱۰. شیخ محمد تقی آملی نظر میرداماد را نیز ذیل همین معنا برشمرده است. رک: درالفوائد ص ۸۸.
۱۱. القائل بالتوحيد إما أن يقول بكثرة الوجود و الموجود جميعا مع التكلم بكلمة التوحيد لسانا و اعتقادا بها إجمالا و أكثر الناس في هذا المقام و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعا و هو مذهب بعض الصوفية و إما أن يقول بوحدة الوجود و كثرة الموجود و هو المنسوب إلى أذواق المتألهين و عكسه باطل و إما أن يقول بوحدة الوجود و الموجود جميعا في عين كثرتهما و هو مذهب المصنف قدس سره و العرفاء الشامخين و الأول توحيد عامی و الثالث توحيد خاصی و الثاني توحيد خاص الخاص و

الرابع توحيد أخص الخواص فللتوحيد أربع مراتب على و فى مراتبه الأربع فى تقسيم آخر التى هى توحيد الآثار و توحيد الأفعال و توحيد الصفات و توحيد الذات. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۷۱، تعليقه سبزواری.

۱۲. و مما يجب أن يعلم أن إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة و مواضعنا فى مراتب البحث و التعليم على تعددها و تكثرها لا ينافى ما نحن بصدده من ذى قبل إن شاء الله من إثبات وحدة الوجود و الموجود ذاتا و حقيقته كما هو مذهب الأولياء و العرفاء من عظماء أهل الكشف و اليقين و ستقيم البرهان القطعى على أن الوجودات و إن تكثرت و تمايزت إلا أنها من مراتب تعينات الحق الأول و ظهورات نوره و شئوناته ذاته لا أنها أمور مستقلة و ذوات منفصلة و ليكن عندك حكاية هذا المطلب إلى أن يرد عليك برهانه و انتظره مفتشا. ملاصدرا، ۱۳۶۸، جلد ۱، ص ۷۱.

۱۳. ثم لا يخفى عليك حكاية ما سيقرع سمعك بيانه على الوجه اليقيني البرهاني مما نحن بصدده إن شاء الله تعالى أن وجودات جميع الممكنات فى فلسفتنا من قبيل الروابط لوجود الحق تعالى فوق ما وقع فى كلام بعض أئمة الحكمة الدينية و أكابر الفلسفة الإلهية أن وجود الطبايع المادية فى نفسها هو عينه وجودها لموادها و أن الوجود المعلول بما هو معلول مطلقا هو وجوده لعلته و أن وجود السافل مطلقا هو وجوده لدى العالى المحيط بجمله السافات فقالوا إن الممكنات طراً مادياتها و مفارقاتها موجودات لا لذواتها بل لغيرها الذى هو فوق الجميع و وراء الجملة و هو الواجب تعالى. و لا يسع لأولئك الأكابر و لم يتيسر لهم إلا هذا القدر من التوحيد و هو كون وجود الممكن رابطيا لا رابطا لأنهم لما قالوا بالثانى فى الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغايرا لوجود الحق لكن على وجه يكون مرتبطا إلى الحق و منسوباً إليه بحيث لا يمكن أن ينسلخ منه الانتساب إلى المعبود الحق تعالى. و أما نحن فبفضل الله تعالى و برحمته أقمنا البرهان الموعود بيانه فى مترقب القول و مستقبل الكلام أن الممكن لا يمكن تحليل وجوده إلى وجود و نسبة إلى البارى بل هو منتسب بنفسه لا بنسبة زائدة مرتبط بذاته لا بربط زائد فيكون وجود الممكن رابطيا عندهم و رابطا عندنا و قد مرت الإشارة سابقا إلى الفرق بينهما معنى - و عقد الاصطلاح المتفاوت عليها لفظا لثلا يقع اللفظ من اشتباه أحد المعنيين بالآخر - بسبب اشتراك اللفظ كما وقع لبعض. اسفار، ج ۱، صص ۳۲۹-۳۳۰

۱۴. فقيه بزرگوار آیه الله شبیری زنجانی این کتاب را از جواهرالكلام نیز برتر می‌دانند. شبیری زنجانی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۴۹۶

۱۵. إن بعض الجهلة من المتصوفين المقلدين الذين لم يحصلوا طريق العلماء العرفاء و لم يبلغوا مقام العرفان توهموا لضعف عقولهم و وهن عقيدتهم و غلبة سلطان الوهم على نفوسهم أن لا تحقق بالفعل للذات الأحدية المنعوتة بالسنة العرفاء بمقام الأحدية و غيب الهوية و غيب الغيوب مجردة عن المظاهر و المجالى بل المتحقق هو عالم الصورة و قواها الروحانية و الحسية - و الله هو الظاهر المجموع لا بدونه و هو حقيقة الإنسان الكبير و الكتاب المبين الذى هذا الإنسان الصغير أنموذج و نسخه مختصرة عنه و ذلك القول كفر فضيح و زندقه صرفه - لا يتفوه به من له أدنى مرتبة من العلم و نسبة هذا الأمر إلى أكابر الصوفية و رؤسائهم افتراء محض و إفك عظيم يتحاشى عنه أسرارهم و ضمائرهم. و لا يبعد أن يكون سبب ظن الجهلة بهؤلاء الأكابر إطلاق الوجود تارة على ذات الحق و تارة على المطلق الشامل و تارة على المعنى العام العقلى فإنهم كثيرا ما يطلقون الوجود على المعنى الظلى الكونى فيحملونه على مراتب التعينات و الوجودات الخاصة فيجرى عليه أحكامها. ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۵. عدهای از جاهلان منسوب به تصوف، از آن مقلدانی که طریق عالمان عارف را تحصیل نکرده‌اند و به مقام عرفان نرسیده‌اند، به دلیل ناتوانی فکری و سستی اعتقاد و سلطه وهم بر باطنشان، چنین گمان کرده‌اند که ذات احدیت که در زبان عرفا از آن به عنوان «مقام احدیت» و «غیب هویت» و «غیب الغیوب» تعبیر می‌شود، به صورت مجرد از مجالی و ظهور، دارای تحقق بالفعل نیست، بلکه متحقق همان عالم صورت است و قوای روحانی و حسی آن و «الله» همان ظاهر مجموع است نه حقیقتی غیر از آن و آن ظاهر مجموع عبارت از حقیقت انسان کبیر و کتاب مبین که این انسان صغیر، نمونه و نسخه مختصری است از آن. و این سخن و عقیده، کفری است رسوا و زندقه محض است. و هر کسی که دارای اندک مایه علمی باشد، چنین سخنی بر زبان نمی‌راند. و نسبت این امر به اکابر صوفیه و رؤسای ایشان، افترا محض و افک عظیم است و ضمیر و باطن آنان از این سخن‌ها متزه است و بعید نیست که عامل چنین گمان جاهلان‌های اشتباه در اطلاقات وجود باشد که گاهی وجود بر ذات حق اطلاق می‌شود و گاهی بر مطلق شامل و گاهی بر معنای عام عقلى.

۱۶. قول رد وحدت وجود در کتاب حدیقه الشیعه طرح شده اما محققین زیادی در انتساب این کتاب به شیخ تشکیک کرده‌اند و یا بر این باورند بخش مربوط به متصوفه این کتاب توسط شخص دیگری به کتاب شیخ مقدس اردبیلی اضافه گشته است. رک: جعفری، ۱۳۸۷ و زمانی نژاد، ۱۳۷۵.

۱۷. و القائلین بوحدة الوجود من الصوفیه اذا التزموا بأحكام الاسلام فالأقوی عدم نجاستهم.
۱۸. البته به نظر ما این اصرار دور از خواست خود عرفاست و با لوازم سخنان ایشان تنافی دارد. این بیان در مشروح مکتوبات میان مرحوم کمپانی و سید احمد کربلایی قابل پیگیری است.

منابع

- آقا محمدرضا، مریم، محقق داماد، سید مصطفی، (۱۳۹۵)، «نقد و بررسی وحدت شخصی وجود بر اساس تقریر ملاصدرا»، حکمت صدرایی، ش ۹، ۱۱۳-۱۲۸
- آملی، محمدتقی، (بی تا) دررالفوائد، قم، اسماعیلیان.
- آهنگران، محمدرسول، جلیلی خامنه، مهدی، (۱۳۹۹)، «وحدت وجود عرفانی در سنجه فقه امامیه»، پژوهشهای اعتقادی-کلامی، شماره ۳۹، ۶۷-۹۰.
- ابن عربی، محی الدین، (بی تا) فتوحات مکیه، بیروت، دار صادر.
- اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۴۱۹) الحاشیة علی الیهیات الشرح الجدید لتجرید، قم.
- امینی نژاد، علی، (۱۳۹۴) «خداشناسی عرفانی از نگاه فلسفی شهید مطهری»، مجموعه مقالات همایش بین المللی اندیشه‌های فلسفی استاد شهید مطهری، تهران، بنیاد علمی فرهنگی علامه شهید مرتضی فرهنگی، ۲۸۷-۳۱۱.
- بحرالعلوم، سید محمد، (۱۴۰۳) بلغة الفقیه، ج ۴، تهران، منشورات مکتبه الصادق.
- بحرانی، یوسف، (۱۴۲۳)، الدرر النجفیة من الملتقطات البوسفیة، بیروت، دارالمصطفی لإحیاء التراث.
- تبریزی، جواد، (۱۴۲۶) تنقیح مبانی العروة - کتاب الطهارة، ج ۲، قم، دارالصدیقة الشهیدة(س).
- جعفری، محمدعسی، (۱۳۸۷)، «بررسی انتساب کتاب حدیقة الشیعه به مقدس اردبیلی»، معارف عقلی، شماره ۱۲، ۴۶-۷.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۴) تبیین براهین اثبات خدا، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲) تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهرا.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) الف) ریحیق مختوم، بخش اول از جلد اول، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۹) ب)، ریحیق مختوم، بخش سوم از جلد اول، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۷) ریحیق مختوم، بخش چهارم از جلد دوم، قم، اسراء.
- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۳) ابن عربی وارث انبیا، تهران، نشر پیام امروز.
- حکیم، سید محسن، (۱۴۱۶) مستمسک عروة الوثقی، ج ۱، قم، مؤسسه دارالتفسیر.
- خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۶) جستاری در عرفان نظری و عملی، قم، بوستان کتاب.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۳۹۲) تفسیر سوره حمد، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۳۹۰) شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۳۷۴) شرح دعای سحر، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، امام سید روح الله موسوی، (۱۴۲۱) کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوئی، سید ابوالقاسم، (۱۴۱۸) موسوعه امام خوئی، ج ۳، قم، مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.
- زمانی نژاد، علی اکبر، (۱۳۷۵)، «کتابشناسی محقق اردبیلی»، آینه پژوهش، شماره ۳۹، ۹۳-۱۲۲.
- سبزواری، هادی، (۱۳۸۰) شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، ج ۵، تهران، ناب.
- سند، سید محمد، (۱۴۱۵) سند العروة الوثقی - الطهارة، ج ۲، قم، صحفی.
- شبییری زنجانی، سید موسی (۱۳۹۲) جرعه‌ای از دریا، ج ۱، قم، مؤسسه کتابشناسی شیعه.

- صافی گلپایگانی، لطف‌الله، (۱۳۹۱) معارف دین، ج ۳، ۵، قم، انتشارات حضرت معصومه سلام‌الله علیها.
- صدر، محمداقبر، (۱۴۰۸) بحوث فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، قم، مجمع الشهداء آیه الله الصدر العلمی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد قوام شیرازی، (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد قوام شیرازی، (بی تا) *الرسائل*، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالمتألهین، صدرالدین محمد قوام شیرازی، (۱۳۹۱)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۸۸) *بداية الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، ج ۱، قم، دارالفکر.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۹۸۱ م) *تعلیقات اسفار*، ج ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۱۹) *الرسائل توحیدیة*، بیروت، مؤسسه النعمان.
- طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۴۰۵) *نهایة الحکمة*، همراه با تعلیقات محمدتقی مصباح یزدی، ج ۱، تهران، الزهرا.
- طباطبایی یزدی، سید محمد کاظم، (۱۴۰۹) *عروة الوثقی*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۱۹) *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، مشهد، علامه طباطبایی.
- طهرانی، سید محمدحسین، (۱۴۳۱) *مهر تابان*، مشهد، علامه طباطبایی.
- عاملی، شیخ بهاء‌الدین، (۱۴۰۳) *کشکول*، اعلمی.
- عاملی، شیخ بهاء‌الدین، (۱۴۱۵) *مفتاح الفلاح فی عمل الیوم و اللیلة*، قم، مؤسسه نشرالاسلامی.
- عاملی، شیخ حر محمد بن حسن، (۱۴۰۳)، *الفوائد الطوسیة*، قم، چاپخانه علمیه.
- عاملی، شیخ حر، محمد بن حسن، (۱۴۱۸)، *رسالة فی الغناء*، قم، مرصاد.
- عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۸) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران، سمت.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۷۳) *تمهیدات*، تحقیق عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۶۱) *ترجمه رساله قشیریة*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۵۵) *تعلیقه تمهید القواعد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- قمی، سید تقی طباطبایی، (۱۴۲۳) *انوار البهیة فی القواعد الفقهیة*، قم، محلاتی.
- کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر، (۱۴۲۲)، *انوار الفقاهة - کتاب المکاسب*، نجف، مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کاشف‌الغطاء، عباس بن حسن، (بی تا) *شرح الدرّة*، نجف، مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کاشف‌الغطاء، محمدحسین، (۱۴۲۶) *الفردوس الاعلی*، قم، دار أنوارالهدی.
- کاشف‌الغطاء، محمدحسین، (بی تا) *مبادی الایمان*، قم، مؤسسه کاشف‌الغطاء.
- کاکایی، قاسم، (۱۳۹۳) *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران، هرمس.
- لاری، سید عبدالحسین، (۱۴۱۸) *مجموعه مقالات*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیة.
- مدرس طهرانی، آقا علی، (۱۳۷۵)، *بداية الحکم*، تهران، علمی فرهنگی.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ الف) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۳، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ ب) *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، تهران، صدرا.
- مطهری مرتضی، (۱۳۸۹ ج) *عرفان حافظ*، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ د) *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ ه) *مجموعه آثار*، ج ۹، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹ و) *مجموعه آثار*، ج ۱۰، تهران، انتشارات صدرا.

- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۴۲۷) *الفتاویٰ الجدیدة لمکارم*، ج ۱، قم، مدرسه امام علی (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۹۵) *مبانی تفسیر قرآن*، قم، مدرسه امام علی (ع).
- نراقی، مهدی، (۱۳۸۹) *لوامع الأحکام فی فقه شریعة الاسلام*، قم، بی نا.
- نسفی، عزالدین، (۱۳۵۲) *مقصد اقصی، ضمیمه کتاب اشعة اللمعات جامی*، تهران، گنجینه.
- نوری، ملاعلی، (۱۳۹۸) *رسائل فلسفی - بسط الحقیقة کل الاشیاء*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹) *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه امام خمینی.
- Aghamohammedreza, Maryam, Mohaghegh Damad, Seyyed Mostafa, (2015), "Criticism and examination of personal unity of existence based on Mulla Sadra's interpretation", *Hikmat Sadraei*, Vol. 9, 113-128. [In Persian].
- Amoli, Mohammad Taqi, (Bita) Derr al-Fouad, Qom, Ismailian. [In Arabic].
- Ahangaran, Mohammad Rasul, Jalili Khamene, Mahdi, (2019), "The Unity of Mystical Existence in the Jurisprudence of the Imamiyyah", *Religious-Theological Researches*, No. 39, 67-90. [In Persian].
- Ibn Arabi, Mohi al-Din, (Bita) Fatuhat Makiya, Beirut, Dar Sadir. [In Persian].
- Ardabili, Ahmed bin Muhammad, (1419) *al-Hashiya Ali Ilhiyat al-Sharh al-Jadeed*, Qom. [In Arabic].
- Amininejad, Ali, (2014) "Mystic theology from the philosophical perspective of Martyr Motahari", collection of papers of the international conference on the philosophical thoughts of Martyr Motahari, Tehran, Allameh Shahid Morteza Farhangi Scientific and Cultural Foundation, 311-287. [In Persian].
- Bahr al-Uloom, Seyyed Mohammad, (1403) *Bilgha al-Faqih*, Vol. 4, Tehran, al-Sadiq School pamphlets. [In Arabic].
- Bahrani, Youssef, (1423), *Al-Dar al-Najafiyah Man al-Maqtitat al-Yusafiyah*, Beirut, Dar al-Mustafa for the revival of tradition. [In Arabic].
- Tabrizi, Javad, (1426) revision of the basics of al-Urwa - *Kitab al-Tahara*, vol. 2, Qom, Dar al-Sadiqah al-Shahida (pbuh). [In Arabic].
- Jafari, Mohammad Eisa, (2007), "Investigation of the attribution of Hadiqa al-Shi'a book to the Ardabili saint", *Maarif Aqli*, No. 12, 7-46. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdullah, (1374) *Explanation of God's proofs*, Qom, Isra. [In Persian].
- Javadi Amoli, Abdallah, (1372) *Tahrir Tahmhid al-Qasas*, Tehran, Al-Zahra. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah, (1389 A) *Rahiq Makhtoum*, the first part of the first volume, Qom, Isra. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah, (1389), *Rahiq Makhtoum*, the third part of the first volume, Qom, Isra. [In Arabic].
- Javadi Amoli, Abdullah, (2017) *Rahiq Makhtoum*, the fourth part of the second volume, Qom, Isra. [In Arabic].
- Chittick, William, (2013) *Ibn Arabi Waris Anbiya*, Tehran, Payam Mozor Publishing. [In Persian].
- Hakim, Seyyed Mohsen, (1416) *Mustamsk Urwa al-Waghti*, vol. 1, Qom, Dar al-Tafsir Institute. [In Arabic].
- Khosropanah, Abdul Hossein, (2016) *A survey of theoretical and practical mysticism*, Qom, Bostan Kitab. [In Persian].
- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (2012) *Tafsir of Surah Hamad*, Tehran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian].

- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (2013) Commentary on 40 Hadiths, Tehran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Persian].
- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (1374) description of dawn prayer, Tehran, Imam Khomeini Institute for editing and publishing works. [In Persian].
- Khomeini, Imam Seyyed Ruhollah Mousavi, (1421) Kitab al-Tahara, Tehran, Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [In Arabic].
- Khoi, Seyyed Abul Qasim, (1418) The Encyclopedia of Imam Khoi, Volume 3, Qom, Foundation for Revival of the Works of Imam Al Khoi. [In Persian].
- Zamaninejad, Ali Akbar, (1375), "Bibliography of Mohaghegh Ardabili", Ayane Research, No. 39, 122-93. [In Persian].
- Sabzevari, Hadi, (1380) description of the poem, correction and suspension of Hasan Hassanzadeh Amoli, vol.5, Tehran, Nab. [In Persian].
- Sanad, Seyyed Muhammad, (1415) Sanad al-Arwa al-Waqhi-Al-Tahara, vol. 2, Qom, Safi. [In Arabic].
- Shabiri Zanjani, Seyyed Musa (2012) A sip of the sea, vol. 1, Qom, Shia Bibliography Institute. [In Persian].
- Safi Golpayegani, Lotfollah, (2011) Religious Studies, Vol. 3, Ch. 5, Qom, Hazrat Masoumeh Publications, peace be upon him. [In Persian].
- Sadr, Muhammad Baqir, (1408) Researches in the description of al-Uruwa al-Waghti, vol. 3, Qom, Majma al-Shaheed Ayatollah al-Sadr al-Alami. In Arabic
- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Muhammad Qawam Shirazi, (1368) al-Hikma al-Mut'aliyyah fi al-Asfar al-Uqli al-Araba, vol. 1 and vol. 2, Qom, Al-Mustafawi school. [In Arabic].
- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Mohammad Qavam Shirazi, (Bita) Al-Risalai, Qom, Al-Mustafawi school. [In Arabic].
- Sadr al-Mutalahin, Sadr al-Din Mohammad Qavam Shirazi, (2013), al-Shawahed al-Rabbiyyah in Al-Salukiya methods, edited and researched by Seyyed Mostafa Mohagheq Damad, Tehran, Sadra Islamic Hikmat Foundation. [In Arabic].
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hossein, (1388) The beginning of wisdom, translated and explained by Ali Shirvani, vol. 1, Qom, Dar al-Fikr. [In Persian].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1981 AD) Asfarat Asfar, Volume 6, Beirut, Dar Ahya Al-Tarath Al-Arabi. [In Arabic].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1419) Al-Rashee Tawhidiya, Beirut, Al-Nu'man Institute. [In Persian].
- Tabatabaei, Seyyed Mohammad Hossein, (1405) Nahayah al-Hikmah, along with the annotations of Mohammad Taqi Misbah Yazdi, Vol. 1, Tehran, Al-Zahra. [In Persian].
- Tabatabaei Yazdi, Seyyed Mohammad Kazem, (1409) Urwa al-Waghti, Beirut, Al-Alami Publishing House. [In Arabic].
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, (1419) Scientific and objective monotheism in religious and mystical schools, Mashhad, Allameh Tabatabai. [In Persian].
- Tehrani, Seyyed Mohammad Hossein, (1431) Mehr Taban, Mashhad, Allameh Tabatabai. [In Persian].
- Ameli, Sheikh Bahauddin, (1403) Kashkul, Alami. [In Persian].
- Ameli, Sheikh Bahauddin, (1415) Miftah al-Falah fi amal al-Iyum wa al-Laila, Qom, Nashr al-Islami Foundation. [In Arabic].
- Ameli, Sheikh Har Muhammad bin Hassan, (1403), al-Faida al-Tusiyah, Qom, Ilmia printing house. [In Arabic].

- Ameli, Sheikh Hur, Muhammad bin Hasan, (1418), *Rasala fi al-Ghannah*, Qom, Mursad. [In Arabic].
- Abdout, Abdur Rasul, (2008) *An Introduction to the Nizam of Hekmat Sadraei*, Volume 1, Tehran, Smit. [In Persian].
- Ain al-Qadat Hamdani, Abdullah bin Mohammad, (1373) *Preparations*, Afif Asiran's research, Manouchehri, Tehran. [In Arabic].
- Qashiri, Abu al-Qasim (1361), translation of Qashiriyeh's treatise, corrected by Badi al-Zaman Forozanfar, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [In Persian].
- Qomshaei, Mohammadreza (1355) *Ansanaheh Tahmhid al-Qasas*, Tehran, Iranian Wisdom and Philosophy Association. [In Arabic].
- Qomi, Seyyed Taqi Tabatabaei, (1423) *Anwar al-Bahiya fi al-Qasas al-Fiqhah*, Qom, Mahalati. [In Arabic].
- Kashif al-Ghita, Hasan bin Jafar, (1422), *Anwar al-Faqaha - Kitab al-Makasab*, Najaf, Kashif al-Ghita Institute. [In Arabic].
- Kashif al-Ghita, Abbas bin Hasan, (Beita) *Sharh al-Dura*, Najaf, Kashif al-Ghita Institute. [In Arabic].
- Kashif al-Ghita, Mohammad Hossein, (1426), *Al-Fardous Al-Ali*, Qom, Dar Anwar Al-Hadi. [In Arabic].
- Kashif Al-Ghita, Mohammad Hossein, (BTA) *Al-Ayman Foundation*, Qom, Kashif Al-Ghita Institute. [In Arabic].
- Kakaei, Qasim, (2013) *The unity of existence according to Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Tehran, Hermes. [In Persian].
- Lari, Seyyed Abdul Hossein, (1418), collection of articles, Qom, Islamic Encyclopaedia Foundation. [In Arabic].
- Modares Tehrani, Agha Ali, (1375), *Badai-ul-Hakm*, Tehran, cultural science. [In Arabic].
- Motahari, Morteza, (1389 A) *Principles of philosophy and the method of realism*, 3rd volume, Tehran, Sadra. [In Persian].
- Motahari, Morteza, (1389b) *Principles of philosophy and the method of realism*, vol.5, Tehran, Sadra. [In Persian].
- Motahari Morteza, (1389) *Irfan Hafez*, Tehran, Sadra Publications. [In Persian].

Considerations about Form in Avicenna's Hylomorphism and Kite Fine's Hylomorphism

Hamideh Mokhtari  

1. Corresponding Author, Ph.D. Graduated in Islamic Philosophy, Allameh Tabataba'ei University, Tehran, Iran, E-mail: mokhtari114@gmail.com

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
16, August, 2022

Accepted:
17, April, 2023

In Revised Form:
16, August, 2023

Published Online:
10, March, 2024

Abstract

According to the theory of "Hylomorphism", the structure of material objects is composed of two components, matter and form. "Avicenna" and "Kit Fine" believe in Hylomorphism. The main point of the article is to find out, what is Avicenna's response to contemporary Hylomorphism? This effort is focused on the form and has several stages; 1. The nature of the form, 2. The proof of the form, 3. The possibility of presenting a hierarchical structure of the metaphysics of objects. According to Fine, the form is an immaterial part and constituent of the object. In material objects with timeless components, form is a property or relationship between the material component of the object, and in objects with temporal components, form is a function of time on objects and maintains the survival of the object over time. Avicenna believes in at least two types of face; Physical form is an essence property common to all objects and at least one form is a type. Avicenna, like Fain, considers the form in composite objects to be a substantial and immaterial part, but according to him, the nature of the form is the same in all composite objects. Although Avicenna's argument to prove the form is different from Fine's, but according to Avicenna and Fine, essence property is constitution, and this constituent is the form. The most important proof of Avicenna's form must be reconstructed. Summary of the revised argument: essence means the constituent, and the constituent is the form. So Fine and Avicenna accept that a property that is essence is a constituent and vice versa, and the constituent is nothing but form. One of the advantages of Fine's theory is that material objects have a hierarchical structure, in Avicenna's philosophy, it is possible to present hierarchal structure of the metaphysics of objects.

Keywords: Form, Hylomorphism, Avicenna, Kite Fine

Cite this article: Mokhtari, H., (2023-2024). Considerations about Form in Avicenna's Hylomorphism and Kite Fine's Hylomorphism: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (191-219).

[DOI:10.22059/jop.2023.347173.1006734](https://doi.org/10.22059/jop.2023.347173.1006734)



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

The research has two main directions, on one side, Avicenna's theory and on the other side, Fine's theory. Avicenna and Fine have chosen Aristotle's metaphysical theory, such an approach is an opportunity to examine the efficacy of Avicenna's philosophy based on contemporary analytical metaphysics. The necessity of this article is that it can be an opportunity to strengthen, reconstruct or reinterpret some issues of Avicenna's philosophy .

The main discussion of the article: What is Avicenna's response to the contemporary Aristotelian theory of Hylomorphism?

This effort is focused on the form and specifically a few issues about it ;

.^The nature of the form ,

.^Proof of the form ,

.^The possibility of presenting a hierarchical structure of the metaphysics of material objects.

The nature of the form ;

According to Fine, the form is the immaterial and the essential part of the object.

In objects with timeless components, form is a property or relationship between the material components of the object, but in objects with temporal components, form is a function of time on objects. Such a function preserves the survival factor of the object over time. In objects whose form is a function, the function determines when and what components make the object (Fine. 2010. 1994.)

Avicenna, like Fine, the form in composite objects is a constituent and immaterial part of the object, but according to him, the nature of the form is the same in all composite objects. Form is an essence property. In addition, the constituent of the object has no relationship with time. Therefore, Avicenna, like Fine, form is a property, Avicenna believes in two types of forms; A physical form is an essence property common to all objects, and at least one essence property or form is a type. Also, Avicenna, like Fine, considers forms to be an essence property and an immaterial part of an object (Avicenna. 1404.)

Form proof ;

Fine showed that material objects have a component called form, and he presented the two types of parthood by presenting the theory of embodiment. Rigid embodiment is based on the relationship between components timeless and variable embodiment is based on function. Relations and functions are temporal immaterial components and are directly related to the nature of the object and determine the nature of material objects (Fine. 2010. 1994.)

The most important proof of Avicenna's type form needs to be reconstructed.

Summary of the revised argument: essence means constitution and constitution means form. this approach is similar to Avicenna's and Fine's idea of the essential. Fine and Avicenna accept that an essence property of an object is a constituent of the object and vice versa, and this constituent is nothing but form (Avicenna. 1404.)

The possibility of presenting a hierarchical structure of the metaphysics of material objects;

One of the advantages of Fine's theory is that it provides an image of the material objects have a hierarchical structure. According to Fine, the concepts of parthood and composition are hierarchical, and Fine considers the presentation of such a structure as an Aristotelian property of his theory. In the theory of embodiment, the timeless parts of the temporal parts are themselves the temporal parts, and the temporal parts of the timeless parts are themselves the temporal parts. Therefore, the object is a chain or hierarchy of timeless and timeless components that reaches the lowest level. So, material objects are divided into their parts in a hierarchical way. Just like a car that has an engine, a chassis, a body, etc., and these components also have their own main components, and we can also go down (Fine. 2010. 1994.)

In Avicenna's philosophy, the form of nature has different essence property. Due to the fact that there is a general and specific relationship between the property of the constitution or forms, then there is a natural order between them; But this natural order cannot show the hierarchical structure of

Considerations about Form in Avicenna's Hylomorphism and Kite Fine's Hylomorphism **193**
objects. There is a possibility of presenting such a structure in Avicenna's philosophy, which, of course, requires a new interpretation (Avicenna. 1404).

تحلیل صورت در نظریه ماده - صورت‌گرایی ابن‌سینا و کیت فاین

حمیده مختاری^۱

mokhtari114@gmail.com

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، رایانامه:

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: علمی - پژوهشی	بر اساس نظریه «ماده-صورت‌گرایی» ساختار اجسام مادی از دو جزء ماده و صورت ترکیب یافته است. «ابن‌سینا» و فیلسوف متافیزیک تحلیلی معاصر «کیت فاین» معتقد به ماده-صورت‌گرایی هستند. بر این اساس محور مقاله آن است که دریابیم، ابن‌سینا به مسائل مطرح‌شده در نظریه ماده-صورت‌گرایی معاصر، چه پاسخی دارد؟ این تلاش متمرکز بر مسئله صورت و چند موضوع درباره آن است؛ ۱. ماهیت صورت، ۲. اثبات صورت، ۳. امکان ارائه تصویر سلسله مراتبی از ساختار متافیزیکی اشیاء. از نظر فاین، صورت، جزء غیرمادی و مقوم شی است. در اجسام دارای اجزاء بی‌زمان، صورت، ویژگی چند موضعی یا رابطه‌ای است که میان مؤلفه‌های مادی شی برقرار می‌شود و در اجسام دارای اجزاء زمانمند، صورت، تابعی از زمان بر روی اشیاء است و بقاء شی را در طول زمان حفظ می‌کند. ابن‌سینا قائل به حضور حداقل دو نوع صورت (دو نوع ویژگی ذاتی) است؛ صورت جسمیه که ویژگی ذاتی مشترک در همه اشیاء است و حداقل یک ویژگی ذاتی غیر از اتصال جوهری یا صورت نوعیه. نیز ابن‌سینا همچون فاین، صورت در اشیاء مرکب را جزء مقوم و غیرمادی جسم می‌داند، اما به باور او ماهیت صورت در همه اشیاء مرکب یکسان است. صورت، به عنوان جزء مقوم غیرمادی همان ویژگی‌های ذاتی هستند و البته این ویژگی‌های ذاتی، حال نیز هستند. پس ابن‌سینا، مانند فاین، صورت را نوعی ویژگی می‌داند، اما با این تفاوت که این ویژگی ذاتی حال است و باید بین ماده و ویژگی ذاتی، رابطه حلولی برقرار شود. هرچند شیوه استدلال ابن‌سینا برای اثبات صورت با فاین متفاوت است، اما با عنایت به نظر ابن‌سینا و فاین درباره ذاتی، این رویکرد کمابیش شبیه است. هردو می‌پذیرند ویژگی‌ای که ذاتی شی باشد جزء مقوم شی است و این جزء مقوم جز صورت است. اما مهم‌ترین برهان اثبات صورت نوعیه نزد ابن‌سینا، نیازمند اصلاح است. چکیده استدلال اصلاح‌شده این‌گونه است که ذاتی بودن به معنای مقوم بودن است، مقوم بودن نیز همان صورت و مبدأ اثر شی است. نتیجه اینکه بر اساس استدلال بازسازی‌شده، ابن‌سینا راهی دارد که از ذاتی بودن ویژگی‌ها برسد به یک ویژگی مقوم و به چنین ویژگی مقوم غیرمادی، صورت گفته می‌شود. فاین و ابن‌سینا می‌پذیرند ویژگی‌ای که ذاتی شی باشد جزء مقوم شی است و برعکس و این جزء مقوم نیز چیزی نیست، جز صورت. از مزایای تبیینی نظریه فاین آن است که اشیاء مادی از ساختار سلسله مراتبی برخوردارند، در فلسفه ابن‌سینا نیز ظرفیت ارائه چنین تصویری وجود دارد که با تفسیر جدیدی ممکن است و می‌توان تصویری سلسله مراتبی در ساختار متافیزیکی اشیاء با توجه به تفکیک میان اعتبار به شرطالا و اعتبار لاشرط ارائه کرد.
واژه‌های کلیدی:	صورت، ماده صورت‌گرایی، ویژگی، ابن‌سینا، کیت فاین.

۱. مقدمه

نظریه «ماده - صورت‌گرایی»^۱ یک استراتژی قابل قبول در برابر تقلیل هستی‌شناختی یک کل مرکب به اجزاء مادی است. برخی تبیین ماهیت اشیاء مادی در چارچوب ماده-صورت‌گرایی را نسبت به تبیین دوگانه‌انگاری جوهری^۲ و ماتریالیستی از اجسام، برتر می‌دانند. نظریه ماده-صورت‌گرایی که با ارسطو آغاز شد، مدعی است که جواهر جسمانی از دو جزء جوهری مقوم به نام ماده و صورت تشکیل شده‌اند. هرچند این نظریه با ارسطو آغاز شد، اما در متافیزیک سایر فیلسوفان نیز ادامه یافت، از آن جمله فلسفه سینوی و برخی گرایش‌ها در متافیزیک تحلیلی معاصر از قائلین به آن هستند، البته این اهتمام با توجه به انگیزه‌ها، بسترها و استعداد‌های موجود در هر یک، سویه‌های گاه متفاوت و گاه مشترکی پیدا کرده است. ابن‌سینا، در تبیین ماهیت اشیاء، پایبند نظریه ماده-صورت‌گرایی ارسطویی است. به عقیده شیخ‌الرئیس، جسم، جوهری است مرکب از هیولا (قوة محض) و صورت جسمیه (اتصال و پیوستگی). از ترکیب این دو جسم مطلق تشکیل می‌شود و با حلول^۳ صورت نوعیه، اجسام در انواع مختلف، فعلیت و تحقق خارجی می‌یابند. از سوی دیگر از مهم‌ترین نظریات ماده-صورت‌گرایانه در متافیزیک تحلیلی معاصر که به نوعی آغازگر این رویکرد ارسطویی معاصر است، متعلق است به «کیت فاین»^۴. به دلیل اهمیت آراء فاین محور این مقاله را نظرات او قرار داده‌ایم. او در مقاله «اشیاء و اجزایشان» (۱۹۹۹) به صراحت نظریه خود را ماده-صورت‌گرایی ارسطو می‌داند. در سیستم فاینی، اشیاء مادی به صورت ترکیبی از ماده و صورت تحلیل می‌شوند آن چنانکه ماده و صورت به معنی واقعی کلمه جزء مقوم^۵ شی هستند.

فهم ماده-صورت‌گرایی در گرو فهم ماهیت ماده و صورت، اثبات وجود آنها، نحوه ترکیب و وحدت آنها... است. از این میان در این مقاله صرفاً به دنبال بررسی برخی مسائل صورت از آن جمله ماهیت صورت، اثبات صورت و امکان ارائه تصویر سلسله مراتبی از ساختار متافیزیکی اجسام مادی هستیم.

بر اساس مطالب پیش‌گفته، پژوهش پیش‌رو درباره صورت، دو سویه کلیدی دارد، در یک سو، نظریه ابن‌سینا و در سوی دیگر نظر فاین. اکنون که ابن‌سینا و فاین، نظریه متافیزیکی ارسطویی را برگزیده‌اند، چنین رویکردی با توصیف مختصری که از آن گذشت، فرصتی است تا در پرتو مباحث و دغدغه‌های متافیزیک تحلیلی معاصر دایره کارآمدی این الگوی مشائی در خصوص صورت را بررسی کنیم. بر اساس اشتراک میان ابن‌سینا و فاین، مسئله اصلی مقاله آن است که دریابیم، چگونه دیدگاه ابن‌سینا در باب صورت در پرتو آراء مطرح شده در فلسفه تحلیلی قابل بررسی است؟ ضرورت این بررسی آن است که اتخاذ این رویکرد می‌تواند، مجالی باشد برای تقویت، بازسازی یا تفسیر مجدد برخی مسائل سینوی.

مقاله مشتمل بر دو بخش کلی آراء فاین و ابن‌سینا در خصوص صورت است. در ضمن هر بخش نیز به سه مسئله پرداخته شده؛ ۱. ماهیت صورت، ۲. چگونگی اثبات صورت، ۳. امکان ارائه تصویر سلسله مراتبی از ساختار متافیزیکی اشیاء مرکب. پیشینه‌ای که پیرامون موضوع این مقاله وجود دارد، گسترش چندانی نداشته. شاید این ادعا کمی عجیب به نظر برسد به ویژه آنکه صورت در فلسفه ابن‌سینا در ذیل مباحث مختلف از جمله؛ ماهیت جسم، چگونگی ترکیب، مسئله ادراک و ... بارها مطرح شده، اما با جستجوی ساده درمی‌یابیم، تاکنون پژوهشی که به طور خاص به ماهیت صورت و اثبات آن نزد ابن‌سینا پرداخته باشد، وجود ندارد. به نظر می‌رسد در مقالاتی که سراغی از صورت نزد ابن‌سینا گرفته شده است، خود مسئله صورت موضوعیت نداشته است بلکه صورت در ذیل موضوع اصلی قابل پیگیری بوده است و یا اینکه بررسی مسئله صورت نه در حوزه متافیزیک بلکه در حوزه دیگری همچون منطق صورت گرفته است. به طور مثال؛ نظریه ماده و صورت از دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا، ۱۳۸۷، حسین سرائی. بررسی مفهوم صورت و رابطه آن با تعریف، ۱۳۸۵؛ سیدحسن احمدی. تأملی در تبیین فیلسوفان اسلامی از تلازم بین ماده و صورت، ۱۳۹۷، محمدمهدی کمالی. به‌علاوه پژوهش‌هایی که شاید ارتباط‌هایی کم و بیش با موضوع حاضر داشته باشند، تک ساحتی هستند و نگاه و تفسیر تلفیقی و متافیزیک تحلیلی تاکنون عرضه نشده است. در واقع در آثار موجود رویکردی که محصول آن خوانش و تفسیری که مبتنی بر متافیزیک تحلیلی معاصر باشد، وجود ندارد. لذا به نظر می‌رسد، پژوهش‌های پیشین تاکنون در حوزه پرسش‌ها و دغدغه‌ای این پژوهش نبوده است.

۲. ماهیت، اثبات صورت در اشیاء مرکب از نظر کیت فاین

در تقریر ماده-صورت‌گرایانه فاین از اجسام مرکب مادی، اشیاء صرفاً توده یا مجموع اجزای مادی نیستند و علاوه بر جزء مادی دارای جزء غیرمادی یا صورت نیز هستند. فاین در گام نخست و در آثارش برخی مشکلات که با دیدگاه‌های سنتی ماده-صورت‌گرایی قابل رفع نیست را بیان می‌کند. مشکلاتی از قبیل چگونگی تبدیل ماده شی در طول زمان، حفظ این‌همانی، چگونگی ارتباط زمان با اجزاء شی مرکب. در نتیجه بروز این مشکلات و عدم توانایی ماده-صورت‌گرایی سنتی فاین به این نتیجه رسید که حل آنها با حفظ تعهدات ارسطویی به طور کامل ممکن نیست.^۶

فاین در گام دوم، نشان می‌دهد که مفاهیم استاندارد «پارشناسانه»^۷ نیز در توصیف اجزاء اشیاء و نحوه ترکیب آنها ناتوان هستند. مطابق نظر فاین، پارشناسی استاندارد نمی‌تواند شرایط وجود داشتن اشیاء مادی مرکب روزمره، مکان این اشیاء و ساختار رابطه کل-جزء را تبیین کند و به همین دلیل ناچاریم از پارشناسی استاندارد فاصله بگیریم. به باور او مفهوم جزئیت در

پارشناسی استاندارد از کاستی‌هایی رنج می‌برد. این کاستی‌ها را فاین در قالب اعتراضاتی نشان می‌دهد. حاصل نقدهای او، انگیزه‌هایی قوی هستند برای رها کردن مفهوم پارشناسی استاندارد از جزئیت و ترکیب.^۸

فاین نقدهایش را با تکیه بر تفاوت دو گونه جزئیت پیش می‌برد. به نظر فاین اغلب این دو معنای از جزئیت یکسان تلقی می‌شود که نتایج نامطلوب را در پی دارد (Fine, 2010: 559).

۱. اجزاء بی‌زمان^۹: اشیاء می‌توانند اجزائی داشته باشند، بدون اینکه جزئیت، نسبت به زمان خاصی برقرار باشد. در این حالت اینکه چه زمانی یا چه مدت زمانی شی دارای جزء می‌شود، بی‌معناست.

۲. اجزاء زمانمند^{۱۰}: اشیاء می‌توانند اجزائی داشته باشند با لحاظ زمان؛ یعنی یک شی دارای اجزائی است نسبت به زمانی خاص.

در چارچوب پارشناسی استاندارد تصور غالب آن است که تجمیع توده‌وار می‌تواند یک شیوه موجه برای ترکیب باشد، اما فاین نشان می‌دهد که نمی‌توان آن را به عنوان نوعی از ترکیب در اشیاء دارای اجزاء بی‌زمان لحاظ کرد. به نظر او، تجمیع توده‌وار از ارائه شرایط وجودی و مکانی صحیح برای اشیاء ناتوان است (Fine, 1994b, 137-138).

اصل موضوع وجودی: یک تجمیع توده‌ای از اجزاء، در زمانی وجود دارد که یکی از اجزایش در آن زمان وجود داشته باشد.

اصل موضوع مکان: یک تجمیع توده‌ای از اجزاء در جایی واقع شده که حداقل یکی از اجزایش در آن ناحیه باشد.

یک ساندویچ که از دو تکه نان و یک تکه گوشت تشکیل شده است را در نظر بگیرید. آنها اجزای ساندویچ هستند، اما واقعاً چه چیزی در آنهاست که می‌تواند جزئی از ساندویچ باشند؟ ممکن است تصور شود پارشناسی استاندارد یک جواب قانع‌کننده برای آن می‌دهد، اما فاین نشان می‌دهد که چنین نیست. مطابق پارشناسی استاندارد، شرایط وجود داشتن و مکان توده‌ها به صورت زیر تعیین می‌شود. در ساندویچ تکه‌های نان را s_1 , s_2 و تکه گوشت را h می‌نامیم. حال سخن فاین این است که نمی‌توان ساندویچ را صرفاً تجمیع توده‌ای این سه جزء دانست. چراکه، یک توده در هر زمان و هر مکانی که حداقل یکی از اجزایش وجود داشته باشد، وجود دارد. حال اگر ساندویچ تجمیع توده‌ای از سه جزء یادشده باشد، به محض وجود هر یک از اجزایش، ساندویچ هم وجود خواهد داشت؛ بنابراین اگر مثلاً h در زمان t (زمانی قبل از اینکه s_1 و s_2 وجود داشته باشند) موجود باشد و فضای p را اشغال کرده باشد، آنگاه ترکیب آن‌ها نیز در زمان t و در مکان p وجود خواهد داشت. واضح است چنین چیزی درست نیست، چراکه ساندویچ پدید نمی‌آید مگر اینکه تکه گوشت خاص میان دو تکه نان قرار بگیرد. به علاوه، وقتی هنوز دیگر اجزاء آن یعنی

s_1 و s_2 اصلاً وجود ندارند، شهوداً نمی‌پذیریم ساندویچ در زمان t و مکان p وجود دارد. پس بر مبنای پارشناسی فرض اینکه ساندویچ صرفاً یک تجمیع توده‌ای از اجزاء است، نتایج نادرستی درباره زمان و مکان ساندویچ در بردارد (Fine. 1999.62).

بنا بر اشکال قبل، اگر ساندویچ را تجمیع توده‌وار اجزاء آن، یعنی s_1+s_2+h تلقی کنیم، آنگاه باید بپذیریم که به محض پیدایش یکی از اجزاء، ساندویچ نیز وجود خواهد داشت، واضح است چنین نتیجه‌ای پذیرفتنی نیست. فاین یک راه حل این معضل را این‌گونه توضیح می‌دهد که بگوییم ساندویچ با تجمیع توده‌وار اجزایش این همان نیست، بلکه ساندویچ صرفاً یک برش زمانی از این تجمیع توده‌وار است، به عبارت دیگر، آن بخش زمانی از ترکیب s_1+s_2+h که هر سه جزء با هم حضور دارند (برای مثال فرض کنید آن بخش زمانی را بازه t بنامیم). فاین در ادامه به دنبال آن است که نشان دهد، این راه حل منجر به بروز مشکلاتی در مورد احکام مربوط به جزئیت می‌شود. به باور فاین، شهودی است، قطعه گوشت h جزء ساندویچ است. h پیش از بازه زمانی t وجود دارد و ممکن است پس از t هم وجود داشته باشد ولی ساندویچ، مطابق پیشنهاد اخیر، فقط در بازه زمانی t حضور دارد. پس چگونه می‌توان گفت h جزء ساندویچ است؟ (Fine. 1999.62-63) به نظر فاین ممکن است، مدافعان پارشناسی برای حل معضل بین قائل به معنای موسّع جزئیت شوند به این ترتیب که:

برای دو شیء x و y ؛ طبق معنای موسّع از جزئیت، در صورتی می‌توان گفت y جزء x است که آن بخش زمانی y که همزمان با وجود x است، بنا بر معنای غیرموسّع جزء x باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت h به معنای موسّع جزء ساندویچ است؛ چراکه آن بخش زمانی از h که هم‌زمان با وجود ساندویچ است، جزء غیر موسّع ساندویچ است. به این صورت مدافعان راه حل کنونی می‌توانند این عقیده را داشته باشند هنگامی که ما به صورت شهودی حکم می‌کنیم h جزء ساندویچ است، در حقیقت معنای موسّع جزئیت را در نظر داریم. با این توضیح، شی‌تتها در صورتی موجود است که همه اجزاء موجود باشند. درعین حال طبق این معنای موسّع می‌توان اطلاق لفظ جزئیت بر گوشت کرد، حتی اگر وجود گوشت قبل از وجود ساندویچ موجود باشد (Fine. 1999.62-63).

اما به باور فاین، فارغ از اینکه روشن نیست چرا اساساً این معنای موسّع را باید یک معنایی از جزئیت دانست، این راه به مشکل دیگری منجر می‌شود. جمعی را در نظر بگیرید که اجزاء آن شامل گوشت به‌علاوه کلئوپاترا (ملکه مصر) یا همه اشیائی است که صرفاً قبل یا بعد از ساندویچ موجود هستند (فاین این شیء مرکب عجیب و غریب را یک شیء بزرگ یا هیولایی (Monster) می‌نامد. طبق راه حل ارائه شده، باید گفت این شیء هیولا مانند، نیز جزئی از ساندویچ است! توضیح اینکه، آن بخش زمانی از این شیء هیولا گونه که هم‌زمان با وجود ساندویچ است، چیزی نیست جز آن بخش زمانی از گوشت که مقارن با ساندویچ است. همچنین از سوی دیگر، آن

بخش زمانی از گوشت که همزمان با ساندویچ است، به معنای غیر موسع جزء ساندویچ است. پس شیء هیولا مانند به معنای موسع جزء ساندویچ محسوب می‌شود. بنابراین، به همان شیوه که صحیح است بگوییم گوشت جزء ساندویچ است، باید بتوان گفت گوشت+کلئوپاترا نیز جزء ساندویچ است! حال آنکه چنین نتیجه‌ای عملاً با شهود سازگار نیست. (Fine. 1999.63. Koslicli.2007.141 بنا بر آنچه فاین گفت مفهوم پارشناسانه از جمع نمی‌تواند تقریر رضایت‌بخش و صحیحی از شیئی که دارای اجزاء بی‌زمان است (مثلاً ساندویچ) ارائه دهد.

در خصوص اشیاء دارای اجزاء زمانمند وی همانند حالت قبل نخست فرض می‌کند، پارشناسی استاندارد می‌تواند مشکل را حل کند. پیشنهاد این است که مفهوم جزئیت زمان‌مند را بر حسب جزئیت بی‌زمان تعریف کنیم و مفهوم جزئیت بی‌زمان نیز که در پارشناسی استاندارد معرفی شده است. برای مثال، ماشینی خاص و کاربراتورش در زمان حاضر وجود دارند. بر این اساس، می‌توان گفت برش زمانی ماشین در زمان حاضر و نیز برش زمانی کاربراتور در زمان حاضر هم جزء موجودات عالم هستند. حال می‌توانیم بگوییم: کاربراتور در حال حاضر جزئی از ماشین است، اگر برش زمانی کنونی کاربراتور یک جز بی‌زمان برای برش زمانی کنونی ماشین باشد. به طور کلی:

برای هر دو شیء خاصی x و y که در زمان خاص t وجود دارند. می‌توانیم بگوییم x در زمان t جزئی از y است اگر برش زمانی x در t یک جزء بی‌زمان از برش زمانی y در t باشد. $(x \leq_t y)$
(Fine. 1999.64) =_{def} $x_t \leq y_t$

به نظر فاین نوع از جزئیت در سیستم پارشناسانه همان مشکل اشیاء بزرگ اجزاء بی‌زمان را دارد. یک تجمیع توده‌ای از برش زمانی کنونی کاربراتور با همه چیزهایی را که در حال حاضر وجود ندارند، در نظر بگیرید. طبق آنچه گفته شده، به همان طریقی که کاربراتور در حال حاضر بخشی از ماشین است، این جمع عظیم نیز جزئی از ماشین است. ولی این به هیچ روی پذیرفتنی نیست (Fine. 1999. 64).

ماحصل اینکه بنا بر آراء فاین تحلیل ماهیت اشیاء مادی متعارف نیاز دارد به مفهوم جدیدی از جزئیت.

در مرحله سوم، فاین نظریه جدیدی به عنوان یک نو ارسطویی (کسانی که تحلیل اشیاء به نحو ماده و صورت قبول دارند) در خصوص ترکیب ارائه می‌کند. او نظریه‌اش را عهده‌دار تأمین بعد مادی و صوری اشیاء می‌داند و از این جهت آن را در ذیل سنت ارسطویی ماده-صورت می‌داند.

تا اینجا دریافتیم فاین، در تلاش است برای ارائه یک نظریه درباره ماهیت اشیاء مادی ناتوان هستند، در این راستا سعی دارد تعریف جدیدی از ترکیب به عنوان شیء واحد جدید ارائه کند. او نظریه ماده-صورت‌گرایانه‌اش را «نظریه تجسم»^{۱۱} می‌نامد که دو بخش اصلی دارد:

۱. «تجسم صلب»^{۱۲}: درباره نحوه جزئیت اجزاء بی‌زمان است.

۲. «تجسم متغیر»^{۱۳}: درباره نحوه جزئیت اجزاء زمان‌مند است.

فاین در دو هر بخش از نظریه نوعی جدید از ترکیب را ارائه می‌کند. در ادامه بیان مختصری از نظریه تجسم فاین را از نظر می‌گذرانیم. در واقع فاین تلاش می‌کند نشان دهد اشیاء دارای جزئی به نام صورت هستند و این تلاش را با نظریه تجسم پیش می‌برد.

تجسم صلب: فاین فرایندی را که طی آن یک تجسم صلب از ترکیب دسته‌ای از اشیاء و یک رابطه پدید می‌آید، فرایند تجسم صلب^{۱۴} می‌نامد. نزد فاین تجسم بر خود شی دلالت دارد و نه بر یک عمل یا فرایند. به نظر او، این فرایند منحصر به فرد است و بر حسب دیگر انواع ترکیب قابل تعریف نیست. نظریه تجسم صلب مرتبط با اجزا بی‌زمان است. اشیاء مشخص c, b, a, \dots و رابطه^{۱۴} خاص R را در نظر می‌گیریم. یک شی جدید هنگامی وجود دارد که اشیاء c, b, a, \dots در رابطه خاص R قرار می‌گیرند. به عقیده فاین اشیاء و رابطه به عنوان اجزاء ترکیب به طریق پارشناسانه کنار هم قرار نمی‌گیرند، بلکه اجزاء مادی به واسطه رابطه R با هم مرتبط شده‌اند. فاین این شی مرکب را با چنین نمادی نمایش می‌دهد: $a, b, c, \dots / R$ ؛ اجزاء c, b, a, \dots به مثابه ماده هستند و R به مثابه صورت یک رابطه یا ویژگی که آن را اصل^{۱۵} تجسم صلب می‌نامد. (Fine, 1999; 65)

فاین برای تجسم صلب چند اصل موضوع^{۱۶} ارائه می‌دهد:

اصل موضوع وجود (R_1): تجسم صلب $a, b, c, \dots / R$ در زمان t وجود دارد اگر و تنها اگر رابطه R در زمان t میان c, b, a, \dots برقرار باشد (Fine, 1999; 66).

طبق R_1 یک تجسم صلب که در زمانی خاص وجود دارد، همه اجزایش (ماده و صورت) باید در آن زمان وجود داشته باشند و به شیوه خاصی نظم یابند.

اصل موضوع مکان (R_2): اگر تجسم صلب $a, b, c, \dots / R$ در زمان e وجود داشته باشد آنگاه e در زمان t در نقطه p قرار دارد اگر و تنها اگر حداقل یکی از اجزاء e در p قرار گرفته باشند. (Fine, 1999; 66)

طبق R_2 مکان تجسم صلب به مکان ماده‌اش وابسته است، زیرا عنصر غیرمادی موقعیت مکانی ندارد.

اصل موضوع این‌همانی (R_3): دو تجسم صلب $a, b, c, \dots / R$ و $a', b', c', \dots / R'$ یکی هستند اگر و تنها اگر $R=R'$ ، $a=a'$ ، $b=b'$ ، $c=c'$ (Fine, 1999; 66).

اما چنین اصل متعارفی باعث تعدد اجسام صلب می‌شود. مثلاً فرض کنیم a و b دو قطعه آجر هستند و R رابطه بالا بودن و R' رابطه پایین بودن است، حال برای ترکیب این دو آجر رویهم، دو تجسم صلب متفاوت خواهیم داشت (Fine, 1999; 66) که بنا بر اصل اقتصاد موجودات

در هستی‌شناسی^{۱۸} نتیجه مطلوبی نیست. پس R_3 شرایط سختی را برای این‌همانی می‌دهد و باعث تکثر در اشیاء می‌شود. فاین برای جلوگیری از مشکل تبصره‌ای می‌افزاید و اصل R'_3 را معرفی می‌کند:

(R'_3): دو تجسم صلب $a, b, c, \dots / R$ و $a', b', c', \dots / R'$ یکی هستند اگر و تنها این وضعیت که a, b, c, \dots در رابطه R با یکدیگر قرار دارند، این همان باشد با این وضعیت که a', b', c', \dots در رابطه R' با یکدیگر قرار دارند (Fine, 1999; 66).

اصل موضوع جزء-کل (چه چیزی اجزاء یک تجسم صلب هستند)

(R_4): اشیاء a, b, c, \dots اجزاء بی‌زمان $a, b, c, \dots / R$ هستند. (Fine, 1999; 66).

حالا متناظر با پذیرش R'_3 باید اصل R'_4 را هم بپذیریم.

(R'_4): تجسم صلب $e = a, b, c, \dots / R$ یک جز بی‌زمان از تجسم صلب $e' = a', b', c', \dots / R'$ است اگر این وضعیت که a, b, c, \dots در رابطه R با یکدیگر قرار دارند، جزئی از این وضعیت باشد که a', b', c', \dots در رابطه R' با یکدیگر قرار دارند (Fine, 1999; 66).

(R_5): رابطه R یک جز بی‌زمان از $a, b, c, \dots / R$ است (Fine, 1999; 67).

R_5 ارسطویی‌ترین بخش نظریه ماده-صورت‌گرایی است. جزء غیرمادی به معنای واقعی کلمه جزء تجسم صلب خواهد بود و به آن تعلق دارد، یعنی به همان معنایی از جزء بودن که اجزاء مادی جزء شی هستند (koslicki, 2007: 145).

به باور فاین با نظریه‌ای از این جنس، می‌توانیم توصیف رضایت‌بخشی از جسم مرکب داشته باشیم، چراکه تقریری سازگار از ترکیب است، مثلاً مولکولی خاص می‌تواند تجسم صلب باشد، این‌گونه که اتم‌ها به عنوان ماده تحت رابطه پیوند مولکولی خاص، آن مولکول خاص را تشکیل بدهند (Fine, 1999: 67).

تجسم متغیر: فاین برای فهم آسان تجسم متغیر یعنی اشیاء مرکبی که اجزاء زمان‌مند دارند، آن را با مثالی این‌گونه توضیح می‌دهد؛ ظرفی که آب به درون آن می‌ریزد و از آن خارج می‌شود را تصور کنیم، با تصور این ظرف باید میان سه چیز تفاوت گذاشت (Fine, 1999: 69).

۱. خود ظرف.

۲. آبی که در هر زمان خاص درون آن است که نقش ظهور^{۱۹} را دارد.

۳. مجموع آب و ظرف با یکدیگر.

فاین مورد سوم را به عنوان شی یکسانی که آب‌های متفاوت را به عنوان اجزایش در زمان‌های متفاوت دارد، در نظر می‌گیرد. اکنون دو تغییر در تلقی از ظرف ایجاد می‌کنیم:

اول: این ظرف صرفاً یک پذیرنده منفعل نیست و تا حدود زیادی مشخص می‌کند که در هر

زمانی چه آبی در آن باشد.

دوم: این ظرف یک شی فیزیکی نیست، بلکه غیرمادی است.

بنابراین تغییر محتوای درون ظرف به نحو فیزیکی مشخص نمی‌شود بلکه به صورت انتزاعی و مفهومی تعیین می‌شود. حال با در نظر داشتن این دو تغییر، می‌توان گفت مورد سوم (ظرف و آب با یکدیگر) مدل خوبی برای یک جسم متغیر است (Fine, 1999:69).

فاین تجسم متغیر را با $f=F/$ نشان می‌دهد. اصل یا تابع F^* ، تابعی از زمان‌ها به اشیاء است؛ این تابع، اشیاء مختلفی یا همان «ظهورات» تجسم متغیر را در زمان‌های مختلف برمی‌گزیند. ظهوری که این تابع به ازای زمان t معین می‌کند را با f_t نشان می‌دهیم. این ظهورات خودشان می‌توانند تجسمی صلب یا متغیر باشد (Fine, 1999:69).

فاین، همانند تجسم صلب، برای تجسم متغیر نیز اصول موضوعه‌ای را بیان می‌کند (Fine, 1999:69, 2008:115, Koslicki, 2007:147).

اصل موضوع وجود (V_1): تجسم متغیر $f=F/$ در زمان t وجود دارد، اگر و تنها اگر ظهوری در زمان t داشته باشد.

اصل موضوع مکان (V_2): اگر تجسم متغیر $f=F/$ در زمان t وجود داشته باشد، آنگاه مکانش در t همان مکان f_t است.

طبق (V_1) و (V_2) وجود و مکان تجسم متغیر وابسته است به وجود و مکان ظهور f_t در t .

اصل موضوع این‌همانی (V_3): دو تجسم متغیر $F/$ و $G/$ یکی هستند اگر و تنها اگر توابع F و G یکی باشند.

طبق (V_3) این‌همانی دو تجسم متغیر به این‌همانی اصل و توابع متناظرشان $F/$, $G/$ بازمی‌گردد.

در ادامه (V_4), (V_{5a}), (V_{5b}), (V_6) در مورد ساختار کل-جزء تجسم متغیر به ما اطلاعات می‌دهند.

اولین اصل موضوع جزء-کل (V_4): هر ظهوری از تجسم متغیر در یک زمان مشخص، یک جزء زمان‌مند از تجسم متغیر است.

(V_4) می‌گوید که ظهورهای یک تجسم متغیر اجزاء زمان‌مند آن هستند.

دومین اصل موضوع جزء-کل (V_{5a}): اگر a یک جزء بی‌زمان از b باشد که در t وجود دارد، آنگاه اگر b یک جزء از c در زمان t باشد a یک جزء از c در t خواهد بود.

سومین اصل موضوع جزء-کل (V_{5b}): اگر a یک جزء از b در t باشد و اگر b یک جزء بی‌زمان از شی c باشد که در t وجود دارد، آنگاه a یک جزء از c در t است.

مطابق (V_{5a}) اجزاء بی‌زمان اجزاء زمان‌مند، خودشان اجزاء زمان‌مند هستند.

مطابق (V_{5b}) اجزاء زمان‌مند اجزاء بی‌زمان، خودشان اجزاء زمان‌مند هستند؛ بنابراین زنجیره‌ای متشکل از اجزاء زمان‌مند و اجزاء بی‌زمانش منجر می‌شود به اجزاء زمان‌مند. فاین می‌گوید با توجه به سه اصل آخر ما می‌توانیم دریابیم اجزاء زمان‌مند در سطوح عمیق‌تر نفوذ می‌کنند. (Fine, 1999:70).

خودرو $f = F/w$ را فرض کنیم، مطابق (V_4) ظهور کنونی آن f_t یک جزء زمان‌مند از خودرو در t است؛ اما ظهور f_t خودش یک تجسم صلب است که از موتور و شاسی و... ترکیب شده است که تحت رابطه خاص سازنده خودرو قرار گرفته‌اند. با توجه به (R_4) موتور و شاسی و... جزء بی‌زمان تجسم صلب f_t هستند و بنا بر (V_{5a}) اجزا زمان‌مند خودرو هستند؛ اما موتور خودش یک تجسم متغیر است و به همین طریق اجزاء زمان‌مندی خواهد داشت که اجزای زمان‌مند خودرو خواهند بود (Fine, 1999:70). پس خودرو تجسمی متغیر و ظهورات آن تجسم‌های صلیبی به صورت $a, b, c, \dots / R$ هستند که a, b, c, \dots اجزاء انضمامی آن تجسم صلب هستند، یعنی اجزای اصلی‌ای که همراه خودرو هستند مانند موتور و شاسی و رابطه R نیز رابطه‌ای است که بر اساس آن این اجزای اصلی گرد هم آیند. از طرف دیگر این موتور و شاسی، خودشان تجسم متغیر هستند؛ یعنی ظهورات آنها باز در طول زمان تغییر می‌کند. به این ترتیب خودرو یک زنجیره ترتیب یافته از تجسم صلب و متغیر است.

آخرین اصل موضوع فاین بیان می‌دارد که اگر شیئی جزء زمان‌مند برای شیئی دیگر باشد، این امر صرفاً از طریق اصول موضوع قبلی امکان‌پذیر است. فاین بحث را این‌گونه دقیق‌تر می‌کند (Fine, 1999, 71): پیوند میان دو شیئی یک پیوند پایه^{۳۱} در زمان t است اگر آن پیوند میان ظهور f_t از تجسم متغیر و خود تجسم متغیر برقرار شود. نیز پیوند میان a و b پیوند فرعی^{۳۲} در زمان t است اگر a و b در زمان t وجود داشته باشند و a یک جزء بی‌زمان از b باشد. حال زنجیره

$(a_1, a_2), (a_2, a_3) \dots (a_{n-1}, a_n)$ یک زنجیره پارشناسانه^{۳۳} در t است اگر:

۱. هر پیوندی در زمان t ، یا پایه باشد یا فرعی.

۲: حداقل یکی از پیوندها باید پایه باشد.

با در اختیار داشتن این مفاهیم، آخرین اصل موضوع این‌گونه قابل صورت‌بندی است:

چهارمین اصل موضوع جزء-کل (V_6) : اگر a یک جزء زمان‌مند از b در t باشد، آنگاه

یک زنجیره پارشناسانه در t وجود دارد که a را به b مرتبط می‌کند^{۳۴}.

این بیان مختصری بود از نظریه تجسم فاین. به عقیده رابرت کونز، نظریه فاین می‌تواند نسخه‌ای مطلوب از ماده-صورت‌گرایی باشد؛ به این شیوه که توابع در تجسم متغیر را به عنوان صورت جوهری تفسیر کنیم و نیز عناصر مادی تجسم صلب را به عنوان ماده تفسیر کنیم. حال روابط میان اجزاء یک تجسم صلب را به عنوان صورت ثانویه در نظر بگیریم. کونز این را تقریر

خوبی از ماده-صورت‌گرایی نوارسطوئی تلقی می‌کند (Koons, 2014: 155). پیشنهاد کونز را در قالب یک مثال می‌توان چنین توضیح داد. انسانی مانند ارسطو را می‌توان به مثابه یک تجسم متغیر در نظر گرفت. این تجسم متغیر یک تابع و اصل (مثلاً F) به عنوان صورت اصلی ضامن بقاء ارسطو در طول زمان است. تابع F ، هر زمانی (در طول حیات ارسطو) را به یک تجسم صلب می‌برد که سازنده ارسطو در آن زمان است. این تجسم‌های صلب این همان با ارسطو نیستند، بلکه ظهور F در زمان مورد نظر هستند. هر تجسم صلب خود یک اصل مثلاً R دارد که صورت ثانویه ارسطو است. آنچه در حقیقت مقوم ارسطو و صورت قریب آن است، F است؛ اما R مقوم خود ارسطو نیست، بلکه مقوم ظهورات F محسوب می‌شود. ظهورات F در طول زمان تغییر می‌کند و به این اعتبار می‌توان گفت اجزاء ارسطو در طول زمان متغیر است.

به هر روی فاین تلاش کرده با ارائه نظریه جدیدش در باب ماهیت اشیاء مادی نشان دهد، اشیاء مادی صرفاً توده یا مجموعه‌ای از اجزاء مادی نیستند و دارای جزئی به نام صورت هستند. در ضمن این تلاش او ماهیت جزء غیرمادی یا صورت شی مرکب را نیز توضیح می‌دهد. تجسم صلب بر اساس برقرار بودن ویژگی و رابطه میان اجزاء درک می‌شود و تجسم متغیر بر اساس تابعش فهمیده می‌شود. ویژگی‌ها، روابط، اصول و توابع غیرمادی هستند و به طور مستقیم به ماهیت شی مرتبط می‌شوند. فاین نظریه‌اش به نفع صورت را هم با ملاحظات مربوط به جزئیات و شرایط وجودی و... به سرانجام می‌رساند. نظریه فاین توضیح رابطه کل-جزء را از طریق فراهم آوردن نظامی از اصول موضوعه ممکن ساخته است. اصول موضوعه‌ای که این روابط را بیان می‌کنند، همان نظامی است که فاین در تجسم صلب و تجسم متغیر مطرح کرده است. بر اساس این نظام اصل موضوعی فاین همه جنبه‌های رابطه کل (مرکب)-جزء را توضیح می‌دهد. همچنین از دستاوردهای نظریه فاین آن است که به تصویری از دنیای مادی می‌رسیم که اشیاء مادی از ساختار سلسله مراتبی برخوردارند، نظریه فاین منجر به زنجیره‌ای متشکل از اجزاء زمان‌مند و اجزاء بی‌زمان می‌شود، یعنی اجزاء زمان‌مند و اجزاء بی‌زمان در لایه‌های پایین‌تر شی نفوذ می‌کنند (Fine, 1999: 72). ارائه چنین تصویری یک مزیت و ویژگی ارسطوئی برای نظریه فاین است (Koslicki, 2007: 156).

در ادامه همین مباحث را در ابن‌سینا پی‌می‌گیریم با این تفاوت که به هر یک از این مسائل به نحو جداگانه می‌پردازیم.

۳. ماهیت صورت در اجسام مرکب از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در فصل اول از مقاله دوم الهیات شفا صورت را معنای مشترک لفظی می‌داند (۱۴۰۴)

الف: ۶۰):

۱. چیزی است که ماده ندارد، مانند صور عقلیه.

۲. به ماهیت شی اطلاق می‌شود.

۳. در برابر ماده به کار می‌رود.

روشن است معنای اول از صورت در خصوص اجسام مرکب پذیرفتنی نیست، اما موضع او در فصل هشتم از مقاله پنجم الهیات شفا کمک می‌کند بدانیم کدام‌یک از معنای دوم و سوم در اجسام مرکب وارد است. در آنجا ابن‌سینا صورت را در اشیاء بسیط و مرکب دارای دو معنا می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۴۴-۲۴۵):

۱. صورت در اشیاء بسیط: در این معنا صورت به معنای تمام حقیقت شی است، این معنا از صورت تنها در اشیاء بسیط کاربرد دارد. در اشیاء بسیط ماهیت هر موجودی همان ذاتش است و منظور از ذات نیز همان هویت محدود خارجی است.
۲. صورت در اشیاء مرکب: به معنای حلول‌کننده در ماده است. این معنا در اشیاء مرکب کاربرد دارد. در شی مرکب، ماهیت مرکب از ماده و صورت است و چون ماده در میان است، دیگر صورت کل ماهیت نخواهد بود و جزء آن است. پس صورت جز ذات است نه عین ذات.

پس صورت در اجسام مرکب به معنای جزئی غیرمادی و در مقابل جزء مادی است. این جزء غیرمادی در ماده حلول می‌کند و صورت در اجسام مرکب تمام حقیقت شی نیست. اینجا قدری محل درنگ است برای اینکه بدانیم چرا ابن‌سینا صورت را حال در ماده می‌داند؟ پاسخ این پرسش به نسبت حلول و جوهریت بازمی‌گردد. برای ابن‌سینا صحبت از جوهر مبتنی بر رابطه حال و محل است. به عقیده ابن‌سینا برخی از جواهر حال، برخی محل و برخی دیگر خارج از این دو قسم هستند. او صورت را، جوهر حال در جوهر ماده (محل) می‌داند. صورت حالی است که محلش نیازمند آن است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۵۹. طباطبائی، ۳۸۲، شیرازی، ۱۳۹۲: ۸۳۸/۱-۸۳۳). در تکمیل این نظر بیفزاییم، چنانچه در رابطه حلولی که یک رابطه وصفی است، پس از حلول حال در محل، شی سومی به وجود آید و شیئی به اشیاء عالم اضافه شود، محصول این حلول جسم مرکب است ولی اگر حلول حال در محل صرفاً باعث وصف‌دار شدن محل شود، محصول آن جسم مرکب نخواهد بود. مثلاً حلول صورت جسمیه در ماده اولی، جوهر سومی به نام جسم را به وجود می‌آورد، اما حلول قرمزی در جسم، فقط وصف قرمزی را به جسم می‌افزاید (عبودیت، ۱۳۹۳: ۳۳۳/۱-۳۳۴).

تا اینجا در خصوص ماهیت صورت در اجسام مرکب دانستیم که صورت، جزء غیرمادی شی مرکب است. صورت، جوهر حال در جوهر ماده است که ماحصل آن جوهر مرکب جسم را پدید می‌آورد. زمان آن است، پیرسیم در اجسام مرکب دقیقاً چه نوع صوری حاضرند؟ ابن‌سینا در الهیات شفا به این مسئله پاسخ می‌دهد، آنگاه که پنج معنا از صورت را برمی‌شمرد و صورت در

جسم مرکب را چیزی می‌داند که ماده به واسطه آن بالفعل تقوم می‌یابد و آن دو نوع صورت جسمیه و صورت نوعیه است (۱۴۰۴ الف: ۲۸۲). به نظر او صورت جسمیه نخستین صورتی است که در هیولا حلول می‌کند و فعلیتی جز انبساط و گسترش در ابعاد ثلاثه ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۱) همچنین به نظر ابن‌سینا ذهن می‌تواند جسمیت را به تنهایی در نظر بگیرد، اما وجود جسم در خارج به تنهایی محقق نمی‌شود و باید همراه صورت نوعیه باشد. در خارج جسمی وجود ندارد که فقط جسمیت باشد، جسمیت به در خارج به تنهایی قابل یافت نیست. آنچه در خارج است همراه صورت نوعیه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۷۰). پس تحقق جسم مرکب در خارج با حلول صورت نوعیه در جسم مطلق ممکن است.

در جمع‌بندی پایانی این بخش مرور می‌کنیم: به باور ابن‌سینا صورت در اشیاء مرکب جزء جوهری، مقوم و غیرمادی جسم است. این جزء غیرمادی حالی است که در محلّ (ماده) خود حلول می‌کند و جسم مرکب را پدید می‌آورد. پس از نظر ابن‌سینا، صورت و ماده رابطه حلولی یا تعلقی^{۲۵} را مصداق می‌بخشند و البته ثمره این مصداق‌بخشی وجود شی مرکب جدید است. اجسام مرکب حداقل دو نوع صورت (جزء غیرمادی مقوم حال در ماده) دارند؛ صورت جسمیه که در همه اشیاء مشترک است و حداقل یک صورت نوعیه. اکنون در ادامه ببینیم ابن‌سینا چگونه صور اشیاء مرکب را اثبات می‌کند.

۴. اثبات صورت نزد ابن‌سینا

در موجودات آثار و ویژگی‌های خاص و مختلفی وجود دارد، مانند ویژگی متفاوت و خاص «نطق» در انسان، بنا به عقیده مشاء، مقتضی آثار مختلف در هر موجودی، صور نوعیه آن است. صورت نوعیه مبدأ بروز آثار مختلف و تنوع اشیاست و به این اعتبار طبیعت نامیده می‌شود. (ابن‌سینا: ۱۴۰۴ اب ۱/، ۳۰). صورت نوعیه یا طبیعت، نیرویی درونی است. پس آثار و ویژگی‌های خاصی که در اجسام موجود است، مستند به ذات شی است، یعنی خارج از جسم نیست (مطهری: ۱۳۴، ۱۱/۱۳۹۸).

پیش از گزارش استدلال بر صورت نوعیه شایسته ذکر است، بنا بر عقیده شیخ‌الرئیس در هر موجودی ابتدا هیولا و صورت جسمیه ترکیب می‌شوند که حاصل آن جسم مطلق یا ماده ثانیه است، به نظر ابن‌سینا ماده اولی و صورت به یکدیگر نیازمندند و هر یک بدون وجود دیگری امکان وجود ندارد و میان آنها تلازم وجود دارد از آنجا که ماده و صورت جوهر هستند. ایشان رابطه ماده و صورت را از نوع تلازم وجودی و از نوع تلازم میان دو معلول یک علت واحد (عقل مفارق) می‌داند. پس آنها معلول یک علت واحد هستند به اضافه اینکه میان خود آنها رابطه علیت برقرار است، چون در طول هم از عقل دهم صادر می‌شوند (ابن‌سینا: ۱۴۰۴ الف، ۸۰-۸۱). سپس صور

نوعیه در ماده ثانیه حلول می‌کند و جسم تبدیل به نوع خاصی می‌شود و نهایتاً با حلول اعراض تبدیل به موجود خارجی می‌شود.

اما اثبات صورت نوعیه از این قرار است؛ هر کدام از آثار و صفات خاص و متفاوت اشیاء مرکب، باید علتی داشته باشند، علل بروز آثار و صفات مختلف در هر موجودی بنا به ساختار تشکیل دهنده جسم و بر حصر عقلی چنین است: ۱. هیولا، ۲. صورت جسمیه، ۳. صورت نوعیه ۴. عقل مفارق، ۵. اعراض.

۱. هیولا نمی‌تواند منشأ آثار خاص باشد، چون هیولا بین تمام اجسام، مشترک است. اگر هیولای مشترک منشأ اثر باشد، پس همه اجسام در تمام آثار مشترک هستند.

۲. صورت جسمیه نمی‌تواند منشأ آثار خاص باشد، چون در تمام اجسام مشترک است و امر مشترک نمی‌تواند، منشأ آثار خاصی باشد.

۳. عقل مفارق نمی‌تواند منشأ آثار خاص باشد، زیرا نسبت عقل مفارق به تمام اجسام یکسان است.

۴. اعراض علت آثار مختلف نیستند، چراکه نقل کلام در همان اعراض است که در نهایت به تسلسل می‌انجامد یا به امری منتهی می‌شود که داخل یا غیرخارج از جسم است.

در نتیجه علت آثار و صفات موجودات، صور نوعیه آنهاست که خارج از ذات اشیا نیست. پس ذات شی مستلزم چیزی است که در نتیجه آن آثار و ویژگی‌های مختلف بروز می‌یابد، این امر ذاتی جوهر است و به عنوان صورت شناخته می‌شود. پس اجسام، صورت خاصی به نام صورت نوعیه دارند که منشأ آثار خاص و منشأ اختلاف اجسام‌اند (نصیرالدین طوسی: ۱۳۷۵، ۱۰۳۰۱۰۴. شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۴۳۰/۲-۱۴۳۱، سعادت مصطفوی، ۱۳۹۵: ۳۷۸).

برهان فوق مهم‌ترین برهان اثبات صورت نوعیه است، هر چند براهین دیگری نیز ارائه شده که به دلیل پیشگیری از اطالۀ بحث از آنها اجتناب می‌شود.

۵. تحلیل و بررسی برهان اثبات صورت نوعیه

بر اساس برهان اثبات صورت نوعیه، اشیاء مختلف، آثار مختلف دارند و مقتضی آثار مختلف، ذاتی اشیاء است. پس چون ذاتیات اشیاء متفاوت‌اند، صور نوعیه آنها نیز متفاوت است. در واقع ابن‌سینا از تفاوت ذاتیات در اشیاء، به این نتیجه می‌رسد که صور اشیاء مختلف هستند. استدلال دو خط اصلی دارد:

اول: از اختلاف در آثار اشیاء به اختلاف در ذاتیات اشیاء می‌رسد.

دوم: از اختلاف در ذاتیات به صورتهای نوعیه می‌رسد.

خط اول استدلال ابن‌سینا مد نظر نیست، در اساس چه بسا بتوان گفت اختلاف در ویژگی‌های ذاتی اشیاء امری شهودی است.

محل بحث خط دوم استدلال است. ابن سینا چطور از اینکه ذاتیات اشیاء متفاوت‌اند، به این نتیجه می‌رسد که اشیاء صورت دارند؟ صورت یعنی چیزی که مقوم، مؤلفه و سازنده شیء است. او چگونگی این گذر را به صراحت توضیح نداده است. ولی به نظر می‌رسد استدلالش به نفع صورت نوعیه را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد:

۱. اشیاء دارای ویژگی‌های ذاتی مخصوص نوع خود هستند.
۲. تبیین ذاتی بودن یک ویژگی برای یک شیء این است که آن ویژگی مؤلفه و مقوم آن شیء است.
۳. اگر ویژگی‌ای مقوم یک شیء باشد، صورت آن شیء است؛ چراکه منظور از صورت همان ویژگی مقوم شیء است.
۴. پس دست کم پاره‌ای از اشیاء دارای صورت هستند.

توضیح استدلال فوق:

اشیاء ویژگی‌های مختلفی دارند، برخی از این ویژگی‌ها شهوداً ضروری هستند، ویژگی‌های ضروری خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، برخی ویژگی‌های ضروری ذاتی هستند و برخی دیگر غیر ذاتی (عرض لازم) هستند. شهودی است که ویژگی «نطق» ذاتی سقراط است ولی ویژگی «عضو مجموعه تک عضوی سقراط بودن»، ذاتی سقراط نیست (Fine, 1994a:4). همچنین ویژگی‌های ذاتی به یک مفهوم شهودی مقوم شیء هستند، مثل «انسان بودن» برای سقراط. تا اینجا صرفاً برخی شهودها طی چند قدم بیان شد:

۱. هر شیء ویژگی‌هایی دارد.
 ۲. برخی ویژگی‌ها ضروری و برخی غیرضروری هستند.
 ۳. ویژگی‌های ضروری، برخی ذاتی و برخی غیرذاتی هستند.
- اکنون پرسش این است که تبیین این امر که مثلاً ویژگی نطق برای سقراط، ذاتی است،

چیست؟

در قرن ۲۰ تا پیش از فاین «ذاتی»^{۲۶} بودن به «ضروری»^{۲۷} بودن فروکاسته می‌شد. دیدگاه غالب این بود، صفت A برای شیء B ذاتی است اگر و تنها اگر شیء B صفت A را ضرورتاً داشته باشد، یعنی ذاتی بودن بر حسب ضرورت متافیزیکی تعریف می‌شد. به نظر فاین، هر چند ضروری بودن، شرط لازم ذاتی بودن یک ویژگی است، اما شرط کافی نیست (Fine, 1994a:4). وی در تأیید مدعایش چند مثال نقض می‌آورد. اگر سقراط و مجموعه تک عضوی سقراط را در نظر بگیریم. طبق دیدگاه استاندارد در نظریه موجهاتی مجموعه‌ها^{۲۸}، ضرورتاً اگر سقراط وجود داشته باشد، سقراط، عضو مجموعه تک عضوی سقراط است، پس طبق دیدگاه کلاسیک «عضو مجموعه سقراط بودن» ویژگی ذاتی سقراط است، حال آنکه شهوداً می‌دانیم عضو مجموعه

سقراط بودن ارتباطی با ماهیت سقراط ندارد. فاین تأکید دارد، هیچ فیلسوفی تاکنون نگفته برای شناخت ماهیت یک شخص باید بدانیم آن شخص عضو چه مجموعه‌ای است (Fine, 1994a:4). دیگر مثال نقض فاین آن است که به لحاظ متافیزیکی این یک واقعیت ضروری است که دو شیء سقراط و برج ایفل، بالعدد متمایز هستند. در نتیجه بنا بر تعریف کلاسیک، «تمایز بودن با برج ایفل» ویژگی ذاتی سقراط است، اما شهوداً می‌دانیم که ماهیت سقراط هیچ ارتباطی به برج ایفل ندارد (Fine, 1994a:4). فاین مثال‌های نقض دیگری نیز می‌آورد (Fine, 1994a:5-6) و در نهایت استدلال می‌کند هیچ تعریفی برای ذاتی بودن بر حسب ضرورت متافیزیکی قابل ارائه نیست. پس نمی‌توان ذاتی بودن را بر حسب ضرورت متافیزیکی تعریف کرد (Fine, 1994a:7). از این بالاتر رابطه میان ذاتی بودن و ضروری بودن باید عوض شود، یعنی به جای اینکه ذاتی بودن بر حسب ضرورت متافیزیک تحلیلی شود، ضرورت متافیزیکی باید بر حسب ذاتی بودن تحلیل شود؛ چون هر شیئی به واسطه ماهیتی که دارد، برخی ویژگی‌های ضروری را پیدا می‌کند، مثلاً سقراط به واسطه ماهیتی که دارد، ویژگی ضروری انسان بودن را داراست (Fine, 1995:53). اکنون با دانستن نظر فاین پرسش این است که ریشه تفاوت میان ویژگی نطق و ویژگی متمایز بودن از برج ایفل چیست، هر دو ویژگی برای سقراط ضروری هستند، اما ویژگی اول ذاتی هست، ولی دومی ذاتی نیست؟

یک پاسخ محتمل این است که بگوییم ذاتی بودن نطق برای سقراط امری پایه و تبیین‌ناپذیر است. چنانچه این پاسخ پذیرفته شود، دیگر از پذیرش ویژگی‌های ذاتی نمی‌توان به پذیرش صور نوعیه رسید.

اما پاسخ بهتری نیز وجود دارد و آن اینکه ویژگی نطق جزء مقوم سقراط است و در ساختار سقراط داخل می‌شود. تفاوت میان ویژگی نطق و ویژگی متمایز بودن از برج ایفل نیز در همین نکته است که گرچه هر دو برای سقراط ضروری هستند، ویژگی نطق یکی از اجزاء مقوم سقراط است، ولی ویژگی متمایز بودن از برج ایفل این‌گونه نیست و همین موجب می‌شود نطق ذاتی سقراط باشد ولی تمایز از برج ایفل ذاتی برای سقراط نباشد. اگر چنین تبیینی پذیرفته شود، به این نتیجه خواهیم رسید که ویژگی ذاتی نطق بودن جزء مقوم و سازنده سقراط در جهان خارج است. لازمه این سخن آن است که بگوییم سقراط امری مرکب است که یکی از مؤلفه‌های آن ویژگی نطق است. پس می‌توانیم بگوییم ویژگی ذاتی نطق، صورت سقراط، یا دست کم یکی از صورت‌های سقراط است؛ چراکه منظور از صورت همانا ویژگی‌ای است که مقوم شیئی نیز باشد.

نتیجه اینکه بر اساس این سیر استدلال، راهی داریم که از ذاتی بودن ویژگی‌ها برای سقراط برسیم به اینکه امری غیرمادی مثل ویژگی نطق، مقوم سقراط است و به چنین چیزی صورت می‌گوییم. این رویکرد کمابیش شبیه تصور فاین از صورت است. با عنایت به تلقی ابن‌سینا از

ذاتی^{۳۹}، نسبت دادن چنین رویکردی به وی نیز پذیرفتنی است؛ یعنی ابن سینا نیز می‌پذیرد ویژگی‌ای که ذاتی شی باشد، جزء مقوم شی است و این جزء مقوم نیز چیزی نیست، جز صورت. از این طریق می‌توان از ذاتی بودن ویژگی به جزء مقوم بودن رسید و نهایتاً به ماده-صورت‌گرایی.

در خصوص صورت جسمیه نیز استدلال فوق برقرار است. اتصال جوهری ویژگی ذاتی جسم است و از این رو باید گفت جزء مقوم (صورت) جسم است. این مطلب با دیدگاه ابن سینا نیز هماهنگ است که می‌گوید اتصال جوهری به ماده اضافه می‌شود و با این اضافه شدن جسم محقق می‌شود.

مطلب دیگری که از استدلال بالا به دست می‌آید اینکه در صورت تفاوت در ویژگی‌های ذاتی دو شی، صورت‌های آنها نیز متفاوت خواهد بود. حاصل اینکه از پذیرش ذاتی بودن برخی از ویژگی‌ها می‌توان به ماده-صورت‌گرایی رسید. به نظر می‌رسد عکس این سیر نیز امکان‌پذیر است. چنانچه به هر دلیل ماده-صورت‌گرایی پذیرفته شود می‌توان گفت صورت (جزء غیرمادی) از آنجا که جزء مقوم است، برای شی ذاتی است. به نظر فاین نیز هر ویژگی‌ای که داخل ساختار جسم شود، ذاتی برای آن شیء خواهد بود.

استدلالی که در پیش گذشت، اختصاصی به صورت نوعیه قریب (انسانیت) ندارد و قابل تسری به سایر صور (صور متوسط و بعید) نیز هست؛ یعنی می‌توان صورت بودن حیوانیت، جسمانیت و... را نیز با همین شیوه برای نوع انسان به اثبات رساند. مطابق مسیر استدلال بحث قبل:

۱. ویژگی‌هایی مانند جسمیت، نباتیت، حیوانیت، برای انسان ذاتی است.

۲. هر ویژگی ذاتی، جزء مقوم است.

۳. این ویژگی‌های ذاتی از یکدیگر متمایز هستند.

در نتیجه: به دلیل آنکه این ویژگی‌های ذاتی متمایزند، پس هر کدام جداگانه جزء مقوم شی هستند، به این اجزاء مقوم، صورت گفته می‌شود. مثلاً انسان دارای صورت انسانیت، حیوانیت و... هست که هر کدام جداگانه جزء مقوم انسان هستند.

ماحصل بخش این بود که ابن سینا در استدلالی به نفع صور نوعیه از اختلاف در آثار به اختلاف در ذاتیات و از اختلاف در ذاتیات به اثبات صورت‌های نوعیه می‌رسد؛ اما این استدلال نیازمند بازسازی است، چراکه ابن سینا توضیح نداده چطور از ذاتیات متفاوت، به این نتیجه می‌رسد که اشیاء صورت (مقوم، مؤلفه و سازنده شیء) دارند؟ با بهره از نظر فاین، دانستیم پاسخ این پرسش ریشه در تفاوت میان ویژگی‌های ذاتی و غیر ذاتی دارد. تبیین ذاتی بودن یک ویژگی این است که آن ویژگی مقوم و داخل در ساختار شی است. از این رو می‌توانیم بگوییم ویژگی

ذاتی، صورت شی است؛ چون مراد از صورت ویژگی‌ای است که مقوم شیعی باشد. پس بر اساس استدلال اصلاح‌شده، راهی داریم که از ذاتی بودن ویژگی‌ها برسیم به اینکه یک امر غیرمادی مقوم شی است، به چنین امری صورت می‌گوییم. این رویکرد کمابیش شبیه تصور فاین از صورت است. به نظر فاین نیز هر ویژگی‌ای که داخل ساختار جسم شود، ذاتی برای آن شیعی خواهد بود. فاین و ابن‌سینا می‌پذیرند ویژگی‌ای که ذاتی شی باشد جزء مقوم شی است و برعکس و این جزء مقوم نیز چیزی نیست، جز صورت. از این طریق می‌توان از ذاتی بودن ویژگی به جزء مقوم بودن رسید و نهایتاً به ماده-صورت‌گرایی. استدلالی که در پیش گذشت، در مورد تمام صور موجود اعم از صورت جسمیه و صور متوسط و بعید شی کار می‌کند

۶. تصویری سلسله مراتبی در ساختار متافیزیکی اشیاء از نظر ابن‌سینا

تاکنون نشان داده شد که برخی ویژگی‌ها، اجزاء مقوم شی (صور) هستند، اما در مورد چگونگی ترتب و حضور آنها سخنی گفته نشده است. آیا نحوه حضور این صور در عرض یکدیگر است یا در طول یکدیگر و به نحو سلسله مراتبی و لایه لایه است؟

پاسخ اولیه آن است؛ اگر دلیل پذیرش صور فقط توضیح آثار و ویژگی‌های ذاتی است، ترتب سلسله مراتبی بلاوجه است. به دیگر سخن استدلال اثبات صور در مسئله ترتب صور کار نمی‌کند، توضیح ویژگی‌های ذاتی، الزامی برای پذیرش سلسله مراتبی بودن صور فراهم نمی‌کند، اما از آنجا که نزد ابن‌سینا، میان ویژگی‌های ذاتی رابطه اعم و اخص برقرار است، می‌توان گونه‌ای ترتیب طبیعی میان آنها در نظر گرفت. هر شیئی ویژگی انسانیت را داشته باشد، ویژگی حیوانیت را دارد، نه برعکس، همین طور سایر موارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۴۱، مصباح‌یزدی، ۱۳۹۵: ۵۸۶-۵۸۸)، اما جدای از این‌گونه ترتیب که راجع به ترتیب در دایره شمول ویژگی‌های یادشده است، آیا نزد ابن‌سینا می‌توان تصویری سلسله مراتبی در ساختار متافیزیکی اشیاء سراغ گرفت؟ با توجه به بحثی که ابن‌سینا درباره تفکیک میان اعتبار به شرط‌لا و اعتبار لابشرط مطرح کرده است، پاسخ این پرسش مثبت است.

گفتنی است، ابن‌سینا تفاوت این دو اعتبار را از ابتکارات خود می‌داند و در الهیات شفاء مقاله دوم، فصل اول و مقاله پنجم، فصل سوم به آن پرداخته است. به نظر ابن‌سینا تفاوت جنس و فصل با ماده و صورت در نحوه اعتبارشان است. اگر جنس بشرط‌لا اعتبار شود، ماده است و اگر فصل بشرط‌لا اعتبار شود، صورت است. بر این مبنا او تأکید دارد که باید میان معنای لابشرطی و بشرط‌لائی جسم تفاوت قائل شد. مفهوم لابشرط جسم، مفهومی مبهم است، اما اگر جسم را بشرط‌لا اعتبار کنیم، جسم، ماهیت تام نوعی خواهد بود که اگر چیزی به آن ضمیمه شود، بیرون از ماهیت جسم است و جزء جسم نمی‌شود. البته، جزء ضمیمه شده، می‌تواند با ماهیت تام ترکیب شود و ماهیت جدیدی به وجود آورند، در این حالت، جسم تام و جزء ضمیمه شده، اجزاء ماهیت

نوعی جدید خواهند بود. در چنین اعتباری، جسم تام، ماده و جزء ضمیمه شده، صورت است و مجموعاً نوع جدیدی را می‌سازد. مثلاً در مورد حیوانیت؛ حیوان یعنی جسم نامی حساس متحرک بالاراده، در اعتبار بشرطاً حیوانیت، نوع تام و ماده است که اگر نفس ناطقه به آن افزوده شود، جزء حیوانیت نخواهد بود بلکه به عنوان صورت، در کنار ماده، مجموعاً نوع انسان را می‌سازند. پس حیوانیت حکم ماده را دارد، برای صورتِ نفس ناطقه (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۸-۶۹، ۲۱۳-۲۱۵). اکنون به مسئله این بخش یعنی امکان ارائه تصویری سلسله مراتبی از ساختار متافیزیکی اشیاء می‌پردازیم. شخص سقراط را در نظر بگیریم، به نظر می‌رسد ابن‌سینا قائل است چند شیء متمایز وجود دارند:

۱. هیولا
 ۲. هیولا+صورت جسمیه
 ۳. هیولا+صورت جسمیه+ویژگی نمو
 ۴. هیولا+صورت جسمیه+ویژگی نمو+ویژگی حساسیت و تحرک بالاراده
 ۵. هیولا+صورت جسمیه+ویژگی نمو+ویژگی حساسیت و تحرک بالاراده+ویژگی نطق
- هر کدام از این اشیاء، لایه‌ای بر شیء مرتبه قبل خود می‌افزایند. سقراط همان شیء شماره ۵ است و چون ویژگی‌های اتصال جوهری، نمو، حساسیت و تحرک بالاراده و نطق، اجزاء مقومی هستند که همگی در ساختار سقراط حضور دارند، همه آنها ذاتی سقراط محسوب می‌شوند. نکته‌ای که وجه سلسله مراتبی دیدگاه ابن‌سینا را نشان می‌دهد این است که گرچه به نظر می‌رسد ابن‌سینا قائل به وجود پنج شیء یادشده است، ظاهراً به وجود دیگر ترکیبات ممکن (مثلاً: هیولا+ویژگی نطق، یا هیولا+ویژگی نمو+ویژگی تحرک بالاراده) تعهدی ندارد. به دیگر سخن، برای اینکه یک ویژگی در ساختار شیء حضور داشته باشد، لازم است همه ویژگی‌های سطوح پایین‌تر هم در ساختار شیء حاضر باشند، هرچند ضرورتی ندارد ویژگی‌های سطح بالاتر هم حاضر باشند. آنچه گفته شد، سخنی است که ابن‌سینا در مواضع متفاوت بیان کرده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۸-۶۹، ۲۱۳-۲۱۵). حال تلاش داریم در چارچوبی تحلیلی و از زوایای جدید و با بهره از تفکیک میان دو اعتباری که انجام شد، فهمی از کلام ابن‌سینا داشته باشیم. دوباره سقراط را در نظر می‌گیریم و میان سه شیء مفروض زیر تفکیک می‌کنیم:

شیء اول: هیولا.

شیء دوم: جمع هیولا+ویژگی حیوانیت (ویژگی حیوانیت را می‌توان عطف ویژگی‌های اتصال جوهری، نمو، حساسیت و تحرک بالاراده هم در نظر گرفت).

شیء سوم: جمع هیولا+ویژگی حیوانیت+ویژگی نطق^{۳۰}.

روشن است ابن‌سینا وجود شیئی اول و سوم را می‌پذیرد؛ شیء اول هیولای سقراط است و شیء سوم نیز خود سقراط است. اکنون پرسش این است که آیا او به وجود شیء دوم نیز ملتزم است؟ به نظر می‌رسد مطالبی که ابن‌سینا درباره تفکیک میان اعتبار بشرط‌لا و لا بشرط مطرح کرده است، این نتیجه را در بر دارد و وجود شیء دوم را نیز می‌پذیرد.

توضیح مختصر از این قرار است که واژه حیوان در معنای متعارف آن، بر شیء سوم (که همان سقراط است) قابل حمل است. به همین منوال، می‌توان گفت مفهومی که این واژه بیان می‌دارد نیز بر شیء سوم صدق می‌کند. این مفهوم همان چیزی است که ابن‌سینا با تعبیر «حیوان وقتی لا بشرط اعتبار شده است» از آن یاد می‌کند. حیوان که لا بشرط اعتبار شده است بر شیء سوم و نیز بر تک‌تک حیواناتی که حاصل ترکیب با صورت‌های نوعیه مختلف (اعم از صورت انسانیت، فرسیت و...) هستند، صادق است، اما آنچه ابن‌سینا «حیوان وقتی بشرط‌لا اعتبار شده است» می‌نامد، نه بر شیء سوم (که همان سقراط است) بلکه بر شیء دوم صدق می‌کند. مصادیق مفهوم حیوان که به شرط‌لا لحاظ شده است، در حقیقت اشیائی هستند که صورت‌های نوعی انسانیت، فرسیت و... خارج از ساختار آنها قرار دارند؛ بلکه این صورت‌های نوعی می‌توانند با مصادیق یادشده ترکیب شوند (بودن اینکه داخل ساختار آنها بشوند) و نتیجه ترکیب نیز افراد خارجی حیوان خواهد بود. در مثال بالا نیز صورت انسانیت خارج از ساختار شیء دوم است؛ البته صورت انسانیت می‌تواند به شیء دوم ضمیمه شود و با ترکیب با آن شیئی سوم که همان سقراط است پدید می‌آید. از اینجا می‌توان دریافت، ابن‌سینا به وجود شیء دوم و امثال آن نیز متعهد است؛ و از این‌رو می‌توان گفت او به وجهی قائل به سلسله‌مراتب میان صور است. می‌توان گفت، ویژگی حیوانیت هم صورت برای شیئی دوم است و هم صورت برای شیء سوم؛ زیرا حیوانیت ویژگی مقوم برای هر دو است. در عین حال، ویژگی حیوانیت وقتی با هیولا ترکیب می‌شود، شیء دوم پدید می‌آید و این شیئی به مثابه ماده است برای شیئی سوم، چراکه با ترکیب شیء دوم با ویژگی نطق، شیء سوم حاصل می‌آید. به این ترتیب، ویژگی حیوانیت هم جزئی از ماده شیء سوم است، چون جزئی از شیء دوم است و هم صورتی برای شیئی سوم، چون یک ویژگی مقوم برای شیء سوم است و میان این دو مطلب نیز ناسازگاری‌ای وجود ندارد.

در اینجا بیان نکته‌ای لازم است و آن اینکه؛ دو مفهوم «حیوان که لا بشرط اعتبار شده است» و «حیوان که به شرط‌لا لحاظ شده است» دو مفهوم متمایز هستند؛ چراکه مصادیق متفاوتی دارند؛ اولی بر شیئی سوم و امثال آن صادق است و دومی بر شیء دوم و نظایر آن. بر این اساس، این سخن که اینها یک امر هستند ولی دو امر متفاوت لحاظ می‌شوند، خالی از تسامح نیست. دو مفهوم یادشده واقعاً دو مفهوم متمایزند که بر امور مختلف صدق می‌کنند. به صورت کلی بی‌معناست، مفهوم واحد بر مصادیق مختلف صدق کند. البته بروز تسامح اخیر نزد ابن‌سینا تا

حدودی قابل فهم است؛ زیرا گرچه «حیوان که لا بشرط اعتبار شده است» و «حیوان که به شرط لا لحاظ شده است» دو مفهوم متمایز هستند، ریشه مفهومی یکسانی، یعنی «حیوان» دارند. در این بخش بنا بر تسری برهان اصلاح شده صورت نوعیه نشان دادیم به دلیل آنکه میان ویژگی‌های مقوم (صور)، رابطه عام و خاص برقرار است، در نتیجه میان آنها ترتب طبیعی برقرار است؛ اما جدای از این گونه ترتب، با تکیه بر تفکیک میان اعتبار به شرط لا و اعتبار لا بشرط می‌توان تصویری سلسله مراتبی در ساختار متافیزیکی اشیاء را ارائه کرد.

۷. نتیجه

مسئله اصلی مقاله آن بود که دریابیم، ابن‌سینا به مباحث و مسائل مطرح شده در نظریهٔ ارسطوئی ماده-صورت‌گرایی معاصر، چه پاسخی دارد؟ به دیگر سخن، تلاش کردیم به این پرسش پاسخ دهیم، آیا می‌توان دغدغه‌های متافیزیک تحلیلی در نظریهٔ ماده-صورت‌گرایی را در نظریه ابن‌سینا هم جستجو کرد؟ این تلاش متمرکز بر مسئله صورت و به طور خاص پاسخ به چند موضوع دربارهٔ آن است؛ ۱. ماهیت صورت، ۲. اثبات صورت، ۳. بررسی امکان ارائه تصویر سلسله مراتبی از ساختار متافیزیکی اشیاء.

ماهیت صورت: از نظر فاین، صورت، جزء غیرمادی و مقوم شی است. در اجسام دارای اجزاء بی‌زمان، صورت، ویژگی چند موضعی یا رابطه‌ای است که میان مؤلفه‌های مادی شی برقرار می‌شود، اما در اجسام دارای اجزاء زمانمند، صورت، تابعی از زمان بر روی اشیاء است. چنین تابعی عامل بقاء شی را در طول زمان حفظ می‌کند. در شیئی که صورت آن یک تابع است، تابع دقیقاً مشخص می‌کند در چه زمانی چه اجزائی شی مورد نظر را می‌سازند. ابن‌سینا نیز همچون فاین، صورت در اشیاء مرکب را جزء مقوم و غیرمادی جسم می‌داند، اما به باور او چستی صورت در همه اشیاء مرکب یکسان است و آن این است که صورت، ویژگی ذاتی است. به‌علاوه آنکه برای ابن‌سینا، اجزاء مقوم شی هیچ نسبتی با زمان ندارند. پس صور به عنوان جزء مقوم غیرمادی همان ویژگی‌های ذاتی هستند و البته این ویژگی‌های ذاتی، حال نیز هستند، یعنی بین ماده و ویژگی ذاتی (صورت) رابطه حال و محل برقرار است. البته بین ویژگی غیر ذاتی (عرض لازم) و ماده نیز همین رابطه برقرار است، منتها با این تفاوت که اگر ویژگی ذاتی در ماده حلول کند، شی مرکب جدیدی حاصل می‌شود، اما اگر ویژگی غیر ذاتی در جسم حلول کند، فقط شی را وصف جدیدی می‌بخشد. پس ابن‌سینا، مانند فاین، صورت را نوعی ویژگی می‌داند، اما با این تفاوت که این ویژگی ذاتی حال است و باید بین ماده و ویژگی ذاتی، رابطه حلولی برقرار شود. پس صورت و ماده رابطه حلولی یا تعلقی را مصداق می‌بخشند و البته ثمره این مصداق بخشی وجود شی مرکب جدید است. پس به باور فاین، هرگاه اجزاء مادی، رابطه (میان مؤلفه‌های مادی) یا تابعی (از زمان به اشیاء خاصی) را مصداق ببخشند، شی مرکب جدیدی حاصل می‌شود، یعنی اگر

ویژگی‌ای ذاتی باشد، مقوم شی و داخل در ساختار شی و در حکم جزء غیرمادی شی مرکب، یعنی صورت است، اما برخلاف فاین، برای ابن‌سینا این‌گونه نیست که اگر اجزاء مادی، ویژگی ذاتی را مصداق ببخشند، برای تحقق شی کفایت کند بلکه باید رابطه حلولیت نیز مصداق یابد، به اضافه اینکه باید در رابطه حلولی پس از حلول حال در محل، شی سومی به وجود آید و شیئی به اشیاء عالم اضافه شود و گرنه صرف تحقق رابطه حلولی هم برای تحقق شی مرکب خارجی کافی نیست. نکته پایانی نیز اینکه، فاین بر حسب وجود اجزاء زمانمند و بی‌زمان قائل به حضور دو نوع صورت که رابطه یا تابع هستند، است. ابن‌سینا هم قائل به حضور حداقل دو نوع صورت (دو نوع ویژگی ذاتی) است؛ صورت جسمیه که ویژگی ذاتی مشترک در همه اشیاست و حداقل یک ویژگی ذاتی غیر از اتصال جوهری یا صورت نوعیه. همچنین ابن‌سینا، نیز مانند فاین، صور را ویژگی ذاتی و جزء غیرمادی شی می‌داند.

اثبات صورت: فاین نشان داد، اشیاء متعارف دارای جزئی به نام صورت هستند و این تلاش را با تکیه بر تفاوت دو گونه جزئیت و با ارائه نظریه تجسم ارائه می‌دهد. تجسم صلب بر اساس برقرار بودن رابطه میان اجزاء درک می‌شود و تجسم متغیر بر اساس اصل و تابعش فهمیده می‌شود. روابط، اصول و توابع، اجزاء غیرمادی هستند و به طور مستقیم به ماهیت شی مرتبط می‌شوند و ماهیت اشیاء مادی توسط آنها توضیح داده می‌شود. فاین نظریه‌اش را با ملاحظات مربوط به جزئیت و شرایط وجودی و مکانی،... به سرانجام می‌رساند؛ اما مهم‌ترین برهان اثبات صورت نوعیه نزد ابن‌سینا، نیازمند بازسازی و اصلاح است. خلاصه استدلال اصلاح‌شده از این قرار است که به نظر ابن‌سینا ذاتی بودن مستلزم مقوم بودن است، مقوم بودن نیز همان صورت بودن، است، چراکه صورت همان جزء مقوم مبدأ اثر شی است. نتیجه اینکه بر اساس استدلال بازسازی شده، ابن‌سینا راهی دارد که از ذاتی بودن ویژگی‌ها برسد به یک امر غیرمادی یعنی ویژگی مقوم و به چنین ویژگی مقوم غیرمادی، صورت گفته می‌شود. در خصوص صورت جسمیه و سایر صور نیز رویکرد برقرار است. هرچند این شیوه استدلال با استدلال فاین متفاوت است، اما با عنایت به نظر ابن‌سینا و فاین درباره ذاتی، این رویکرد کمابیش شبیه تصور فاین از صورت است. به نظر فاین نیز هر ویژگی‌ای که داخل ساختار جسم شود، ذاتی برای آن شیئی خواهد بود. فاین و ابن‌سینا می‌پذیرند ویژگی‌ای که ذاتی شی باشد جزء مقوم شی است و برعکس و این جزء مقوم نیز چیزی نیست، جز صورت.

امکان ارائه تصویر سلسله مراتبی^{۳۱} از ساختار متافیزیکی اشیاء مادی؛ از مزایای تبیینی نظریه فاین آن است که به تصویری از دنیای مادی می‌رسد که اشیاء مادی از ساختار سلسله مراتبی برخوردارند، نزد فاین مفاهیم جزئیت و ترکیب، سلسله مراتبی است و فاین ارائه چنین تصویری را یک مزیت و ویژگی ارسطوئی نظریه خویش می‌داند. در نظریه تجسم فاین در

اشیاء مرکب، اجزاء بی‌زمان اجزاء زمان‌مند، خودشان اجزاء زمان‌مند، نیز اجزاء زمان‌مند اجزاء بی‌زمان، خودشان اجزاء زمان‌مند، بنابراین شی، زنجیره یا سلسله مراتبی از اجزاء زمان‌مند و بی‌زمان است که به پایین‌ترین سطح می‌رسد. پس اشیاء مادی به نحو سلسله مراتبی به اجزایشان تقسیم می‌شوند. درست مانند ماشین که موتور و شاسی و بدنه و ... دارد و این اجزا نیز خودشان اجزای اصلی دارند و همین‌طور می‌توانیم پایین برویم. در فلسفه ابن‌سینا بنا بر تسری برهان اصلاح‌شده صورت نوعیه اشیاء دارای ویژگی‌های مقوم ذاتی مختلفی هستند، نیز به دلیل آنکه میان ویژگی‌های مقوم یا صور، رابطه عام و خاص برقرار است، میان آنها ترتب طبیعی برقرار است؛ منتها این ترتب طبیعی نمی‌تواند وجه سلسله مراتبی ساختار اجسام را نشان دهد، اما جای نگرانی نیست چراکه ظرفیت ارائه چنین تصویری در فلسفه ابن‌سینا وجود دارد که البته نیازمند تفسیر جدیدی است؛ این‌گونه که نشان دادیم، جدای از این‌گونه ترتب که به ترتیب در دایره شمول ویژگی‌های یادشده مرتبط است، نزد ابن‌سینا می‌توان تصویری سلسله مراتبی در ساختار متافیزیکی اشیاء را با توجه به تفکیک میان اعتبار به شرط‌لا و اعتبار لابشرط ارائه کرد. بر این اساس نزد ابن‌سینا همچون فاین زنجیره یا سلسله مراتب اجزاء شی مرکب یافتنی است. جواهر مادی مرکب، اجزائی دارند که خود آن اجزاء نیز دارای اجزائی هستند و این سلسله همین‌طور ادامه دارد. بر اساس تفکیک در دو اعتبار فوق‌الذکر، انسان مرکب از ماده و صورت قریب نطق است. در همین سطح اولیه و قریب، ماده انسان مرکب است از حیوان+نبات+جسم ذو ابعاد ثلاثه. حال حیوان که در اعتبار ماده است خود مرکب از ماده و صورت قریب حیوانیت (احساس+تحرك بالاراده) است. ماده حیوان نیز متشکل از نبات+جسم ذوابعادثلاثه است و به همین ترتیب ... بنابراین انسان به عنوان یک جوهر مادی مرکب، فقط دارای دو جزء ماده و صورت قریب نیست و این اجزاء به نحو سلسله مراتبی تا پایین‌ترین سطح قابل یافت هستند

پی‌نوشت

1. hylomorphism

۲. substance dualism. تفاوت دوگانه‌انگاری جوهری با ماده - صورت‌گرایی با آن است که دوگانه‌انگاریها ماده و صورت را دو جوهر جدا و مستقل از هم می‌دانند که حداکثر می‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند، اما در ماده - صورت‌گرایی، ماده و صورت دو جوهر جداگانه نیستند که صرفاً با هم تعامل داشته باشند، در ماده - صورت‌گرایی، ترکیب و ارتباط ماده و صورت یک وحدت حقیقی و یک جوهر سومی را پدید می‌آورد، حتی در برخی تقریرها (صدرائی) آنها دو روی یک سکه (جوهر سوم) هستند. در حقیقت ماده - صورت‌گرایان ارسطویی راه سوم و متفاوتی از دوگانه‌انگاری جوهری و البته متفاوت از ماتریالیسم است. مطابق دیدگاه ماده - صورت‌گرایی هرگاه دو شی با هم ترکیب شوند، اگر یکی از مقومات این ترکیب صورت باشد، یک جوهر مرکب و وحدت حقیقی از ماده و صورت حاصل می‌شود و اگر صورتی در کار نباشد، صرفاً یک وحدت عرضی حاصل شود، اما به نظر ماتریالیست‌ها تمام وحدت‌های حاصل صرفاً ترکیب و ترتیبی از ماده هستند نه چیزی بیشتر.

۳. حلول؛ سربان شیئی در شی دیگر است به طوری که ممکن نباشد بدون آن موجود باشد، اما حال جزئی از محل نیست.

4.Kite Fine

5.Constituent

۶. فاین مشکلاتی چون چگونگی تبدیل ماده شی در طول زمان، حفظ این‌همانی شی در طول زمان، چگونگی ارتباط زمان با اجزاء شی مرکب را از منظر دو پارادوکسی که در ذیل نظریه ماده-صورت‌گرایی ارسطویی طرح می‌کند و مفروضات ارسطویی را از منظر آنها می‌سنجد، طرح می‌کند. این دو پارادوکس از آن روی مهم هستند که مزایا و کاستی‌های موجود در ماده-صورت‌گرایی ارسطویی را مشخص می‌کند. پارادوکس نخست، درباره امکان تمایز میان دو شیئی است که صورت و ماده مشترک دارند و پارادوکس دوم درباره تغییر ماده در یک شی و حفظ این‌همانی آن در طول زمان است. برای حل این دو پارادوکس، فاین حالت‌های مختلفی از ترکیب ماده-صورت‌گرایانه سنتی یک شی را ارائه و بررسی کند که هیچ یک از این حالات موفق به رفع پارادوکس نمی‌شوند. نهایتاً فاین نشان می‌دهد ماده-صورت‌گرایی ارسطویی قادر به حل این دو پارادوکس نیست. رجوع کنید به: Kite, Fine 1994a, 'A Puzzle Concerning Matter and Form', in: T. Scaltsas, D. Charles and M. L. Gill eds., *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press pp.13-40.

۷. Mereology: برخی بهترین دیدگاه درباره جزئیت و ترکیب اشیاء مادی را پارشناسی استاندارد می‌دانند. جمع پارشناسانه: «S یک جمع پارشناسانه از اشیاء $x_1 \dots x_n$ است فقط در صورتی که S همه x ها را به عنوان اجزایش داشته باشد و هیچ جزء دیگری نداشته باشد که با x ها هم‌پوشانی نداشته باشد» (koslicki, 2007: 130).

۸. به عقیده فاین مفهوم جزئیت در سیستم پارشناسی استاندارد با مشکلاتی روبروست و این مشکلات را در قالب دو نقد بیان می‌کند. نقد اول به نحوه جزئیت اجزاء بی‌زمان در سیستم پارشناسی است و به این نحوه جزئیت دو اشکال Aggregative Objection و Monster Objection را وارد می‌داند. نقد دوم به نحوه جزئیت اجزاء زمانمند در سیستم پارشناسی است. فایت به این نحوه جزئیت نیز اشکال Monster Objection وارد می‌داند. حاصل اشکالات او در هر دو نقد این است که تحلیل ماهیت اشیاء مادی متعارف به مفهومی از جزئیت نیازمند است که مطابق آن، شرایط وجود داشتن شیئی، شیوه در کنار هم قرار گرفتن اجزاء و به ساختار کل - جزء اجسام حساس باشد، این‌ها شرایطی هستند که مفهوم پارشناسی استاندارد فاقد آن است. بر این اساس بنا بر نظر فاین پارشناسی استاندارد نمی‌تواند تقریر رضایت‌بخشی از شیئی که دارای اجزاء بی‌زمان و زمان‌مند است را ارائه دهد.

9.timeless parts

10.temporary parts

11.theory of embodiment

12.rigid embodiment

13.variable embodiment

14.relation

15.principle

16.the operation of rigid embodiment

17.postulate

۱۸. parsimony of Beings in Ontology. این اصل به نوعی ناظر به ایده استره یا تیغ اکام است که بر اساس آن رئالیسم افلاطونی و ارسطویی مورد نقد وارد می‌شود. به عقیده اکام کثرت موجودات نباید بدون ضرورت گسترش یابد. هر چه تبیینی با مفروضات کمتری انجام شود، بهتر است و مفروضات بیشتر ضرورتی ندارد. رجوع کنید به: Ockham William. 1991. *Quodlibetal Questions V.1*. translated by Alfred Freddoso & Francis Kelly. Yale university Press.

19.manifestations

20.function

21. Fundamental link

22.Auxiliary link

23.Mereological chain

۲۴. در تجسم صلب، اصل R5 (رابطه R یک جز بی‌زمان از a,b,c,.../R است)، تضمین می‌کند که صورت جزء شی مرکب است، اما در تجسم متغیر چنین اصل متناظری وجود ندارد، هر چند آن را می‌توان یک نکته مغفول از سوی فاین دانست و از این منظر قابل اشکال دانست، اما می‌توان به نحوی و علیرغم وجود چنین اصل موضوع مصرحی، همچنان تابع موجود در تجسم متغیر را جزء شی مرکب زمانمند دانست. اول آنکه، فاین در نظریه خویش را به صراحت هایلومورفیسیم ارسطویی می‌داند و هائلومورفیسیم در هر قرائتی یعنی شی مرکب علاوه بر اجزاء مادی، دارای جزء غیرمادی نیز هست. دوم آنکه، پیش از بیان اصول موضوعه تجسم متغیر در ضمن مثال ظرف آب تصریح دارد، مجموع آب و ظرف آن یک شی مرکب است و ظرف به عنوان تابع (صورت) شی مرکب مشخص می‌کند، در هر زمانی چه آبی (جزء مادی) از اجزاء شی مرکب باشد. به نظر می‌رسد، از مجموع این دو می‌توان تفسیر کرد تابع در تجسم متغیر جزء شی مرکب است، هر چند فاین با اصل موضوعی به آن تصریح نکرده باشد.

۲۵. اگر صورت جسم مرکبی، نفس باشد، رابطه به تعلق تغییر می‌یابد. تعلق آن است که صورت در مقام ذات مستقل از ماده و در مقام فعل و عمل وابسته بدان باشد.

26.essential

27.necessity

28.modal set theory

۲۹. نزد ابن‌سینا ذاتی دو اصطلاح دارد: ۱. ذاتی باب برهان که محل بحث نیست. ۲. ذاتی باب ایساغوجی یا ذاتی باب کلیات خمس، یعنی چیزی که خارج از ذات شی نیست؛ یا عین ذات است یا جزء ذات است. ذاتی باب ایساغوجی سه ویژگی دارد؛ علت ندارد، اجزاء و ذاتیات یک شی در مقام تصور کل، مقدم بر کل و ذات شی هستند و ذاتی بین الثبوت است یعنی ذاتی شی برای آن ضروری است (شیرازی، ۱۳۹۲: ۵۶۵/۱). ذاتی در اجسام مرکب عین حقیقت شی نیست و جزء آن است و این جزء ذاتی برای شی ضروری است.

۳۰. اشیاء دیگری هم در اینجا می‌توان فرض کرد، مانند جمع پارشناسانه هیولا+عطف و ویژگی‌های اتصال جوهری و نمو، آنچه گفته شده درباره این دسته از اشیاء هم صادق است.

31.Hierarchical

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ الف)، *الشفاء-الالهیات*، به تصحیح سعید زائد-الاب قنوتی، قم، مرعشی نجفی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ اب)، *الشفاء-الطبیعیات*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی
سعادت مصطفوی، سیدحسین، (۱۳۹۵)، *طبیعیات*، شرح نمط اول از کتاب الاشارات و التنبیهات شیخ‌الرئیس ابن‌سینا، تحقیق و نگارش مجید شمس‌آبادی حسینی و امید ارجمند، تهران؛ دانشگاه امام صادق.
شیرازی، سید رضی، (۱۳۹۲)، *درس‌های شرح منظومه حکیم سبزواری*، تهران، حکمت.
عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۳)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات. قم: نشرالبلاغه
طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۹۱)، *نهایة‌الحکم*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم، دارالفکر.
مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۵)، *شرح الهیات شفاء (جلد چهارم)*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مطهری، مرتضی. ۱۳۹۸. مجموعه آثار جلد ۱۱ (درس‌های اسفار)، تهران: نشر صدرا.

- Kite Fine, (1994a), *Essence and modality, Philosophical perspective*, Vol 8, PP1-16
- . (1994b). "Compounds and Aggregates". *Noûs*, Vol. 28, No. 2 (Jun., 1994), pp. 137-158
- . (1995a). *Senses of Essence*, in Sinnott-Armstrong, W, editor, *Modality, Morality, and Belief*, pp. 53–73. Cambridge University Press, Cambridge.
- . (1999), *Things and their parts*, *Midwest studies in philosophy*, XXIII
- . (2008), *Coincidence and Form*, *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume lxxxii*. Pp 101-119.
- . (2010), *Toward a theory of Part*, *The Journal of Philosophy*, Vol, 107, No. 11 (NOVEMBER 2010), pp. 559-589.
- Kathrin koslicki, (2007), *Towards a neo-Aristotelian mereology*, *Dialectica* vol16. N1. Pp 127-159.
- Robert Koons, (2014). *Staunch VS. Faint-Hearted Hylomorphism: Toward an Aristotelian Account of Composition*, *Res Philosophical*, Vol. 91, No. 2, April pp. 151-177
- Ibn Sina, (1404 alef), *Alshefa-Elahiyat*, Tashih Saeed Zaed- Alab Ghanavati, Qom, Marashi Najafi. [in perian].
- . (1404 b), *Alshefa-Tabieiyat*, Qom, Marashi Najafi. [in perian].
- Saadat Mostafavi, Sayyed Hasan. (1395), *Tabieiyat*, *Sharh Namat Avval*, Tahghigh va negaresh Majid Shams Abadi Hosseini va Omid Arjmand, Tehran, Daneshgah Emam Sadegh. [in perian].
- Shrazi, Sayyed Razi, (1392), *Dars haye Sharhe Manzoomeg Hakhim Sabzevari*, Tehran, Hekmat. [in perian].
- Obudiyat, Abdorasul, (1393), *Daramadi be Nezam Hekmat Sadraei* Tehran, Samt. [in perian].
- Nasir ALdin Tuusi, Mohammad Ibn Mohammad, (1375), *Sharh Esharat va Altanbihat*, Qom, Nashr Albalagheh. [in perian].
- Tabatabaei, sayyed Mohammad Hossein, (1391), *Alnahaya Alhekma*, Pazhohesh Ali Shirvani, Qom, Darolferk. [in perian].
- Mesbah yazdi, Mohammad Taghi, (1395), *Sharh Alelahiyyat (jeld 4)*, Qom, Moassesseh amozeshi vapa pazhuheshi Emam Khomeini. [in perian].

Bergson's Footsteps in Heidegger's Interpretation of Time

Hussein Malakooti[✉]¹, Bijan Abdolkarimi², Ali Moradkhani³

1. Corresponding Author, PhD candidate Department of Philosophy. Islamic Azad University. Tehran North Branch. Iran. E-mail: h.m.email.2500@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Tehran North Branch. Iran. E-mail: abdolkarimi12@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Philosophy. Islamic Azad University. Tehran North Branch. Iran. E-mail: dr.moradkhani@yahoo.com

Article Info

Abstract

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
23, October, 2022

Accepted:
29, March, 2023

In Revised Form:
1, February, 2024

Published Onlin:
10, March, 2024

At the beginning of Being and Time, Bergson's name comes alongside Aristotle's name when Heidegger tried to distinguish the concept of temporality from traditional time. Now, the question is why after Aristotle, the name of Bergson comes? If he meant to name the last philosopher, why didn't he mention Husserl, who was Heidegger's professor and was supposed to have a lecture about Time-consciousness? Why not Hegel, whose interpretation of the concept of time is the subject of the penultimate chapter in Being and Time? Why not Dilthey, whose thoughts are the focus of Heidegger's most critical early investigations of time? However, in the footnote near the end of Being and Time, Heidegger admits that he only wanted to distinguish his thoughts from Bergson about the concept of time. But our investigations show something different. It shows that Heidegger used Bergson's concept of time to build his theory in Being and Time. Although, recently, researchers gave a great interest to Bergson's work and his influences on Gilles Deleuze's philosophy, but the questions about Bergson's influence on phenomenology and Heidegger's philosophy had been unanswered. The increasing attention of scholars toward these questions is promising, but not enough. This article tries to answer some of these questions.

Keywords: Heidegger, Bergson, Time, Temporality, Aristotle

Cite this article: Malakooti, H., Abdolkarimi, B., Moradkhani, A., (2023-2024). Bergson's Footsteps in Heidegger's Interpretation of Time: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (221-236).

DOI: [10.22059/jop.2023.349685.1006750](https://doi.org/10.22059/jop.2023.349685.1006750)



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

Heidegger's character as one of the most influential philosophers of the 20th century is obvious to everyone, but this is not true for Bergson. Although Bergson was a notable philosopher at the beginning of the 20th century, his stardom began to decline very soon. At the end of the 20th century, his name was mentioned only in books on the history of philosophy. Given the impact that Bergson had on philosophy during his lifetime, it is surprising how quickly he was forgotten after his death. Meanwhile, instead of putting Bergson's philosophy in the center of philosophical attention, French philosophers turned their attention to Heidegger's philosophy and Husserl's phenomenology. These philosophers dealt with phenomenology, existentialism, structuralism, and other such issues and considered Bergson's philosophy to be on the same level as traditional metaphysics and among the outdated issues. "Bergson, like most profound thinkers, is someone who can inspire and provoke; he is someone who, if we listen carefully, if we pay attention, can open up new worlds inside of us; he is someone who can prompt us to reexamine many of our most cherished philosophical assumptions. Do not, therefore, take Bergson lightly. This is philosophy with a kick, philosophy that might, little by little, rearrange your comfortable mental world in unexpected ways." (Barnard 2011: xxiii)

Recently, attention to Bergson's philosophy has been given renewed attention due to his work on Gilles Deleuze and his influence on cinema. The scope of this research has been expanded to include Heidegger's works, and Bergson's influence on the formation of Heidegger's philosophy has become more evident. The scope of this research has even been extended to Heidegger's works, and Bergson's role in the formation of Heidegger's philosophy has become more evident. There was a place for such research in Iran because Heidegger has a special place for Iranians, and it would be nice to know a little more about the roots of his thinking. The subject of "time" plays a central role in the philosophy of both Heidegger and Bergson, and such a thing cannot be the result of an accident. "Bergson and Heidegger certainly have much to say about time: temporality is the focus of Bergson's *Time and Free Will* (1910) and of Heidegger's *Being and Time* (1962), and it remains a central issue in almost everything they write. Each seems to go to great lengths to articulate a determinate conception of time that does justice to the temporal phenomena all of us encounter immediately in our everyday experience. And, as difficult as their arguments sometimes are to follow, each appears to lay out his position on time in a quite straightforward way, putting forth a series of interconnected claims of the form "time is X" and "time is not Y". (Gilbert-Walsh, 2010: 174)

"As Heidegger has suggested in *What Is Called Thinking?*, we can learn thinking only by unlearning what thinking has traditionally been. Bergson can help us do this." (Guerlac, 2006: ix) In this research, it is not claimed that Heidegger owes his thoughts on the subject of time only to Bergson, but the claim is to show that Bergson played a critical role in the formation of the concept of time in Heidegger's philosophy.

After studying theology, the young Heidegger devoted his first philosophical work to logical problems. After the publication of Husserl's book *Logical Investigations* in 1901, Heidegger was one of the students who became interested in this work, and under the guidance of his professor, he wrote his doctoral dissertation under the title *The Doctrine of Judgment in Psychology* in 1914. In this dissertation, Heidegger understood the subject of history and its importance in thinking. After this, on July 27, 1915, in a speech entitled "The Concept of Time in Historical Science," for the first time, he addressed the subject of time, but this reference to time was still far from his critical view in the book *Being and Time*.

After Heidegger raises the priority of the question of Being in the book *Being and Time*, he considers it the essential duty of Dasein to address this question. The concept of temporality as one of the fundamental characteristics of Dasein allows humans to access the horizons determined by the being of Dasein. It is only with time thinking that the question of being can be raised beyond the subjective being and beyond the will of humans. For this purpose, it should be known that it is not possible to access being through ordinary and common time. In *Being and Time*, Heidegger mentions the name of Bergson next to the name of Aristotle after distinguishing between ordinary time and temporality:

“For this to become clear we need an original explication of time as the horizon of the understanding of being, in terms of temporality as the being of Da-sein which understands being. This task as a whole requires that the concept of time thus gained be distinguished from the common understanding of it. The latter has become explicit in an interpretation of time which reflects the traditional concept that has persisted since Aristotle and beyond Bergson.” (Heidegger, 2001: 16)

After referring to Aristotle at the beginning of *Being and Time*, Bergson's name is mentioned as the last philosopher belonging to the Aristotelian tradition, which makes the question arise as to why this title isn't given to Husserl, Hegel, or even Dilta, who are the subjects of their thoughts in *Being and Time* is Heidegger's concern, doesn't it belong? To know the reason for choosing Bergson as the last heir of the Aristotelian tradition, it is better to look a little more closely at the relationship between Heidegger and Bergson.

At the beginning of Heidegger's work, in the lecture "The Concept of Time in the Science of History" (1915), we can see the traces of Bergson and his influence on Heidegger's thoughts. Bergson's keywords are evident in Heidegger's early works. Here, he distinguishes between the concept of time used in empirical sciences -especially in physics- with the concept of time required by the science of history. This distinction of Heidegger reminds the reader of Bergson's distinction in the book *Time and Free Will* between time as homogeneous units used in the physical sciences with experiences of pure duration. Of course, Heidegger very soon expresses his concern about Bergson's philosophy of life, especially in the matter that he does not consider Bergson's method suitable for understanding life. In the article "Comments on Karl Jaspers' Psychology of Worldviews," published in 1920, and two series of lectures after that in the same year under the titles "Basic Problems of Phenomenology" and "Phenomenology of Intuition and Expression" he explained his problem with the issue that life cannot be understood by concept. Later, in 1924, in the lecture "The Concept of Time," Heidegger again, influenced by Bergson's point of view, distinguishes between measurable time or clock time and his interpretation of the original experience of time, where Heidegger plants the seeds of his thinking about time as temporality and latter talks about it in *Being and Time*.



ردپای برگسون در تفسیر هایدگر از زمان

حسین ملکوتی^۱، بیژن عبدالکریمی^۲، علی مرادخانی^۳

h.m.email.2500@gmail.com
abdolkarimi12@gmail.com
dr.moradkhani@yahoo.com

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه:
۲. نویسنده مسئول، دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه:
۳. دانشیار گروه فلسفه، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه:

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۱/۰۸/۰۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۲/۰۱/۰۹

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۱/۱۲

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

در ابتدای کتاب وجود *زمان* نام برگسون در کنار نام ارسطو آمده است، جایی که هایدگر سعی دارد مفهوم *حیث زمانی* را از *زمان سنتی* مورد استفاده در فلسفه تمایز دهد. حال سؤال اینجاست که پس از اشاره هایدگر به نام ارسطو، چرا نام برگسون به میان می‌آید؟ اگر منظور آخرین فیلسوف است چرا هوسرل را نام نمی‌برد که استاد خود هایدگر بود و سخنرانی‌اش با عنوان *زمان-گاهی* قرار بود تحت نظارت هایدگر به چاپ برسد؟ چرا نامی از هگل به میان نمی‌آید که تفسیرش از *زمان* در فصل ماقبل آخر وجود و *زمان*، موضوع بحث هایدگر قرار می‌گیرد؟ چرا نامی از دیلتای نیست که موضوعات تفکرش در زمینه *زمان* قبل از نوشتن کتاب وجود و *زمان* مورد توجه هایدگر بود؟ البته هایدگر در انتهای بخش دوم وجود و *زمان* و در قالب یک پانویس بار دیگر به نام برگسون اشاره و ادعا می‌کند که تنها قصدش، تمایز قائل شدن میان نظر خودش در باب «*زمان*» با برگسون است، هرچند اخیراً توسط علاقه‌روان روزافزون به مکتب برگسونی و تأثیر او بر فلسفه قرن بیستم به دلیل تأثیر او بر ژیل دلوز تحقیقات پژوهشگران نشان از وامداری هایدگر از فلسفه برگسون دارد. دامنه این تحقیقات گرچه به مسئله تأثیر برگسون بر پدیدارشناسی و هایدگر هم کشیده شده اما برخی پرسش‌ها هنوز بی‌پاسخ هستند که این مقاله سعی در پاسخ به آنها را دارد.

واژه‌های کلیدی:

هایدگر، برگسون، *زمان*، *حیث زمانی*، ارسطو.

استناد: ملکوتی، حسین، عبدالکریمی، بیژن، مرادخانی، علی، (۱۴۰۲)، *ردپای برگسون در تفسیر هایدگر از زمان*، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۲۲۱-۲۳۶).

DOI:10.22059/jop.2023.349685.1006750



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

شخصیت هایدگر (Heidegger) به‌عنوان یکی از اثرگذارترین فلاسفه قرن بیستم برای همگان مشهود است اما چنین چیزی در مورد برگسون (Bergson) صادق نیست. با وجود اینکه برگسون در ابتدای قرن بیستم فیلسوفی موردتوجه بود اما ستاره اقبال او خیلی زود راه نزول را پیش گرفت. توجه به آثار او کمرنگ شد تا جایی که در انتهای قرن بیستم نام او فقط در کتاب‌های تاریخ فلسفه به میان آمده است. با توجه به اثری که برگسون در زمان حیاتش بر فلسفه داشت جای تعجب دارد که چگونه پس از مرگش، چنین سریع به فراموشی سپرده شد. در این میان فیلسوفان فرانسوی به‌جای اینکه فلسفه برگسون را در کانون توجه فلسفی قرار دهند نگاه خود را متوجه فلسفه هایدگر و پدیدارشناسی هوسرل (Husserl) کردند. این فلاسفه به مسائل پدیدارشناسی (Phenomenology)، اگزیستانسیالیستی (Existentialism)، ساختارگرایی (Structuralism) و سایر موضوعات این‌چنینی می‌پرداختند و فلسفه برگسون را مترادف با متافیزیک سنتی و از جمله مسائل از مد افتاده می‌دانستند؛ اما از طرفی دیگر «برگسون همانند بسیاری از متفکران اصیل کسی است که می‌تواند الهام‌بخش و روشن‌گر باشد.» (Barnard 2011: xxiii) اخیراً توجه به فلسفه برگسون به‌واسطه اثر او بر ژیل دلوز (Gilles Deleuze) و تأثیرش بر سینما مورد توجه‌ای دوباره قرار گرفته است. دایره این تحقیقات حتی به آثار هایدگر هم کشیده شده و نقش برگسون در شکل‌گیری فلسفه هایدگر بیش از پیش برجسته شده است. جا داشت تحقیقی این‌چنینی در ایران هم صورت می‌گرفت چراکه هایدگر برای ایرانیان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و خالی از لطف نیست تا کمی بیشتر از ریشه‌های تفکر این فیلسوف گران‌قدر اطلاع حاصل کرد. موضوع «زمان» در فلسفه هم هایدگر و هم برگسون نقشی محوری را ایفا می‌کند و چنین امری نمی‌تواند حاصل تصادف باشد. «برگسون و هایدگر صاحب‌نظرترین افراد در بحث زمان هستند: حیث زمانی (Zeitlichkeit) در مرکز توجه زمان و اراده آزاد برگسون و وجود و زمان هایدگر است و به‌عنوان اصلی‌ترین مسئله تقریباً در تمام موضوعاتی که می‌نویسند باقی می‌ماند.» (Gilbert-Walsh, 2010: 174) «همان‌طور که هایدگر در معنای تفکر چیست؟ پیشنهاد می‌دهد، ما می‌توانیم فکر کردن را با نیاموختن آنچه در سنت تفکر محسوب می‌شود بیاموزیم. برگسون می‌تواند در این امر به ما کمک کند.» (Guerlac, 2006: ix) در این تحقیق ادعا بر این نیست که هایدگر تفکراتش در موضوع زمان را تنها به برگسون مدیون است اما سعی بر این است که نشان داده شود برگسون در شکل‌گیری مفهوم زمان در فلسفه هایدگر نقشی کلیدی داشته است.

۲. ردپای برگسون در آغاز کار هایدگر

هایدگر جوان پس از تحصیل در حوزه الهیات، اولین کار فلسفی خود را وقف مشکلات منطقی کرد. پس از انتشار کتاب پژوهش‌های منطقی^۱ در سال ۱۹۰۱ توسط هوسرل، هایدگر یکی از دانشجویانی بود که به این اثر علاقه‌مند شد و با هدایت استادش رساله دکتری خود را تحت عنوان *دکترین قضاوت در روانشناسی*^۲ در سال ۱۹۱۴ به رشته تحریر درآورد. هایدگر در این رساله به موضوع تاریخ و اهمیت آن بر تفکر پی برد. پس از این در ۲۷ جولای ۱۹۱۵ در سخنرانی‌ای تحت عنوان «مفهوم زمان در علم تاریخ»^۳ برای اولین بار به موضوع زمان پرداخت اما این اشاره به زمان هنوز فاصله زیادی از نگاه نقادانه او در کتاب *وجود و زمان* داشت.

هایدگر «تلاش می‌کند تا نشان دهد که مفهوم زمان در فیزیک از گالیله (Galileo) تا اینشتین (Einstein) بی‌تغییر مانده است.» (Dastur, 1998: 1) زمان فیزیکی قابلیت دارد که اندازه‌گیری را در جهان خارج برای فیزیکدان امکان‌پذیر می‌کند «اما [زمان فیزیکی] برای اینکه بتواند اندازه‌گیری را امکان‌پذیر کند خودش باید قابل اندازه‌گیری باشد.» (Dastur, 1998: 2) نظریات هایدگر جوان خواننده را به یاد کتاب *زمان و اراده آزاد*^۴ برگسون می‌اندازد: «شکی نیست که ما در این دنیا تنها نیستیم بلکه موجودات خارجی و زمان هم وجود دارد. نه تنها حرکت زمانی این موجودات خارجی در مقایسه با یکدیگر خارجی است بلکه حرکت زمانی که ما توسط حواسمان دریافت می‌کنیم نیز یک حرکت زمانی قابل اندازه‌گیری در خارج است. در این حالت زمان وارد قوانین علم مکانیک، محاسبات علم ستاره‌شناسی و حتی فیزیک می‌شود.» (Bergson, 2001: 107) اما نباید فراموش کرد که در کنار این زمان فیزیکی یک زمان نامتجانس (heterogeneous) نیز وجود دارد که قابلیت اندازه‌گیری ندارد و امری کیفی است، برگسون این زمان را *دیرند* (Duration) و هایدگر آن را *حیث زمانی* (temporality) می‌نامد.

هایدگر بعد از اینکه در کتاب *وجود و زمان* تقدم پرسش از هستی را مطرح می‌کند، این را وظیفه ذاتی دازاین (Dasein) می‌داند که به این پرسش بپردازد. مفهوم حیث زمانی به‌عنوان یکی از خصوصیات کلیدی دازاین به انسان این امکان را می‌دهد تا بتواند به افق‌هایی دسترسی پیدا کند که وجود برای دازاین تعیین کرده است. فقط با تفکر زمانی است که می‌توان پرسش از وجود را فراتر از وجود سوژکتیو (subjective) و خارج از دلبخواه انسان مطرح کرد. برای این منظور باید دانست که دسترسی به وجود از طریق زمان معمولی و عامیانه امکان‌پذیر نیست. هایدگر پس از اینکه میان زمان معمولی و حیث زمانی تفاوت قائل می‌شود به نام برگسون در کنار نام ارسطو (Aristotle) اشاره می‌کند: «بنابراین باید تفاوت

قائل شویم بین فهمی از زمان که قرار است به دست آید با مفهوم عامیانه زمان. دومی از اصرار و سماجت بر تفسیر سنتی‌ای از مفهوم زمان که از ارسطو تا برگسون ادامه داشته، به دست آمده است.» (Heidegger, 2001: 16)

پس از اشاره به ارسطو در ابتدای وجود و زمان نام برگسون به‌عنوان آخرین فیلسوف متعلق به سنت ارسطویی به میان می‌آید که این انتخاب باعث می‌شود تا این پرسش مطرح گردد که چرا این عنوان به هوسرل، هگل (Hegel) و یا حتی دیلتای (Dilthey) که موضوعات تفکرات آنان در وجود و زمان مورد توجه هایدرگر است تعلق نمی‌گیرد؟ برای دانستن دلیل انتخاب برگسون به‌عنوان آخرین وارث سنت ارسطویی بهتر است کمی دقیق‌تر به رابطه میان هایدرگر و برگسون پرداخته شود.

به نظر هایدرگر ارسطو با تفکر در حوزه طبیعت و تجربه، تعریفی را از زمان ارائه می‌دهد که تمام فلسفه را به تصرف خود درآورد. تعریف ارسطو «تمام تفاسیر پیش رو را تحت شعاع قرار می‌دهد از جمله تفسیر برگسون» (Heidegger, 2001: 23) نحوه برخورد ارسطو با موضوع زمان به نحوی روشن است که حتی کانت (Kant) هم در تفسیر خود از زمان از ارسطو پیروی می‌کند. «این به این معناست که کانت با تمام تفاوتی که در نظریاتش در این باب با ارسطو دارد در زمینه انتولوژیک (ontological) همچنان به خطمشی ارسطو پایبند است.» (Heidegger, 2001: 23) تفاوت نظریات درباره زمان فقط در ظاهر صورت می‌گیرد، وگرنه نوع نگرش و بنیاد و پایه همچنان یونانی است.

هایدرگر در سلسله سخنرانی‌هایی در سال ۱۹۲۷ پس از نوشتن کتاب وجود و زمان، تحت عنوان *مسائل اساسی پدیدارشناسی*^۵ به نقد برگسون می‌پردازد. او در اینجا برگسون را یکی از آخرین فلاسفه‌ای معرفی می‌کند که به تحقیق در موضوع زمان پرداخته است. از نظر هایدرگر تحقیقات برگسون نسبت به دیگر فلاسفه پیشین بهترین تلاشی است که در این حوزه به انجام رسیده است. برگسون «دیرند» را معرفی می‌کند و آن را در برابر فهم زمان عامیانه قرار می‌دهد، «نظریه دیرند برگسون به‌صورت مستقیم از میان نقد او بر مفهوم زمان ارسطو به دست آمده است.» (Heidegger, 1982: 232) او در تلاشش برای جدا کردن دیرند از زمان ارسطویی ناکام می‌ماند و نمی‌تواند پدیدار زمان را به‌درستی شرح دهد اما «ارزشمندی تحقیقات برگسون از این جهت است که نشان‌دهنده تلاشی فلسفی برای غلبه بر نگاه سنتی به موضوع زمان است.» (Heidegger, 1982: 232)

برگسون زمان ارسطویی را همان مکان می‌داند؛ انسان هنگامی که واقعیت را به شمارش درمی‌آورد یا در قالب عدد طبقه‌بندی می‌کند و درون مکان انتزاعی می‌گذارد قدرت درک واقعیت را همان‌گونه که هست از خود می‌گیرد. (Bergson, 2002: 52) اما از

نظر هایدگر برگسون در فهم حرکت ارسطویی دچار اشتباه شده، به همین خاطر است که او زمان ارسطویی را به مکان تقلیل می‌دهد. (Heidegger, 1982: 242) برای ارسطو حرکت یا حرکت در کلیت آن یعنی تغییر، به شیء متحرک تعلق دارد. مهم‌ترین و معمول‌ترین نوع تغییر، جابجایی است که در آن متحرک از مکانی به مکانی دیگر منتقل می‌شود. این ساده‌ترین شکل تغییر است که انسان با آن بیش از انواع دیگر حرکت آشنایی دارد. این نوع تغییر بعضی وقت‌ها می‌تواند همراه با طی مسافت مکانی باشد یعنی حرکت کمی است و برخی مواقع موجود از جای خود جابجا نمی‌شود، یعنی حرکت کیفی است. تغییرات کیفی برخی مواقع همراه با جابجایی مکانی هستند و برخی مواقع بدون جابجایی صورت می‌گیرند. تغییر چه به صورت کیفی و چه به صورت کمی، در مکان صورت می‌گیرد و انسان از مشاهده آن به مفهوم بعد (dimension) می‌رسد و از درک مفهوم «بعد» در کلیت آن به مفهوم بسط و گستردگی (extension) یا امتداد دست پیدا می‌کند. این تنها یکی از مفاهیم «بسط» است که انسان می‌تواند بفهمد و در این مفهوم امتداد به جابجایی چیزی از جایی به جایی دیگر محدود می‌شود. چون این نوع از حرکت ساده‌ترین و قابل‌فهم‌ترین نوع آن است، ارسطو برای تعیین و بیان فهم خود از مسئله زمان از آن به عنوان «مثال» استفاده می‌کند. از آنجایی که تمام فهم فلسفی از مسئله «زمان» ریشه در نظریات ارسطو دارد باعث شده تا «خیلی‌ها در دوره مدرن در مورد مفهوم زمان ارسطو دچار سوء تفاهم شوند از جمله برگسون». (Heidegger, 1982: 242) به همین خاطر برگسون با ارجاع به مسئله حرکت، گسترش مکانی را خاصیت زمان ارسطویی تلقی می‌کند و همچنین ادعا دارد که زمان ارسطویی همان مکان است. از نظر هایدگر زمان ارسطویی مکان نیست و قابل تقلیل به مکان یا حتی حرکت هم نیست. هایدگر معتقد است که ارسطو همه اینها را در ارتباط با یکدیگر می‌داند اما آنها را به هم تقلیل نمی‌دهد و برای اینکه روند خط تفکر ارسطو را روشن کند می‌گوید: «برای [بیان] تغییر مکانی توالی به این صورت است: مکان-کثرت-گسترده (فضا)-استمرار-حرکت-زمان». (Heidegger, 1982: 243) از نظر هایدگر هیچ کدام از اینها قابل تقلیل به دیگری نیست و به عبارتی ارسطو در تحلیل خود از مکان شروع می‌کند تا به زمان می‌رسد.

از نظر هایدگر: «برگسون ابتدا روی رابطه زمان داده‌شده و زمان بنیادی (original) کار می‌کند» (Heidegger, 1992: 203) اما او در این زمینه به موفقیت زیادی دست پیدا نمی‌کند زیرا منشأ زمان داده‌شده را مکان می‌داند. بی‌شک کار برگسون ارزشمند است به این دلیل که هیچ کدام از فلاسفه پیشین به چنین امری دست پیدا نکرده بودند، اما همچنین باید یادآور شد که «برگسون در رسیدن به فهمی واقعی از زمان به دست

داده شده، ناکام می ماند» (Heidegger, 1992: 203) زیرا در فهم اصول پرداخت به زمان بنیادی دچار اشتباه شده است. از نظر هایدرگر: «تحلیل برگسون بی شک تعلق دارد به یکی از عمیق ترین تحلیل ها درباره مسئله زمان که ما در دست داریم. تا به حال مشخص شده که برگسون (و همچنین دیلتای) سردرگم اند و در نتیجه برای بهبود کار باید مورد بررسی مجدد قرار گیرند.» (Heidegger, 1992: 203)

هدف هایدرگر این است که تفسیری اصیل از زمان و دازاین به دست دهد و این «به این معناست که به گونه ای بنیادی مشخص کنیم که این دو چگونه باهم در ارتباط هستند.» (Heidegger, 1992: 149) در نگاه سنتی ای که در ارسطو و همچنین آگوستین (Augustine) دیده می شود زمان به عنوان امری حاضر-در-دست (ready-in-hand) ارائه شده است که این در دست بودن به نوعی ارتباط با روح آدمی دارد. این مسئله در کانت و پیروانش هم نامشخص است زیرا او رابطه میان زمان و «من می اندیشم» (Cogito) دکارتی را به درستی مشخص نکرده است. در کتاب بنیان های متافیزیکی منطق، هایدرگر بیان می کند: «اخیراً برگسون سعی کرده است که به فهمی عمیق تر از مفهوم زمان دست پیدا کند.» (Heidegger, 1992: 149) اما چون فهم برگسون بر تفکرات دکارتی بنا شده است ارزش چندانی ندارد. برگسون می خواهد رابطه میان آگاهی و زمان را روشن کند اما تلقی او از آگاهی همان تلقی دکارتی است. «من می اندیشم» دکارتی ریشه در انتولوژی (anthology) ارسطویی دارد و بنابراین هرگونه تلاش برای مشخص کردن رابطه میان زمان و آگاهی محکوم به شکست است. برگسون گرچه به مسئله درستی اشاره می کند اما به دلیل وابستگی اش به وجودشناسی سنتی و نداشتن تفکری اصیل در باب وجود، در تبیین رابطه میان آگاهی و زمان ناکام مانده است.

هایدرگر در کتاب منطق: پرسش از حقیقت که در سال 1925 به چاپ رسید نگاه دقیق تری به بحث برگسون در موضوع زمان دارد. او در این کتاب یک بار دیگر تأکید می کند: «برگسون می خواست به مفهوم سنتی غلبه کند و به یک مفهوم اصیل تر از زمان دست پیدا کند.» (Heidegger, 2010: 207) اما اگر نگاه دقیق تری به کار برگسون بیندازید متوجه خواهید شد که او در دام همان مفهومی می افتد که قصد دارد خود را از آن برهاند. «هرچند باید از حق نگذریم که برگسون بر اساس غریزه درستی راهنمایی می شد.» (Heidegger, 2010: 207)

در اینجا باید توجه داشت که این تحقیق در باب زمان، قبل از نوشتن کتاب وجود و زمان به انجام رسیده است و هایدرگر سعی در پیدا کردن مفهوم زمانی دارد که بعدها در کتاب وجود و زمان ارائه می دهد. با بررسی تحلیل هایدرگر از کار برگسون شاید بتوان خط سیر تفکر او را در اشتقاق و بنای مفهوم زمان به دست آورد.

از نظر هایدگر: «هدف برگسون مشخص کردن تفاوت میان زمان و دیرند است. دیرند برای برگسون چیزی نیست جز زمان زندگی و این زمان زندگی، در یک چرخش، دقیقاً همان ابژه-زمان (object-time) یا جهان-زمان^۶ است.» (Heidegger, 2010: 207) این نوع از زمان، به این دلیل انتخاب شده است تا رابطه^۷ زمان با آگاهی را مشخص کند، رابطه‌ای که برگسون در نشان دادن و مشخص کردن آن شکست خورده است. از نظر برگسون لحظات دیرند از توالی‌های به هم پیوسته تشکیل شده است و این زمان یا همان دیرند را دارای صیرورت می‌داند. صیرورت برای دیرند همان خاصیت کیفی است که از ویژگی‌های آن است. در طرف مقابل زمان فیزیکی قرار دارد که لحظات آن از هم جدا و قابل‌شمارش هستند و این نوع زمان خاصیت کمی دارد. استفاده از مقولات ارسطویی برای نشان دادن تفاوت میان زمان واقعی و اصیل در برابر زمان عامیانه و فیزیکی باعث شده که برگسون نتواند به فهم درستی در این زمینه دست پیدا کند. البته این نکته را باید مورد توجه قرار داد که در زمانه^۸ برگسون هنوز درک درستی از مفهوم جهان-زمان در دسترس نبود، بنابراین آیا می‌توان گفت که شاید قضاوت در مورد برگسون در عدم دستیابی به چنین مفهومی اشتباه است؟ هایدگر این فرضیه را هم رد می‌کند. اگر گفتار برگسون در مورد زمان اصیل درست بود او باید مفهوم کمی و کیفی را جدای از انتولوژی ارسطویی برای خواننده مشخص می‌کرد. برگسون همچنان اسیر انتولوژی و مفاهیم سنتی است و درک او از زمان وابسته به پیشینیان است.

برگسون در سال‌های ابتدایی کارش یک تحقیق در باب ارسطو در سال 1889 ارائه می‌دهد، در همین سال او روی اولین تحقیق خود در باب زمان یا دیرند هم کار می‌کرد... و کاملاً مشخص است که برگسون مفهوم دیرند را در تضاد با زمانی کمی، در یک سوء تفاهم در درک تعریف ارسطو از زمان، به دست می‌آورد. (Heidegger, 2010: 207)

از نظر هایدگر برگسون حتی در آثار بعدی خود نیز هیچ نشانه‌ای از تغییر در این زمینه را نشان نمی‌دهد. البته اگر نظر خود برگسون در مورد دیرند بررسی شود شاید بتوان فهم بهتری از مسئله به دست آورد. مفهوم «زمان، یا دقیق‌تر زمان سیال و بی‌انقطاع، دیرند برگسونی ساختار پیچیده‌ای دارد.» (Al-Saji, 2004: 206) اما با وجود این پیچیدگی بی‌شک یکی از بهترین توضیحات درباره^۹ واقعیت زمان از نظر برگسون و رابطه^{۱۰} آن با وجود، توسط ویلیام برنارد در کتاب *جاندار آگاه* داده شده است:

زمان واقعی، زمان آگاهی، زمان به‌عنوان آگاهی، زمان نیوتنی (کانتی) نیست؛ خنثی، صفحه خالی، تهی، متجانس یا ظرف (مثل مکان نیوتنی‌ها یا کانتی‌ها) نیست که بی‌تغییر می‌ماند هنگامی که تغییرات درون آن جای می‌گیرند. هیچ محل ساکنی در زمان بی‌تغییر نمی‌ماند تا حرکات درون آن صورت گیرند؛ هیچ لحظه^{۱۱} «حال» مطلق وجود ندارد تا در طول واقعه‌ای که درون آن صورت می‌گیرد ثابت بماند. دیرند، به‌عکس زمان نیوتنی، به دو بخش تقسیم نمی‌شود. هیچ تمایزی بین محتویات آگاهی و خود دیرند وجود

ندارد. همان‌طور که کاپک اشاره می‌کند وقایع روان‌شناختی درون زمان نیستند، زیرا آنها در یک ظهور پیوسته خود زمان را تشکیل می‌دهند. این نکته پایانی خیلی پراهمیت است. برای برگسون، زمان جدای از چیزی که تجربه می‌کنیم نیست؛ برخلاف آن، زمان همان تجربیات ماست، یا به عبارتی بهتر، زمان (حداقل از جهتی خاص) همان خود ماست. همان‌طور که مرلوپونتی (Merleau-Ponty) در یک یادداشت بر اثر برگسون اشاره می‌کند، دیرند چیزی نیست که من از بیرون می‌بینم. از بیرون من فقط یک طرح‌واره از آن خواهم داشت که نمی‌تواند مورد اعتماد من باشد. زمان، پس خود من است؛ من دیرندی هستم که دریافت کرده‌ام؛ دیرندی که خودش را در من دریافت کرده است. (Barnard, 2011: 30)

۳. نگاه دقیق‌تر به مسئله

شکل‌گیری مفهوم زمان در هایدگر به بیش از ده سال قبل از نوشتن کتاب وجود و زمان برمی‌گردد. وی در یک سخنرانی (1915) تحت عنوان «مفهوم زمان در علم و تاریخ»^۷ اولین نشانه‌های تأثیر برگسون را در کار خودش نمایان می‌کند. هدف هایدگر این بود که نشان دهد تفاوت‌های بنیادینی میان علوم طبیعی و علوم تاریخی وجود دارد. او این تفاوت را با تحلیل مفهوم زمان به نمایش گذاشت. در این تحلیل هایدگر ابتدا حد و حدود زمان فیزیکی را مشخص می‌کند و بعد تفاوت آن را با مفهوم زمان تاریخی مطرح می‌کند. از آنجایی که زمان برای مورخین نقشی متفاوت از نقشی را که در فیزیک دارد بازی می‌کند، مفهوم زمان نیازمند برای تحقیق در تاریخ، تفاوت بنیادینی در ساخت خود دارد و به همین خاطر [زمان تاریخی] باید متفاوت از آنی باشد که برای قوانین طبیعی مورد استفاده قرار می‌گیرد. (Massey, Heath 2015: 17)

وقتی به مبحث علم پرداخته می‌شود باید قبل از انجام کار علمی، روی واژه‌ها و مفاهیمی که در آن علم به کار برده می‌شوند دقت کرد. در اینجا مفهوم زمان باید مورد تحلیل قرار گیرد و منطق بنیادی آن روشن گردد. «عطف توجه به مسئله زمان در قلب بیشتر فلسفه قرن بیستم قرار گرفته است.» (Durie, 2010: 371) اگر در فهم ساختار بنیادی مفهوم زمان راه به اشتباه طی شود، به هیچ‌وجه نمی‌توان درک درستی از علم تاریخ به دست آورد. به‌طور سنتی همان مفهومی از زمان در تاریخ به کار برده می‌شود که در علوم فیزیکی به کار برده شده است. پرسش این است که از چه طریقی می‌توان دانشی برای تعیین ساختار منطقی مفهوم زمان در تاریخ داشت؟ این کار تفاوت میان مفهوم «زمان به‌طور کلی» و مفهوم «زمان تاریخی» را روشن خواهد کرد. برای اینکه زمان تاریخی را فهمید باید ابتدا هدف و کاربرد زمان تجربی درک شود. «مفهوم زمان در فیزیک باید چه ساختاری داشته باشد تا بتواند نقش مفهوم زمانی را ایفا کند که به کار هدف فیزیک می‌خورد؟» (Heidegger, 2002: 51)

مدرن است که از نیوتن و کشف مهم او یعنی «جاذبه» شروع می‌شود.

موضوعی که فیزیک مدرن با آن سر و کار دارد در حالت کلی «حرکت» است. علم فیزیک سعی در آن دارد که بتواند به‌وسیلهٔ زمان حرکت را به شمارش درآورد. به همین

دلیل است که فیزیک با علم ریاضی گره خورده است، چراکه برای شمارش زمانی حرکت، به ریاضیات نیاز دارد. مشخصه اصلی زمان مورد استفاده در فیزیک قابلیت شمارش آن است. باید توجه داشت که حرکت از طریق زمان در فضا اندازه‌گیری می‌شود و نباید تفاوت مابین مکان و زمان را منکر شد. «کاملاً واضح است که زمان فضایی نیست و ما همیشه بین مکان و زمان تمایز قائل می‌شویم؛ اما به همین اندازه هم واضح است که میان حرکت و زمان رابطه‌ای وجود دارد.» (Heidegger, 2002: 51) در بحث حرکت برگسون به یک سوءتفاهم اشاره می‌کند؛ وقتی که به حرکت اندیشیده می‌شود متجانس و قابل تقسیم به نظر می‌آید در حالی که حرکت شباهت زیادی به دیرند دارد و همانند دیرند قابل تقسیم نیست. انسان وقتی که شیء را در حال حرکت می‌بیند حرکت آن را نمی‌شمارد بلکه مسافتی شمرده می‌شود که شیء در طول مسیر حرکت خود در مکان اشغال کرده است. به عبارتی ناظر در موضوع حرکت با دو عنصر در ارتباط است؛ یکی خود حرکت و دیگری مکانی است که شیء متحرک در طول حرکت خود اشغال می‌کند. مکان طی شده قابل اندازه‌گیری و شمارش است اما حرکت فقط توسط آگاهی درک می‌شود و چیزی نیست که به شمارش درآید. «عموماً می‌گوییم حرکت در فضا صورت می‌گیرد و وقتی که اعلام می‌کنیم حرکت متجانس و قابل تقسیم است در مورد فضا صحبت می‌کنیم نه خود حرکت.» (Bergson, 2001: 110) برگسون زمان فیزیکی را به‌عنوان بازنمایی‌ای (representation) از زمان حقیقی به‌صورت «تجانس‌های هم‌اندازه» (homogeneous magnitude) یا «واحدهای متجانس» در فضا تعریف می‌کند. این واحدها با توجه به خاصیت متجانس بودنشان درون فضا جدای از هم در نظر گرفته و قابل شمارش می‌شوند.

هایدگر بر همین اساس و با وام گرفتن از خاصیت «تجانس» زمان فیزیکی، سعی در معرفی مفهوم زمان در فیزیک به‌عنوان امری که شمارش حرکت بیرونی را برای ریاضیات امکان‌پذیر می‌کند دارد. «باوجود اینکه هایدگر از واژه «دیرند» استفاده نمی‌کند، تحلیل او از زمان به‌عنوان امری نامتجانس پیشنهاد می‌دهد که شاید او از تمایز برگسونی میان دیرند و زمان برای کار خودش یعنی تمایز قائل شدن میان زمان تاریخی و زمان طبیعی استفاده کرده باشد.» (Massey Heath, 2015: 19) درست است که برای شمارش حرکت به زمان احتیاج است اما خود «حرکت» چیست؟ اگر سه نقطه در نظر گرفته شود به نام «الف، ب و ج» که هر یک در محوری بر روی مکانی کروی در حال حرکت هستند. جهات آنها می‌تواند همسو یا خلاف یکدیگر باشد. اگر بین آنها نقطه‌ای محوری به نام «پ» در نظر گرفته شود آنگاه موقعیت «پ» بستگی به جایی دارد که سه محور «الف، ب و ج» در آن در زمان «ت» قرار دارند. در اینجا «الف=ت»، «ب=ت» و «ج=ت» است و با تغییر «ت»

موقعیت محورهای متحرک هم تغییر خواهد کرد و زمان «ت» مشخص می‌کند که نقطه «پ» در هر لحظه در کجا قرار دارد. همان‌طور که می‌بیند موقعیت نقطه «پ» وابسته به سه محور «الف، ب، ج» و همچنین زمان «ت» است. «ما این مفهوم فراگیر برای تمام موقعیت‌ها را حرکت می‌نامیم.» (Heidegger, 2002: 54) هایدگر برای بیان مفهوم زمان علوم فیزیکی از کلیدواژه‌های برگسون استفاده می‌کند و زمان برای او «تبدیل می‌شود به تجانس‌های مرتب شده در مکان.» (Heidegger, 2002: 55)

علم فیزیک با حرکت سر و کار دارد و از زمان برای شمارش حرکت استفاده می‌کند، اما منظور از «حرکت در فیزیک» چیست؟ و چرا برای شمارش آن به زمان نیاز است؟ هایدگر در بیان حرکت فیزیکی از شما می‌خواهد که تصور کنید با فضایی خالی سر و کار دارید. البته که او فضا را فضای خالی یا ظرف یا مکان ارسطویی نمی‌داند. می‌گوید: «بیباید حالا تصور کنیم که آن فضا [فضایی که تصور کرده‌ایم] خالی است.» (Heidegger, 2002: 53) در این فضا شیء می‌تواند در هر جهتی تا بی‌نهایت حرکت کند. در چنین شرایطی هرگز حرکت شیء قابل تشخیص نخواهد بود مگر اینکه آن حرکت با موقعیت چیز دیگری در نظر گرفته شود که در این صورت تغییر حرکت شیء موردنظر با آن چیز حرکت نامیده می‌شود. حال سؤال اینجاست که در فضای بیکران آن چیز چیست که می‌توان حرکت را توسط آن سنجید؟ همان‌طور که گفته شد شیء می‌تواند در فضا و در جهات گوناگون حرکت کند بدون اینکه ناظر چیزی متوجه شود، پس آن چیز نمی‌تواند مکان باشد. در صورتی گفته شود که آن چیز می‌تواند شیء دیگری باشد این مشکل به وجود خواهد آمد که اگر هردوی آنها در یک جهت حرکت کنند دیگر امکان تشخیص حرکت هیچ‌کدام وجود نخواهد داشت. فیزیکدانان برای حل این مشکل، علاوه بر سه جهت مکانی، بعد دیگری را به عنوان «زمان» به دست می‌دهند که در واقع فرضی است تا به وسیله آن حرکت شیء به شمارش درآید.

نفوذ ديلتای، هوسرل و ریکرت (Rickert) بر آثار اولیه تفکر هایدگر بسیار مشهود است. هایدگر در سال 1913 روی تحقیقی مشترک با ریکرت تحت عنوان «سمیناری درباره متافیزیک در پیوستگی با نوشته‌های هانری برگسون»^۸ کار می‌کرد. در این اثر می‌توان تأثیر برگسون را بر تمایز هایدگر بین مفهوم زمان در علم فیزیک و مفهوم تاریخی زمان مشاهده کرد. (Massey Heath, 2015: 18) هایدگر تحت تأثیر ديلتای سعی در راهی دارد تا علوم تاریخی را به‌درستی بشناسد. او در این مسیر متوجه تفاوت میان زمان در علوم تاریخی و زمان علوم تجربی می‌شود. از نظر هایدگر اگر مفهوم زمان به‌درستی شناخته شود می‌توان راهی برای فهم تاریخ به دست آورد. از آنجایی که «مفهوم زمان برای هوسرل

حال محور است.» (Crocker, 2004: 47) هایدگر برای انجام این مهم از برگسون کمک می‌گیرد، مخصوصاً تمایزی که برگسون میان دو مقوله «کمیت» و «کیفیت» برای تمایز «زمان تجربی» و «دیرند» قائل بود.

از نظر هایدگر زمانی که در تاریخ‌نگاری یا در علم تاریخ به صورت سنتی استفاده می‌شود، بیشتر از اینکه نقش زمانی داشته باشد راهنمایی برای نشان دادن یک زمان مشخص یا یک سن مشخص است، یعنی جایگاه یک واقعه را در میان سایر وقایع تاریخی نشان می‌دهد. «بنابراین مفهوم زمان در علم تاریخ چیزی نیست جز یک تجانس از مفهوم زمان در علوم تجربی.» (Heidegger, 2002: 59) به همین دلیل تاریخ نمی‌تواند در یک زنجیره متصل به هم توسط ریاضیات محاسبه شود، چراکه هیچ قاعده و قانونی برای تعیین اینکه چگونه زمان‌ها در تاریخ پشت سر هم می‌آیند وجود ندارد. در فیزیک یک لحظه مشخص با توجه به ارتباط آن با شرایط مکانی در نظر گرفته می‌شود اما در تاریخ مکانی نیست که زمان با آن سنجیده شود. «لحظات زمانی در واقع یکی پس از دیگری می‌آیند» (Heidegger, 2002: 59) اما به یک سلسله وقایعی متصل هستند که هیچ معنایی را درباره زمان به دست نمی‌دهند. نمی‌توان حتی از ترتیب صحیح این وقایع تاریخی هم اطمینان حاصل کرد و به هیچ وجه ریاضیات نمی‌تواند برای پیش‌بینی آینده کمک کننده باشد.

در علوم تاریخی زمان نه به وسیله نظریه‌های وابسته به قوانین ریاضی بلکه تحت شرایط هرمنوتیکی و تفسیر وقایع فهمیده می‌شود. مفهوم زمان تاریخی در فلسفه هایدگر بیشتر از هر کسی به ديلتای مدیون است و به همین اندازه هم می‌توان نقش برگسون را در شکل‌گیری آن مشاهده کرد. دیدگاه برگسون در تمایز میان زمان و دیرند باعث شد که هایدگر زمان غیر فیزیکی را قابل‌شمارش و زمان تاریخی را مفهومی کیفی بداند. (Massey, Heath 2015: 20) نگاه هایدگر به مسئله زمان از توجه به تاریخ به سمت شکل پیچیده‌تر آن سوق پیدا می‌کند جایی که «وجود تنها توسط زمان می‌تواند فهمیده شود.» (Dastur, 2014: 403)

هایدگر عقیده دارد: «عنصر کیفی در معنای مفهوم تاریخی زمان چیزی نیست جز اجمال-تبلور-از یک ابژه‌سازی از حیات داده‌شده در تاریخ» (Heidegger, 2002: 59) علم تاریخ به عکس علوم تجربی با زمان به عنوان یک کمیت سر و کار ندارد. تاریخ مستقیماً با حیات سر و کار دارد و معنای خود را از آن می‌گیرد. حیات در جریان همیشگی است و چیزی کمی نیست که به شمارش درآید. نمی‌توان لحظات کیفی حیات را به صورت کمی به شمارش درآورد و برای همین است که تاریخ نتوانسته با زمانی که در علوم تجربی کاربرد دارد به تحلیل درستی دست یابد. حیات و لحظات آن قابل‌شمارش نیستند و ابژه‌سازی

وقایع شما را از اصل و معنای واقعی آنها دور می‌کند. علوم تاریخی با پیروی از علوم تجربی راه اشتباهی را پیموده‌اند.

۳. نتیجه

می‌توان در همان ابتدای کار هایدگر و در سخنرانی «مفهوم زمان در علم تاریخ»^۹ (1915) به ردپای برگسون و تأثیر او بر اندیشه‌های هایدگر پی برد. کلیدواژه‌های برگسون در آثار ابتدایی هایدگر مشهود است. او در اینجا بین مفهوم زمانی که در علوم تجربی، مخصوصاً علم فیزیک مورد استفاده قرار می‌گیرد با مفهومی از زمان که مورد نیاز علم تاریخ است تمایز قائل می‌شود. این تمایز هایدگر خواننده را یاد تمایزی می‌اندازد که برگسون در کتاب *زمان و اراده آزاد* میان زمان به‌عنوان تجانس‌های هم‌اندازه که در علوم فیزیکی مورد استفاده است با تجربه دیرند محض می‌اندازد. البته هایدگر خیلی زود نگرانی‌اش را درباره فلسفه حیات برگسون بیان می‌کند، مخصوصاً در این مطلب که روش برگسون را برای فهم حیات مناسب نمی‌داند. او در مقاله «نظری بر کارل یاسپرس، روانشناسی جهان‌نگری‌ها»^{۱۰} چاپ ۱۹۲۰ و دو مجموعه سخنرانی پس از آن در همان سال تحت عنوان «مسائل اساسی در پدیدارشناسی»^{۱۱} و «پدیدارشناسی در شهود و تجلی»^{۱۲} مشکل خود را با این مسئله که حیات نمی‌تواند توسط مفهوم به دست آید بیان می‌کند. بعدها در سال ۱۹۲۴ در سخنرانی «مفهوم زمان»^{۱۳} هایدگر بار دیگر متأثر از نظر برگسون مابین زمان قابل‌اندازه‌گیری یا زمان ساعت و تفسیر خود از تجربه اصیل از زمان تمایز قائل می‌شود. در همان جا هایدگر بذره‌های تفکر خود را در مورد زمان به‌عنوان «حیث زمانی» می‌کارد و بعدها در کتاب وجود و زمان به تفسیر از آن سخن می‌گوید. در کتاب *تاریخ مفهوم زمان*^{۱۴} چاپ ۱۹۲۵ «هایدگر اعلام می‌کند که [در آینده] قصد دارد تا تفکر برگسون را نقطه عزیمتی قرار دهد برای تخریب پدیدارشناسانه مفهوم سنتی زمان که رد پای آن در تفکر کانت و نیوتن تا ارسطو ادامه دارد.» (Massey Heath, 2015: 17) البته هایدگر در مقدمه همان کتاب اعلام می‌کند که برگسون گرچه به این خواسته نزدیک شده است اما نتوانسته در کار خود موفق شود. در نهایت همان‌طور که به تفصیل هم گفته شد هایدگر در کتاب *منطق پرسش از حقیقت* چاپ سال ۱۹۲۵ نشان می‌دهد که تمام تفکر غرب و فلسفه آن متأثر از مفهوم زمان ارسطویی است و تنها کسی که توانسته به راه‌حلی هرچند ناقص و ناموفق برای فائق آمدن بر این مفهوم نزدیک شود «برگسون» است.

پی‌نوشت‌ها:

1. *Logical Investigations*
2. *The Doctrine of Judgment in Psychologist*
3. "The Concept of Time in Historical Science"

4. *Time and Free Will*
5. *The basic problems of phenomenology*
6. world-time
7. "The Concept of Time in the Science of History"
8. "Seminar on Metaphysics in Conjunction with the Writings of H. Bergson"
9. "The Concept of Time in the Science of History"
10. "Comments on Karl Jaspers' Psychology of Worldviews"
11. "Basic Problems of Phenomenology"
12. "Phenomenology of Intuition and Expression"
13. "The Concept of Time"
14. *History of the Concept of Time*

منابع

- Al-Saji, Alia (2004), "The Memory of Another Past: Bergson, Deleuze and a New Theory of Time", *Continental Philosophy Review* 37(2), 203–39.
- Barnard, G. William (2011), *Living Consciousness*, edited by R. D. Mann, New York, State University of New York Press, Albany.
- Bergson, Henri (2001), *Time and Free Will*, 3rd ed, New York, Dover.
- (2002), *Key Writings*, edited by Keith Ansell Pearson and John Mullarkey, New York, London, Continuum.
- Crocker, Stephen (2004), "The Past Is to Time What the Idea Is to Thought or, What Is General in the Past in General?", *Journal of the British Society for Phenomenology* 35(1), 42–53.
- Dastur, Françoise (2014), "Time, Event and Presence in the Late Heidegger", *Continental Philosophy Review* 47(3–4), 399–421.
- (1998), *Heidegger and the Question of Time*, New York, Humanity Books.
- Durie, Robin (2010), "Wandering among Shadows: The Discordance of Time in Levinas and Bergson", *Southern Journal of Philosophy* 48(4), 371–92.
- Gilbert-Walsh, James (2010), "Revisiting the Concept of Time: Archaic Perplexity in Bergson and Heidegger", *Human Studies* 33(2–3), 173–90.
- Guerlac, Suzanne (2006), *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Heidegger, Martin (1982), *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- (1992), *The Metaphysical Foundations of Logic*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- (2001), *Being and Time*, Bodmin, Cornwall, Blackwell.
- (2002), *Supplements*, edited by J. Van Buren, New York, State University of New York Press, Albany.
- (2010), *Logic: The Question of Truth*, Vol. 3. edited by W. Biemel, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press.
- Massey Heath (2015), *The Origin of Time: Heidegger and Bergson*, edited by D. J. Schmidt, New York, State University of New York Press, Albany.

Isotopic Conditions of Capitalism: The possibility of Revolution in the Schizophrenic Philosophy of Deleuze-Guattari

Mahdi Momeninia[✉]  Asghar Vaezi² 

1. Corresponding Author, M.A. Graduated Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: M_momeninia@sbu.ac.ir

2. Assistant Professor Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. E-mail: A_vaezi@sbu.ac.ir

Article Info

Article Type:
Research Article

Article History:

Received:
31, January, 2022

Accepted:
24, July, 2022

In Revised Form:
20, January, 2024

Published Onlin:
10, March, 2024

Keywords:

Abstract

In Deleuze - Guattari's schizophrenic or onto - ethic - aesthetic philosophy , existence is closely along with aesthetics and ethics ; an act of revolution that connects and binds formerly separate spheres . This approach to existence also requires a reconsideration of pre-existing realms. and even more so , a critique of any educational, social, or therapeutic institution that obstructs the creative process and the élan of schizophrenic desires . Accordingly , the capitalist machine and all its subordinate apparatuses , by limiting schizophrenic desires of desiring-machines, deserves more criticism and reconsideration from the schizophrenic philosophy onto -ethico - aesthetic point of view than any other institution ; However , the difficulty of analyzing the repressive institutions manifests itself in the moment of criticism because the subject of such research and criticism has an indescribable desire to axiomatize everything - even the revolution and anything related to schizophrenic philosophies. In this research , we attempt to look closely at the fundamental concepts of schizophrenic philosophy , such as multiplicity and subjectivity , while plotting the revolutionary path of Deleuze - Guattari philosophy and Its critiques of repressive systems and therapeutic or organizational apparatus below , and examine the routs of evolution and exit from the isotopic conditions of the capitalist machine.

Deleuze, Guattari, Isotopic conditions, Desire, Revolution

Cite this article: Momeninia, M., Vaezi, A., (2023-2024). Isotopic Conditions of Capitalism: The Possibility of Revolution in the Schizophrenic Philosophy of Deleuze-Guattari: FALSAFEH, No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter- Serial No. 41, (237-260). DOI:10.22059/jop.2022.338149.1006693



Publisher: University of Tehran Press.

1. Introduction

The term "schizophrenia" in schizophrenic philosophy implies a form and degree of thought that, in the process of deterritorializing thought and philosophy, passes through its static, rigid, and non-revolutionary states and is on the verge of breaking and crossing over. It does not necessarily refer to a particular state, such as a catatonic state. We plan to investigate whether the revolutionary and transformational philosophical situation of making new connections within the schizophrenic philosophy is revolutionary.

In this article, we first analyze the possibilities of revolution and the shift away from capitalism by outlining the what and why of Deleuze and Guattari's revolutionary philosophy. Two definitions and explanations of the phrase "revolutionary schizophrenia" are provided, drawing from the writings of Deleuze and Guattari. It is an "unstoppable flight," according to the first analysis. Schizophrenia goes over certain death, whatever label it—economic, familial, or biological. Reaching incomprehensibility is the beginning and, if it can be envisaged, the end of this never-ending flight from self or identity. Moreover, from there, something new started. It can be seen as the "Conceptual Persona" of Deleuze and Guattari's philosophy in the second analysis.

Deleuze and Guattari claim that conceptual personas are intimately linked to each philosopher's intellectual image. The philosophical persona of Dionysus is for Nietzsche, Judge is for Kant, and Socrates is for Plato. Here, the Deleuze and Guattarian philosophy flows with the conceptual feature of schizophrenia as a property of intensity, which is also regarded as its drive. The schizophrenic trait can be viewed as a revolution in preset matters in both preceding senses. Stated differently, schizophrenic philosophy is a feature of philosophy that opposes prudence and traditional modes of thought and behavior. They are machines that stimulate war machines. Schizophrenia considers taking over and assaulting different intellectual fields—complete deterritorialization inside an object's boundaries. The "guerrillas of philosophy" are the lines of escape in Deleuze and Guattari's field of forces; they infiltrate the intellectual/philosophical building at night without Molly's control mechanisms and begin deterring it from the inside out, much like a virus. Now that these answers have been provided, it is evident why the schizophrenia philosophy is revolutionary.

The crucial issue here is how such a revolutionary philosophy may establish the potential of revolution by depending on the explanations given, its connection to reality, and the article's central query. Can a revolutionary philosophy lead to a revolutionary political realization? To respond to this issue, we must first talk about what the revolution is from the standpoint that the revolution in modern philosophy can be understood as a point that all previous thinkers have attempted to attain. Let us talk about Deleuze and Guattari's philosophy. Most people associate the term "revolution" with a mass social-political movement known as a "molar-political revolution," as defined by Deleuze and Guattari. It should be highlighted, however, that Deleuze and Guattari are more concerned with the "molecular revolution" or micro revolution. Deleuze and Guattari claim that this molecular revolution is about May 1968 issues and is more significant than any previous molar revolution.

In short, A revolution is what we need. Our mentality is shaped by two interwoven levels: the molecular and the molar. Our political, ethnic, national, and cultural identities are embodied in our material selves. Under the shadow of transcendental and transient limitations, the molecular self is the limit of desire, whose emergence and evolution can be accomplished with its sovereign territory and capacities. Unless it restricts and represses itself, the molecular self is a type of rhizome that naturally does not want to follow structures. The idea of "molecular revolution versus molar revolution" refers to a change at the molecular and micro levels that affect the level of desire. Molecular opposes both the classical and macro revolutions. Guattarianism's "primary goal of ecology" is to allow individualization of the individual and the collective affairs through a radical questioning of the constrained mental forms of capitalism. This cognitive revolution is best expressed as an ecological project (in three axes or ecologies). Put otherwise; revolution denotes transformation: becoming. The essence of revolutionary circumstances lies in their ability to define being as a means of bringing

about change and propel the machinery of desire toward the possibility of establishing a radically new state of affairs. Deleuze asserts: "Duration is concerned with becoming, transition, and change—but with the ultimate, irreversible change. Duration disregards boundaries and the chronological passage of time, arguing that a revolution is only an event similar to May 68. From a value standpoint, revolutions can be rated based on their good and bad aspects. Done, but the assessments here center on the results. A dialectical and linear projection does not undergo a revolution because of favorable or unfavorable circumstances .

Revolutions occur; they require an explanation based on collective will rather than one based on logic. Being authentic revolution means searching for something new, stepping away from the surroundings and the status quo, and being on the verge of a new place. Based on the explanations provided in the article, it is clear that Duration can function as a revolution according to Deleuze's philosophy. However, the field force and the Duration operator should be the next topic of discussion.

Multiplicity is the foundation of the revolution, and the foundation of Multiplicity is a pure past. Through the recurrence of its expressiveness, the singular item stands against and resists the immovable and impossible. In a nutshell, the revolution is propelled forward by Multiplicity. We now understand why and how Deleuze's revolutionary philosophy is based on the above explanations. We now talk about the potential for revolution, how it might be realized in practice, and the challenges ahead. Now that schizophrenic philosophy and Deleuze's and Guattari's metamorphosis have been discussed, it is possible to compare and contrast two distinct forms of desire: paranoid desiring machines and schizophrenic desiring machines. There is a transcendent separation between the machine and the outside, concrete reality when one is paranoid. The capitalist and desire machines contain these two distinct forms of desire. We now have to discuss the relationship between desire and society, drawing on the previously discussed theories regarding the nature of desire and the process by which reality is created. In its creations, desire eclipses society and the finite mental space. Its actuality and production are equally influenced by the forces arising from the desiring machine and the re-territorialization brought about by the capitalist machine. According to Deleuze and Guattari, the relationships between desires and the assemblages they take produce society.

On the one hand, the revolutionary current flows, and on the other, the deterritorialization of capitalism produces isotopic conditions. This article will examine overcoming this practical obstacle to the revolution's realization problem.



فلسفه

شاپای الکترونیکی: ۹۷۴X-۲۷۱۶

<https://jop.ut.ac.ir>



موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری: امکان انقلاب در فلسفه شیزوفرنیک دلوز-گتاری مهدی مؤمنی‌نیا^۱، اصغر واعظی^۲

۱. نویسنده مسئول، کارشناس ارشد گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: M_momeninia@sbu.ac.ir
۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: A_vaezi@sbu.ac.ir

اطلاعات مقاله چکیده

در فلسفه شیزوفرنیک یا اُنتو-اِتیکو-اِستتیک دلوز-گتاری، هستی ارتباطی و وثیق با زیباشناسی و اخلاق دارد؛ و این یعنی برقراری پیوندی انقلابی و بدیع میان حوزه‌هایی که پیش‌تر منفک از یکدیگر دیده می‌شدند. چنین نگرشی به هستی، مستلزم بازنگری در حوزه‌های پیشاپیش موجود است؛ این نگرش همچنین مستلزم نقد هر نهاد آموزشی، اجتماعی و درمانی‌ای است که در روند آفرینش‌گر ماشین‌های میل‌گر و امیال شیزوفرنیک و انقلابی مانع ایجاد می‌کند و سعی در سرکوب آن و القای الگویی غیر درون‌ماندگار دارد. از آنجاکه ماشین سرمایه‌داری و تمام مجموعه‌ها و آپاراتوس‌های تابع آن امیال شیزوفرنیک ماشین‌های میل‌گر را محدود می‌سازد، لذا بیش از هر نهاد دیگری نیازمند نقد است؛ این در حالی است که نقد و تحلیل نهادهای سرکوب‌گر و سرمایه‌محور دشوار خواهد بود، زیرا این نهادها تمایلی وصف‌ناشدنی در جهت آکسیوماتیک کردن هر امری -حتی انقلاب و هر آنچه مرتبط با فلسفه‌های شیزوفرنیک است- دارند. در این پژوهش می‌کوشیم ضمن طرح مسیر انقلابی فلسفه ژیل دلوز و فلیکس گتاری و نقدهای آن بر نظام‌های سرکوب‌گر و آپاراتوس‌های ذیل آن، نقش مفاهیم بنیادینی چون بس‌گانگی و سوژکتیویته را تحلیل کنیم و تقابل حاصل شده میان فلسفه انقلابی و نهادهای سرکوب‌گر را در بحث از امکان انقلاب و خروج از موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری بررسی و ارزیابی نماییم.

نوع مقاله:

علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۱۱/۱۱

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۱/۰۵/۰۲

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۲/۱۰/۳۰

تاریخ انتشار:

۱۴۰۲/۱۲/۲۰

دلوز، گتاری، موقعیت‌های ایزوتوپیک، میل، انقلاب.

واژه‌های کلیدی:

استناد: مؤمنی‌نیا، مهدی؛ واعظی، اصغر، (۱۴۰۲)، موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری: امکان انقلاب در فلسفه شیزوفرنیک دلوز-گتاری، فلسفه، سال ۲۱، شماره ۲، پاییز و زمستان، پیاپی ۴۱، (۲۶۰-۲۳۷).
DOI:10.22059/jop.2022.338149.1006693



ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه

اولین سخنی که در باب فلسفه دلوز و گتاری می‌توان گفت آن است که این فلسفه به معنای واقعی کلمه، فلسفه‌ای انقلابی با ادبیاتی شیزوفرنیک است. آنان در مورد آثار خود چنین می‌نویسند: «ما (دلوز و گتاری) هیچ‌گاه نمی‌خواستیم کتابی دیوانه (شیزوفرنیک) بنویسیم، اما می‌خواستیم کتابی باشد که شما ندانید چه کسی با شما سخن می‌گوید، هیچ مبنایی وجود ندارد که بدانید یک پزشک، بیمار، یا چند دیوانه از گذشته یا حال یا آینده با شما سخن می‌گویند» (Deleuze, 2004, 218). برخلاف تصور عام دوره معاصر در باب مرگ متافیزیک و مرگ هستی‌شناسی، دلوز مدعی نوعی متافیزیک و هستی‌شناسی به معنای بدیع آن است. به باور دلوز، این ناتوانی تاریخ فلسفه و تلاش فلاسفه در تبیین هویت و ماهیت ثابت و صلب اعیان، نه‌تنها نشانه مرگ و پایان فلسفه و نیز هستی‌شناسی نیست، بلکه آغاز فلسفه است و نوعی شدن‌شناسی را به جای هستی‌شناسی به ارمغان می‌آورد. دلوز و گتاری به جای اعلام مرگ فلسفه همچون مصادرمین‌شان، نوعی ارتباط اُنتو-اتیکو-استتیک یا هستی‌شناسی-اخلاق-زیباشناسی را برمی‌گزینند که اساساً راه به متافیزیکی جدید می‌برد و می‌توان از آن به نا فلسفه (nonphilosophy) یاد کرد. مراد از نافلسفه هرآن چیزی است که از دایره معنای فلسفه و تاریخ مرتبط با آن محذوف گشته است. به عبارت دیگر، آنچه عمارت تفکر دلوزی-گتاریایی می‌خوانیمش، سیری است غیرخطی در طول تاریخ فلسفه، میان اندیشه‌های فلسفی و نافلسفی (دلوز و گتاری، ۱۳۹۳: ۲۸). رفت‌وآمد میان فلسفه و نافلسفه و نیز ابداعات مفهومی دلوز و گتاری موجب شده است تا آثارشان ظاهری متفاوت در نسبت با گفتمان دانشگاهی غالب بر متون فلسفی داشته باشد (Holland, 1999: 1). حال این متافیزیک و معنای جدید هستی‌شناسی، هنر دیگر شدن (becoming-other) از مجرای تأملات و اندیشه‌های فلسفی‌ای است که فلسفه‌های پیشین در شکل رسمی و نهادی اش را نمی‌پذیرد و در پی معنایی سراسر جدید از هستی است (رفیع، ۱۳۹۵: ۹). متافیزیک و اُنتولوژی دلوزی-گتاریایی، نوعی هستی‌مدام «در حال شدن» و «متفاوت گشتن» را مدنظر دارد. این هستی، خود دارای توان متفاوت شدن است که همین امر، ارتباط وثیقی با وجه شیزوفرنیک آن برقرار می‌کند، یعنی انقلابی دائم در سطح هستی؛ به عبارت دیگر، معنای انقلابی بودن آن از این جهت است که ضد هرگونه رمزگان یا معنای ثابت است و به شکلی آفرینش‌گر به بیان‌گری می‌پردازد. انقلابی بودن برای دلوز و گتاری معادل است با مبارزه برای شیزوفرنیک سازی امور و آزاد کردنشان از بند رمزگان‌های پارانوئیک. برای دلوز، هستی‌شناسی خود گونه‌ای مبارزه سیاسی است، چراکه هویت و این‌همانی اساساً امری سیاسی است؛ دلوز نیز هستی‌شناسی خود را دقیقاً در مقابل این برداشت از هستی تأسیس کرده است. هویت امری است که در روابط با دیگران تعریف می‌شود؛ چیزی که اساساً بیرونی است و منشائی در درون هستی چیزها ندارد (بلنتاین، ۱۳۹۷: ۲۲).

این نگاه انقلابی به فلسفه، نگرشی اساساً بدعت‌گذارانه است که نیازمند بررسی ابعاد این انقلاب از وجوه مختلف است. چنان‌که خواهیم دید، این نگرش بدعت‌گذارانه ضد هرگونه نظام کلانی است که سیلان‌های آزاد میل را سرکوب می‌کند. به دیگر سخن، ماشین سرمایه‌داری به‌عنوان بزرگ‌ترین سرکوب‌گر میل، مقصدی است که نزاع آغازشده از جانب انتو-اتیکو-استتیک دلوز و گتاری رو به سوی آن دارد و در تلاش برای برپایی انقلابی است که به سبب آن تحرکات میل به مسیر شیزوفرنیک و سابق خود بازگردد. در این مقاله برآنیم تا ضمن بررسی مفاهیم بنیادین فلسفه شیزوفرنیک دلوز و گتاری که با موضوع امکان انقلاب مرتبطاند، به مسئله موقعیت‌های ایزوتوپیک و چیستی آن بپردازیم و نسبت آن را با امکان انقلاب درون وضعیتی سرمایه‌مدارانه روشن سازیم.

۲. انقلاب و فلسفه شیزوفرنیک

در عبارت «فلسفه شیزوفرنیک»، لفظ شیزوفرن در اینجا به آن حالت کاتاتونیایی^(۱) تحت مطالعه علوم مربوط به روان اطلاق نمی‌شود، بلکه حالتی از اندیشه است که طی قلمرو زدایی مطلق از اندیشه و فلسفه، از حالات ایستا و محافظه‌کارانه و غیرانقلابی عبور کرده و در مرز گسستن و خلق پیوندهای جدید است (الیز، ۱۳۹۴: ۶۳).

بر مبنای آثار دلوز و گتاری، می‌توان دو تعریف و تبیین از اصطلاح شیزوفرن انقلابی ارائه داد. در تحلیل اول باید آن را یک «گریختن بی‌وقفه» دانست. شیزوفرن از هر تعین و سرنوشتی تحت هر نامی (اقتصادی، خانوادگی، بیولوژیکی) می‌گریزد. نقطه آغاز این گریختن بی‌وقفه من یا هویت است و نقطه پایانش (اگر بتوان پایانی برای آن متصور شد) رسیدن به ادراک‌ناپذیری است؛ و از آن‌جا دوباره شروعی دیگر. در تحلیل دوم می‌توان آن را «پرسوناژ مفهومی» فلسفه دلوز و گتاری دانست. به عقیده دلوز و گتاری، پرسوناژهای مفهومی نسبت وثیقی با تصویر اندیشه هر فیلسوف دارند. پرسوناژ مفهومی سقراط برای افلاطون، قاضی برای کانت و دیونوسوس برای نیچه. در اینجا، پرسوناژ مفهومی شیزوفرن همچون کیفی اشتدادی درون فلسفه دلوز و گتاری جریان دارد و به نوعی، محرک آن نیز محسوب می‌شود. در هر دو معنای فوق‌الذکر، خصیصه شیزوفرنیک را می‌توان انقلابی در امور از پیش معین تلقی کرد.

به بیانی دیگر، فلسفه شیزوفرنیک، کیفیتی از فلسفه است که در برابر احتیاط و شیوه‌های مرسوم اندیشه و زیستن می‌ایستد. شیزوفرن، این ماشین تکثیرکننده ماشین‌های جنگی، در فکرِ اِشغال و حمله‌ورشدن به ساحت‌های متفاوت اندیشه است؛ یک قلمرو زدایی مطلق تا سرحدات درونی چیزها. مراد دلوز از لفظ ماشین، در واقع، اشاره‌ای مستقیم به خصیصه «باز» کلیت جوهره ماشینی دارد که با هر چیزی وارد اتصال و ارتباط می‌شود و ترکیب و هم‌برآیندی‌های (assemblage) جدیدی از میل را ایجاد می‌کند (Colebrook, 2003: 56). خطوط گریز همان

«چریک‌های فلسفه» هستند که شبانه در غیاب دستگاه‌های کنترل‌گر مولی وارد عمارت فکری/فلسفی می‌شوند و از درون مانند ویروس، شروع به قلمرو زدایی از آن می‌کنند. بر مبنای این توضیحات، اکنون بهتر می‌توان انقلابی بودن فلسفه شیزوفرنیک را درک کرد. نکته حائز اهمیت در اینجا پرداختن به این پرسش است که چنین فلسفه انقلابی‌ای - با تکیه بر توضیحات ارائه شده در فوق و نیز توضیحاتی که در ادامه مقاله در جهت تصریح معنای انقلابی بودن فلسفه شیزوفرنیک خواهد آمد - چه نسبتی می‌تواند با واقعیت برقرار کند؟ آیا می‌توان از یک فلسفه انقلابی، انتظار تحقق انقلابی سیاسی در عمل را نیز داشت؟ برای پاسخ به این پرسش، لازم است نخست در باب چیستی انقلاب از منظر فلسفه دلوز و گتاری بحث نماییم.

لفظ «انقلاب» معمولاً نوع خاصی از کنش توده‌ای سیاسی-اجتماعی را به اذهان متبادر می‌کند که دلوز و گتاری از آن به‌عنوان انقلاب کلان سیاسی یاد می‌کنند؛ اما باید توجه داشت که دلوز و گتاری مفهومی مهم‌تر از انقلاب کلان یا مولی را مد نظر دارند و آن همان «انقلاب خرد» یا مولکولی است، چیزی که به عقیده دلوز-گتاری بعد از مه ۶۸ بیش از هر انقلاب کلانی به آن احتیاج داریم. سطوح مولی و مولکولی، در واقع، دو بخش درهم تنیده‌ای هستند که سوژکتیویته ما را شکل داده‌اند. خود مولی ما همان تعلقات سیاسی، نژادی، ملیتی و فرهنگی ما است؛ خود مولکولی اما محدوده مشخص میل است که ظهور و بروزش می‌تواند توسط ساحت حاکم مولی و اختیاراتش - تحت‌الشعاع محدودیت‌های متعالی و غیردرون‌ماندگار - واقع شود (الیوت، ۱۳۹۷: ۴۵). خود مولکولی نوعی ریزوم است که ماهیتاً تمایلی به تبعیت از ساختارها ندارد، مگر این که دست به محدودسازی و سرکوب خود بزند. انقلاب مولکولی در برابر انقلاب مولی، مفهومی است که در سطح خرد و مولکولی اتفاق می‌افتد و در سطح میل دگرگونی ایجاد می‌کند. مولکولی در برابر نوع کلان و کلاسیک انقلاب است. مقدمه مترجم بر کتاب *بدن بدون اندام* اریک الیز، انقلاب خرد گتاریایی را در قالب پروژه‌ای بوم‌شناسانه (در سه محور یا سه بوم‌شناسی) به‌خوبی بیان می‌کند: «هدف اصلی زیست‌بوم‌شناسی گتاری اجازه دادن به بازتکنیکی‌سازی^۱ امور فردی و جمعی از طریق زیر سوال بردن رادیکال صورت‌بندی‌های محدود سوژکتیو کاپیتالیزم است» (الیز (مقدمه مترجم)، ۱۳۹۴: ۴۸).

انقلاب یعنی تغییر: صیرورت و شدن (becoming). چه چیزی مفهوم انقلاب را خصلت‌نمایی می‌کند؟ دیرند (Jussi Vähämäki and Akseli Virtanen, 2006: 207). دیرند همان کیفیت موقعیت‌های انقلابی‌ای است که شدن و صیرورت را همچون امید به تغییر خصلت‌نمایی می‌کند و ماشین‌های میل‌گر را در افق آفرینش موقعیتی اساساً بدیع به‌پیش می‌راند. به عقیده دلوز: «دیرند معطوف به گذار، تغییر و شدن است؛ اما شدنی که دوام می‌آورد، تغییری که همان جوهر

است» (دلوز، ۱۳۹۴: ۵۳). دیرند پا را از حدود و مرزها فراتر می‌گذارد و جریان‌های خطی زمان را کنار می‌زند: انقلاب یک رخداد است، همچون مه ۶۸ انقلاب‌ها را می‌توان بر اساس خوب و بد با نگاهی ارزشی ارزیابی کرد، اما این بررسی‌ها متوجه نتایج است. شرایط خوب یا بد نیست که انقلاب را در یک پیش‌بینی دیالکتیکی و خطی پدید می‌آورند؛ انقلاب‌ها رخ می‌دهند، آن‌ها نه تبیینی بر مبنای لوگوس، بلکه تبیینی بر اساس میل جمعی را می‌طلبند (Jussi Vähämäki and Akseli Virtanen, 2006: 208). این معنای اصیل شدن و سیورورت است؛ جستن و گسستن از ماهیت و اکتونیت شرایط و پانهادن بر لبه‌های قلمرویی جدید.

انقلاب، گذاری قابل پیش‌بینی نیست. تغییر و انقلاب به انگیزه‌های از پیش موجودی بی-علاقه است. بی‌جهت نیست که در دلوز می‌توان ایده‌انسان‌شناختی متفاوتی در باب انسان در محیط را یافت: انسان موجودی/حیوانی واکنش‌گر نیست که به تمام انگیزه‌های محیطی و آمبیانس‌های (ambience) (۲) خود پاسخ دهد؛ بلکه با هوشمندی و تکینگی خاص خود، کنش خاصی را اعمال می‌کند. نوع خاص و ویژه‌ای از کشش و انعطاف‌پذیری در انسان وجود دارد که هرگز قابل پیش‌بینی نیست (ibid: 208). اسپینوزا نیز پیش‌تر اعلام کرده بود که هنوز کسی ما را از توانایی‌ها و قابلیت‌های بدن آگاه نساخته است (دلوز، ۱۳۹۸: ۸۳).

انقلاب نه مربوط به زمان گذشته یا آینده است و نه مربوط به زمان حال؛ زمان نحوی فعل انقلاب دیرندی نامتعیین و سیال است (Jussi Vähämäki and Akseli Virtanen, 2006: 208). انقلاب از بی‌عدالتی‌های ساختاری و یا حتی اراده جمعی برای تکمیل پازل‌های سیاسی-اجتماعی جامعه سرچشمه نمی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، ما از طریق تمرکز کردن (Concentration) نیست که انقلابی می‌شویم، بلکه از مدخل از دست دادن همین تمرکز و جمع‌شدگی است که در مسیر انقلابی شدن پا می‌گذاریم (ibid: 223). با وجود این، اگر تغییر و انقلاب از علل و تأثیرات قابل اندازه‌گیری در مکان و آنات قابل تقسیم در زمان به وجود نیامده، پس چه عناصری مقوم آن است؟ به عبارت دیگر، عامل پیش‌ران گذر از آپاراتوس‌های سرکوب‌گر کدام است؟ انقلاب از بس‌گانگی (multiplicity) قوام یافته است. امر بس‌گانه مقاومت می‌ورزد و در برابر جابه‌جایی ناپذیرهای ناممکن، از طریق تجلی بیان‌گری‌هایش در تکرار ایستادگی می‌کند (ibid: 209). در یک جمله، بس‌گانگی نیروی محرکه انقلاب است. حال که بحث از محرک انقلاب مطرح گردید، باید پرسید که بس‌گانگی یا امر بس‌گانه اساساً چیست/کیست؟

۳. بس‌گانگی به‌عنوان نیروی انقلابی

بسیاری از اندیشمندان، دلوز را در کنار دریدا و لیوتار دارای فلسفه‌ای از ناهم‌سانی و بس‌گانگی به شمار می‌آورند (پیتون، ۱۳۸۳: ۶۷). سیاستی که همه اقلیت‌های نژادی و جنسی را نیز در برمی‌گیرد. دلوز و گتاری درباره امر بس‌گانه می‌نویسند:

این مفهوم دقیقاً به‌منظور گریز از تقابل انتزاعی بین «بس‌گانه» و واحد، گریز از «دیالکتیک»، توفیق در فهم بس-گانگی محض و امکان پرداختن به بس‌گانگی به‌عنوان بخشی عددی از یک وحدت یا کلیت پنهان، یا به‌مثابه عنصر ارگانیک یک وحدت یا کلیتی که هنوز ظهور نیافته و ایجاد تمایز بین انواع مختلف بس‌گانگی، خلق و ساخته شده است (Deleuze and Guattari, 1988: 32).

البته بس‌گانگی را می‌توان همچون نوعی تکامل فلسفی نیز در نظر گرفت؛ به‌طوری که ونسان دکوم (Vincent Descombes) معتقد است که این امر را در فلسفه معاصر می‌توان مانند نقطه‌ای پنداشت که گویی تمام اهتمام و تلاش گذشتگان برای رسیدن به آن بوده است (پیتون، ۱۳۸۳: ۶۸). بس‌گانه «یک» عمارت ساختاریافته از «بسیاران» نیست. افراد و اجزاء جمع‌شده و گردآوری‌شده نمی‌توانند یک بس‌گانگی را شکل دهند. توده، به معنای گروه‌های سازمان‌نیافته نیز نمی‌تواند مراد ما از بس‌گانگی باشد. حتی تکثرگرایی (پلورالیسم) نیز نمی‌تواند بازتاب درستی از امر بس‌گانه باشد، زیرا اساساً (از منظر فلسفه شیزوفرنیک) غیرسیاسی و نامولد است. تا اینجا، تعاریفی سلبی از بس‌گانگی طرح شد، اما از حیث ایجابی با چه نوع محرکی سروکار داریم؟ بس-گانگی اقلیتی است (Jussi Vähämäki and Akseli Virtanen, 2006: 209). بس‌گانگی یک نیروی هستی‌شناختی در دل فلسفه سیاسی دلوز-گتاری است که همچون رخدادی پدیدار می-شود، وهمیکی و ویرتاین دربارۀ بس‌گانگی می‌نویسند:

در بس‌گانگی همگان با [حفظ] تنهایی‌شان با هم هستند؛ یا از طریق بس‌گانگی است که با دیگران اند [و نه تقدیمی که در تجمع با دیگران باشد]. همگان در زمانی یکسان آن‌جا جمع شده‌اند، اما [هویتی دیفرانسیلی و] متفاوت از یکدیگر دارند. همین ویژگی امر بس‌گانه است که موجب فعلیت یافتن اعمالی که انقلابی (مولد) است و نیست، یا کسی که انقلابی (مولد) هست و نیست، نمی‌شود. ایده‌آل است، اما انتزاعی نیست؛ واقعی است، اما بالفعل نیست؛ ناهمگون (Heterogeneous) است، اما پیوسته (Continuous) و متوالی است. قابل تقسیم است تنها از طریق تغییری در طبیعتش. این امر، در باب چگونگی تعریف دلوز از مقوله امر نهفته است، یعنی بس‌گانگی پریشان حالی از هستی، حالت-زمان انقلاب که همان دیرند تغییر است (ibid: 210-211).

اقلیت‌شدن در واقع پتانسیلی انقلابی و ذخیره‌ای آینده‌نگرانه است که یک گروه «اقلیتی» می‌تواند آن را فعلیت ببخشد (الیز، ۱۳۹۴: ۴۴). اقلیتی که از مدخل ایجاد هم‌برآیندهای ماشینی صورت می‌پذیرد، از عناصر متحول‌کننده و انسانی یا نا انسانی، ارگانیک یا غیر ارگانیک و فنی یا طبیعی پدید می‌آید (هیلیر، ۱۳۹۹: ۱۴۹). در واقع، هم‌برآیندی‌ها در موقعیت‌های مختلف ماشینی با هم جفت‌وجور می‌شوند و قلمروها را در سطح شهری و کیهانی می‌سازند. منازل فردی، محله‌ها، شهرها، قاره‌ها، صفحات تکتونیک^(۳) زمین‌شناسی، وعده‌های غذایی روی میز صبحانه و غیره. همه‌چیز هر نوع اقلیت‌شدنی مانند اقلیتی از ادبیات تماماً سیاسی است (دلوز، ۱۳۹۲ الف: ۹۲). جریان‌های اقلیتی با حفظ اقلیتی‌بودن‌شان ارتباطی وثیق با ارزش‌های جمعی دارند. اقلیت نوعی نقد بر جریان‌های غالب است. یکی از همین انواع اقلیت‌شدن «زن‌شدن» است؛ به عبارت دیگر، زن‌شدن به معنای به‌کارگیری هیبت و ظاهری زنانه نیست، بلکه نوعی ایستادگی و مقاومت است

در برابر شکل مرسوم و ماهیتِ جاافتاده و مولی «زن» که اکثریت مردان (و یا حتی خود زنان) آن را تعیین بخشیده‌اند (همان: ۴۴).

از مطالب بالا و توضیحاتی که دربارهٔ بس‌گانگی ارائه شد، روشن گردید که نیروی محرکهٔ انقلاب اساساً چه ویژگی‌هایی دارد و متشکل از چه کسانی است. اکنون نوبت آن رسیده است که به عواملِ سرکوب‌گرِ نیروی محرکهٔ انقلاب بپردازیم و روشن نماییم که سرمایه‌داری چگونه در برابر نیروی انقلابی و تحول‌خواه مقاومت می‌کند و چگونه سوژه‌های مطلوب و نابس‌گانهٔ خود را تولید می‌کند.

۴. تولید سوژه‌کتیویته و پروردان دانش کنترلی سایبرنتیک:

در جریان انقلاب‌ها همواره انبوهی از نخبگان له و علیه تغییرات کلان مشغول به کارند. گتاری نیز در باب نقش مهم آنان در جای‌جای آثارش تصریح کرده است. او معتقد است در کنار جنبش‌های کلان و وسیع انقلابی در مقیاس کوبا و روسیه، بیش‌تر به انقلاب‌های مولکولی میلیونی نیازمندیم (الیوت، ۱۳۹۷: ۱۷۲). این کنش انقلاب مولکولی می‌تواند سرمایه‌داری را از درون به مبارزه و مقاومت فراخواند. انقلاب‌های خرد یا «براندازی‌های نرم» می‌تواند به دست هر کسی انجام شود و نیازی به فعالیت‌های تشکیلاتی وسیع در سطح احزاب ندارد. به عقیدهٔ فلیکس گتاری، راه برون‌رفت از سیطرهٔ نظام سرکوب‌گر سرمایه‌داری، شناخت مکانیزم‌هایی است که سرمایه‌داری به‌واسطهٔ آن‌ها کار می‌کند. چنین می‌نماید که مراد گتاری از مکانیزم‌های سرمایه‌داری، تحلیل مختصات موقعیت‌های ایزوتوپیک باشد که تنها ممکن‌کنندهٔ گذار است. در واقع از طریق شناخت ایزوتوپ‌های موقعیت‌های پیشاپیش فعلیت یافته و مقابله با نیروهای ارتجاعی سرمایه‌داری است که می‌توان جلوی روند تولیدگر کالا محور و سوژه محور آن را گرفت و امید به جهشی وجودی به شکل جدیدی از زیستن داشت (گتاری، ۱۳۹۹: ۱۲۰). چرایی و چیستی توسل به این نوع تحلیل در ادامهٔ متن تشریح خواهد شد.

تولید سوژه‌کتیویته یکی از محورهای اساسی سرمایه‌داری عصر حاضر (سرمایه‌داری جهانی تلفیقی) است؛ برخلاف کاپیتالیسم زمانهٔ مارکس، کاپیتالیسم فعلی به‌جای تولید کالا، از تولید سوژه‌گروه‌های منقاد شروع می‌کند (همان: ۵۸). تولید سوژه‌کتیویته یعنی تولید سوژه‌هایی منقاد و مقید در جامعه و کارخانه. در این فرایند، سوژه‌ها نه از طریق زور و اعمال قدرت بلکه با عاملیت خودشان به‌واسطهٔ پدیدآوردن موقعیتی که در آن سوژه‌کتیویتهٔ سوژه مهندسی می‌شود، تن به انقیاد می‌دهند و برای بردگی بیشتر ذیل شعار پیشرفت از یکدیگر سبقت می‌گیرند. به عقیدهٔ لاتزارتو، بحران امروز غرب که از ۱۹۷۰ آغاز شده، بحران سوژه‌کتیویته است (Lazzarato, 2014: 7).

با تمهید مقدمه‌ای که در مطالب فوق‌الذکر در باب چستی تولید سوپرکتیویته و تأثیر آن در بسط و گسترش سرمایه‌داری جهانی تلفیقی انجام شد، اکنون می‌توان با فهمی عمیق‌تر به بررسی انواع سوژه‌های مورد علاقه و مطلوب نظام سرمایه‌داری پرداخت. تولید سوپرکتیویته امری است که در مانیفست کمونیست مارکس و انگلس نیز پیش‌بینی شده بود:

به جای نیازهای قدیمی که تولیدات یک کشور پاسخ‌گوی آن‌ها بود، به نیازهای جدیدی برمی‌خوریم که مرتفع کردن آن‌ها احتیاج به محصولات سرزمین‌ها و اقلیم‌های دوردست دارد. به‌جای عزلت‌گزینی محلی و ملی قدیم و به‌جای خودکفایی، اینک با ارتباطات همه‌جانبه و تعامل همه‌ملل جهان با هم مواجهیم؛ و این نه تنها بر قلمروی مادی، بلکه بر تولید فکری نیز حاکم شده است (مارکس و انگلس، ۱۳۹۲: ۴۲).

سوژه‌مندی در چنین نظام‌هایی امری جدایی‌ناپذیر است. نمی‌توان ژاپن را «بدون خطوط/خصلت‌های آرکائیک یا کهن» تصور کرد (گتاری، ۱۳۹۹: ۱۱۱). خصلت‌هایی که به شکلی کاملاً بومی و متفاوت با نسخه آمریکایی‌اش، از پیشینه‌ای کهن و پیشاسرمایه‌دارانه نشأت گرفته‌اند، اما ترکیبی بسیار منسجم را برای اهداف سرمایه‌مدارانانه در قسمتی از کره زمین با مردمانی بومی و نسخه‌ای بومی/محلی از سرمایه‌داری جهانی تلفیقی به نمایش گذاشته است. گتاری در این باره می‌نویسد:

در این رابطه، مثال‌های ژاپن و ایتالیا گویا به نظر می‌رسند، زیرا مسئله در ارتباط با کشورهای است که موفق به پیوند صناعی با فن‌آوری پیشرفته و یک سوژه‌مندی جمعی شده‌اند که وابستگی‌های خود را به گذشته‌ای گاه دور حفظ کرده‌اند (بازگشت به آیین شینتو-بودیسم در ژاپن و بازگشت به دوره‌های پدرسالاری در ایتالیا) (همان: ۱۱۱). با این اوصاف، سه نوع سوژه‌مندی را -که در خدمت بقاء، رشد و سودآوری سرمایه‌داری هستند- می‌توان از یکدیگر بازشناخت و تمییز داد. گروه نخست، «سوژه‌مندی سریالی» است.^(۴) دسته نخست که تجلی و بروز آن را در جوامع مدرن باید ذیل طبقه کارمندان - (با مسامحه) خرده‌بورژوازی که در رقابتی دائمی با مشابهین خود می‌زید در رعبی همیشگی ست که مبدا این همان و «سریالی» نباشد- در نظر گرفت. توده‌ای از افراد شاغل در سازمان‌ها و مراکز گوناگون که در تکثیری حداکثری با حداقل تکینگی، همچون چرخ‌دنده‌های یک سیستم منسجم در حال کار و فعالیت هستند (همان: ۱۰۸). روی دیگر سوژه‌های سریالی را می‌توان در تفکر نظامی یافت. سوژه‌های شاغل در مؤسسات دولتی یا غیردولتی، همچون اجزایی در مختصات ازدست‌رفتگی تکینگی‌هایشان هستند که در افق کل نظام سازمانی حاکم و ارزش‌های آن مورد بررسی قرار می‌گیرند. به بیانی دیگر، بهینه‌سازی و بهره‌وری هر یک از اجزاء و عناصر نظام باید نهایتاً به بهینه‌سازی و پیش‌رفت کل نظام مدیریتی در مسیری واحد منجر شود. گروه دوم، «سوژه‌مندی توده‌های عظیم تضمین‌نشده» است. این گروه در تمام جوامع سرمایه‌داری از مابقی بی‌شمارتر هستند. کارگران بدون امنیت شغلی، افراد شاغل در امور خدماتی که بسیاری دیگر همواره آماده جایگزینی با آن‌ها هستند، ارتش بی‌کاران جزئی جدایی‌ناپذیر از هر نظام مبتنی بر سودبری

عده‌ای قلیل از افراد هستند. جدای از سیر ماشینی جای‌گزین شدن افراد بدون ضمانت شغلی با دیگر اعضای این اردوگاهِ عظیم، ماشینیسیم و پیشرفت فناوری و ابزارهای تولید نیز بیش از پیش بر خطرهای موجود و تهدیدگر افزوده است (همان: ۱۰۸). گروه سوم، «سوژه‌مندیِ نخبگان» است. این گروه عده‌ای محدود و معدود از افراد را شامل می‌شود که در لایه‌ها و سطوح مختلفِ مدیریتی سازمان‌ها، دانشگاه‌ها، و دیگر مراکز مهم مشغول فعالیت در جهت اهداف درون‌سازمانی و سیاست‌های بالادستی هستند (همان: ۱۰۹). به عقیدهٔ فلیکس گتاری، با برهم خوردن تکیه‌گاه سرمایه‌داری - که در اینجا مقصود همان تولید سوژکتیویته است - می‌توان از طریق مسیری ریزوماتیک با القای نگاهی ضدِ کلیت‌بخش و سریالی‌ساز و نیز کمک به بازتکینگی‌یابی‌ها به درون آن رخنه کرد و جلوی بازوهای ابقاگر و ضامن حیات آن را گرفت.

بر اساس آخرین نوع از دستهٔ سوژه‌های سریالی سرمایه‌داری می‌توان دریافت که فلسفهٔ دلوز-گتاری بیش از هر فلسفهٔ دیگری باید واجد نگاهی ضد نخبه‌گرایانه باشد. گتاری در پاسخ به پرسش یک خبرنگار در باب نخبگان دانشگاهی، این‌گونه از تردیدش از فعالیت نظری (تئوریک) سخن می‌گوید: فعالیت تئوریک به سختی می‌تواند از گرایش ذاتی کاپیتالیسم به تصاحب و آیین‌مند کردن کوچک‌ترین رفتارهای براندازانه طفره رود؛ کاپیتالیسم این کار را با محروم کردن این اعمال از سرمایه‌های لیبیدیوی خود انجام می‌دهد؛ تنها امید رهایی فعالیت تئوریک از سرمایه‌داری، در مواجهه‌شدن با مبارزهٔ واقعی نهفته است (Guattari, 1976: 1).

گروه نخبگان تولیدشده به دست ماشین سرمایه‌داری، بیش‌ترین میزان دسترسی به منابع اطلاعاتی، دانش، رفاه مادی و فراغت برای تفکر و نقد را دارند؛ اما در کمال تعجب، در عین بهره‌مندی از این امکانات، کم‌ترین میزان کنش و تصمیم‌گیری را در نسبت با امور مولی دارند. یکی از دلایل این انفعال و عدم به‌کارگیری نقد، پدیده‌ای است که گتاری از آن با عبارت «بینش تقدیرباورانه در مورد امور» یاد می‌کند (گتاری، ۱۳۹۹: ۱۰۹). سرمایه‌داری در تمام ظهورات و بروزات خود، با بهره‌گیری از تمام دستگاه‌های تبلیغاتی و رسانه‌ای چنان تصور جبرگرایانه‌ای را بر اذهان حاکم کرده است که گویی «امیدی» به گذرکردن از آن نیست (هارت، ۱۳۹۳: ۹۵). اگر فلسفهٔ گتاری را شامل دو دقیقه بدانیم که در دقیقهٔ دوم تغییر، شدن و انقلاب رخ می‌دهد، فلسفهٔ گتاری در دقیقهٔ اول به بازیابی امید از دست‌رفتهٔ انسان‌ها (در اثر حوادث گوناگون تاریخی نظیر آنچه در شوروی سابق، مه ۶۸ در فرانسه، مائوئیسم در چین و غیره رخ داد) می‌پردازد (گتاری، ۱۳۹۹: ۱۲۰). گتاری در پایان کتاب *اِکوسوفیا* در باب بازیابی امید و اعتماد به خود در انسان‌ها - خصوصاً گروه نخبگان منفعل - چنین بیان می‌دارد: «باید نوعی کاتالیزور را برای تجدید اعتمادبه‌نفس تدریجی بشریت و گاه بر اساس کوچک‌ترین ابزارها، طراحی کرد. این‌گونه است که این جستار می‌خواهد،

هرچند اندک، مانع ملال و انفعال یا رکود جاری شود» (همان: ۱۲۰). یکی از موضوعاتی که نقشی کلیدی در بحث از امکان انقلاب دارد، پرداختن به رهایی و شورش علیه مصادیق ناامیدی است. به عقیده فلیکس گتاری، چهار محور اساسی کژفهمی در باب مسائل مربوط به سیاست و سرمایه‌داری وجود دارد که منجر به انفعال و رخوت در پراکسیس، خصوصاً در قشرِ نخبگان و در نتیجه از میان رفتن اعتمادبه‌نفس انسان‌ها (برای شیزوفرنیک شدن) شده است:

یک: آگاهی‌های غیرمترقیه توده‌ها که همواره ممکن است سر برآورد. دو: سقوط تدریجی استالینیسیم و تجسم‌های آن که فضا را به دیگر هم‌برآیندی‌های دگرگون‌کننده مبارزات اجتماعی واگذار می‌کند. سه: تحول فن‌آورانه رسانه‌ها، به‌ویژه کوچک‌سازی، کاهش هزینه و کاربری‌های ممکن‌شان برای اهداف غیرسرمایه‌دارانه. چهار: بازسازی فراروندهای کار بر بقایای نظام‌های تولیدی صنعتی ابتدایی قرن که نوعی تولید روزافزون سوژه‌مندی آفرینش باور راه، هم در سطح فردی و هم در سطحی جمعی (از مجرای کارآموزی دائمی، تجهیز دوباره نیروی کار به ابزارهای جدید، انتقال قابلیت‌ها و غیره) ایجاب می‌کند (همان: ۱۰۹-۱۰۰).

بدین ترتیب، گتاری با شناسایی نیروهای محرک سرمایه‌داری که در عین تولید آن، بقای آن را نیز تأمین می‌کنند، سعی دارد به نحوی در برابر آن بایستد و شکلی از آفرینش خلاقانه را که به انقلاب در معنای خرد و کلان آن منتهی می‌شود به کار گیرد و ترویج نماید. نکته دیگر آن است که تولید سوژه‌کتیویته نه‌تنها خصیصه‌ای از «سرمایه‌داری جهانی تلفیقی» است، بلکه نوعی سایبرنتیک را که بر تمامی عرصه‌های دانش حاکم است نیز می‌پروراند؛ دانشی که کنترل و نظارت بر جوامع بشری را به دست گرفته است. در راس این علوم کنترلی، علم مدیریت است که متعلق آن تمام نیروهای انسانی -بازوهای سرمایه‌داری و گروه «سوژه سربالی» از سوژه‌گروه‌های سرمایه‌داری- شاغل در سازمان‌ها است. علم مدیریت در کنار روان‌کاوی از مهم‌ترین بازوهای کنترلی سرمایه‌داری محسوب می‌شوند. برای فهم بهتر این عملکرد خط‌مشی گذار مولی در سازمان‌های بالادستی، می‌توان به نقش دانش مدیریتی و تدوین آن اشاره کرد:

فرض اساسی در این فرآیند، رفتار عقلایی خط‌مشی‌گذاران است؛ سیاست‌گذاران در فرآیند مذکور، خردمندانه به انتخاب خط‌مشی می‌پردازند و تمامی گزینه‌های خود را حساب‌شده و منطقی انجام می‌دهند. آن‌ها می‌توانند راه‌حل‌های ممکن را به خوبی پیش‌بینی کرده، معیارهای دقیقی برای سنجش آن‌ها به دست آورند و در نهایت به گزینش منطقی و بخردانه دست یابند. انگاره بنیادین در فرآیند عقلایی خط‌مشی‌گذاری، وضع‌کنندگان خط‌مشی را چون ناخدایان تصور می‌کند که به کمک ابزارهای دقیق فنی و محاسبات ریاضی و احاطه به علم جغرافیا، دقیقاً از محل سفینه خود، آگاهی دارند و به‌درستی می‌دانند که به کجا می‌روند، آنان بازیگرانی خردمند هستند که به کمک علم و منطق راه‌های چاره را کاملاً احصاء کرده، بهترین راه را از میان آن‌ها انتخاب می‌کنند (الوانی، ۱۳۹۵: ۹۳).

در نقل قول بالا، نوعی کار توگرافی عقلانیت و منطق نه‌تنها قابل کشف، بلکه مورد تحسین نیز واقع شده است. علوم تحت امر ماشین اجتماعی سرمایه‌داری جهانی، این‌چنین تمام امور را با منطق بی‌بدیل خود تحت نظارت و کنترل دارد. از بدیهی‌ترین نتایج چنین عملکردی،

استانداردسازی رفتارها و روابط است (گتاری، ۱۳۹۹: ۴۱). حال، با توجه به توصیفاتی که در باب تولید سوپزکتیویته، فلسفه شیزوفرنیک و انقلاب بیان شد، در ادامه می‌بایست وضعیت سرمایه‌داری کنونی را از نظر گذراند و شرایط و امکان انقلاب را درون چنین بستری بررسی و تحلیل کرد.

تا اینجا، دو گونه از مسائل مورد بررسی قرار گرفت: موضوعات محوری فلسفه شیزوفرنیک و انقلابی دلوژ-گتاری و همچنین اقدامات و تحرکات فاشیستی سرمایه‌داری در قالب اموری همچون خطوط تولید سوژه‌های سریالی و آپاراتوس‌های تحت امر آن. در ادامه ذیل مبحث موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری، به روایت تازه‌ای از این تقابل پرداخته خواهد شد: تلاشی در جهت تحقق یک انقلاب در بستر لابراتوار (آزمایشگاه) که از تقابل نیروی انقلابی و ضدانقلاب پدید می‌آید. هنگامی که فلسفه انقلابی دلوژ-گتاری از یک سو و سرمایه‌داری جهانی تلفیقی از سویی دیگر در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند، هر دو موجب تولید موقعیتی در سطح میل می‌شوند که امکان تحقق انقلاب را تحت شعاع قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر، موقعیت‌های ایزوتوپیک، نام دیگر درگیری میان انقلاب (فلسفه شیزوفرنیک) و ضدانقلاب (سرمایه‌داری) است.

۵. موقعیت‌های ایزوتوپیک سرمایه‌داری/میل

در این بخش برآنیم تا به تشریح اصطلاح موقعیت‌های ایزوتوپیک از منظر فلسفه شیزوفرنیک دلوژ-گتاری بپردازیم. در فلسفه دلوژ و گتاری میل در معنایی مخالف معنای روانکاوانه‌اش، مرادف با امور آفرینش‌گر و پویا شده است. میل، به یک معنا، آن‌چنان که تصریح شده است، با مفهوم «خواست توان» نیچه-دلوژ نیز مترادف شده است (Deleuze and Parnet, 2002: 91). میل از منظر فلسفه شیزوفرنیک اساساً هم می‌تواند شیزوئیک باشد و هم پارانوئیک؛ در این صورت یکی منجر به انقلاب می‌شود و دیگری فاشیسم. سرمایه‌داری نیز همچون میل، از هر دو گرایش شیزوئیک و پارانوئیک تقویم یافته است. یکی از دلایلی که (بنا بر ادعای متن) تقابل فلسفه انقلابی دلوژ-گتاری با سرمایه‌داری می‌تواند و باید بر اساس آنالیزی برمبنای ایزوتوپ صورت‌بندی شود، شباهت‌های میان این دو است؛ همچنان که میل می‌تواند شیزوفرنیک و پارانوئیک باشد، سرمایه‌داری نیز (نه در ضدیت با آن، بلکه) مطابق با آن دو گونه گرایش در خود دارد. به عقیده دلوژ و گتاری، درون این رژیم، هم یک تفاوت وجود دارد و هم یک این‌همانی: این‌همانی عبارت است از قلمروی مولی و اعداد کمی و محاسبه شونده و تفاوت عبارت است از قلمروی مولکولی که تابع قلمروی مولی است (Deleuze and Guattari, 1983: 287). قلمروی مولی نیز در پی سلطه و فائق آمدن بر حیطة مولکولی است؛ به عبارت دیگر، سرمایه‌داری با رمز زدایی و قلمرو زدایی‌های چندباره خود، تمایل شیزوفرنیک خود را نمایان می‌سازد؛ اما باید توجه

داشت که همهٔ این صیورورت‌ها به یک میزان شمولی سراسری ندارند (Marc Roberts, 2007: 121). این شباهت ماشین‌های میل‌گر و سرمایه‌داری است که باعث می‌شود هر دو را به یک میزان متعهد به تغییر و ایجاد اتصالات جدید بینداریم، اما در واقعیت این‌گونه است که تمام این قلمروزدایی‌ها در آینهٔ تصویری کمی از سرمایه انجام می‌شود (ibid: 121). شیوزوفرنی به معنایی که در ماشین‌های میل‌گر می‌دانیم، حدّ خارجی سرمایه‌داری است که همیشه از نزدیک شدن به آن ممانعت می‌شود. خصلت شیوزوفرنیک سرمایه‌داری تنها در شرایطی با ممانعت از آن عمل می‌کند. نام دیگر این خصلت و گرایش شیوزوفرنیک برای سرمایه‌داری همان مرگ یا انقلاب است (ibid: 121). به همین دلیل است که دلوز و گتاری میل را فی‌نفسه انقلابی می‌دانند، زیرا وجود و کارکرد میل برای هر بستری -جامعه، کارخانه، نهادهای مدنی و غیره- مترادف با برهم زدن ساختارها و ایجاد اتصالات جدید بدون نقشه‌ای قبلی و مقصودی ازپیش تعیین شده است. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری سوییۀ پارانوئیک خود را برای کنترل و مهارسازی سوییۀ شیوزوفرنیک خود به کار می‌گیرد. سوسیوس یا ماشین اجتماعی سرمایه‌داری با جایگزینی رابطهٔ اقترانی (conjugation) به جای اتصال (connection)، میل اساساً شیوزوفرنیک را پارانوئیک می‌سازد. در اینجا، رابطهٔ اتصالی اشاره به ماهیت ماشینی میل دارد که نهایتاً طی رابطه‌ای اقترانی در جهت مخالف ماهیتش، به سوی غایتی و هدفی ازپیش تعیین شده در خدمت حصول ارزش افزوده کانالیزه شده است. شرح به‌وجود آمدن سوژهای شیوزوفرنیک کلینیک‌های درمانی این چنین است، اما وظیفهٔ شیوزوکاوی اتمام این فرآیند شیوزوفرنیک شدن ناقص را سرمایه‌داری بر عهده دارد. از نگاه دلوز و گتاری، عمل انقلابی یا شیوزوکاوانه «هل دادن» یا شتاب‌بخشیدن به سرمایه‌داری از نقطهٔ قلمرو زدایی ناقص به قلمرو زدایی مطلق است.

دلوز و گتاری دو نوع متفاوت از میل‌ورزی را در برابر یکدیگر قرار می‌دهند و تعریف می‌کنند: ماشین‌های میل‌ورز شیوزوفرنیک و ماشین‌های میل‌ورز پارانوئیک. در وضعیت پارانوئیک، نوعی فاصله و تعالی میان ماشین میل‌گر و واقعیت انضمامی خارجی وجود دارد. این دو نوع متفاوت از میل‌ورزی، هم در ماشین‌های میل‌گر و هم در ماشین سرمایه‌داری وجود دارد. با تکیه بر توضیحات ذکر شده دربارهٔ ماهیت مولد میل و آفرینش واقعیت، حال باید به چگونگی ارتباط میل با عرصهٔ اجتماعی نظر افکند. میل در تولیدگری‌هایش، نه فضای محدود ذهنی، بلکه اجتماع را نیز تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. نیروهایی که از ماشین میل‌گر سرچشمه می‌گیرند و باز قلمروگذاری که ماشین سرمایه‌داری موجب می‌شود، به همان میزان در واقعیت و تولید آن نقش دارد. اجتماع برای دلوز و گتاری، حاصل ارتباطات بین امیال و صورت‌هایی است که امیال به خود می‌گیرند. در واقع دلوز و گتاری، بر این باورند که میان شیوزوفرنیا و سوژهٔ شیوزوفرنیک که در کلینیک نیاز به مراقبت‌های بیمارستانی دارد، تمایز وجود دارد (Deleuze, 1995: 23). آن‌ها چنین نمی‌پندارند

که نیروهای انقلابی همان شیزوفرن‌های تحت درمان در بیمارستان‌ها هستند؛ بلکه عقیده دارند که در رمززدایی‌ها و قلمروزدایی‌ها، همواره گسستی شیزوئید (schizoid) وجود دارد که فعالیت انقلابی و متحول‌کننده، جلوی تولید سوژه‌های شیزوفرنیک را می‌گیرد (ibid: 23). حال این پرسش به وجود می‌آید که آیا شیزوکاوی، صرفاً تحلیلی لیبیدویی-سیاسی است؟ دلوز به این سؤال این‌گونه پاسخ می‌دهد که وظیفه شیزوکاوی، به دست آوردن آپاراتوس‌های انقلابی و هنری است و فعال کردن گسست‌های انقلابی در مقابل دال‌های مستبد (despotic signifier) (ibid: 24). سرمایه‌داری با قلمروزدایی‌هایی که انجام می‌دهد، بیش از هر چیزی و سریع‌تر از هر کاری، آن را باز قلمروگذاری می‌کند؛ این همان خصلت پارانوئیک میل است که دلوز و گتاری از آن به‌عنوان فاشیسم یاد می‌کنند (Deleuze and Guattari, 1983: 341). این خصلتِ دولبه سرمایه‌داری، مادامی‌که قلمرو زدایی می‌کند، همچون ماشین‌های میل‌گر ضد رمزگان و قوانین عمل می‌کند و همراه آن است؛ اما در لحظه‌ای که باز قلمروگذاری فاشیستی خود را به انجام می‌رساند، تفاوت خود را با ماشین‌های میل‌گر آشکار می‌کند؛ به عبارت دیگر، این رفت‌وبرگشت میان سوژه شیزوفرنیک و پارانوئیک سرمایه‌داری نوعی «سرکوب از طریق انقلاب» است که در همراه‌شدن‌اش با ماشین‌های میل‌گر و تظاهرات انقلابی آن، در واقع حرکتی به سمت بازقلمروگذاری را راهبری می‌کند. این بازقلمروگذاری، آغازی است بر پایان میل‌ورزی شیزوفرنیک ماشین‌های میل‌گر. در کتاب *آنتی‌آدیپ*، از این عملکرد سرمایه‌داری به‌عنوان مهندسی سرکوب ماشین‌های میل‌گر یاد می‌شود (ibid: 346). بدین ترتیب، سرمایه‌داری در بینابین وضعیتی است که از هر دو طرف در حال کشیده شدن است: از سویی نوعی کشش شیزوفرنیک، قلمروزدایانه و انقلابی وجود دارد که آماده برانداختن هر نوع چپنشی است و از سوی دیگر، تمایلی پارانوئیک و بازدارنده و واکنشی است که خواهان بازقلمروگذاری و رمزگذاری آن‌ها است (Marc Roberts, 2007: 122). در واقع سرمایه‌داری با تبلیغاتی برای گذر کردن از ساختارهای مولی و ترویج انقلابی‌گری (به‌نام قلمروزدایی و رمززدایی)، نه‌تنها ماشین‌های میل‌گر را از یک انقلاب راستین دور می‌کند، بلکه با ایجاد شرایطی انقلابی - که به سختی قابل تمییز از انقلاب اصیل دلوزی و گتاریایی است - سوژه‌های میل‌گر را در این رفت‌وبرگشت میان انقلاب و فاشیسم فرسوده می‌کند. دلوز و گتاری این وضعیت دوگانه و مقابل هم را در کتاب *آنتی‌آدیپ* این‌گونه توصیف می‌کنند:

آکسیوم‌های اجتماعی جوامع مدرن بین دو قطب گیر کرده‌اند و دائم در حال حرکت از یک قطب به قطب دیگر هستند ... این جوامع در بین اورشتات (Urstaat) گرفتار شده‌اند و مایل‌اند که به‌مثابه یک واحد بیش‌رمزدایی‌شده و بازقلمروگذاری‌شده بمانند ... آن‌ها با تمام قوایی که دارند، در حالی که رمززدایی می‌کنند یا اجازه رمززدایی را می‌دهند، دیکتاتورهای سراسر دنیا، دیکتاتورهای محلی و تمام پلیس‌های قدرت‌مندشان مجدداً تمام کمیت‌های سیال سرمایه و جمعیت را رمزگذاری می‌کنند. سرمایه‌داری در دو مسیر متفاوت پاره و گسسته شده است: مسیر

کهن‌گرایی و آینده‌گرایی، شبه-کهن‌گرایی و آینده‌گرایی سابق، پارانویا و شیوزوفرنیا (Deleuze and Guattari, 1983: 260).

اکنون وقت آن است تا نسبت بین سرمایه‌داری و شیوزوفرنیا را بسنجیم و به چگونگی همراهی‌اش با انقلاب بپردازیم. مجدداً باید تصریح کرد معنایی که دلوز از شیوزوفرنیا مراد می‌کند، اساساً با معنای روان‌کاوانه و بالینی آن متفاوت است. شیوزوفرنی حالتی از گسیختگی از واقعیت و روی آوردن به وهمیات است، اما در معنای دلوزی-گتاریایی آن، شیوزوفرنیا نه تنها جدا شدن و قطع ارتباط با واقعیت نیست، بلکه سوبه‌ای از میل است که در آن میل به تولید واقعیت روی می‌آورد (ibid: 87). این پرسش مطرح می‌شود که با تفاوت‌هایی که از این دو معنای شیوزوفرنیا مطرح شد، چه زمانی سوژه شیوزوفرنیک تولیدگر، به موردی تحت درمان بالینی بدل می‌شود؟ پاسخ دلوز و گتاری مشخص است: زمانی که جلوی این روند تولید میل گرفته شود و ماشین میل‌گر نتواند هم برآیندی‌هایش را تولید کند (ibid: 136)؛ به عبارت دیگر، با رفت و برگشتی که میان انقلاب و باز قلمروگذاری (فاشیسم) صورت می‌گیرد، سوژه میل‌گر فرسوده می‌شود و میل ورزی‌اش عقیم می‌ماند. سرمایه‌داری این روند بازقلمروگذاری را به واسطه آپاراتوس‌هایش همچون علم مدیریت و روان‌کاوی به ثمر می‌رساند. دلوز روان‌کاوی را عامل سرکوب و متوقف میل می‌انگاشت (دلوز، ۱۳۹۲ ب: ۳۷۸). به عقیده او، روان‌کاوی با تغییری که در معنای میل و ناخودآگاه می‌دهد، بیماری‌ها و انحرافات را با توسل به عقده اُدیپ و با فرمول تثلیثی «مامان، بابا، من» (mommy-daddy-me) تفسیر می‌کند. این عمل خنثی‌ساز روان‌کاوی، هرگونه جهت‌گیری و آفرینش‌گری‌ای را از میل آنالیزان می‌زداید و گفتار فرد را بعد از جلسه تراپی، به گفتاری «سیاست‌زدوده» بدل می‌کند (Marc Roberts, 2007: 124). نسخه بدیل و انتقادانه دلوز و گتاری، شیوزوکاوی است.

شیوزوکاوی در پی تعبیر و تفسیر میل نیست و اساساً قرار هم نیست بدیلی برای نسخه بالینی روان‌کاوی در کنار ساختارهای اُدیپی آن باشد (Marc Roberts, 2007: 124). وظیفه شیوزوکاوی، نه شکل متفاوتی از تراپی و تفسیر، بلکه زدودن چنین قیود و معیارهایی است که بر مبنای بازنمایی کار می‌کنند. شیوزوکاوی «مجدداً» ماشین‌های میل‌گر را به حالت پیش‌اُدیپی خود برمی-گرداند و آن را به «شیوزوفرنیک شدن» دعوت می‌کند. به عقیده دلوز و گتاری:

روان‌کاوی در امر کشف واحدهای تولید بالاترین مشارکت را دارد، به نحوی که [به جای آن که خود تابع بازنمایی-های ممکن باشد] تمام آن‌ها را تحت انقیاد خود درمی‌آورد. همان‌گونه که ریکاردو از طریق کشف کار کمی اقتصاد سیاسی یا اجتماعی را تأسیس کرد، فروید نیز از طریق اکتشاف لیبیدوی کمی اقتصاد میل‌ورز را بنیان نهاد، لیبیدوی کمی به‌مثابه بنیانی برای هر ایزه‌ای که میل آن را بازنمایی می‌کند (Deleuze and Guattari, 1983: 299).

به بحث سرمایه‌داری و نسبت آن با شیوزوکاوی مورد بحث بازگردیم. در نیرو گذاری‌های پارانویکی که در رابطه با روان‌کاوی به آن اشاره شد، سرمایه‌داری نیز در سرکوبی بی‌پایان و

پارانویک، در هر بازقلمروگذاری‌اش، میل و بروزات میل را سرکوب می‌کند (ibid: 251). شیزوکاوی در مقابل هر نظام معنایی ثابت و متعالی -هر چیزی که جلوی گردش آزادانه شیزوئید ماشین‌های میل‌گر را بگیرد- وارد کنش‌ورزی می‌شود (Marc Roberts, 2007: 125). یکی از وظایف مهم شیزوکاوی از زبان‌گتاری در خلال پروژه اکوسوفیا، سلسله‌اعمالی است که تکنیکی‌های ستانده شده را به ماشین‌های میل‌گر بازمی‌گرداند. گتاری می‌نویسد:

از نظر ما، عمل‌های جدید بوم‌شناسی باید خود را در مجموعه این جبهه‌های درهم و برهم و ناهمگون مفصل‌بندی کنند، عمل‌هایی که قصدشان فعال کردن فرارونده تکنیکی‌های منزوی و واپس‌زده‌ای است که در آن اصول مدرسه فرنه به کار گرفته می‌شوند، اصولی که عبارت‌اند از تکیه‌کردن کارکرد سراسری نظام همیاری، جلسات ارزش‌یابی، روزنامه، آزادی دانش‌آموزان برای سازمان‌دهی کارشان به صورت فردی یا گروهی و غیره (گتاری، ۱۳۹۹: ۸۹).

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، سرمایه‌داری همیشه میانه دو طیف از تمایلات فوق‌الذکر و خواست‌ها در حال نوسان است: تمایلات انقلابی و تمایلات فاشیستی؛ طیفی از جریان‌ات که به دنبال رسیدن به حد بیرونی آن است و می‌خواهد قلمروزدایی را رادیکال کند و تمایلی درونی که خواستار بازقلمروگذاری و رمزگذاری مجدد جریان‌ات آزاد میل است (Deleuze and Guattari, 1983: 260). با جمع‌بندی تمام نکات بیان‌شده در باب دولبه‌بودن میل‌ورزی و نیز تقابل میان فلسفه انقلابی دلوز-گتاری و بازقلمروگذاری فاشیستی سرمایه‌داری، می‌توان گفت که تقابل این دو در واقعیت حاصلی جز پیدایش موقعیت‌های ایزوتوپیک ندارد؛ به عبارت دیگر، موقعیت‌های ایزوتوپیک نوعی تقابل‌شناسی است.

بحث از امکان انقلاب مسئله‌ای است که تنها با تحلیل تقابل بین این دو جریان قابل بررسی است و نیز پیش‌نیاز رسیدن به هر پاسخی برای امکان انقلاب نیز پرداختن به چیستی موقعیت‌های ایزوتوپیک است. برای درک بهتر عبارت موقعیت‌های ایزوتوپیک، ضروری است نگاهی اجمالی به ریشه و معنای کلاسیک واژه ایزوتوپ داشته باشیم. واژه ایزوتوپ در علم شیمی به موقعیت‌هایی اطلاق می‌شود که دو یا چند عنصر، عدد اتمی یکسان و عدد جرمی متفاوتی دارند. عدد اتمی (Z) نماینده تعداد پروتون‌های هسته اتم است و عدد جرمی (A) نماینده تعداد نوترون‌های هسته اتم است که اساساً از لحاظ بار الکتریکی خنثی هستند؛ بنابراین، موقعیت‌های ایزوتوپیک به موقعیت‌هایی موقتی و گذرا اطلاق می‌شود که پل میان آشوب اولیه در سطح اتم و ثبات ثانویه میان ایزوتوپ‌ها است. موقعیتی که در این میانه به وجود می‌آید، موقعیتی توأم با امید به تغییر، جهش، انقلاب و البته بازگشت به ارتجاع پیشین است. این موقعیت‌ها، به ادعای این متن، یکی از خصایص اصلی سرمایه‌داری جهانی تلفیقی است؛ یعنی حالتی که در آن تحولات انقلابی به منصفه ظهور می‌رسد، اما در جهت آزادتر شدن و گردش آزادانه میل قدم از قدم برداشته نمی‌شود. بررسی درون‌ماندگار موقعیت‌های ایزوتوپیک، کلید فهم سرمایه‌داری کنونی، راهنمای

گذر از آن و قبله امکان هر انقلاب میل در آینده است؛ نوعی آینده‌پژوهی میل در نسبت با انقلاب.

آنچه در ابتدا مشهود است، کنش انقلابی‌گری‌ای است که به‌واسطه این موقعیت‌ها درون کنش رمززدایانه سرمایه‌داری منحل شده و به‌تبع دو تقابل پیشین -فلسفه شیروفرنیک و سرمایه‌داری- اکنون صورتی از تطابق به خود گرفته است. به بیانی دیگر، سرمایه‌داری خود مسبب سرکوب‌گری میل، مولد انقلاب و نیز قیّم و والد موقعیت‌های ایزوتوپیک است. آنچه فلیکس گتاری در کتاب «سه‌بوم‌شناسی» به خوانندگانش نوید می‌دهد، سلسله اموری است در جهت تحصیل یک انقلاب حقیقی؛ اما سرمایه‌داری کنونی با تصاحب همه‌جانبه و چرخاندن محور انقلاب به نفع حفظ و بقای خود، صرفاً موقعیت‌هایی به‌ظاهر انقلابی و غیرسنتی و غیر ارتدکس را حمایت و تولید می‌کند که پیش‌تر انقلاب را به‌واسطه قلمروزدایی‌ها و خصایص شیروفرنیک-اش همراه خود کرده است. ایزوتوپ لازم بقا و دوام سرمایه‌داری است، چراکه در منطق سرمایه‌داری، سکون و ثبات منجر به فروپاشی آن می‌شود. از همین منظر، انقلاب و انقلابی‌گری نیز به‌نام براندازی و به‌کام تولید موقعیت‌های ایزوتوپیک در خدمت سرمایه‌داری قرار گرفته است. درواقع سرمایه‌داری با گسترش عالم‌گیری در همه عرصه‌ها، تغییر و سیوررت را با محوریت آکسیوم سرمایه، در همه زمینه‌ها وارد کرده است.

موقعیت‌های ایزوتوپیک حاصل تلاش جریانات انقلابی از یک‌سو و قلمروزدایی سرمایه‌داری از سوی دیگر است. اولین ثمره ورود سرمایه‌داری در هر حوزه‌ای و در عین حال، تلاش‌های انقلابی در جهت گذار از وضع موجود، پیدایش موقعیت‌هایی ایزوتوپیک است؛ مولودهایی نامشروع حاصل از لقاح مطهر سرمایه‌داری جهانی تلفیقی و جریانات انقلابی که هر دو به نحوی مسئولیت آن را می‌پذیرند؛ یکی برای تغییرات مولکولی مبارزه می‌کند و دیگری همین تغییرات مولکولی را با عنوان به‌روزرسانی (در قالب بازقلمروگذاری) برای سوژه‌های سریالی‌اش عرضه می‌کند. موقعیت‌های ایزوتوپیک ظاهراً نتیجه مبارزات فکری-عملی انقلابیون است، چراکه آنان بر این گمان‌اند که موقعیت‌های ایزوتوپیک حاصله انگیزاننده‌ای جز مبارزات مولکولی‌شان نداشته است؛ تجویزهای گتاری در باب نخبگان و رسانه‌های خرد نیز در راستای همین نوع نگاه به ایزوتوپ‌های به‌ظاهر تغییر کرده است. اما با گسترش انقلاب و نیز سلطه سرمایه‌داری در همه‌جا، دیری نمی‌پاید که موقعیت‌های ایزوتوپیک همچون قارچ‌هایی در همه عرصه‌ها سبز می‌شوند و نسخه‌ای جدید از امور سنتی پیشین را به نمایش می‌گذارند؛ به عبارت دیگر، در چنین شرایطی موقعیت‌های ایزوتوپیک همچون اتومبیل خودرانی شده است که دردست‌داشتن فرمان آن از جانب انقلابیون کمک‌چندانی به آن نمی‌کند و تأثیری در مسیری که می‌پیماید، ندارد. حال، به-ظاهر لحظه یک انقلاب کلان و شتاب‌دهی به تغییرات فرارسیده است، اما زادوولد و مرگ‌ومیر

ایزوتوپ‌ها حاکی از آن است که گویی پشت تمام این تغییرات، میلی آکسیوماتیک در جهت بازگشت به ارتجاع پیشین نهفته است (Deleuze and Guattari, 1983:259). این میل و جهت-دهی‌اش همان خصیصه آکسیوماتیک سرمایه‌داری است که عملکردی جز قلمروزدایی و بازقلمروگذاری ندارد؛ به عبارت دیگر، تلاش‌های انقلابی (بدون توجه به موقعیت‌های ایزوتوپیک حاصل از تقابل انقلاب و سرمایه‌داری) نه‌تنها درون تغییرات و نوشدن‌های سرمایه‌داری (که لازمه حیات آن است) استقرار می‌یابد، بلکه در جهت بقای آن به آپاراتوس و نیروی محرکه‌اش نیز بدل می‌شود.

موقعیت‌های ایزوتوپیک مثال‌های متعددی دارند. کانال‌های خبرگزاری بر بستر تلگرام، در نسبت با صداوسیما می‌مولی در عرصه خبررسانی، یک ایزوتوپ محسوب می‌شود. به‌عنوان مثال، کانال‌های تلگرام در نحوه جمع‌آوری اطلاعات و تهیه گزارش‌های خبری یکسان عمل می‌کنند (عدد اتمی) و در تغییر دادن مسیر جریان‌ات اصلی رسانه و گرایش به جریان‌ات اقلیتی دارای تفاوت در عمل کردند (عدد جرمی). این قبیل امور که در جهت مبارزه با تولید سوژکتیویته و تلاش برای بازتکین‌یابی سوژه‌ها عمل می‌کنند (به‌عنوان مثال، رسانه‌های خبری در بستر تلگرام)، آن‌چنان که با جنبش رادیوهای آزاد نیز شباهت‌های بسیاری دارند، در نیل به اهداف خود بعضاً توفیقاتی دارند، اما ویژگی موقعیت‌های ایزوتوپیک چنان است که این تغییرات بسیار امیدبخش و تکینه‌ساز دیری نمی‌پایند و عموماً به حالت‌های ارتدوکس پیشین خود بازمی‌گردند، چراکه سرمایه‌داری قلمروزدایی‌اش را صرفاً برای تحقق یک بازقلمروگذاری فاشیستی انجام می‌دهد. چنان‌که به‌عنوان مثال، رسانه‌های خرد و اقلیتی رویای کلان‌شدن و وسعت‌بخشیدن به کار خود را در سر می‌پرورانند؛ گروه‌های کوچک آموزشی فعال و به‌اصطلاح روشن‌گر در فضای مجازی می‌خواهند که به آموزشگاه‌هایی بزرگ بدل شوند؛ موزیسین‌های مستقل به امید همکاری با پشتیبان‌های مالی و صحنه‌های هرچه باشکوه‌تر به اجراهای خیابانی می‌روند؛ و قس علی‌هذا. موقعیت‌های ایزوتوپیک دوام‌شان همچون عمر گل‌های سرخ کوتاه است. نکته تأمل‌برانگیز این است که نه‌تنها تغییرات مولکولی به تغییرات کلان و مولی راه نمی‌یابد، بلکه دوام و بقای آن نیز در معرض خطر است. سرمایه‌داری به دلیل وسعت و قدرت در آکسوماتیک-کردن امور، تمام تغییرات مولکولی را نیز درون خود حل می‌کند و آن را بدل به ابزاری برای قلمروزدایی و بازقلمروگذاری خود می‌کند.

تا اینجا متن چنین به نظر می‌رسد که گویی جریان ضدانقلاب در همه زمینه‌ها پیروز است و در هر تغییر به‌ظاهر انقلابی و اصیلی، توطئه‌ای نهفته است. با چنین برداشت‌های همچنان ناقصی به سراغ امکان‌های انقلاب، خروج و گذار از موقعیت‌های ایزوتوپیک می‌رویم. چنان‌که پیش‌تر نیز گفته شد، پرداختن به بحث از امکان انقلاب در ماشین سرمایه‌داری از منظر فلسفه

دلوز و گتاری مستلزم پرداختن و آشکار کردن موقعیت‌های ایزوتوپیک حاصل از تقابل میان آن‌ها است. در موقعیت‌های ایزوتوپیک، ثبات موقتی است و ناپایداری عاملی است که هر لحظه آن را تهدید می‌کند. سرمایه‌داری با سرعت بخشیدن به تغییرات، پایه‌های سنت را با چشم‌اندازی «آینده‌نگرانه و آکسیوماتیک»^(A) متزلزل می‌کند که این امر در نهایت حاصلی جز تضمین سود و بقای خود (به‌واسطه نوشدن و به‌روزرسانی‌هایش) و نیز تولید امید و سوژه‌گروه‌های امیدوار به تغییر و انقلاب ندارد. آنچه نهایتاً یاری‌رسان تحول و شدنی اصیل به معنای دلوزی-گتاریایی است، اسقاط و نابودی سوسیوس سرمایه‌داری است، زیرا تا وقتی که ذیل این ماشین اجتماعی در تلاش برای تحرکات خرد و مولکولی هستیم، تمیز دادن و تفکیک کردن آن تحرکات از انقلاب‌ها و تحولات مولکولی مخدوم سرمایه‌داری امری بس دشوار و به عبارتی، ناممکن خواهد بود. در بستری آکسوماتیک که امور در خدمت سرمایه‌داری هستند، هر تغییر مولکولی لاجرم یک ایزوتوپ خواهد بود. انقلاب اصیل به معنای دلوزی کلمه رخدادی است که هر لحظه باید انتظارش را کشید؛ به عبارت دیگر، انقلاب یک رخداد است. تقابل اندیشه‌های انقلابی همچون فلسفه شیزوفرنیک دلوز و گتاری از یک‌سو و نظام‌های سرکوب‌گر و فاشیستی مولی از سوی دیگر حاصلی جز شکل‌گیری موقعیت‌های ایزوتوپیک نخواهد داشت. از نخستین لحظه پس از تقابل، هر تلاش انقلابی می‌تواند چرخ‌دنده‌های به‌روزرسانی آن ماشین مولی را بچرخاند و انقلابی‌گری را به ضد انقلابی‌گری بدل کند. در پرتو چنین موقعیتی، صحبت از امکان انقلاب و گذر کردن از آن تنها هنگامی می‌تواند به موضوعی برای پژوهش تبدیل شود که ابتدا نظام مولی حاکم بر آن - که تمام آپاراتوس‌های کنترلی را در اختیار دارد - ساقط گردد؛ به عبارت دیگر، انقلاب مولکولی بدون (پاس کردن پیش‌نیاز) عملیات اسقاط و نابودی، یک ضد انقلابی‌گری است. با این اوصاف، به عقیده نگارندگان، آنچه ابتدا موانع انقلاب - موقعیت‌های ایزوتوپیک - را هموار می‌کند، نه ممانعت از ایجاد تغییر و ممنوعیتی علیه تحرکات انقلابی و مولکولی، بلکه گام نخست نابودی نظام‌های مولی و پایگاه‌های جهانی آن (از مدخلی غیر از انقلاب مولکولی) است. بحثی که انتظار می‌رود پژوهش‌های آینده به بسط آن در سطوح خرد و کلان بپردازد.

۶. نتیجه

هدف این مقاله تبیین «امکان انقلاب» از منظر فلسفه شیزوفرنیک دلوز-گتاری با تکیه بر مفهوم «موقعیت‌های ایزوتوپیک» است. انقلاب یعنی جنگ میان سویه شیزوفرنیک و سویه پارانوئیک میل. فلسفه شیزوفرنیک دلوز-گتاری از یک‌سو و سرمایه‌داری از سوی دیگر، دوسویه متضاد را تشکیل می‌دهند. در نخستین دقیقه نزع، تقابل میان این دو سویه سبب تولید موقعیتی ایزوتوپیک می‌شود که در دقیقه دوم نمی‌توان مسئولیت نتایج نزع را از یکدیگر - طرفین نزع - تمیز داد. با وجود این، می‌توان گفت که انقلاب در کمین نظام‌های سرمایه‌محور است، اما تا

زمانی که اقدامی عملی در جهت خروج از موقعیت‌های ایزوتوپیک و نابودی آن صورت نگیرد، همچنان در کمین باقی خواهد ماند. در این صورت، این انقلاب در کمین، از هر پروپاگاندای سرمایه‌مدارانه در تثبیت وضع موجودش اثرگذارتر خواهد بود، چراکه همچون کنش‌ورزی کور و بی‌فایده‌ای می‌ماند که ارتباطش با واقعیت را از دست داده است؛ به همین نحو، چنانچه کنشگری بدون علم به موقعیت صورت نپذیرد، انقلابی‌گری نیز می‌تواند بسیار مذبوم باشد. انقلاب اصیل مناسب‌ت‌ش را هر لحظه از نو بررسی می‌کند و در نسبت با موقعیت اقدام می‌کند. این همان امیدی است که می‌توان بر مبنای آن دست به نظرورزی و کنش‌ورزی زد.

یکی از نکاتی که پس از بررسی موقعیت‌های ایزوتوپیک می‌توان نتیجه گرفت، شناسایی امکانات خروج در جهت نابودی ماشین سرمایه‌داری است که مستلزم تشخیص استراتژی بر مبنای پارادایمی متناسب است. از سوی دیگر، سخنان گتاری نیز می‌تواند تأکیدی بر ضرورت تعویض پارادایم‌های کنش‌ورزی را باشد. در واقع پارادایم‌های علمی و شبه‌علمی ثابت باید طی روندی از شدن جایگزین پارادایم ایتیکو-استتیک شوند و اعمال کنش‌گرانه نیز از نو طرح‌ریزی شوند. گتاری و دلوز در آثار تک‌نگارانه یا مشترک متعدد خود همچون هزار فلات، سه‌بوم‌شناسی و آشوب تراوایی، بارها به اصطلاح نقشه‌نگاری‌های شیزوکاوانه اشاره داشته‌اند؛ به عبارت دیگر، آنچه به عقیده دلوز و گتاری امکانات خروج را مهیا می‌کند، ابتدا تعویض پارادایم و سپس به-کارگیری اندیشه بر مبنای زیباشناسی است؛ امری که به موازات توجه کردن به موقعیت‌های ایزوتوپیک حاصل از تقابل فلسفه شیزوفرنیک با سرمایه‌داری، قابل بررسی و تعمق است.

بدین ترتیب، در مقاله با طرح مسائل مربوط به ماشین سرمایه‌داری جهانی تلفیقی و نسبت آن با امکان انقلاب، ضمن معرفی فلسفه انقلابی دلوز و گتاری، به دشمن سرکوب‌گر آن (سرمایه‌داری) نیز پرداختیم و موقعیت توأم با قلمروزدایی و بازقلمروگذاری را بررسی و تحلیل کردیم. در این مسیر کوشیدیم نخست اشاراتی به برخی امیدهای بی‌اساس تحوّل‌خواه داشته باشیم و سپس تأکید بر لزوم تغییر پارادایم کنش‌ورزی و ضرورت بررسی امکانات خروج از موقعیت‌های ایزوتوپیک تأکید کنیم و در نهایت به طرح احیای امیدهای انقلابی در جهت گذار از آپاراتوس‌های سرکوب‌گر همچون ماشین سرمایه‌داری جهانی تلفیقی پرداختیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. نوعی از شیزوفرنی است که شخص مبتلا به آن دچار اختلالات حرکتی شده و گاهی تا مدتی طولانی بدون حرکت یا صحبت کردن ثابت مانده و در برخی موارد دیگر افراد حرکات هیجانی یا بیش‌فعال از خود نشان می‌دهند.
۲. میدانی از نیروهای کنش‌گر و واکنش‌گر.
۳. نظریه صفحات تکنیکی در پس از ۱۹۵۰ میلادی توسعه یافت؛ این نظریه مدعی است که قاره‌های زمین در طول زمان بر روی یکدیگر لغزیده‌اند.

۴. واژه سربالی‌سازی از اصطلاح «هستی سربالی» ژان پل سارتر در کتاب *نقد عقل دیالکتیکی* برگرفته شده است. مراد سارتر از هستی سربالی نوعی از خودبی‌گانگی در سطح هستی است. گتاری با الهام از این اصطلاح، معنایی دیگر به آن بخشید (گتاری، ۱۳۹۹: ۴۷). مفهوم سربالی در معنایی منفی از حیث ارزشی در ادبیات فلسفی گتاری به کار گرفته شده است.
۵. منظور از این اصطلاح، چشم‌اندازی آینده‌نگرانه است که سوژه خود را مشتاق رهسپاری به اصول موضوعه‌ی ارزش تعیین‌شده آن می‌بیند.

منابع

- الوانی، سیدمهدی (۱۳۹۵)، *تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی*، تهران، انتشارات سمت.
- الیز، اریک (۱۳۹۴)، *موقعیت بدن بدون اندام*، ترجمه مهدی رفیع، تهران، نشر نی.
- الیوت، پال (۱۳۹۷)، *گتاری در قابی دیگر*، ترجمه ابراهیم لطفی فروشانی، تهران، نشر مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری متین.
- بلنتاین، اندرو (۱۳۹۷)، *دلوز و گواتاری برای معماران*، ترجمه نگار صبوری، تهران، نشر سینا.
- پیتون، پال (۱۳۸۳)، *دلوز و امر سیاسی*، ترجمه محمود رافع، تهران، انتشارات گام نو.
- دلوز، ژیل (۱۳۹۲ الف)، *کافکا به سوی ادبیات اقلیت*، ترجمه شاپور بهیان، تهران، نشر ماهی.
- _____ (۱۳۹۲ ب)، *یک زندگی*، ترجمه پیمان غلامی و ایمان گنجی، تهران، نشر زاوش.
- _____ (۱۳۹۳)، *فلیکس، گتاری، فلسفه چیست؟* ترجمه محمدرضا آخوندزاده، تهران، نشر نی.
- _____ (۱۳۹۴)، *برگسونیسم*، ترجمه زهره اکسیری - پیمان غلامی، تهران، انتشارات روزبهان.
- _____ (۱۳۹۸)، *نیچه و فلسفه*، ترجمه عادل مشایخی، تهران، نشر نی.
- رفیع، مهدی (۱۳۹۵)، *سیاست عشق میان هنر و فلسفه*، تهران، نشر ققنوس.
- گتاری، فلیکس (۱۳۹۹)، *سه‌بوم‌شناسی (کوسوفیا)*، ترجمه مهدی رفیع و حامد فولادوند، تهران، نشر شما با همکاری انتشارات بهجت.
- مارکس، کارل، انگلس، فردریش (۱۳۹۲)، *مانیفست کمونیسم*، ترجمه مسعود صابری، تهران، نشر طلایه پرسو.
- هارت، مایکل (۱۳۹۳)، *نواموزی در فلسفه*، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشر نی.
- هیلیبر، جین (۱۳۹۹)، *نظریه برنامه‌ریزی شهری و در دلوز و گتاری*، ترجمه ساره پیمان - پویا غلامی - پیمان غلامی - ایمان گنجی، تهران، انتشارات کتابکده کسری.
- Alliez, E., Bonne, J.-C. and Mackay, R. (2017) *Undoing the image of Contemporary Art*. Falmouth, United Kingdom: Urbanomic Media Ltd. trans Mehdi Rafie, Tehran, Net Publication. [In Persian].
- Alvani, S.M. (2017) *Decision making and government policy determination*. Tehran: Samt Publication. [In Persian].
- Ballantyne, A. (2007) *Deleuze and Guattari for architects*. London: Routledge. trans Negar Sabouri, Tehran, Sina Publication. [In Persian].
- Colebrook, Claire (2003), *Gilles Deleuze*, Routledge, London.
- Deleuze, G. (1991) *Bergsonism*. New York: Zone Books. trans Zohreh Eksiri and Peyman Gholami, Tehran, Roozbahan publication. [In Persian].
- Deleuze, Gilles (1995), *Negotiation*, Columbia University Press.
- _____ (1983), *Anti-oedipus*, translated by Robert Hurley – Mark Seem – Helen R.Lane, University of Minnesota Press.
- _____ (1988), *A Thousand Plateaus*, translated by Brian Massumi, Continuum.

- Deleuze, Gilles, Parnet, Claire (2002), *Dialogues II* (trs H. Tomlinson & B. Habberjam), Continuum.
- _____ (2004), *Desert Islands and Other Texts*, The MIT Press.
- Deleuze, G., Rajchman, J. and Boyman, A. (2012) *Pure immanence: Essays on a life*. New York: Zone Books. trans Peyman Gholami and Iman Ganji, Tehran, Zavosh Publication. [In Persian].
- Deleuze, G. (2013) *Nietzsche and Philosophy*. London: Bloomsbury. trans Adel Mashayekhi, Tehran, Ney Publication. [In Persian].
- _____ (2015) *What is philosophy?* London: Verso. trans Mohammad reza Akhondzadeh, Tehran, Ney Publication. [In Persian].
- _____ (2016) *Kafka: Toward a minor literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press. trans Shapour Behiyan, Tehran, Mahi Publication. [In Persian].
- Elliott, P. (2012) *Guattari reframed*. London: I.B. Tauris. trans Ebrahim Lotfiforoushan, Tehran, Matin Publication. [In Persian].
- Guattari, Felix (1976), *Freudo-Marxism*, Le Nouvel Observateur, Paris.
- _____ Pindar, I. and Sutton, P.G. (2014) *The three ecologies*. London: Bloomsbury Academic. trans Mehdi Rafie, Tehran, Shoma Publication. [In Persian].
- Hardt, M. (2004) *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. London: Routledge. trans Reza Najafzadeh, Tehran, Ney Publication. [In Persian].
- Hillier, J. (2023) *Handbook on Planning and Power (Deleuze, Guattari, and Power)*. S.I.: EDWARD ELGAR PUBLISHING. trans Sareh Peyman and Pouya Gholami and Peyman Ganji and Iman Ganji, Tehran, Ketabkadeh Kasra Publication. [In Persian].
- Holland, Eugene W. (1999), *Deleuze and Guattari's Anti Oedipus introduction to Schizoanalysis*, routledge London.
- Lazzarato, Maurizio (2014), *Signs and Machines capitalism and the production of subjectivity*, Agence liueraire Pierre Astier & Associes.
- Marx, K., Engels, F. and Trockij, L.D. (1971) *The Communist manifest*. New York: Pathfinder Press. trans Masoud Saberi, Tehran, Talaye Publication. (In Persian)
- Patton, P. (2006) *Deleuze and the political*. London: Routledge. trans Mahmoud Raafe, Tehran, Gaame no Publication. [In Persian].
- Rafie, Mehdi. (2017), *Politics of Love between Art and Philosophy*, Tehran, Qoqnoos Publication. [In Persian].
- Roberts, Marc (2007), *capitalism, psychiatry, and schizophrenia: a critical introduction to deleuze and guattari's anti oedipus*, Nursing Philosophy.
- Vähämäki, Jussi, Virtanenm, Akseli (2006), *Deleuze and the Social*, Edinburgh University Press.

TABLE OF CONTENTS

Critiques, Editing, and Epistemology of Testimony Seyyed Mohsen Eslami	1
Tracing Suhrawardi's Theory of the Immateriality of Imagination in the Works of Ibn Sina / Ali Asghar Jafari Valani and Donya Asadi Fakhrezaad	15
Ibn Sina on The Role of The Estimative Faculty in Action Saeed Hassanzadeh, Mohammad Saeedi Mehr and Reza Akbari	37
Aesthetics Arguments from the Perspective of C .S. Louis Maryam Seif and Farah Ramin	61
The Classification of Intelligibles According to Avicenna Javad Soufi and Mahdi Azimi	79
"The Metaphysics of Evil"; An Ontological Interpretation of the System of Freedom / Ahmad Ebadi and Elham Sadat Karimi Douraki	103
Whatness of "Active Intellect" in Ibn Bajjah's Theory of Intellect Hasan Abasi Hosseinabadi	127
Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics Asadollah Fallahi	149
An Analysis of the Transcendental Philosophy Achievements on Shiite Ijtihad : the Case Study of Existential Unity / Ali Ardeshir Larijani, Mostafa Mohaghegh Damad and Mohammadhossein Motahari	167
Considerations about Form in Avicenna's Hylomorphism and Kite Fine's Hylomorphism / Hamideh Mokhtari	191
Bergson's Footsteps in Heidegger's Interpretation of Time / Hussein Malakooti, Bijan Abdolkarimi and Ali Moradkhani	221
Isotopic Conditions of Capitalism: The Possibility of Revolution in the Schizophrenic Philosophy of Deleuze-Guattari / Mahdi Momeninia and Asghar Vaezi	237



FALSAFEH

ISSN: 2008-1553

Online ISSN: 2716-974X

No. 2, Vol. 21, Autumn-Winter-2023 -2024- Serial No. 41

License Holder (Publisher): Tehran University, Faculty of Literature & Humanities

Managing Director: Abdoreza Seyf (Professor of University of Tehran)

Editor-in-chief: Seyyed Hamid Talebzadeh (Professor Professor, University of Tehran)

Specialized editor: Mohammad Taghi Tabatabaei (Assistant Professor, University of Tehran)

Executive expert:

Editorial Board (in alphabetical order)

Reza Davari Ardakani

Professor, University of Tehran

Mohammad Ilkhani

Associate Professor, Shahid-Beheshti University

Seyyed Hossein Nasr

Professor, George Washington University

Alvin Plantinga

(Professor, University of Notre Dame, USA)

Richard Swinburn

Professor, University of Oxford

Hossion Ghaffari

Associate Professor, University of Tehran

Gholamreza Awani

Professor, Iranian Institute of philosophy

Hubert Drefus

Professor, University of California at Berkeley

Seyyed Mohammad Reza Hosseini Beheshti

Associate Professor, University of Tehran

Shahram Pazoki

Associate Professor, Iranian Institute of philosophy

Nasrollah Pourjavadi

(Professor, University of Tehran, Iran)

Manager : Dr. Mohammad Javad Azimi

Executive Expert:

Adress: Faculty of Human Sciences, University of Tehran, Enghelab St., Tehran, Iran.

Phone: (+9821) 66490962

Email: philosophy@ut.ac.ir Website: <http://jop.ut.ac.ir>

Indexed at:

www.sid.ir

www.isc.gov.ir

www.Ulrich's International periodicals directory. (Journal, magazine)

FALSAFEH

The Iranian Journal of Philos

ISSN:2008-1553

Vol. 21, No.2 , Se. 41, Autumn & Winter 2023-2024



University of Tehran
Faculty of Letters and Humanities

Ibn Sina on The Role of The Estimative Faculty in Action Saeed Hassanzadeh, Mohammad Saeedi Mehr and Reza Akbari	1
Tracing Suhrawardi's Theory of the Immateriality of Imagination in the Works of Ibn Sina Ali Asghar Jafari Valani and Donya Asadi Fakhreznad	15
Ibn Sina on The Role of The Estimative Faculty in Action Saeed Hassanzadeh, Mohammad Saeedi Mehr and Reza Akbari	37
Aesthetics Arguments from the Perspective of C. S. Louis Maryam Seif and Farah Ramin	61
The Classification of Intelligibles According to Avicenna Javad Soufi and Mahdi Azimi	79
"The Metaphysics of Evil"; An Ontological Interpretation of the System of Freedom Ahmad Ebadi and Elham Sadat Karimi Douraki	104
Whatness "Active Intellect" in Ibn Bajjah's Theory of Intellect Hasan Abasi Hosseinabadi	127
Hajhosseini's Non-Truth-Functional Semantics Asadollah Fallahi	149
An Analysis of the Transcendental Philosophy Achievements on Shiite Ijtihad: the Case Study of Existential Unity Ali Ardeshir Larijani, Mostafa Mohaghegh Damad and Mohammadhossein Motahari	167
Considerations about Form in Avicenna's Hylomorphism and Kite Fine's Hylomorphism Hamideh Mokhtari	191
Bergson's Footsteps in Heidegger's Interpretation of Time Hussein Malakooti, Bijan Abdolkarimi and Ali Moradkhani	241
Isotopic Conditions of Capitalism: The Possibility of Revolution in the Schizophrenic Philosophy of Deleuze-Guattari Mahdi Momeninia and Asghar Vaezi	237