

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دوفصلنامه علمی
حکمت سینوی

دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران
سال بیست و نهم - بهار و تابستان ۱۴۰۴ - شماره ۷۳

دوفصلنامه علمی حکمت سینوی در ارزیابی کمیسیون نشریات علمی وزارت علوم، تحقیقات و

فناوری در سال ۱۴۰۲؛ موفق به اخذ رتبه "الف" شده است.

«این نشریه با همکاری انجمن علمی فلسفه دین ایران منتشر می‌شود».

دوفصلنامه حکمت سینوی در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

الف: پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC):	www.isc.gov.ir
ب: نظام نمایه‌سازی مرکز منطقه‌ای اطلاع رسانی علوم و فناوری (ایران ژورنال):	www.ricest.ac.ir
ج: اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی:	www.sid.ir
د: پایگاه مجلات با دسترسی آزاد:	www.doaj.org
هـ: پایگاه فیلسوفی ایندکس:	www.philosophy-index.com
و: کاوشگر ویژه اسناد علمی:	scholar.google.com
هـ: پایگاه سیولیکا:	civilica.com

تهران - شهرک قدس - بلوار شهید فرحزادی - خیابان شهید طاهرخانی دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خاوران

تلفن ۰۲۲-۹۴۹۰۱ - نمابر ۰۲۲-۶۵۴۳۷ صندوق پستی ۱۱۱-۱۴۶۵۵

Email: ap@isuw.ac.ir, ap@isu.ac.ir

www.isuw.ac.ir

<https://ap.isu.ac.ir>

Vol.29/ Spring and Summer 2025/ No.73
Under the direction of the research vice president

Director-in-change: Imam Sadiq(P.) University, Girls' College
Managing Director :Dr. Saeedeh Sadat Shahidi
Editor - in - chief :Dr. Mohammad Saeedimehr
Associate Editor: Dr. Nasrin Serajipour

شماره ۷۳ / سال ۲۹ / بهار و تابستان ۱۴۰۴
صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق(ع) - پردیس خاوران
مدیر مسئول: دکتر سعیده سادات شهیدی
سر دبیر: دکتر محمد سعیدی مهر
دبیر و مدیر داخلی این شماره: دکتر نسرين سراجی پور

Editorial Board:

هیئت تحریریه (به ترتیب رتبه علمی و حروف الفبا)

Reza Akbari /Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University
Mohammad Ilkhani /Professor, Department of Philosophy, Shahid Beheshti University
Zohreh Tavazyani/ Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Alzahra University
Mohsen Javadi/ rofessor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Qom
Hussein Kalbassi Ashtari/ Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University
Seyyed Ahmad Houssini/ A ssociate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, University of Mohaghegh Ardabili (Shahid Madani of Azerbaijan)
Fatemeh Solimani Darehbaghi/ ssociate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University
Fatemeh Sadiqzadeh Ghamsari/ ssociate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University

رضا اکبری/ استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق(ع)
محمد ایلخانی/ استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی
زهره توازیانی/ استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه الزهرا
محسن جوادی/ استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم
حسین کلباسی اشتری/ استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی
سیداحمد حسینی/ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان
فاطمه سلیمانی دره باغی/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)
فاطمه صادقزاده قمصری/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

International Editorial Board

Sajad Rizvi / Professor of Islamic Intellectual History and Islamic Studies, University of Exete

هیئت تحریریة بین المللی
سجاد رضوی/ استاد تاریخ فکری اسلامی و مطالعات اسلامی دانشگاه اکستر

Contributing Advisors:

Dr. Reza Akbari, Dr. Azizollah Afshar Kermani, Dr. Azam Irjina, Dr. Seyyed Mehdi Emami Jomeh, Dr. Mansour Iuavnrou, Dr. Javad Parsai, Dr. Soroush Jamal, Dr. Mehdi Khayatzaheh, Dr. Hassan Abbasi Hosseinabadi, Dr. Amir Rastin Tarqi, Dr. Mohammad Raiyat Jahromi, Dr. Nasrin Sarajipour, Dr. Fatemeh Soleimani Darrebaghi, Dr. Zahra Sharif, Dr. Rahim Dehghan Simkani, Dr. Masoud Sadeghi, Dr. Majid Sadeghi Hassanabadi, Dr. Abbas Abbaszadeh, Dr. Mahmoud Seyidi, Dr. Leila Kiankhaw, Dr. Hojjatollah Marzani, Dr. Fatemeh Molla Hassani, Dr. Seyyed Mahmoud Yousef Sani, Dr. Morteza Yousefi Rad

منتخب هیئت داوران (به ترتیب حروف الفبا):

رضا اکبری، عزیزالله افشار کرمانی، اعظم ایرجی نیا، سیدمهدی امامی جمعه، منصور ایمانیپور، جواد پارسائی، سروش جمال، مهدی خیاط زاده، حسن عباسی حسین آبادی، امیر راستین طرقي، محمد رعایت جهرمی، نسرين سراجی پور، فاطمه سلیمانی دره باغی، زهرا شریف، رحیم دهقان سیمکانی، مسعود صادقی، مجید صادقی حسن آبادی، عباس عباس زاده، محمود صیدی، لیلا کیانخواه، حجت الله مرزانی، فاطمه ملا حسینی، سید محمود یوسف ثانی، مرتضی یوسفی راد.

Executive Manager: Elaheh Hajian Heidari
Persian Editor: Mohammad Yahya Ghafoori
English Editor: Dr. Ebrahim Baset

مدیر اجرایی: الهه حاجیان حیدری
ویراستار ادبی: محمدیحیی غفوری
ویراستار ترجمه چکیده مقالات به زبان انگلیسی: دکتر ابراهیم باسط

Contents

فهرست

■ The Relationship between Love, the Perfection of the Soul, and the Behavioral Manifestations of the Lover in the Thought of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā Fateme Soleimani Darehbaghi/ Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University zahra Mirzakarimi/ M.A. Graduate in Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University	■ رابطه‌ی عشق و کمال نفس و نمود رفتاری انسان عاشق در آراء ابن سینا و ملاصدرا فاطمه سلیمانی دره‌باغی / دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) زهرامیرکریمی/ دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)	صفحه ۵-۲۴
■ The Pre-Physics of the Flying Man: Re-reading Avicenna's Rationalist Philosophy in al-Ishārāt wa-l-Tanbihāt Seyyed Ahmad Hosseini/ Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, University of Shahid Madani of Azerbaijan	■ ماقبل الطبیعة انسان معلق بازخوانی فلسفه عقل‌گرایانه ابن سینا در کتاب الاشارات والتنبیها سیداحمد حسینی/ دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان	صفحه ۲۵-۵۰
■ Investigation and Comparison of the Views of Aristotle and Ibn Sina on the Common Sensible Seyedmahmoud Yousofsani / Associate Professor, Department of Avicenna's Studies, Iranian Institute of Philosophy	■ محسوس مشترک: مقایسه دیدگاه ارسطو و ابن سینا سید محمود یوسف‌ثانی/ دانشیار گروه مطالعات ابن سینا مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران	صفحه ۵۱-۷۳
■ Political Naturalism: A Reading of Avicenna's Political Philosophy in Light of Aristotle's Thought Zahra Amo Aghaci/ M.A. Graduate in Philosophy, University of Tehran Mustafa Zali/ Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran	■ طبیعت‌گرایی سیاسی: خوانشی از فلسفه سیاسی ابن سینا در پرتو آراء ارسطو زهراموآقایی/ دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران مصطفی زالی/ استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران	صفحه ۷۵-۱۰۳
■ The Rationale for the Division of Motion into Medial and Traversal and Its Philosophical Implications in Avicennan Philosophy Amir Ahmadkhani/ M.A. graduate in Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University Majid Ahsan/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University	■ جراحی تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه و پیامدهای فلسفی آن در حکمت سینوی امیراحمدخانی/ دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع) مجید احسن/ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)	صفحه ۱۰۵-۱۲۹
■ A Critical Study of Professor Fayyazi's Objections to Ibn Sīnā's Arguments for the Impossibility of Bodily Reincarnation (Tanasukh Mulkā) Mahmoud Saidi/ Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shahed University Kokab Darabi/ Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Mazandaran	■ بررسی انتقادات استاد فیاضی به براهین ابن سینا در استحاله‌ی تناسخ ملکی محمود صیدی/ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شاهد کوکب دارابی/ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران	صفحه ۱۳۱-۱۴۹

Contents

فهرست

■ Stable Cognitions in the Thought of Avicenna Fataneh TavanaPanah/ PhD in Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran	■ ادراکات پایدار در اندیشه ابن سینا صفحه ۱۵۱-۱۶۹ فتانه توانا پناه/ دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران
■ Comparing Moral Humility in Peripatetic Philosophy and Islamic Ethics Hosein Ahmadi/ Associate Professor, Philosophy of Morality Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute	■ مقایسه تواضع اخلاقی از نظر حکمای مشاء با اخلاق اسلامی صفحه ۱۷۱-۱۸۸ حسین احمدی/ دانشیار گروه فلسفه اخلاق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
■ On the Equivocality of the Divine Attributes of Will, Life, and Power: A Critical Examination of Ibn Sina's Perspective Hamzeh Nadalizadeh/ Assistant Professor, Department of Theology, Semnan University Amirabbas Alizamani/ Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran	■ مشترک لفظی بودن صفات اراده، حیات و قدرت: بررسی انتقادی دیدگاه ابن سینا صفحه ۱۸۹-۲۱۳ حمزه نادعلی زاده/ استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان امیرعباس علی زمانی/ دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران
■ Revisiting the Concept of Ittifāq (Chance) in Peripatetic Philosophy on the Basis of Fayz Lāhijī's Views Seyyed Reza Moazzen/ Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Jahrom University	■ بازخوانی مفهوم اتفاق در حکمت مشاء بر مبنای آرای فیاض لاهیجی صفحه ۲۱۵-۲۳۷ سیدرضا مؤذن/ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه جهرم
■ Critique of al-Ghazālī's Interpretation of Avicenna's Alleged References to Wine Consumption Gholamali Moghadam/ Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences Mohammad Mahdi Salami/ PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad	■ نقد برداشت غزالی از عبارات ناظر به شراب خواری ابن سینا صفحه ۲۳۹-۲۶۲ غلامعلی مقدم/ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی محمد مهدی سلامی/ دانشجویی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی
■ A Comparative Pathology of the Family from the Perspectives of Peripatetic Philosophy and Parsons' Functionalism Abolfazl Eqbali/ Assistant Professor, Department of Women and Family Studies, Al-Zahra University	■ آسیب شناسی تطبیقی خانواده از منظر حکمت مشاء و کارکردگرایی پارسنز صفحه ۲۶۳-۲۸۹ ابوالفضل اقبالی/ استادیار گروه فلسفه دانشگاه الزهراء (س)



The Relationship between Love, the Perfection of the Soul, and the Behavioral Manifestations of the Lover in the Thought of Ibn Sīnā and Mullā Ṣadrā

Fateme Soleimani Darehbaghi¹ zahra Mirzakarimi²

Doi:

10.30497/ap.2024.246528.1689



Abstract

Love, which is the joy arising from the presence of beauty, is divided into two kinds—true and metaphorical—and is regarded as one of the ways through which the soul attains perfection. True love refers to the intense affection for God's essence and attributes, while metaphorical love denotes affection for beings other than God. The latter itself is divided into two types: psychic (*nafsānī*) and animal. According to Ibn Sīnā, psychic love originates from the essential affinity between the souls of the lover and the beloved, whereas animal love stems from the desire for bodily pleasure and lust. Mullā Ṣadrā, however, maintains that the root of psychic love lies in the union of the lover's and beloved's souls through the appreciation and representation of inner and outer beauty. Since psychic metaphorical love refines the inner self of the lover, it can serve as a pathway to true love, as it prepares the soul to receive higher perfections. From Ibn Sīnā's perspective, the true perfection of the human being is the complete attainment of God, the connection with ultimate perfections, and the immediate grasp of all truths of existence. Mullā Ṣadrā, by relying on his three fundamental principles—gradation of existence, substantial motion, and the unity of the intellect and the intelligible—provides an extensive explanation of human existential perfection and introduces the ultimate goal of humanity as attaining the station of *fanā' fī Allāh* (annihilation in God). Among the fruits of love are the removal of egocentrism, the creation of courage in the lover, the cultivation of generosity, the perfection of the soul, the manifestation of remarkable inner potentials, and the attainment of spiritual joy.

Keywords: Love, Perfection of the Soul, Ibn Sīnā, Mullā Ṣadrā

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. f.soleimani@isu.ac.ir

2. M.A. Graduate in Philosophy and Islamic Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author). zahramkarimi22@gmail.com

رابطه‌ی عشق و کمال نفس و نمود رفتاری انسان عاشق

در آراء ابن‌سینا و ملاصدرا

فاطمه سلیمانی دره‌باغی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴

زهرا میرزا کریمی*^۲

Doi: 10.30497/ap.2024.246528.1689

چکیده

عشق که ابتهاج حاصل از حضور ذات زیبا و بر دو قسم حقیقی و مجازی است، یکی از راه‌های تکامل نفس محسوب می‌شود. عشق حقیقی همان حبّ شدید به ذات و صفات الهی، و عشق مجازی حبّ و اشتیاق به غیر ذات اوست که خود به دو نوع نفسانی و حیوانی تقسیم می‌شود. در نگاه ابن‌سینا مشکلات جوهری نفس عاشق و معشوق مبدأ عشق نفسانی است و خواهش لذت و شهوت حیوانی مبدأ عشق حیوانی. ملاصدرا نیز مبدأ عشق نفسانی را اتحاد نفس عاشق و معشوق از طریق استحسان و تمثّل زیبایی‌های ظاهری و باطنی دانسته‌است. از آنجاکه عشق مجازی نفسانی سبب تلطیف سرّ در فرد عاشق می‌شود، می‌تواند به‌عنوان راهی برای وصول به عشق حقیقی استفاده‌شود؛ چراکه روح را آماده‌ی دریافت کمالات متعالی می‌نماید. از دید ابن‌سینا کمال حقیقی انسان وصول تام به خدا و اتصال به کمالات حقیقی و درک بی‌واسطه‌ی همه‌ی حقایق هستی است. صدرالمتألهین نیز با تمسک به سه اصل تشکیک در وجود، حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، به‌نحو مبسوط به تبیین تکاملی وجود انسان پرداخته و کمال نهایی انسان را وصول به مقام فناء فی الله معرفی کرده‌است. ستاندن خودبینی، ایجاد شجاعت برای عاشق، ایجاد نیروی سخاوت، تکمیل نفس و بروز استعدادهای حیرت‌انگیز باطنی و ابتهاج از جمله ثمرات عشق است.

واژگان کلیدی: عشق، کمال، ابن‌سینا، ملاصدرا.

f.soleimani@isu.ac.ir

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع). تهران، ایران.

۲. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع). تهران، ایران (نویسنده مسئول).

zahramkarimi22@gmail.com

مقدمه

در فلسفه و عرفان اسلامی علاوه بر عقل^۱ عشق نیز به‌عنوان یکی از طرق دستیابی به سعادت و حقیقت شناخته شده‌است. میل مفرط و شوق شدید به چیزی را «عشق» گویند که درحقیقت درجه‌ی اعلای محبت است (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱۰، ص. ۲۵۲). صدرالمُتألهین عشق را عین وجود و هر دو را عین حسن و جمال می‌داند و معتقد است در همه‌ی مراتب هستی شدت و ضعف وجود دارد. طی مطالعه‌ی آثار فیلسوفان^۲ عشق به دو نوع حیوانی و متعالی تقسیم می‌شود و آنچه که مستقیماً بر استکمال و تعالی روح انسان اثر دارد، عشق متعالی است. در این پژوهش به بررسی مفهوم فلسفی عشق، هویت و ماهیت آن از دیدگاه دو فیلسوف نامی ابن‌سینا و ملاصدرا، صاحبان دو مکتب مهم فلسفه‌ی اسلامی یعنی حکمت متعالیه و مشاء، انواع و آثار عشق در نفس عاشق و نقش آن در استکمال و تعالی روح انسان عاشق پرداخته شده‌است.

پیشینه‌ی تحقیق

آنچه در تحقیقات به‌چشم می‌خورد، این است که نحوه‌ی پرداختن به موضوع عشق را در سه دسته‌ی کلی می‌توان جاداد:

دسته‌ی اول افرادی اند که در آثار آن‌ها عشق به‌صورت آمیزه‌ای از مواضع مختلف فکری عرضه شده‌است؛ به‌عنوان مثال ابوالحسن دیلمی (۳۹۰ق) در کتاب «عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف» موضوع عشق را از جهات مختلف فقهی، فلسفی، ادبی و عرفانی بررسی نموده‌است. می‌توان این کتاب را نخستین اثر در ادبیات عرفانی دانست که به شیوه‌ی علمی درباره‌ی سرشت عشق و ماهیت الهی و انسانی آن بحث کرده‌است.

دسته‌ی دوم گروهی اند که عشق را با روی‌کردی فلسفی بررسی کرده‌اند. از نمونه‌های بارز این گروه می‌توان از ابوعلی سینا و شیخ اشراق نام برد که به‌ترتیب در کتاب‌های «رسالة العشق» و «رسالة فی حقیقة العشق» ماهیت و سرشت عشق را با روی‌کردی فلسفی بررسی کرده‌اند. می‌توان به «مشارق انوار القلوب فی مفاتیح اسرار الغیوب» از ابن‌دباغ فیروزی (۶۰۵-۶۹۹) به‌عنوان سومین کتاب برجسته در این زمینه اشاره کرد.

دسته‌ی سوم با جهت‌گیری عرفانی به عشق پرداخته‌اند. در این آثار عشق به‌صورت نمادین

و مبتنی بر ادراکات ذوقی و کشفی بررسی شده است. احمد غزالی (۵۲۰ق) صاحب نخستین و معروف ترین کتاب در این زمینه با عنوان «سوانح العشاق» است؛ اما کتاب «عبر العاشقین» روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ق) مهم ترین و جذاب ترین اثری است که در این زمینه به نگارش درآمده است. وی در این کتاب با چهارچوبی خاص و منظم به رابطه‌ی بین خالق و مخلوق پرداخته است.

به طور کلی مقالات و پایان نامه‌های متعددی به موضوع عشق و متعلقات آن پرداخته اند. اگرچه بعضی از منابع گذری به نقش عشق در تعالی نفس زده اند، حقیقت این است که پایان نامه‌ی «نقش عشق در استکمال نفس انسان با تکیه بر آراء ابن سینا و ملاصدرا» (۱۳۹۹) به طور مبسوط و جامع تری به این مسئله پرداخته است که این مقاله مستخرج از آن می باشد.

در اینجا به برخی از منابع مرتبط که در این باره مطالعه شده اند، اشاره می کنیم:

۱. مقاله‌ی «فلسفه‌ی عشق در حکمت اسلامی» نوشته‌ی دکتر خسروپناه (۱۳۸۶) به طور کلی به تعریف و تبیین ماهیت عشق در فلسفه‌ی ملاصدرا پرداخته است و از جهاتی روی کرد تاریخی دارد و در آن به طور مجزا و مبسوط به نقش عشق در تعالی نفس اشاره نشده است.
۲. در مقاله «عشق طریقی به سوی کمال انسانی» به کوشش دکتر فاطمه سلیمانی (۱۳۹۳) به نقش و تأثیر عشق در کمال و تعالی انسان با روی کرد تطبیقی بین آراء ابن سینا و ملاصدرا پرداخته شده است؛ اما ما در پژوهش حاضر به طور مبسوط با بیان آراء این دو فیلسوف در تحلیل انواع عشق و پیامدهای عشق حقیقی در نفس انسان به این مسئله پرداخته ایم.
۳. کتاب «فلسفه‌ی هنر در عشق شناسی ملاصدرا» به قلم سید مهدی امام جمعه به جنبه‌های زیباشناختی و هنری عشق پرداخته است و به نقش عشق در تعالی نفس انسانی با روی کرد فلسفی پژوهش حاضر اشاره نشده است.

۴. در مقاله‌ی «عشق حقیقی و زیبایی مطلق از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا» نوشته‌ی محمدکاظم علمی سولا و زهرا محمدی محمدیه به تبیین عشق حقیقی و زیبایی مطلق و ارتباط این دو با خدا از نظر افلاطون و ملاصدرا پرداخته شده و به اقسام و انواع دیگر عشق و آثار آنها

در نفس انسان و تعالی آن اشاره‌ای نشده است.

۵. در مقاله‌ی «مراتب عشق نزد ابن‌سینا و بررسی انتقادات ملاصدرا بر او» به قلم محسن حبیبی و حسین عطایی منحصراً به انواع و مراتب عشق از دیدگاه ابن‌سینا با گذری به انتقادات ملاصدرا نسبت به آراء او پرداخته شده است و روشن است بسط و نگاه پژوهش حاضر را دربر نمی‌گیرد.

۱. مفاهیم پایه

به جهت پاسخ‌دهی به سؤال اصلی لازم است ابتدا به بررسی مفاهیم و مبادی تصویری موردنیاز این نوشته پرداخته شود. حکیمان مسلمان در کتب فلسفی به صورت پراکنده درباره‌ی عشق سخن گفته‌اند. بوعلی سینا (۱۴۰۰) رساله‌ی مستقلی درباره‌ی این موضوع نوشته و صدرالمتألهین (۱۳۶۸) نیز در جلد هفتم اسفار به آن پرداخته است. در فلسفه درباره‌ی عشق با نظرات متضاد فیلسوفان مواجه ایم. به زعم برخی فیلسوفان عشق رذیلت است؛ درحالی که به عقیده‌ی گروهی دیگر فضیلتی نفسانی است. از نگاه عده‌ای بیماری نفسانی است و برخی دیگر آن را جنون الهی می‌دانند. برخی فیلسوفان عشق را همت نفس دانسته و برخی دیگر معتقد اند عشق کار بطلین فاقد همت و فاقد کار است؛ اما حقیقت عشق آن است که تمام همت فرد منعطف به معشوق گردد، دائم به یاد او باشد، قلبش با یاد او به هیجان افتد، بسیار معشوق را به یاد آورد و در پی محبوب و اسباب رسیدن به او باشد (اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص. ۲۷۰).

۲. ماهیت عشق

ابن‌سینا (۲۰۰۵) در کتاب «القانون فی الطب» عشق را در زمره‌ی یک بیماری وسواسی شبیه مالیخولیا به حساب می‌آورد. این حالت زمانی برای فرد حاصل می‌شود که در فکر خود شخص خاصی را به شدت نیکو بشمرد. کشش عاشق به معشوق یا به سبب شهوت یا غیر شهوت است. حالات و رفتار فرد عاشق غیرطبیعی است و بین غم و شادی دَوَران دارد. دیدار ناگهانی معشوق یا یادآوری او سبب بروز هیجانی خاص در عاشق می‌شود (ج ۲، ص. ۲۸۶). بنابر این تعریف ابن‌سینا عشق یک بیماری روانی همراه با عوارض جسمانی است که در حیطه‌ی علم «روانشناسی» قابل بررسی است؛ اما تعریف او از عشق در کتاب «اشارات» ابتهاجی است که

برای فرد با تصور حضور یک ذات حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۱۴۹). وی در این تعریف روی‌کردی فلسفی داشته‌است؛ چراکه ابتهاج مربوط به امور روحانی نیز هست. حتی اگر با همان تغییرات جسمانی که پیش‌تر گفته‌شد، همراه شود؛ با این حال شاید بتوان برای هر دو تعریف که روی‌کرد متفاوتی دارند، وجه اشتراک قائل شد و در یک تعریف عام، عشق را هیجانی دانست که از یادآوری معشوق و یا دیدار او، برای عاشق حاصل می‌شود.

ملاصدرا (۱۳۶۸) عشق را ابتهاج حاصل از تصور یک ذات و نیز شعور به کمال تعریف می‌کند (صص. ۱۴۷ و ۱۵۲). همچنین ایشان در اسفار گفته‌ی افرادی که عشق را «افراط شوق به اتحاد» دانسته‌اند نیز تعریف نیکویی می‌داند؛ البته معتقد است این تعریف نیاز به تبیین دارد؛ لذا در مقام توضیح برمی‌آید. ایشان می‌فرماید:

اتحاد در این تعریف یعنی صیورت نفس عاشق و اتحاد آن با صورت و نفس معشوق و این اتفاق بعد از تکرر مشاهدات و یادآوری معشوق و شدت فکر درمورد او حاصل می‌شود و صورت معشوق در نفس عاشق تمثل می‌یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص. ۱۷۷).

بنابراین در تعریف ایشان عشق درحقیقت صورتی حاصله در نفس است که همین صورت معشوق بالذات محسوب می‌شود که فرد را از حضور جسمی عاشق بی‌نیاز می‌کند.

۳. اقسام عشق

به‌طور کلی عشق را می‌توان به چهار قسم جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی تقسیم نمود:

۱-۳. عشق جمادی

از نگاه ابن‌سینا (۱۳۶۰) عشق در جمادات نیز وجود دارد؛ زیرا هر ممکنی زوجی ترکیبی از وجود و ماهیت است. وجود منشأ خیرات و کمالات است و ماهیت منشأ نقصان؛ لذا هر ممکنی به‌سبب جنبه‌ی وجودی‌اش مشتاق به خیرات و کمالات است که به این شوق فطری و جبلی «عشق» گفته می‌شود؛ لذا در جمادات هم به‌سبب جنبه‌ی وجودی عشق وجود دارد (صص. ۳۷۵-۳۷۶ و ۱۰۱-۱۰۲). از نگاه ملاصدرا (۱۳۶۸) نیز هر یک از بسائط و عناصر غیرحی دارای عشق غریزی اند (ج ۷، ص. ۱۵۴)؛ البته صدرالمآلهین اثبات وجود عشق در همه‌ی موجودات را فرع بر اثبات حیات و شعور برای آن‌ها می‌داند؛ لذا معتقد است ابن‌سینا که اشاره‌ای به شعور

این بساط نداشته‌است، نمی‌تواند وجود عشق در این موجودات را به اثبات رساند.

۲-۳. عشق نباتی

ابن سینا (۱۴۰۰) درباره‌ی عشق نباتی می‌گوید:

عشق در صور نباتیه وجود دارد و این عشق بر حسب طبیعت آنها است و بر سه قسم است: قوه‌ی مغذیه، منمیه و تولید. قسم اول مربوط به قوه‌ی مغذیه است و نیاز به غذا مبدأ شوق برای رفع این حاجت می‌شود. عشق مخصوص به قوه‌ی منمیه سبب رشد، و عشق مخصوص به تولید سبب شوق برای به وجود آوردن موجودی مانند خود است (ص. ۳۸۰).

در نباتات عشق طبیعی وجود دارد؛ به این معنا که اگر قاسر خارجی نباشد، حامل این عشق تا وصول به غایت و رسیدن به مکان طبیعی خود آرام نمی‌گیرد؛ مانند سقوط سنگ از بلندی که اگر عاملی آن را منحرف نکند، تا سکون در محل طبیعی خود و غایتش آرام نمی‌گیرد (ص. ۳۸۱). لذا هر کدام از سه قوه‌ی اصلی نباتی تغذیه، منمیه و تولید عشق مخصوص به خود را دارند. عشقی که مختص به قوه‌ی تغذیه است، زمانی حاصل می‌شود که نیاز به غذا هنگام استحاله‌ی مواد معدنی، در او حاصل شود. مبدأ عشق مخصوص به قوه‌ی منمیه شوق برای رشد متناسب است و مبدأ عشق مختص به قوه‌ی تولید شوق به وجود آوردن موجودی مانند خود است.

سخن ملاصدرا (۱۳۸۶) در باب عشق نباتی نیز به این شرح است: «عشق در نباتات وجود دارد و عشق قوه‌ی نباتی به نوع طبیعی از نفس نباتی صادر می‌شود» (ج ۷، صص. ۱۶۵-۱۶۶).

۳-۳. عشق حیوانی

ابن سینا (۱۳۶۰) می‌فرماید:

عشق در نفوس حیوانی وجود دارد؛ زیرا تردیدی نیست در اینکه هر یک از قوای حیوانی به انجام عملی اختصاص پیدا کرده‌است و مشوق آنها برای انجام آن کار، همان عشق غریزی است و اگر این عشق نباشد وجود آن قوه در بدن حیوان بیهوده خواهد بود» (صص. ۱۰۱-۱۰۲).

سخن ملاصدرا (۱۳۶۸) درباره‌ی این قسم به این شرح است:

در نزد عامه‌ی مردم عشق و شوق قوه‌ی حیوانی شهوانی از شناخته شده‌ترین امور است. نفس حیوانی اشرف از نفس نباتی است و افعال سه گانه صادره از قوای تغذیه، رشد و تولید

که در نفس نباتی بود، به نحو اشرف از نفس حیوانی صادر می‌شود. معشوق نفس حیوانی به عینه همان معشوق نفس نباتی است، با این تفاوت که افعال صادره از این نفوس برخاسته از اختیار و اراده است؛ برخلاف نفوس طبیعی که افعالشان به طور طبیعی است (ج ۷، صص. ۱۶۵-۱۶۶).

۳-۴. عشق انسانی

عشق انسانی دارای دو قسم مجازی و حقیقی است. این تقسیم‌بندی برحسب متعلق عشق است. اشتیاق و حب شدید به ذات و صفات الهی را «عشق حقیقی» می‌گویند. متعلق این عشق حضرت مبارک باری تعالی است. صدر المتألهین (۱۳۶۸) می‌گوید: «عشق حقیقی همان محبت به ذات، صفات و افعال الهی است، از حیث اینکه فعل او هستند.» (ج ۷، ص. ۱۷۴). اشتیاق و حب که به غیر از ذات احدیت تعلق می‌گیرد «عشق مجازی» محسوب می‌شود. عشق انسانی مجازی به لحاظ مبدأ شکل‌گیری به دو قسم انسانی و حیوانی تقسیم می‌گردد. در تعاریف شیخ الرئيس (۱۴۰۳.ق) مبدأ عشق در عشق نفسانی یا عقیف مشکلات و سنخیت نفس عاشق و معشوق در جوهر است و شمایل معشوق، سبب تحسین عاشق می‌شود. این نوع از عشق سبب شفقت، رقت و لین نفس می‌گردد و توجه عاشق معطوف به معشوق و فارغ از اشتغالات دنیوی می‌گردد. (ج ۳، ص. ۳۸۳). ملاصدرا (۱۳۶۸) نیز می‌فرماید: «مبدأ این عشق مشکلات جوهری نفس عاشق و معشوق است و شمائل معشوق که صادر از نفس اوست و نیز اعتدال مزاج و حسن خلق او سبب جذب عاشق می‌گردد.» (ج ۷، صص. ۱۷۴-۱۷۳). وی در ساحت عشق انسانی تقسیم جامعی ارائه می‌دهد و از سه نوع «عشق اصغر، عشق اوسط و عشق اکبر» نام می‌برد و این تقسیم را جامع و دربرگیرنده‌ی تمامی اقسام عشق برمی‌شمارد.

در سخنان بوعلی (۱۴۰۳) آمده مبدأ عشق حیوانی آلوده‌ی شهوت حیوانی و طلب لذت از معشوق به شیوه‌ی چهارپایان است و حسن صورت، تناسب اندام، رنگ و خلقت معشوق عاشق را به خود جذب می‌نماید؛ زیرا در این نوع از عشق غالباً نفس اماره غلبه پیدا کرده و اکثراً با فجور و حرص بر آن مقارن است (ج ۳، ص. ۳۸۳). این قسم از عشق در تقابل با نوع اول عشقی غیر عقیف و آلوده است. صدر المتألهین (۱۳۶۸) نیز در تعریف این قسم از عشق می‌گوید: مبدأ این عشق شهوت بدنی و طلب لذت بهیمیه است و صورت ظاهری، رنگ و بدن معشوق

جاذب فرد عاشق است. غالباً نفس اماره خواستار این عشق است و اکثراً همراه با فسق و فجور همراه خواهد بود (ج ۷، ص. ۱۷۴).

۴. عشق بالذات و بالتبع

تقسیم دیگری که ظاهراً مورد اتفاق ابن‌سینا و ملاصدرا است، تقسیم عشق به بالذات و بالتبع است. به اعتقاد ایشان سمت و سوی عشق همواره و بالذات از موجود سافل و اسفل به سوی موجود عالی و کامل است؛ پس چنانچه از طرف موجود عالی و مافوق به موجود اسفل و مادون عشق ورزیده شود، این التفات بالعرض و از باب تطفّل و ترشح خواهد بود؛ بر این اساس عشق خداوند به موجودات از باب تطفّل است. ابن‌سینا (بی‌تا) بر این باور است که از آن جا که خداوند، مبدأ هر مخلوقی است و نظام آفرینش نیز چون از خیر مطلق یعنی حضرت حق تبارک و تعالی، سرچشمه گرفته و نشأت گرفته است، پس باید چنین نظامی معشوق بالعرض خداوند باشد (ص. ۳۹۰). صدرالدین شیرازی (۱۳۶۸) نیز ضمن اذعان به این مطلب، آن را از مسائل بسیار مهم و دقیق فلسفی دانسته، معترف است از جمله افتخارات اسلافش این بوده که توانسته‌اند به بالتبع بودن عشق موجود عالی نسبت به موجود سافل واقف شوند (ج ۷، ص. ۱۵۶).

۵. کمال وجودی

بوعلی (۱۳۷۵) درباره‌ی کمال اول می‌نویسد:

کمال اول آن است که نوعیت نوع بر آن متوقف است؛ اما کمال ثانی آن چیزهایی اند که بر نوع عارض می‌شوند و در تقوّم آن نقشی ندارند. به بیان دیگر کمال اول امری است که شیئیت شیء به آن است و کمال ثانی آثار و تبعات صور فعلی نوعی است (صص. ۲۱-۲۲).

صدرالمآلهین (۱۳۶۰ و ۱۳۶۸) نیز با عباراتی مشابه ابن‌سینا در تعریف کمال می‌فرماید:

کمال بر دو نوع اول و ثانی است. آنچه که نوع به وسیله‌ی آن تام و کامل می‌گردد و شیء در اصل وجود به آن وابسته است، «کمال اول» گویند. به این بیان صورت و حد طبیعی هر شیء کمال آن شیء محسوب می‌شود. نفس نباتی کمال اول نبات و نفس حیوانی کمال اول حیوان است و کمال ثانی آثاری اند که بعداً برای شیء حاصل می‌شود و اشیاء در اصل وجود به آن

وابسته نیستند (صص. ۱۸۸ و ۵۲۷؛ ج ۶، صص. ۱۳۴ و ۳۶۹).

۶. تکامل وجودی انسان از نظر ابن سینا

دیدگاه ابن سینا در این باره مبتنی بر طرز تلقی او از حقیقت انسان است. از آنجاکه انسانیت انسان به نفس ناطقه و قوه‌ی عاقله اوست، باید کمال او را در عقل جست‌وجو کرد. هر یک از قوای نفسانی کمال خاص خود را دارد که کمال عقلی به شکوفایی آن و آراسته شدن به حقایق علمی اشیاء و موجودات است.

۷. کمال نهایی و حقیقی نفس ناطقه

کمال حقیقی و نهایی آن است که انسان به مرتبه عقل مستفاد برسد و متصور به همه‌ی صورت‌های علمی، اعم از تصویری و تصدیقی، گردد و عالمی عقلی مشابه عالم عینی شود و صورت همه‌ی اجزای هستی از ابتدا تا انتها در او نقش‌بندد؛ بنابراین کمال نهایی انسان آن است که همه حقایق به‌ویژه ذات و صفات خدا- البته تا آنجا که مقدور عقل محدود انسانی است- مبادی عالیّه (عقول)، نفوس و اجرام آسمانی و دیگر موجودات همراه با نسب و روابط موجود میان آن‌ها در ذهن انسان نقش‌بندد (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۴۶؛ ابن سینا، بی‌تا، ص. ۴۶۶).

عبارت‌های ابن سینا معمولاً در حصول صورت‌های عقلی ظهور دارند؛ پس ممکن است چنین به‌نظر برسد که کمال نهایی انسان را علم حصولی او به همه‌ی حقایق از جمله خدا می‌داند؛ اما این تمام حقیقت نیست؛ زیرا از جملات ایشان به‌دست می‌آید که علم حضوری و کشف و شهود نیز در کمال نهایی انسان نقش دارند. ابن سینا (بی‌تا) در الهیات الشفاء از کمال نفس ناطقه سخن می‌گوید، از مشاهده‌ی حسن، خیر و جمال مطلق و اتحاد با آن و از سنخ خدا شدن جوهر عاقل (نفس) سخن به‌میان آورده‌است که با شهود سازگارتر است. این سخن او با سخنانش در مقامات العارفین اشارات مطابقت دارد. به عقیده‌ی وی مرتبه‌ی وصول تام سالک به خدا مرتبه‌ی پایانی سلوک و حرکت عارف به‌سوی خداست. شخص پس از وصول به خدا باید مراحل سلوک در حق را بپیماید که با این کار آراسته به نعوت الهی خواهد شد. مقامات، کمالات و ابتهاجاتی که نصیب شخص در این مرحله می‌گردد به‌واسطه‌ی مفاهیم قابل انتقال نیست؛ بلکه مقام مقام شهود است (ص. ۳۶۴).

۸. تکامل وجودی انسان از نظر ملاصدرا

از نگاه صدرالمتألهین نفس پس از حدوث و ظهور به‌عنوان «من» یا «خود انسانی»، مالک بدن می‌شود و بدن را همراه با خود به ادامه‌ی زندگی وامی‌دارد. ملاصدرا (۱۳۶۸) در این باره می‌گوید: «جسم حامل نفس نیست؛ بلکه نفس حامل جسم است و آن را در مسیر زندگی به همراه خود می‌برد، همان‌گونه که باد کشتی را می‌برد، نه کشتی باد را.» (ج ۹، صص. ۴۷-۵۵). صدرا (۱۳۶۸) تحولات نفس را با عنوان مدارج نفس بیان می‌نماید و آن را به دو دسته تقسیم می‌کند: نخست تحول نفس به طبیعت عنصری، جمادی، نباتی و حیوانی را تحولات و مدارج پیشین یا «سابقه» می‌نامد و دوم تحول نفس به عقل منفعل و عقل بالفعل و عقل فعال را تحولات و مدارج پسین یا «لاحقه» می‌نامد (ج ۹، صص. ۵۵-۴۷). وی نفس انسان را دارای یک درجه از وجود نمی‌داند که بی حرکت و غیرقابل تغییر باشد؛ بلکه آن را دارای رشد و حرکت در جوهر و ذات خود می‌داند که روزبه‌روز کامل‌تر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸، صص. ۳۷۸).

۹. مراحل نفس انسانی

انسان اول یا طبیعی: در این مرحله انسان متولد می‌شود و به تدریج به کمال جسمانی می‌رسد که این مرحله کمال نفس انسان نیست. انسان ثانی یا نفسانی: نفس به یاری بدن رشد می‌کند، به کمال می‌رسد و نیاز او به حواس و ابزارهای جسمانی کمتر می‌شود. انسان ثالث یا عقلانی: انتقال از وجود نفسانی به وجود عقلی که در این مرحله به عقل بالفعل می‌رسد. به عقیده‌ی ملاصدرا (۱۳۶۸) نفس پس از کامل شدن خود، حتی می‌تواند بدون احتیاج به بدن، حقایق جهان خارجی را ببیند و بدون حواس دیگر به محسوسات و معقولات دسترسی پیدا کند (ج ۹، صص. ۵۵-۴۷).

به نظر ملاصدرا (۱۳۶۸) تعداد کمی از انسان‌ها می‌توانند به این مرحله برسند. وی حرکت و سیر تکاملی نفس را امری جدای از جهان آفرینش نمی‌داند؛ بلکه هماهنگ و همراه با روند عمومی حرکت جهانی جوهر ماده می‌داند؛ حرکتی که از ماده آغاز و به غیرماده و فراتر از آن می‌انجامد (ج ۹، صص. ۵۵-۴۷).

۱۰. آثار و پیامدهای عشق

عشق ودیعه‌ای الهی در موجودات عالم است که به‌مدد آن موجودات سیر تکاملی‌شان را می‌پیمایند و به‌سمت غایات مطلوب و کمال خود حرکت می‌کنند.

۱-۱۰. ستاندن غرور و تکبر از انسان عاشق

ابن‌سینا (۱۴۰۳.ق) در این باره می‌گوید:

انسانی که عارف و عاشق واقعی است، در تواضع و فروتنی کودکان را همچون بزرگسالان محترم می‌شمارد، از گمنام همچون آدم مشهور با گشاده‌رویی استقبال می‌کند و در هر چیزی خدا را می‌بیند و چگونه برابر نداند، درحالی‌که همگان در نزد او شبیه اهل رحمت اند که به باطل اشتغال ورزیده‌اند؟ (ج ۳، ص ۳۹۱)

خواجه (۱۴۰۳.ق) در شرح اشارات، گشاده‌رویی و یکسان‌نگریستن با خرد و کلان و گمنام و مشهور را دو اثر یک خُلق دانسته و می‌گوید:

این دو صفت در اثر یک خُلق و صفت دیگر پدیده می‌آیند و آن عبارت است از خُلق رضا که دارنده‌ی این خلق از چیزی اکراه ندارد. ازدست‌دادن چیزی او را اندوهگین نمیکند؛ به‌همین جهت هم گشاده‌روست و هم همگان را برابر و به یک چشم می‌بیند (ج ۳، ص ۳۹۱).

۲-۱۰. رفع ترس و ایجاد شهامت و دلیری

ابن‌سینا (۱۴۰۳) شجاعت را از صفات برجسته‌ی عارف که همان عاشق حقیقی است، این‌گونه برمی‌شمرد: «عارف دلیر است و چگونه نباشد، حال آنکه او از مرگ نمی‌هراسد.» (ج ۳، ص ۳۹۳). صدرالمتألهین (۱۳۸۱) نیز «حب موت» را از نشانه‌های محبین خداوند می‌شمارد و می‌گوید:

حب موت از صفات عاشقان خداوند است. وقتی محب بدانند که مشاهده و لقاء جز با رفتن به دار بقاء امکان ندارد و آن هم تنها از راه مرگ میسر است، شوق به مرگ در او پیدامی‌شود و سفر از دنیای فانی و استقرار در دنیای باقی برای او سنگین نیست. (صص ۱۰۳-۱۰۴).

۳-۱۰. گشاده‌رویی و خوش‌برخوردی

ابن‌سینا (۱۴۰۳.ق) در این باره می‌نویسد:

کسی که معرفت اصلی که همان عشق به خداست را پیدا کرده، همیشه گشاده‌رو، شکوفا و

متبسم است و برخورد او با عام و خاص یکی است. عارف چگونه گشاده‌رو نباشد، درحالی که به جهت رابطه با حق و با همه‌ی واقعیاتی که حق را در آن‌ها می‌بیند، خرسند و شکوفاست؟ (ج ۳، ص. ۳۹۱)

صدرالمتألهین (۱۳۸۱) نیز خوش رفتاری و مهربانی نسبت به خلق را از نشانه‌های عاشقان حقیقی می‌داند و می‌گوید: «مهربان بودن با خلق خدا و شفقت و مهربانی نسبت به بندگان او از صفات محبین خداوند است.» (ص. ۱۰۷).

۱۰-۴. خلوت‌گزیدن و انس با معشوق

پرداختن به معشوق و بریدن از غیر او، از دیگر اثرات عشق است. این مسئله در عشق حقیقی در مرتبه‌ی بالاتری قرار دارد و شدت و ضعف آن نسبت به میزان محبتی که به خداوند دارد، متفاوت است. صدرالمتألهین (۱۳۸۱) می‌گوید:

تنهاجویی و انس‌گیری با مناجات خدا و کتاب او، توجه به تهجد و غنیمت‌شمردن شب و صفایی که در آن با بریدن از مشاغل دست می‌دهد، از نشانه‌های محبین خداوند است. کمترین مرتبه‌ی محبت لذت‌بردن از تنهایی با حبیب و عشق به مناجات اوست (ص. ۱۰۸).

۱۰-۵. ابتهاج و لذت

ابن‌سینا (۱۳۸۱) ماهیت عشق حقیقی را ابتهاجی می‌داند که از تصور یک ذات حاصل می‌شود و شوق همان حرکتی است که فرد برای به اتمام رساندن این ابتهاج و لذت می‌پیماید. افراد عاشق از آن حیث که عاشق‌اند، التذاذ را تجربه می‌کنند و میزان لذتشان با توجه به آن چیزی که به آن نائل می‌شوند و نسبت درک و قربشان به کمالات، شدت و ضعف می‌یابد. آن‌ها از این حیث که مشتاق‌اند نیز در راه وصال به معشوق اذیت‌هایی را متحمل می‌شوند؛ اما همین اذیت‌ها نیز برای‌شان لذت‌بخش است (صص. ۳۵۱-۳۵۰).

همچنین با توجه به عبارات صریح ملاصدرا (۱۳۶۸) التذاذ در یک واقعه‌ی عشقی، مسیری تدریجی و طولانی با فرآیندهای گوناگون طی می‌کند و مرحله به مرحله شدیدتر می‌گردد. نقطه‌ی شروع این مسیر رویارویی با حسن صورت زیبارو- که دارای حسن ترکیب در اعضای بدن است- است. با توجه به تبیین صدرالمتألهین از مراحل عشق مجازی حیوانی درمی‌یابیم که التذاذ

عاشق در همه‌ی این مراحل، به‌جز مرحله‌ی اول، غریزی و جنسی است و تنها در مرحله‌ی اول که جمال محبوب را مشاهده‌می‌نماید، نوع التذاذش زیبایی‌شناسانه است (ج ۷، ص ۱۷۷).

۱۰-۶. لطافت روحی و ایجاد رقت قلب

از نگاه ابن‌سینا (۱۴۰۳.ق) رفع خشونت و لطیف گردانیدن روح به دو طریق حاصل می‌شود: الف) فکر لطیف که همان نازک‌اندیشی و هر اندیشه‌ای است که اوج داشته‌باشد و در آن دقت به‌کاررفته‌باشد؛ ب) عشق پاک که در آن شمایل معشوق فرمانروایی می‌کند؛ نه سیطره‌ی شهوت (ج ۳، صص ۳۸۱-۳۸۰). صدرالمآلهین (۱۳۶۸) نیز لطافت و رقت را از ثمرات عشق دانسته و گفته:

عشق دل را نرم می‌نماید و ذهن را پاک و نفس را بر ادراک امور شریف آگاه می‌سازد. نفس به مدد عشق شیفته و نرم، دارای وجد و سرور، اندوه و گریه می‌شود. رقت قلب و فکر نیز از ثمرات عشق است (ج ۷، صص ۱۷۴-۱۷۳).

۱۰-۷. ایجاد وحدت و تمرکز بین قوا و نیروها

یکی از تأثیرات مهم عشق مجازی نفسانی، عبور از کثرات به وحدت است؛ زیرا مقوم عشق نفسانی شوق به اتحاد است که این می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق و وحدت حقیقی باشد. ملاصدرا (۱۳۶۸) نیز این خاصیت عشق که «العشق هو افراط الشوق الی الاتحاد» را نیکو دانسته و به تبیین تفصیلی این سخنش پرداخته‌است. ایشان می‌فرماید: «اتحاد گاهی بین دو جسم است و این امر به‌واسطه‌ی امتزاج و آمیزش است؛ اما درباره‌ی نفوس این اتحاد تصور نمی‌شود؛ چون عشق از صفات نفوس است، نه اجرام.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۷۷).

تفاوت عشق نفسانی با هوس در گذرابودن آن است؛ زیرا هوس می‌تواند با امور دیگر در دل انسان همنشین شود، اما عشق نفسانی ماندگار است و وقتی در دل کسی جای‌گرفت، اغیار را از درون عاشق می‌راند. از نگاه صدرا (۱۴۲۴.ق) آخرین مرتبه‌ی کمال و تکامل فنای در حق است. وی در این باره می‌گوید:

باید وجود نابود و دائر خود را در وجود حق نخستین- آن که تمام اشیاء به‌واسطه‌ی آن

موجود می‌گردند و به نور او هر تاریکی و سایه‌ای ظاهر می‌شود. فانی گرداند، به‌طوری که در نزد خویش وجودی نداشته‌باشد. این مقام اهل وحدت است که «فنا‌ی در توحید» نام دارد. نتیجه‌ی این اثر متعالی عشق تصفیه‌ی آینه‌ی وجودی عاشق از همه‌ی رذایل است. (ص. ۱۰۶۴).

۸-۱۰. تکامل انسان

طی کردن مراتب وجودی و درک باطن امور بدون تهذیب نفس و تزکیه‌ی باطن میسر نیست و بهترین طریق برای تهذیب نفس، عشق است. صدرالمتألهین (۱۳۶۸) با وجود آنکه دخالت عقل فعال را در سیر معنوی تکامل نفس انسان قبول دارد، محرک طبیعی و مادی این حرکت نفس را در خود ماده و همان حرکت جوهری ماده می‌داند. به عقیده‌ی وی حرکت جوهری و سیر تکاملی نفس از عقل هیولانی، با رسیدن به عقل فعال تمام نمی‌شود و محرک آن، یعنی عشق او به زیبایی مطلق که اصل آن به خداوند متعال است، آرام نمی‌گیرد؛ بنابراین نفس پس از اتصال و اتحاد با عقل فعال به آن مرتبه قناعت نمی‌کند و به انگیزه‌ی رسیدن به آستانه‌ی الوهیت. که همان مرحله‌ی وصل و فناست. عاشقانه به سیر و تکامل می‌پردازد (ج ۲، ص. ۲۳۲).

عشق نخستین خدا به خود سبب آفرینش نظام احسن است. باری تعالی آفرید تا شناخته‌شود؛ یعنی جمال خود را بر مخلوقات عیان کرد تا به او روی آورند و عشق ورزند؛ اما در بین موجودات انسان که رمز خلافت را با خود دارد، عاشق‌تر از سایرین است. او به‌مدد همین عشق شایسته‌ی مقام خلافت شد تا بتواند با الهام از نظام احسن، در ماموریت زمینی‌اش خود را از منجلا بکنیف زندگی حیوانی برهاند و با پرورش استعدادهای نهفته‌اش به تکامل واقعی خود برسد؛ هرچند که بسیاری از انسان‌ها غافل اند و لذت عشق حقیقی را نچشیده‌اند (بیدهندی محمد، و صغری صالحی، ۱۳۹۳، صص. ۲۲۳-۲۲۱).

نتیجه‌گیری

«عشق» ودیعه‌ای الهی است که موجودات به‌مدد آن به‌سوی کمال خویش در حرکت اند. مسلماً این امر فطری. که انسان نیز به‌عنوان اشرف مخلوقات از آن بهره‌مند است. نتایج و آثاری بر نفس

آدمی می‌گذارد. عشق به انسان کمک می‌کند تا مسیر استکمال خویش را آسان‌تر ببیماید. عشق هم در کمال وجودی و هم در کمال اخلاقی انسان اثرگذار است. انسان با کمک عشق از خودخواهی و غرور خارج می‌شود و دایره‌ی وجودی خویش را گسترش می‌بخشد و به همه‌ی موجودات عشق می‌ورزد. او خواهان خلوت‌گزینی و انس با معشوق است و به سبب انبساط خاطری که از قرب معشوق به دست می‌آورد، با دیگران خوش‌رفتار است و آرامش خود را نیز به آن‌ها منتقل می‌کند. شهامت و شجاعت نیز از اثرات برجسته‌ی عشق است که از آدمی انسانی شجاع می‌آفریند که حاضر است به خاطر محبوب خود را به خطر اندازد. تمنای موت نیز یکی از نشانه‌های شهامت و دلیری است که موجب وصال عاشقان به معشوق حقیقی است. آن‌ها با تمنای مرگ خواهان گذر از زندان دنیا هستند؛ پس درواقع وصال معشوق حقیقی را آرزو می‌کنند. همچنین لذت و ابتهاج از دیگر ثمرات عشق است که صدرالمتألهین در این باب نیز مانند همیشه با بیانی تفصیلی وارد بحث شده و معتقد است نحوه‌ی آغاز عشق، هم در عشق عفیف انسانی و هم در عشق حیوانی با دیدن زیبایی معشوق آغاز می‌شود و وارد تجربه‌ی التذاذ می‌گردد؛ با این تفاوت که در عشق حیوانی توجه فرد عاشق منحصر در حُسن صورت و حُسن اندام معشوق است و اهتمام او تنها در اتحاد ظاهری و جسمانی با معشوق است که لذتی غریزی است؛ درحالی‌که در عشق نفسانی پس از شعله‌ور شدن جرقه‌ی عشق در اثر مواجهه با زیبایی معشوق، انسان التذاذ خود را مرحله به مرحله افزایش می‌دهد که در همه‌ی مراتب التذاذ زیبایی‌شناسانه است. غایت این لذت رسیدن به کمالات نفسانی و وصول به زیبایی‌های ملکوتی و عشق حقیقی است. «تلطیف سر» واژه‌ای است که ابن‌سینا با آن یکی دیگر از ثمرات عشق را بیان می‌نماید که با آن آدمی آماده‌ی دریافت سریع جذبات الهی می‌شود و ذهن او آماده‌ی پذیرش ادراکات عقلی می‌گردد. ملاصدرا نیز بر این ویژگی عشق صحه می‌گذارد و عشق را عاملی جهت رقت قلب و آمادگی نفس جهت پذیرش ادراکات شریف می‌داند.

یکی دیگر از ثمرات مهم عشق عبور انسان از کثرات به وحدت است؛ چراکه عشق بین قوا و نیروها وحدت ایجاد می‌نماید و تمام همت عاشق را معطوف به معشوق می‌کند. هر چند

وحدتی که از طریق عشق حقیقی حاصل می‌شود، از لحاظ حد و و مرتبه متفاوت است، در اصل رسیدن به وحدت یکسان است؛ زیرا مقوم عشق نفسانی مجازی شوق به اتحاد است که این می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به عشق و وحدت حقیقی باشد. کثرت هموم و گسیختگی انگیزه و گرایش، از بزرگ‌ترین موانع تکامل معنوی و روحی انسان است که انسان به مدد عشق می‌تواند همت خود را واحد گرداند و در زمانی که متعلق عشق او معشوق حقیقی باشد، با طی کردن مراتب به مقام فنای در معشوق برسد.

باتوجه به سخنان ابن‌سینا و ملاصدرا عشق به معنای ابتهاج حاصل از تصور ذات جمیل است که باتوجه به فاعل آن به جمادی، نباتی، حیوانی و انسانی و برحسب متعلق عشق، به دو قسم مجازی و حقیقی تقسیم می‌شود. در عشق حقیقی، ذات احدیت و در عشق مجازی، غیر ذات باری تعالی متعلق قرار می‌گیرد. اگر حسن صورت و تناسب اندام، تنها عامل برانگیختگی عشق در عاشق باشد، «عشق حیوانی آلوده» و اگر جاذب عشق علاوه بر حسن صورت، کمالات معنوی نیز باشد، «عشق نفسانی و عفیف» نامیده می‌شود که این عشق مجازی نفسانی وسیله‌ای برای تحریک احساسات اصیل معنوی و برانگیختن عواطف عمیق روحانی است که به عنوان طریقی برای دستیابی به عشق حقیقی محسوب می‌شود. صدر المتألهین در ساحت عشق انسانی تقسیم‌بندی جامع و کاملی نسبت به شیخ الرئیس دارد و عشق انسانی را به حسب متعلق، به سه قسم «اصغر، اوسط و اکبر» تقسیم می‌نماید. مراد از عشق اصغر همان عشق بین انسان‌ها است. عشق اوسط به عشق آن دسته از عالمانی که در حقایق عالم تفکر می‌کنند و به آثار آفرینش آسمان‌ها و زمین نظر دارند، اختصاص دارد و عشق اکبر، مخصوص متألهین و واصلین به مقام انسان کامل است.

برآیند نظرات ملاصدرا و ابن‌سینا درباره‌ی ماهیت و مفهوم عشق و اقسام آن، نشان می‌دهد دیدگاه این دو اندیشمند تقریباً یکسان است؛ البته صدر المتألهین به دلیل تفاوت مبانی و اعتقاد به شعور و حیات در تمام موجودات، نمی‌تواند مانند ابن‌سینا عشق اختیاری را تنها مختص به جانداران بداند؛ بلکه به وجود عشق اختیاری در تمام موجودات عالم معتقد است. ابن‌سینا عشق

طبیعی را درمورد نباتات مطرح می‌نماید که نبات تا زمانی که عامل قاسر خارجی مانعش نشود، به‌طور طبیعی به‌سوی کمال در حرکت است و تا وصول به آن آرام نمی‌گیرد؛ برخلاف حیوان که از مزیت اختیاری بودن عشق برخوردار است و می‌تواند با اختیار از هدف خود اعراض نماید. «عشق» طریقی برای وصول به کمال محسوب می‌شود که ابن‌سینا با واژه‌ی «تلطیف سر» از آن پرده‌برمی‌دارد؛ زیرا عاشق اگر زیبایی معشوق را با دید عقلانی دوست‌بدارد، این عشق خیرخواهی در او را افزایش می‌دهد و نهایتاً فرد با گسستن از علائق زائد و تمرکز بر همت واحد، به لطافت روحی و رقت قلبی دست‌می‌یابد و نفس آمادگی تشبه به مفارقات عقلی و اتصال به معشوق حقیقی را پیدامی‌کند. در تبیین تأثیر عشق بر تکامل نفسانی، ابن‌سینا به‌اجمال و صدرالمتألهین با تفصیل سخن می‌گوید. تمایز برجسته‌ی بین نظراتشان آنجا آشکار می‌گردد که ملاصدرا با تمسک به مبانی فلسفی مختص به خودش به خوبی تکامل وجودی نفس را تبیین می‌نماید. ایشان با سه اصل «تشکیک در وجود»، «حرکت جوهری»، و «اتحاد عاقل و معقول» به تبیین تکامل تدریجی نفسانی می‌پردازد.

عشق محرک اصلی سیر تکاملی وجود انسان است؛ زیرا عاشق برای وصول به معشوق به تهذیب نفس و تزکیه‌ی باطن می‌پردازد و مشکلات و سختی‌های وصال را به جان می‌خرد. سیر تکاملی نفس از عقل هیولانی با رسیدن به عقل فعال تمام نمی‌شود و نفس آدمی بعد از اتصال و اتحاد با عقل فعال، به آن مرتبه قناعت نمی‌کند و با انگیزه‌ی رسیدن به آستانه‌ی الوهیت که مرحله‌ی وصل و فنا است، به حرکت تکاملی خود ادامه می‌دهد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۴۰۰). *سوانح العشاق/احمد غزالی*. اصفهان: میراث کهن.
ابن دباغ، عبدالرحمن بن محمد (۲۰۰۵). *مشارق انوار القلوب و مفاتیح اسرار الغیوب*. بیروت: دار الکتب العلمیة.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *التعلیقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). *رسائل*. قم: بیدار.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۰). رسائل (ضیاء الدین درّی، به ترجمه). تهران: مرکزی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰م). عیون الحکمة (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق). بیروت: دار القلم؛ کویت: وكالة المطبوعات.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). القانون فی الطب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). الإشارات و التنبيهات مع المحاکمات (قطب الدین رازی محمد بن محمد، نصیر الدین طوسی محمد بن محمد، شارحان). قم: دفتر نشر الکتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). الهیات من کتاب الشفاء (حسن حسن زاده‌ی آملی، به تحقیق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن زاده‌ی آملی، به تحقیق). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). لسان العرب. بیروت: دار صار.
- اخوان الصفاء (۱۴۱۲). رسائل اخوان الصفاء. بیروت: الدار الإسلامیة.
- امامی جمعه، مهدی (۱۳۸۸). فلسفه‌ی هنر در عشق‌شناسی ملاصدرا. تهران: مؤسسه‌ی تألیف و ترجمه و نشر آثار هنری «متن».
- بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۶۶). عبهر العاشقین. تهران: منوچهری (چاپ ۳).
- بیدهندی، محمد؛ و صالحی، صغری (۱۳۹۳). نقش عشق در تکامل وجودی انسان از دیدگاه احمد غزالی و ملاصدرا. اصفهان: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حبیبی، محسن، و عطایی، حسین (۱۳۹۴). مراتب عشق نزد ابن سینا و بررسی انتقادات ملاصدرا بر او. تاریخ فلسفه، ۶(۲۲)، ۱۰-۱.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۶). فلسفه‌ی عشق در حکمت اسلامی. کتاب نقد، شماره ۴۳.
- دیلمی، علی بن محمد (۲۰۰۷). عطف الألف المألوف علی اللام المعطوف. قاهره: دار اللکتاب المصری.
- سلیمانی، فاطمه (۱۳۹۳). عشق طریقی به سوی کمال انسانی (مقایسه‌ای بین نگاه ابن سینا و ملاصدرا). تاریخ فلسفه، ۴(۴)، ۵۸-۳۵.
- سلیمانی، فاطمه؛ و میرزا کریمی، زهرا (۱۳۹۹). نقش عشق در استکمال نفس انسان در آراء ابن سینا و ملاصدرا. تهران: دانشگاه امام صادق (ع) پردیس خواهران.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۹۳). *فی حقیقه العشق*. تهران: مولی (چاپ ۴).
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية* (سید جلال‌الدین آشتیانی، به تعلیق و تصحیح) (چاپ دوم). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية* (سید جلال‌الدین آشتیانی، به تصحیح). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*. قم: مکتبة المصطفوی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۰). *المبدأ و المعاد* (سید جلال‌الدین آشتیانی، به تصحیح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (بی‌تا). *المبدأ و المعاد*. بی‌جا: بی‌نا.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۳۸۱). *کسراصنام الجاهلیة*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم (۱۴۲۴ق). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی انجمن اسلامی حکمت ایران.
- محمدی محمدیه، زهرا، و علمی سولا، محمدکاظم (۱۳۹۱). *پیوند عشق حقیقی و زیبایی مطلق از دیدگاه افلاطون و ملاصدرا*. قیسات، ۱۷(۶۶)، ۵۳-۸۲.



The Printaphysics of the Flying Man: A New Reading of Avicenna's Rationalistic Philosophy in *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*¹

Seyyed Ahmad Hosseini²

Doi:

Doi: 10.30497/ap.2025.248348.1741



Abstract

This paper offers a new reading of Avicenna's *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. It argues that this work, despite its brevity, is not a mere summary of Avicenna's philosophy but rather his attempt to present a distinctive "pre-physics" or a purely rational metaphysics. In *al-Ishārāt*, Avicenna deliberately engages with philosophical questions that can be addressed solely by rational analysis, without recourse to empirical observation or the study of nature. Thus, logic and physics in this work serve primarily as methodological foundations for a metaphysics established *a priori*. The metaphysical discussions in *al-Ishārāt* include topics such as self-awareness, the proof of the Necessary Existent, its attributes, and its acts. Within this framework, the thought experiment of the "Flying Man" plays a central role in grounding Avicenna's rationalist epistemology and his pre-natural metaphysics. Beginning in the third *namat*, Avicenna articulates his rationalist approach, which develops into a metaphysical system encompassing the proof of the Necessary Existent, its attributes, its immediate causation, and the emanative order of intellects and celestial spheres. In the later *namats*, Avicenna also discusses human felicity, which he identifies with the perfection of the Flying Man or the intellect in its disembodied state.

Keywords: Necessary Existent, self-awareness, logic, physics, metaphysics, rationalism, mysticism.

1. The initial version and abstract of the present article, entitled "The Printaphysics of the Flying Man: Towards a New Reading of Avicenna's *al-Isharat wa al-Tanbihat*," was presented at the "International Conference on Philosophical Anthropology in Ibn Sina," which was held in February 2022 at the Iranian Institute of Philosophy.

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, East Azerbaijan, Iran.
ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

ماقبل الطبیعه انسان معلق

بازخوانی فلسفه عقل گرایانه ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیهات^۱

سید احمد حسینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳، ۱۴۰۴/۰۴/۲۰

Doi: 10.30497/ap.2025.248348.1741

چکیده

مقاله حاضر بر آن است تا خوانشی نو از کتاب اشارات ابن سینا ارائه کند. مقاله حاضر از این فرضیه دفاع می‌کند که کتاب اشارات از ویژگی خاصی برخوردار است؛ به‌طوری‌که اگرچه مختصر است، خلاصه فلسفه ابن سینا نیست؛ بلکه ابن سینا در این کتاب بر آن است تا ماقبل‌الطبیعه خود را ارائه کند. او در این راستا به بیان آن دسته از مباحث فلسفی می‌پردازد که صرفاً به‌روش عقلی و بدون نیاز به مراجعه به طبیعت، و بنابراین پیش از آشنایی با طبیعیات و صرفاً بر مبنای مفاهیم و گزاره‌های پیشین و عقلی قابل طرح باشند. منطق و طبیعیات این کتاب مبنای ماقبل‌الطبیعه آن را پایه‌گذاری می‌کند؛ به‌طوری‌که در آن‌ها از مباحث زبانی و تجربی صرف‌نظر شده‌است. در این راستا بحث از انسان معلق و معرفت‌نقشی اساسی و مبنایی در طرح ماقبل‌الطبیعه اشارات ایفا می‌کند؛ براین اساس ابن سینا در نمط سوم اشارات معرفت‌شناسی عقل‌گرایانه خود را پایه‌ریزی می‌کند و در ادامه به بیان فلسفه پیشین عقلی ماقبل‌الطبیعه خود می‌پردازد که شامل اثبات واجب‌الوجود، صفات او، فعل بی‌واسطه او و نظام عقول و افلاک است. در نمط‌های پایانی اشارات نیز سعادت همان انسان معلق یا عقل مجرد تبیین می‌شود.

واژگان کلیدی: واجب‌الوجود، خودآگاهی، منطق، طبیعیات، مابعدالطبیعه، عقل‌گرایی، عرفان.

۱. نسخه اولیه و خلاصه مقاله حاضر با عنوان «The Printaphysics of the Flying Man: Towards a New

Reading of Avicenna's *al-Isharat wa al-Tanbihat*» در «همایش بین‌المللی انسان‌شناسی در حکمت ابن سینا» ارائه شده‌است که بهمن‌ماه سال ۱۴۰۰ در مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران برگزار گردید.

۲. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، آذربایجان شرقی، ایران.

ahmadhosseinee@azaruniv.ac.ir

مقدمه

کتاب الاشارات و التنبیها آخرین کتاب تألیفی ابن سیناست. پرسشی که درباره این کتاب وجود دارد این است که سبک و گونه این کتاب کدام است و نسبت آن با سایر آثار ابن سینا چیست؟ چه چیزی ابن سینا را واداشت تا پس از تألیف آثار متعدد و مفصلی همچون الحکمة العروضية، شفا، نجات، دانشنامه علائی، الحکمة المشرقیة و... مجدداً دست به تألیف اثری دیگر بزند؟ این پرسش زمانی جدی تر می شود که ملاحظه می کنیم اشارات در مقایسه با سایر آثار دایرة المعارفی ابن سینا حجم کمتری دارد؛ به طوری که مباحث محدودی، آن هم با اختصار در آن مطرح شده اند. با مقایسه اشارات با دیگر آثار ابن سینا مانند شفا و نجات آشکار می شود که مباحثی چون مقولات، جدل، خطابه و شعر از منطق حذف شده اند. در بحث از نفس نیز مباحث قوای نباتی و حیوانی به صورت ناقص، آن هم به طور حاشیه ای آمده است؛ اما بر قوای انسانی تأکید شده است. طبیعیات آن بیشتر بر مباحث نظری فیزیک تمرکز دارد و از مباحث تجربی مانند مباحث معدن، جراثیم، حیل و علم الجو خبری نیست. در فلسفه اولی هم به مباحث مفصل و مهمی همچون جواهر و اعراض یا قوه و فعل اشاره نشده است. در نمط های پایانی اشارات هم تنها به مسئله سعادت فردی پرداخته شده است و از سیاست سخنی به میان نیامده است. با توجه به این شواهد و شواهد دیگری که در ادامه به آن ها اشاره خواهد شد، به نظر می رسد کتاب اشارات پروژه خاصی است که تفاوتی اساسی با سایر آثار عمده فلسفی ابن سینا مانند شفا و نجات دارد. مقاله حاضر در پی پاسخ به پرسش از چیستی پروژه کتاب اشارات است.

برای پاسخ به این پرسش اشاره مختصر خود ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در آغاز اشارات راهگشاست. وی در مقدمه این کتاب تصریح می کند که قصد دارد تا مباحثی از منطق، طبیعیات و آنچه قبل از طبیعیات است (ماقبل الطبیعه) را بررسی کند.^۱ وی در اینجا توضیح بیشتری درباره

۱. آقای محمود شهابی در تصحیح خود از اشارات به جای عبارت «علم الطبیعة و ما قبله» عبارت «علم الطبیعة و ما بعده» را ترجیح داده است؛ این در حالی است که خود ایشان اعتراف می کند در چهار نسخه عبارت «و ما قبله» آمده است (ابن سینا، ۱۳۹۳، ص. ۱). به نظر می رسد براساس آنچه در ادامه خواهد آمد و همچنین براساس اصول تصحیح متون، عبارت «و ما قبله» صحیح تر باشد و برخی از ناسخین به قیاس با عبارت مشهور «ما بعد الطبیعه» در اینجا نیز کلمه «بعد» را ترجیح داده اند.

مرادش از مفهوم «ماقبل الطبیعه» نمی‌دهد؛ اما با مراجعه به دیگر آثار وی و نیز تعمق در خود اشارات می‌توان منظور ابن‌سینا از این مفهوم را دریافت. اصطلاح «ما قبل الطبیعه»^۱ دو بار در اوائل الهیات شفا در فصل سوم از مقاله اول آمده‌است (ص. ۲۲). ابن‌سینا (۱۴۰۴ الف) در آنجا توضیح می‌دهد که از نظر او در فلسفه اولی از مواردی بحث می‌شود که پیش از طبیعت‌اند و از این رو شناخت آن‌ها مسبوق به شناخت طبیعت نیست؛ براین اساس به نظر می‌رسد ابن‌سینا به دنبال ارائه بیان خاصی از علم الهی یا فلسفه اولی است؛ فلسفه‌ای که صرفاً در آن مباحثی ذکر می‌شوند که مقدم بر طبیعت باشند و شناخت آن‌ها منوط به مطالعه طبیعات نباشد. وی در مقاله نخست از الهیات شفا تصریح می‌کند که به‌زودی ضمن اشاره‌ای^۲ روشن خواهد شد که روش دیگری برای اثبات خدا و صفات او وجود دارد که نیازی به مراجعه به طبیعت و به عبارت امروزی نیازی به استفاده از گزاره‌های پسین ندارد^۳ (ص. ۲۱). از نظر ابن‌سینا (۱۳۹۱) راه رسیدن به خدا مبنی بر مقدمات عقلی اولی است که نیازی به مراجعه به عالم محسوس و معلولات خدا ندارد (صص. ۷۸-۷۹). وی در چندین بند از کتاب تعلیقات به بیان خلاصه روندی عقل‌گرایانه می‌پردازد که طی آن خدا را اثبات می‌کند و خصوصیات آن و نیز نیازمندی موجودات به او را نشان می‌دهد. او معتقد است با صرف تصور واجب‌الوجود می‌توان لوازم او را نیز تصور کرد (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۴۵۸)

ابن‌سینا (۱۳۷۵) به نقد کسانی مانند ارسطو و متکلمان می‌پردازد که می‌کوشند خدا و

۱. در ترجمه لاتین «van riet» برای عبارت «ماقبل الطبیعه» از عبارت «scientia de eo quod est ante naturam» به عنوان معادل استفاده شده‌است (Avicenna, 1977, p. 25). مارمورا (Marmura) در ترجمه خود از الهیات شفا از عبارت «prior to nature» استفاده کرده‌است (Avicenna, 2005, p. 17). در ترجمه ایتالیایی «Olga Lizzini» به «prima della natura» ترجمه شده‌است (Avicenna, 2002, pp. 9, 55).

۲. وجود اصطلاح «اشاره» در این عبارت شفا بسیار جالب توجه است. ابن‌سینا مباحث ماقبل الطبیعی را از جنس اشاره می‌داند و بعداً نیز همین عنوان برای کتاب اشارات انتخاب شده‌است.

۳. شهید مطهری بحث از انتخاب بین دو عبارت «مابعد الطبیعه» و «ماقبل الطبیعه» را نزاعی لفظی دانسته‌است (مطهری، ۱۳۸۷، ص. ۱۰)؛ اما به نظر می‌رسد که با توجه به تأکیدی که خود ابن‌سینا بر مفهوم «ماقبل الطبیعه» دارد و با توجه به تفاوت‌های انکارناپذیری که میان روش ابن‌سینا در «ماقبل الطبیعه» اشارات با سایر آثار مابعد الطبیعی او وجود دارد، این داوری دقیق نباشد.

خصوصیات او را به واسطه معلولات او اثبات کنند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۲). ارسطو از مفهوم «حرکت» برای اثبات وجود خدا و تبیین صفات او بهره می گیرد و متکلمان از مفاهیمی همچون حدوث و نظم جهان برای این منظور استفاده می کنند. از نظر ابن سینا (۱۴۰۴ الف) روش دیگری برای اثبات وجود خدا و صفات او و نیز اثبات علت او برای عالم وجود دارد که نیازی به مراجعه به عالم طبیعت ندارد؛ بلکه صرفاً با روش عقلی، یعنی با استفاده از مفاهیم و گزاره های عقلی صرف، دست یافتنی است (ص. ۲۱)؛ از این رو مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی به معنای دقیق تر ماقبل الطبیعه است. از نظر ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در این علم به جای اینکه از معلول به علت حرکت کنیم، از علت به معلول حرکت می کنیم (ص. ۱۸). همانطور که علت مبدء معلول است، علم به علت هم مبدأ تحقق علم به معلول است. از نظر ابن سینا (۱۴۰۴ الف) به لحاظ نظری ممکن است کسی صرفاً با تحلیل معنای «وجود» و «واجب الوجود» برخی از مباحث مابعدالطبیعی را استنتاج نماید؛ با این حال او معتقد است ما نمی توانیم تمام مابعدالطبیعه را صرفاً با تحلیل عقلی نتیجه بگیریم. وی این محدودیت را به ضعف عقول ما نسبت می دهد (ص. ۲۱).

ابن سینا (۱۳۸۳ الف) پیش از اشارات و در چند اثر دیگر نیز به پروژه ماقبل الطبیعه خود اشاره کرده بوده است. یکی از این موارد به کتاب دانشنامه علانی مربوط می شود. او در این کتاب از الهیات یا فلسفه اولی به عنوان علم به آنچه بیرون یا بعد از طبیعت است، یاد کرده است. او در ادامه می گوید با آنکه مابعدالطبیعه را در آخر می آموزند، ما سعی می کنیم آن را در اول بیاموزانیم (صص. ۸-۳)؛ با این حال در این کتاب نیز مفاهیمی پسین مانند بحث از مقولات و جواهر جسمانی به چشم می خورد. یکی دیگر از جاهایی که ما با فلسفه عقل گرایانه ابن سینا مواجه می شویم، کتاب تعلیقات است. در چند جای این کتاب ابن سینا (۱۳۹۱) بیان می کند که می توان به طور عقلی از یکی از لوازم واجب الوجود، یعنی وجوب وجود، بقیه لوازم او مانند توحید و بساطت او را نتیجه گرفت (ص. ۴۵۸). وی در این کتاب روش خود در اثبات واجب الوجود و صفات او را روش الهیون در مقابل روش طبیعیون می داند. او در اینجا طرح الهیات عقل گرایانه خود را شرح می دهد؛ برای نمونه نه به صورت پسین و طبیعی، بلکه به روش الهی از افلاک

سخن می‌گوید (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶).

اما پروژه کامل ماقبل‌الطبیعه که وی در شفا و عده‌اش را داده‌بود، در اشارات عملی شد. وی در این کتاب از مشائیان فاصله می‌گیرد؛ چراکه فلسفه ارسطویی مبتنی بر طبیعیات است؛ به این معنا که مابعد‌الطبیعه ارسطویی برای بسیاری از تحلیل‌ها به مفاهیم طبیعی وابسته است. تنها پس از مشاهده عالم طبیعت می‌توان از مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو مانند جوهر و عرض، ماده و صورت، حرکت، علل و حتی خدا سخن به میان آورد؛ اما ابن‌سینا با بهره‌گیری از مفاهیم بدیهی «وجود» و «ضرورت» و نیز گزاره‌هایی بدیهی مانند اصل امتناع تناقض، و مبتنی ساختن مابعد‌الطبیعه خود بر این مفاهیم و گزاره‌ها کاملاً خود را از مراجعه به عالم خارج بی‌نیاز می‌سازد. نمط‌های چهارم تا دهم اشارات مابعد‌الطبیعه‌ای عقل‌گرایانه پیش می‌نهد که مبنای معرفت‌شناختی آن در نمط سوم و با اثبات خودآگاهی نفس مجرد به خود و تبیین مفاهیمی که ریشه در محسوسات ندارند، گذارده می‌شود و نتیجه آن در نمط‌های پایانی گرفته می‌شود. مباحث منطقی و مخصوصاً نفس‌شناسی اشارات نیز مقدمات ورود به ماقبل‌الطبیعه را فراهم می‌سازند؛ بنابراین لازم است پیش از بیان چستی ماقبل‌الطبیعه اشارات، نگاهی به مباحث منطقی و نفس‌شناختی این کتاب بیاندازیم؛ اما پیش از همه مناسب است دیدگاه‌های رایج در تحقیقات موجود درباره اشارات را بررسی کنیم.

پیشینه

ابن‌سینا یک فیلسوف بزرگ عقل‌گرا در عالم اسلامی است؛ اما معمولاً از این جنبه عقل‌گرایی او غفلت شده‌است. معمولاً آنجایی هم که ابن‌سینا به عنوان فیلسوفی عقل‌گرا معرفی می‌شود، بیشتر به استفاده او از براهین عقلی و توجه تام او به موازین منطقی توجه می‌شود؛ حتی آنگاه که کسانی به این جنبه عقل‌گرایی فلسفه او توجه کرده‌اند، به کتاب اشارات نپرداخته‌اند. در تحقیقاتی هم که درباره این کتاب نگاشته شده‌است، معمولاً از ویژگی خاص کتاب اشارات به عنوان کتابی که یکسره مشتمل بر الهیات پیشین و عقل‌گرایانه است، غفلت شده‌است. معمولاً در این تحقیقات تنها به جنبه مختصر بودن آن اشاره می‌شود و آن را خلاصه فلسفه و دستاوردهای فلسفی ابن‌سینا می‌دانند (Marmura, 1986, p. 390). شهابی در مقدمه خود بر

اشارات معتقد است آثار ابن سینا از جهت اصول مطالب و عناوین و فصول مشابه‌اند و تنها در اجمال و تفصیل تفاوت دارند (ابن سینا، ۱۳۹۳، ص. ۵). همین نگاه باعث شده‌است تا شارحین فراوانی احساس کنند که این کتاب نیاز به شرح دارد و از این رو در طی چندین قرن گذشته شروح فراوانی بر اشارات نوشته شده‌است.^۱ ملکشاهی (۱۳۵۰) معتقد است ابن سینا در اشارات صرفاً مهمترین بخش‌های مابعدالطبیعه را - که همان بحث از مجردات است - آورده‌است و حکمت الهی اشارات را از نمط چهارم تا هفتم می‌داند و پروژه اشارات را بحث از مجردات و احوال و معلولات آن‌ها تعریف می‌کند (ص. ۵۹). شهید مطهری در مقدمه التحصیل می‌گوید که این کتاب از اشارات جامع‌تر است (بهمنیار، ۱۳۷۵، مقدمه مرتضی مطهری، ص. ۹). گویی اشارات جامع نیست؛ درحالی‌که اشارات برای هدفی که دارد، جامع است. مسئله ابن سینا در اشارات ارائه یک مابعدالطبیعه جامع نبوده‌است؛ بلکه ارائه یک ماقبل‌الطبیعه جامع است. بهشتی (۱۳۸۶) تصریح می‌کند که ابن سینا در اشارات از الهیات بمعنی الأعم چشم‌پوشیده و تنها به الهیات بمعنی الأخص پرداخته‌است (ص. ۱۷). یتربی معتقد است سبک ابن سینا در شفا و نجات مفیدتر از سبک او در اشارات و تنبیهات است؛ زیرا در این دو کتاب تحلیل و تعمق و توجه به فروع و جزئیات و نتایج و توابع بیشتر رعایت شده‌است و درواقع سبک این دو کتاب است که شایسته تحقیقات علمی و فلسفی است (ابن سینا، ۱۳۷۰، ص. ۱۵)؛ براساس این عبارات به نظر می‌رسد کارویژه و پروژه اشارات به‌درستی درک نشده‌است و در عرض شفا و نجات و با همان اهداف در نظر گرفته شده‌است.

معمولاً تلقی شارحان از اشارات این بوده‌است که سه نمط نخست (۱ و ۲ و ۳) جزو طبیعیات، چهار نمط بعدی (۴ و ۵ و ۶ و ۷) جزو مابعدالطبیعه و سه نمط پایانی (۸ و ۹ و ۱۰) نمط‌هایی عرفانی‌اند. در ادامه مقاله خوانشی نو از چیستی کتاب اشارات ارائه شده و براساس آن

۱. فرامرز قراملکی (۱۳۷۳) در مقاله خود فهرست خوبی از شروح اشارات ارائه کرده‌است (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۳، صص. ۴۵-۵۰). شهابی نیز در مقدمه تصحیح خود از اشارات به فهرستی از کارهای انجام‌شده روی این کتاب اشاره می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۳، صص. ۲۴-۳۰).

نشان داده شده است که این دسته‌بندی مباحث درباره اشارات دقیق نیست؛ به این منظور بخش‌های مختلف اشارات اعم از منطق، طبیعیات، ماقبل‌الطبیعه و سه نمط پایانی به‌دقت بررسی شده‌اند تا از خلال این بررسی چستی کتاب معلوم گردد.

۱. منطق

اشارات با اینکه به نسبت دیگر آثار ابن‌سینا مختصر است، شامل مباحث مفصلی درباره منطق است؛ به طوری که حجم قابل توجهی از آن به منطق اختصاص پیدا کرده است. منطق اشارات نیز از منطق نه‌بخشی ارسطویی فاصله گرفته و نظام منطق‌نگاری خاص خود را ارائه کرده است؛ اما پرسش اساسی این است که خصوصیت منطق اشارات چیست؟ در این کتاب خطابه، جدل و شعر حذف شده است و از تعریف، مواد قضایا، جهات قضایا، برهان و اقسام آن مفصلاً بحث شده است. در تحلیل این تحول می‌توان گفت که مباحث الفاظ نیز کنار گذاشته شده و بر مباحث وجودی و ماهوی تأکید شده است.

به غیر از تحلیلی که بر اساس تحول منطق سینوی و تفاوت منطق اشارات با دیگر آثار وی ذکر شد، عباراتی نیز در منطق این کتاب وجود دارد که بر این واقعیت تأکید کرده که ابن‌سینا منطق اشارات را برای فلسفه‌ای عقل‌گرایانه طراحی کرده است؛ به این ترتیب ابن‌سینا از منطق مغربی کسانی همچون متی بن یونس و فارابی - که منطق را به نوعی آمیخته با مطالعه زبان می‌دانند - فاصله می‌گیرد و ارتباط منطق و زبان را کاملاً منقطع می‌داند. وی در اینجا تصریح می‌کند که منطق با زبان خاص مانند عربی یا فارسی سروکار ندارد، بلکه با زبان مطلق سروکار دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۲). می‌توان منظور ابن‌سینا از این عبارات را عقلی بودن قواعد منطقی، نه مبتنی بودن بر روابط زبانی، دانست.

وی همچنین در بخش مغالطات تأکید می‌کند برای اینکه از اشتباهات مصون باشیم، باید بیشتر به معنا توجه کنیم و از مباحث زبانی دوری کنیم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۵۴). همین تصریحات می‌تواند تأکیدی بر جنبه عقل‌گرایی اشارات باشد؛ چراکه از نظر وی مفاهیم و گزاره‌های عقلی و در نتیجه تشکیل برهان منطقی به‌طور پیشین و حتی بدون فرض یادگیری زبان نیز می‌تواند وجود داشته باشد. او در این کتاب منطق مشرقی خود را - که بیان نحوه مطالعه

عقلی واقعیت (مركب از وجود و ماهیت) است - ارائه می‌کند (حسینی و فایدتی، ۱۳۹۴). ابن سینا در اینجا در پی آن است تا مبنای روش شناختی ماقبل الطبیعه خود را پایه‌ریزی کند. منطقی که کاملاً مبتنی بر اصول عقلی باشد و به هیچ وجه مبتنی بر زبان نباشد؛ لذا همان‌طور که در ماقبل الطبیعه اشارات از مباحث جوهر و عرض بحث نمی‌شود، در بخش منطق نیز مباحث مقولات وجود ندارد.

او در این بخش بر برهان لم تأکید می‌کند و توجیه می‌کند که چگونه می‌توان براساس شناخت علت، به معلول رسید؛ درست همان کاری که کمی بعدتر در فلسفه اولی انجام داده‌است. حالت آرمانی برهان لم مشابه علم الهی است؛ چون خدا مجرد است، عقل و عاقل و معقول است و چون خود را می‌شناسد، لوازم ذاتش را نیز می‌شناسد. درباره انسان نیز نوع علم عقلی‌اش با علم الهی فرقی نمی‌کند و می‌تواند با شناخت علت به لوازم آن برسد. تنها تفاوت در محدودیت عقل است و انسان چون به ذات علت علم پیدا نمی‌کند، نمی‌تواند همه لوازم او را بشناسد (ابن سینا، ۱۳۷۵).

۲. انسان معلق و معرفت عقلی

یکی دیگر از مبانی فلسفه عقل گرایانه اشارات در نمط سوم و ضمن مباحث معرفت شناختی آن بنا گذاشته می‌شود. ابن سینا (۱۳۷۵) پس از بیان منطق خاص خود نیاز دارد تا برای پایه‌ریزی یک فلسفه پیشین و عقل گرایانه، درباره مفاهیم و گزاره‌هایی عقلی که در اختیار انسان قرار دارد، بحث کند. او به این منظور فرض انسان معلق را مطرح می‌کند که محور اصلی مباحث نمط سوم را تشکیل می‌دهد.^۱ مبحث نفس در نمط سوم بیشتر متمرکز بر نفس ناطقه انسانی و کیفیت

۱. معمولاً نمط سوم اشارات و مباحث راجع به نفس در آن، احتمالاً تحت تأثیر عنوان فرعی این نمط، جزء مباحث طبیعی در نظر گرفته می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۵۰، ص. ۶۰). ابن سینا گرایش دارد که جایگاه علم النفس را در الهیات بداند. شیخ الرئیس اعتراف می‌کند که طبیعیات جایگاه مناسبی برای بحث از نفس نیست؛ چراکه طبیعیات بالإصاله با مادیات سروکار دارد، در حالی که نفس، به ویژه نفس انسانی، جسم نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ۲/نفس، ص. ۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۳). جایگاه علم النفس از نظر ابن سینا از یک سو طبیعیات است و از سوی دیگر مابعدالطبیعه؛ به این صورت که با در نظر گرفتن حیات نباتی و حیوانی نفس زیرمجموعه طبیعیات خواهد بود و با در نظر گرفتن حیات عقلانی مابعدالطبیعه باید متکفل بحث از نفس باشد؛ اما با لحاظ جمیع این جهات به نظر می‌رسد نفس شناسی علم مستقلی می‌طلبد (حسینی،

و مراتب تعقل اوست. این نمط، برخلاف مباحث نفس در دیگر آثار نفس‌شناختی ابن‌سینا، اصالتاً به نفوس نباتی و حیوانی نمی‌پردازد؛ بلکه برخی از این مباحث را به‌عنوان تکمله نمط، آن هم به‌طور خلاصه و در انتها می‌آورد؛ همین نشان‌می‌دهد که این مباحث برای نمط سوم فرعی‌اند و این نمط اصولاً بحث‌المعرفه است. در این نمط از تعریف مشهور نفس، یعنی کمال اول برای جسم طبیعی آلی، خبری نیست؛ زیرا در اینجا اساساً تمرکز نه بر نفس، بلکه بر معرفت است. ابن‌سینا می‌خواهد بر مبنای تمثیل انسان معلق مبنای فلسفه عقل‌گرایانه خود را بگذارد؛ بنابراین نمط سوم اشارات نه از مباحث طبیعی، بلکه مقدمه مباحث الهی و مابعدالطبیعی و یا - همان‌گونه که خود شیخ در آغاز اشارات می‌گوید - مباحث ماقبل‌الطبیعه اشارات است؛ بنابراین بهتر است عنوان این نمط را «فی‌المعرفة» بنامیم. شاهدهی مهم بر این حقیقت این است که در این نمط از حواس پنج‌گانه ظاهری - که از نظر ابن‌سینا مادی‌اند - سخن به‌میان نمی‌آید و اینکه وی برای اثبات مدعیات خود، مانند اثبات تجرد نفس یا وجود عقل فعال، از میان انبوهی از براهین متنوع تنها از براهین معرفت‌شناختی استفاده می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۸۸-۸۷). از نظر ابن‌سینا عقل‌گرای حداکثری، ممکن است انسان برخی آگاهی‌ها را بدون نیاز به شناخت بدن و تجربه عالم خارج به‌دست‌آورد؛ بااینکه ابن‌سینا هم‌صدا با ارسطو اعتقاد دارد که

۱۳۹۷، ص. ۴۲)؛ براین‌اساس این نمط اساساً درباب نفس‌شناسی و جزء طبیعیات نیست، بلکه مشتمل بر مباحث معرفت‌شناختی و فلسفی است. بااینکه ابن‌سینا پیش‌تر دو بار در نفس شفا فرض انسان معلق را برای اثبات نفس و اثبات جوهریت و تجرد آن به‌کاربرده بود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ب، صص. ۱۳ و ۲۲۵)، یک بار هم در منطق اشارات و ضمن بحث از مشهورات از این مثال استفاده کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۳۶)؛ اما در نمط سوم اشارات هدف اصلی او از طرح برهان انسان معلق اصولاً هدفی وجودشناختی نیست؛ بلکه هدف اصلی آن معرفت‌شناختی است و می‌خواهد علم حضوری و بی‌واسطه نفس به خود را اثبات کند. نکته جالب توجه آن است که در اولین مورد از ذکر انسان معلق در نفس شفا از اصطلاحات «تنبيه» و «اشاره» استفاده شده است؛ به‌همین ترتیب نمط‌های اول و دوم اشارات نیز کاملاً ذیل مباحث طبیعی نمی‌گنجند. در آنجا بیشتر بر مباحث نظری فیزیک توجه شده است و از مباحثی تجربی مانند مباحث معدن، جراثیم، حیل و علم‌الجو خبری نیست. ابن‌سینا در این بخش بیشتر بر مباحثی از طبیعیات متمرکز شده است که به چیستی و هویت جسم مربوط می‌شود. ابن‌سینا تصریح می‌کند که بحث از چیستی جسم مانند اتصال یا عدم‌اتصال و تناهی یا عدم‌تناهی آن، ارتباطی با حرکت و سکون ندارد و با الهیات سنخیت بیشتری دارد تا طبیعیات (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص. ۲۳۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۵۱۵).

«من فقد حساً ما، فقد یجب أن یفقد علماً ما» (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص. ۲۲۰)؛ اما برخلاف ارسطو معتقد نیست کسی که همه حواس خود را ازدست دهد، همه علوم خود را ازدست می دهد. انسان معلق هیچ حسی ندارد، اما به خود علم دارد؛ چون وجود من برای من است و برای ادراک خودم نیازی به عالم خارج یا فعلی از افعال خود ندارم. معنی ندارد که من به واسطه فعلی از خودم، خودم را بشناسم؛ زیرا اگر فعلی از خودم را بشناسم، پیش از آن، خود را شناخته ام (ابن سینا، ۱۳۹۱، صص. ۲۱۰-۲۰۸ و ۲۲۰). از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) خودآگاهی انسان به خود، ادراکی اولی است و به کسب نیاز ندارد. این ادراک مانند ادراک اولیات است. از آنجایی که نفس انسان از ماده تفرد و تجرد دارد، خود را درک می کند (صص. ۲۱۷-۲۱۱). ابن سینا (۱۳۷۵) تنها چیزی را که برای انسان معلق شرط می داند، عقل است؛ زیرا قرار است ادراک او از خودش عقلی باشد. عبارت «صحیحة العقل» حکایت از این دارد که باید انسان مفروض ما عقل داشته باشد. به عبارت دیگر این انسان حداقل باید در مرحله عقل بالملکه باشد و نباید نوزاد باشد (ص. ۸۰).

ابن سینا در ابتدای منطق دانشنامه علانی (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۶) می گوید که معلومات ما دو دسته اند: یا به اندیشه نیاز دارند و یا به اول خرد می دانیم. هر انسانی در مرحله عقل بالملکه یک سری مبادی عقلی بدیهی اعم از مفاهیم و گزاره ها به دست می آورد (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۳۳۵-۳۳۴). این مفاهیم و گزاره ها بدون قصد و کسب به دست می آیند و بنیادین اند و به معنای دقیق کلمه، اولی هستند و بر امور دیگر، به ویژه تجربه، مبتنی نیستند. این ها خودبه خود برای عقل بالملکه حاضرند^۱ (ابن سینا، ۱۳۹۱، صص. ۳۲-۳۱ و ۴۶)؛ براین اساس به طور نظری می توان تصور کرد که با استفاده از این مبادی، و براساس موازین منطقی - که آن هم غیر تجربی است - یک سلسله گزاره های غیر بدیهی را نتیجه گرفت که همان مابعدالطبیعه پیشین یا ماقبل الطبیعه

۱. ابن سینا حتی آنگاه که از عقول کاملاً بالقوه مانند عقل انسان سخن می گوید، معتقد است اوائل در این عقل بالقوه نیستند. درباره منشأ این مفاهیم و گزاره ها دیدگاه ابن سینا روشن نیست. وی گاهی می گوید که مشخص نیست این ها از کجا و چگونه در عقل ما حاضر می شوند (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۴۶). در جایی دیگر می گوید که عقل فعال آن ها را در عقل ما قرار می دهد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۹۹).

اوست.^۱

ابن سینا تصریح می‌کند که مفاهیم «موجود» و «شیء» و «ضروری» اولی^۲ هستند. وجود به خودش شناخته می‌شود و عدم به نحوی توسط وجود شناخته می‌شود. معانی «موجود»، «شیء» و «وجوب» به نحو اولی در ذهن وجود دارند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶-۲۹؛ ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، ص. ۸). مفهوم «ضرورت» یا «وجوب» نیز چیزی جز تأکد وجود نیست؛ بنابراین «ضرورت» هم در کنار «وجود» مفهومی اولی است. «وجوب» حتی نسبت به «امکان» و «امتناع» نیز اولی تر است.

۳. ماقبل الطبیعه

ابن سینا (۱۳۷۵) پس از آنکه مبانی منطقی و معرفت‌شناختی موردنظر خود را پایه‌گذاری نمود، به بیان فلسفه عقل‌گرایانه خود یا همان ماقبل الطبیعه می‌پردازد. (ص. ۹۵) این نوع فلسفه صرفاً به تحلیل عقلی آن دسته از حقایقی می‌پردازد که ریشه در عالم ماده و محسوسات ندارند؛ بلکه با تحلیل معقولات اولی به دست می‌آیند؛ بنابراین شناخت آن‌ها نیازی به مراجعه به عالم حس^۳

۱. مارمورا (1986) به درستی تذکر می‌دهد که ابن سینا در فصل پنجم از مقاله نخست الهیات شفا با اینکه از مفاهیم بدیهی مانند «وجود» و «ضرورت» سخن می‌گوید، به دنبال بررسی تأثیرات این مفاهیم اولیه بر روی کل جهان‌بینی عقلانی خود نیست؛ بلکه تنها می‌خواهد وجود این مفاهیم را اثبات کند و نیز از این راه برخی آراء معتزله را نقد کند (p. 390). حال آنچه در این مقاله درصدد بیان آنیم، این است که ابن سینا کار بررسی و تأسیس یک جهان‌بینی کاملاً عقل‌گرایانه برمبنای این مفاهیم را به کتاب اشارات خود واگذارده است.

۲. گاهی معقول ثانی بودن مفاهیم فلسفی به ابن سینا نسبت داده شده و به او انتقاد شده است که چرا صریحاً مفاهیم فلسفی را «معقول ثانی» نخوانده است. مطهری و یزدان‌پناه (مطهری، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۷؛ یزدان‌پناه، ص. ۱۳۹۱، ص. ۲۲۸) این پرسش را مطرح می‌کنند که ابن سینا چرا با اینکه از معقولات ثانی منطقی سخن گفته است، مفاهیم فلسفی را با عنوان «معقولات ثانی فلسفی» نمی‌خواند؟ سالم (۱۳۹۴) می‌گوید که ابن سینا مفهوم «علیت» را از معقولات ثانی فلسفی می‌شمرد (سالم، ۱۳۹۴، ص. ۵). احمدی سعدی (۱۳۸۵) معتقد است علت اینکه ابن سینا از «معقولات ثانی منطقی» نام می‌برد، اما از «معقولات ثانی فلسفی» نام نمی‌برد، این است که این تفکیک در زمان او مطرح نبوده است؛ اما ابن سینا مفاهیم فلسفی را نیز مانند مفاهیم منطقی، ثانی می‌داند (احمدی سعدی، ۱۳۸۵، ص. ۵۷)؛ اما به نظر می‌رسد این تفکیک نمی‌تواند برای ابن سینا معنی داشته باشد؛ زیرا او اصولاً نمی‌تواند مفاهیم فلسفی را ثانی بداند. ابن سینا معقولات ثانی را منحصر در معقولات منطقی می‌داند و مفاهیم فلسفی مثل وجود و ضرورت را از معقولات اولی می‌داند. ابن سینا اساساً معقولات فلسفی را ثانی نمی‌داند، بلکه اولی به معنای «نخستین» می‌داند، نه به معنای «بدیهی»؛ به این معنا که نخستین‌اند و خود به خود برای عقل حاضرند و زمینه تعقل و پیدایش بقیه معقولات‌اند (حسینی و تبریزی، ۱۳۹۹، صص. ۴۰-۲۵).

و انتزاع از عالم حس ندارد. ابزار ابن سینا در این راه مفاهیم و گزاره‌های پایه‌ای هستند که به‌طور عقلی برای ما روشن‌اند و بدون نیاز به هرگونه تجربه و مراجعه به طبیعت برای ما حاضرند؛ براین اساس می‌توان مجموعه محدودی از گزاره‌های ماقبل‌الطبیعی را نتیجه‌گرفت که برای انسان معلق قابل فهم‌اند: اثبات موجود نامحسوس، تمایز وجود و ماهیت، علل وجود و علل ماهیت، اثبات خدا به‌عنوان علت اولی، اثبات صفات او و فعل بی‌واسطه او و سلسله موجوداتی که از آن صادر می‌شود تا به عالم ماده برسد و سعادت غایی عقل انسانی.

۳-۱. اثبات موجود نامحسوس

ابن سینا (۱۳۷۵) بحث نمط چهارم را با صحبت از موجود نامحسوس شروع می‌کند و نشان می‌دهد حقیقت هر موجودی، حتی موجودات محسوس، نامحسوس است. او می‌خواهد بر معقولاتی تأکید کند که ریشه در حس ندارند. از نظر او حتی در محسوسات هم نامحسوس هست، چه رسد به غیر محسوسات. در ادامه نتیجه می‌گیرد که علت آن‌ها هم باید نامحسوس باشد. نکته مهم آن است که برای اثبات علت نامحسوس نیازی به شروع کردن از محسوسات نیست؛ بلکه با تصور هر ماهیت مطلق و صرفاً از طریق عقل و مفاهیم و گزاره‌های عقلی هم می‌توان آن را نشان داد (صص. ۹۵-۹۶).

۳-۲. تمایز وجود و ماهیت

وی در ادامه به تمایز وجود و ماهیت می‌پردازد. ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در شفا از برهانی زبانی برای اثبات تمایز وجود و ماهیت استفاده کرده است و چون مبتنی بر انواع گزاره‌ها و نحوه سخن گفتن است، استدلالی پسین است (صص. ۳۲-۳۱)؛ اما در اشارات این استدلال را کنار می‌گذارد و با بیانی صرفاً عقلی این تمایز را اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۹۶).

۳-۳. علل وجود و ماهیت

مبحث وجودشناختی بعدی که می‌توان با تحلیل عقلی نتیجه‌گرفت، بحث از انواع علل و روابط میان علل است. ابن سینا از طرح بحث تمایز وجود و ماهیت به بحث علل وجود و علل ماهیت پل می‌زند و نشان می‌دهد که همه علل در وجود، به علت فاعلی ایجادنیازمندند؛ چراکه فاعل ماده و صورت را ایجاد می‌کند و باینکه معنای «غایت» علت فاعلیت فاعل است، در خارج و

در وجود فاعل علت غایت است (ابن سینا، ۱۳۷۵، صص. ۹۷-۹۶). باز هم مباحث در اینجا به نحو عقلی و بدون نیاز به مراجعه به طبیعت بیان شده‌اند.

۳-۴. اثبات واجب الوجود

در ماقبل الطبیعه ابن سینا گام بعدی اثبات خداست.^۱ از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) اثبات واجب الوجود به روشی صرفاً عقل گرایانه ممکن است. چون خدا سبب ندارد، بذاته شناخته می‌شود. از نظر او ما واجب الوجود بالذات را با «معرفة اولیة من غیر اکتساب» می‌شناسیم (صص. ۲۵-۲۴ و ۷۳). قاعدتاً منظور او از «بدون اکتساب»، بدیهی بودن نیست؛ زیرا او در الهیات شفا صریحاً وجود خدا را نیازمند اثبات دانسته‌است؛ پس منظور وی این است که برای اثبات خدا به اکتساب مفاهیم خارجی و رجوع به خارج نیازی نداریم و به صورت پیشین و با صرف تحلیل عقلی مفاهیم بدیهی می‌توانیم وجود او را اثبات کنیم.

با اینکه ابن سینا (۱۳۶۳) در آثار دیگرش برهان حرکت ارسطو را نیز - که مبتنی بر مشاهده حرکت در جهان خارج است - ذکر می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۳۴)، در نهایت روش ارسطو و متکلمان را - که برای اثبات خدا از موجودات جهان طبیعت و افعال خدا شروع می‌کنند - نمی‌پسندد. در مقابل او در اشارات صرفاً بیان صدیقین^۲ را ارائه می‌کند. این بیان به هیچ مقدمه‌ای جز اینکه «وجودی هست» نیاز ندارد. این استدلال به در نظر گرفتن موجودات محسوس یا لحاظ حوادث و مخلوقات نیاز ندارد؛ اگرچه مخلوقات می‌توانند دلیلی بر وجود او باشند. وجود بماهو موجود بر او شهادت می‌دهد؛ در حالی که او به هر آنچه پس از او می‌آید، شهادت می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۲).

در پس همه استدلالات پیشین ابن سینا بر اثبات وجود خدا، اعتقاد او به مفاهیم اولیه مانند

۱. ابن سینا در سایر آثار مابعدالطبیعی خود مانند اواخر کتاب شفا و در مقاله هشتم پس از بحث از اموری که ریشه در عالم ماده دارند (مانند مقولات، قوه و فعل، ماده و صورت) به سراغ اثبات واجب الوجود می‌رود؛ در حالی که در اشارات بحث اثبات واجب الوجود در آغازین مراحل ماقبل الطبیعه است.

۲. ابن سینا (۱۳۶۳) بعد از اینکه تصریح می‌کند او واجب الوجود را از راه افعالش و حرکت دادنش اثبات نمی‌کند، تأکید می‌کند که نمی‌توان بر وجود خدا برهان محض اقامه کرد؛ زیرا واجب الوجود علت ندارد؛ بلکه آن قیاسی که ارائه می‌شود، شبیه به برهان است (ص. ۳۳)؛ لذا در اشارات از اصطلاح «بیان» به جای «برهان» استفاده کرده‌است.

«وجود»، «شیء» و «ضروری» قرار دارد که عقلاً شهود می‌شوند. از نظر ابن سینا پس از ادراک شهودی وجود، می‌توان با تحلیل عقلی نشان داد که باید واجب‌الوجود وجود داشته باشد؛ چراکه وجود یا واجب است یا ممکن و اگر واجب باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد، ممکن به واجب نیاز دارد.

نسخه‌ای از این برهان که در اشارات ارائه شده است، نسبت به استدلالات مشابه در شفا^۱ نسخه کامل‌تری است؛ چراکه نیازی به تصور کثرتی از ممکنات و سپس ابطال تسلسل ندارد؛ بلکه کلیه ممکن‌الوجودهای مفروض را در مجموعه‌ای واحد فرض می‌کند و با آن مجموعه فرضی مانند یک ممکن برخوردار می‌کند؛ براین اساس بیان صدیقین ابن سینا کاملاً عقلی است؛ چراکه صرف داشتن مفهوم «وجود» برای آن کافی است. از طرف دیگر براساس آنچه درباره مفاهیم فلسفی و نیز بحث انسان معلق گذشت، این مفاهیم خود به خود برای عقل بالقوه حاضرند و حتی انسان معلق نیز به صرف توجه به نفس مجرد خود تصدیق خواهد کرد که وجودی هست. همین‌طور تقسیم وجود به واجب و ممکن نیز که حصری عقلی و غیرتجربی است، اولی خواهد بود. نیاز ممکن به واجب نیز عقلی است و تنها از تحلیل مفهوم ممکن به دست می‌آید. ابن سینا در اینجا با شروع بحث از وجود، از رجوع به عالم طبیعت و تغییر و حدوث بی‌نیاز شده است و با بحث از جمله و مجموعه، از کثرت و ابطال تسلسل.

۳-۵. صفات واجب‌الوجود

ابن سینا (۱۳۹۱) در ادامه ماقبل‌الطبیعة خود پس از اثبات واجب‌الوجود، از وجوب وجود او (یکی از لوازم او) سایر لوازم و صفات او را نتیجه می‌گیرد. وی صریحاً ادراک وحدت و خلق

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در شفا برهان خود برای اثبات واجب‌الوجود را بر بحث علت، و برهان وسط و طرف مبتنی ساخته است؛ بنابراین او از سه موجود سخن می‌گوید: یک طرف که فقط معلول است. یک وسط که هم معلول است و هم علت، و یک طرف دیگر که فقط علت است. او در ادامه همه وسط‌های مفروض را در یک مجموعه قرار می‌دهد (صص. ۳۲۷-۳۲۸)؛ اما در اشارات به جای بحث از علت و معلول، از واجب و ممکن سخن می‌گوید تا همه ممکنات را در یک مجموعه قرار دهد و از این ممکن به واجب برسد؛ بنابراین در اشارات به جای سه موجود با دو موجود مواجهیم.

او را از نوع ادراک لوازم چیزی می‌داند که در آن ادراک وقتی معنایی (وجوب وجود) در ذهن حاضر باشد، لوازم و اسبابش نیز در ذهن حاضر می‌شود (ص. ۴۵۴)؛ براین اساس علم به صفات واجب نیز علمی عقلی و پیشین خواهد بود؛ چراکه صرفاً بر مفهوم «وجوب» مبتنی است که خود بر مفهوم «وجود» مبتنی است.

اولین صفتی که از تحلیل وجوب نتیجه می‌شود، وحدت است. از نظر ابن سینا (۱۳۷۵) برای اثبات وحدت واجب لازم نیست به جهان نگاه کنیم یا حتی دو واجب‌الوجود فرض کنیم؛ بلکه با صرف تصور وجوب واجب و وحدت او نیز ثابت می‌شود.^۱ این استدلال تفاوتی ماهوی با سایر براهین توحید واجب دارد. در اینجا ابن سینا، برخلاف متکلمان، نیاز ندارد تا دو واجب را به همراه عالم فرض کند و سپس مشکلات این فرض را نشان دهد و مثلاً بگوید که فرض دو واجب باعث فساد در عالم می‌شود؛ بلکه او معتقد است بدون شناخت عالم و با صرف تصور وجوب وجود می‌توان وحدت واجب را نتیجه گرفت. او در برهان توحید واجب بحث را بر سر مفهوم «وجوب وجود» می‌برد و نشان می‌دهد که اساساً فرض دو واجب‌الوجود محال است. وجوب وجود به گونه‌ای است که مستلزم وحدت است و اصولاً نمی‌شود دو تا فرض شود؛ چراکه خود وجوب وجود مانع کثرت است؛ زیرا وجوب وجود عین تعینش است (ص. ۹۹)؛ از این رو استدلال ابن سینا ارزش بیشتری دارد؛ چراکه هم پیشین است و هم نه تنها وحدت حقیقی واجب را اثبات می‌کند، بلکه وحدت حَقّه او را نیز اثبات می‌کند؛ براین اساس کسی که در اثبات توحید واجب دو خدا را فرض می‌کند یا عالم را در نظر می‌گیرد و سپس در پی نشان دادن مشکلات آن است، اصولاً مفهوم وجوب وجود را به درستی تصور نکرده است.

ابن سینا (۱۳۷۵) در ادامه با استناد به همان مفهوم «وجوب وجود» سایر صفات خدا را نیز نتیجه می‌گیرد. واجب‌الوجود بسیط است و هیچ گونه ترکیبی ندارد؛ زیرا اگر مرکب باشد به اجزایش

۱. ابن سینا در الهیات شفا سه استدلال برای اثبات توحید واجب می‌آورد. دو استدلال نخست مبتنی بر فرض دو واجب‌الوجودند و سومی همان برهان تعین است؛ اما از این میان تنها برهان تعین را در اشارات آورده است؛ زیرا این برهان، برهانی عقل‌گرایانه است و مبتنی بر تحلیل عقلی مفهوم «وجوب وجود» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۷-۴۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۹۹).

وابسته خواهد بود و این با وجوب وجود منافات دارد. همچنین واجب الوجود جسم نیست؛ زیرا جسم مرکب است و پیش تر براساس مفهوم «وجوب وجود» ترکیب از ذات واجب نفی شده بود. مشکل دیگر جسم بودن این است که جسم همنوع و همجنس دارد؛ درحالی که باز هم براساس مفهوم «وجوب وجود» توحید خدا و نفی هرگونه شریک برای او اثبات شده بود. همچنین خداوند ماهیتی غیر از وجودش ندارد؛ چرا که ماهیت مقتضی امکان است و واجب الوجود عین وجوب. به علاوه اگر وجود واجب متمایز از ماهیتش و عارض بر آن باشد، برای این عروض محتاج غیر می شود و این نیز با وجوب وجود منافات دارد. حال که براساس مفهوم «وجوب وجود» ثابت شد خدا شریک و ماهیت ندارد، پس جنس نیز ندارد؛ لذا به فصل هم نیاز ندارد و در نتیجه تعریف هم نخواهد داشت. چون خداوند وجود بالفعل است، نمی تواند جوهر باشد؛ زیرا چنین نیست که جوهر به معنای وجود بالفعل باشد؛ بلکه ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، در موضوع نخواهد بود؛ به همین ترتیب ثابت می شود که واجب الوجود ضدّ و ندّ هم ندارد؛ اما آنچه در میان صفات واجب اهمیت ویژه دارد و در ادامه ماقبل الطبیعه اشارات به کار می آید، صفت علم واجب است. ابن سینا براساس مفهوم «وجوب وجود» نشان می دهد که واجب تعالی عالم به ذات خودش است؛ زیرا قائم به ذات خود و مجرد تامّ است و از هرگونه ماده و علائق آن مبری است. همچنین از آن جهت که خدا خود را به عنوان علت می شناسد، براساس قاعده «علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است». ضرورتاً به معالیش هم علم دارد. نکته مهمی که باید در اینجا به آن توجه داشت، این است که همه این صفات گوناگون صرفاً به روش تحلیل عقلی و به نحو پیشین و به عنوان لوازم وجوب وجود استنتاج شده اند (ص. ۱۰۰-۱۰۲).

۳-۶. فعل واجب الوجود

ابن سینا (۱۳۷۵) به روشی مشابه و با تکیه بر مفهوم «وجوب وجود» نشان می دهد که واجب الوجود از آنجا که علت تامه است، باید معلول داشته باشد و چون قدیم است، باید فعل بی واسطه او نیز قدیم باشد. می توان از طریق قاعده الواحد - که خود به نحو عقلی قابل اثبات است - واحد بودن فعل بی واسطه خدا را نتیجه گرفت و از طریق واحد بودن آن به مادی نبودنش

پی‌برد. به علاوه می‌توان با تحلیل عقلی دریافت که همین فعل واحد، خود باید سه جنبه داشته باشد و بنابراین از او سه فعل مجزا صادر خواهد شد (صص. ۱۰۷-۱۰۸). نکته مهمی که باید در اینجا به آن توجه داشت، این است که همه این نتایج به روشی عقلی و صرفاً با تکیه بر صفات واجب نتیجه گرفته شده‌اند و تمام این صفات نیز مبتنی بر وجوب وجود اوست.

حتی در نمط پنجم که بحث‌هایی مشابه طبیعیات، مانند بحث از زمان و ماده، به میان می‌آید، هدف ارائه استنتاجی ماقبل‌طبیعی است. برخلاف نظر برخی شارحان، ابن سینا قصد ندارد که ماهیت زمان را تعریف و یا وجود آن را اثبات کند، بلکه در پی آن است که به روشی تحلیلی و پیشین نشان دهد هر حادثی مسبوق به ماده و زمان است؛ بنابراین فرض وجود حادثی نخستین و در نتیجه فرض حادث بودن عالم نامعقول است؛ زیرا حدوث عالم به این معناست که عالم مسبوق به عدم است؛ درحالی که ثابت شد حادث مسبوق به ماده و مُده است^۱ (حسینی، ۱۳۹۵، صص. ۴۷-۴۸؛ حسینی، ۱۳۹۶، صص. ۳۴-۲۸).

۳-۷. غایت فعل الهی

ابن سینا (۱۳۷۵) بعد از آنکه چیستی فعل بی‌واسطه خدا را تبیین کرد، با روش تحلیل عقلی چرایی فعل الهی را نیز بیان می‌کند. اگر خدا فعلی دارد، چرا این فعل را انجام می‌دهد؟ وی نشان می‌دهد که واجب‌الوجود نمی‌تواند در این فعل غرضی داشته باشد، بلکه فعلش را از روی جود انجام می‌دهد؛ چون غنی و ملک و جواد است. ابن سینا غرض نداشتن را از غنی و ملک نتیجه گرفته است و غنی را از تام بودن و واجب‌الوجود بودن. او از اینکه خدا غرض ندارد نتیجه می‌گیرد خدا حرکت نمی‌کند (صص. ۱۱۳-۱۱۲).

ممکن است به نظر برسد بحث از ماده یا فلک بحثی طبیعی و پسین است؛ اما باید در نظر گرفت

۱. ابن سینا در شفا و نجات بحث از مسبقیت حادث به زمان و ماده را پیش از بحث اثبات واجب و نظریه صدور آورده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۱۸۲-۱۸۱، ۲۶۷-۲۶۶ و ۳۷۶-۳۷۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۳۴)؛ اما در اشارات آن‌ها را به بعد از اثبات واجب و بیان نحوه صدور و قدم عالم منتقل کرده است؛ از آن رو که در شفا و نجات جنبه بحث مابعدالطبیعی است و مسئله ماده و زمان اصالت دارد، اما در اشارات بحث جنبه ماقبل‌طبیعی دارد و سخن از کیفیت فعل الهی است، نه ماده و زمان.

که حتی انسان معلق هم می‌تواند با تحلیل عقلی وجود ماده را درک کند. ابن‌سینا در فرض انسان معلق شرط کرد که این انسان حادث و خلق شده باشد؛ بنابراین انسان معلق می‌فهمد که مسبوق به عدم است. در ادامه و در نمط پنجم با تحلیل حدوث نتیجه می‌گیرد که هر حادثی مسبوق به ماده است - و همان‌طور که گذشت - می‌تواند از همین اصلِ قَدَمِ عالم را نتیجه بگیرد. اکنون او از ازلی بودن زمان که در نمط پنجم اثبات کرد، می‌تواند ازلی بودن حرکت مقوم زمان را ثابت کند و به همراه محدودیت جسم - که خود به نحو عقلی قابل اثبات است - دوری بودن این حرکت را نتیجه بگیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص. ۱۱۷-۱۱۶).

در باره مباحث افلاک هم ابن‌سینا از روش الهیون سخن می‌گوید؛ برای این اساس و با انتقادی که ظاهراً اشاره به ارسطو دارد، خدا با استفاده از حرکت افلاک اثبات نمی‌شود؛ بلکه برعکس، افلاک به واسطه وجود خدا تبیین می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۶)؛ به طوری که با تحلیل فعل بی‌واسطه واجب‌الوجود می‌توان نشان داد که این فعل خود سه جنبه دارد و بنابراین باید سه موجود از او صادر شود؛ به این ترتیب ابن‌سینا بحث از افلاک را نیز به نحو پسین مطرح نمی‌کند تا از مشاهده افلاک عقول را نتیجه بگیرد، بلکه بحث را به نحو تحلیلی مطرح می‌کند؛ وی به همین ترتیب می‌تواند به طور شرطی بگوید اگر جسمی با حرکت دوری ازلی وجود داشته باشد، نیرویش نامحدود نخواهد بود و از آنجاکه جسم نمی‌تواند نیروی نامحدود داشته باشد، حتماً به نیروی موجودی مجرد نیاز خواهد داشت. همچنین او از تعداد افلاک سخن نمی‌گوید تا بحث پسین شود.^۱

نمط هفتم هم در ادامه بحث از فعل الهی، به علم الهی و کیفیت ایجاد موجودات از طریق علم فعلی الهی و کیفیت ورود شر در فعل خدا می‌پردازد؛ البته او در کنار این بحث، از نفس مجرد انسان و نحوه تعقل او هم سخن به میان می‌آورد. نکته مهم این است که همه این مباحث به نحو پیشین، تحلیلی و بدون نیاز به علم به طبیعت مطرح می‌شود.

۱. پسین‌ترین بحثی که در این بخش وجود دارد، اشاره ابن‌سینا به تفاوت حرکت در افلاک است که از آن تعدد عقول را نتیجه می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۴)؛ هرچند در روند مباحث خود نیازی به آن ندارد.

۴. سه نمط پایانی اشارات

معمولاً سه نمط پایانی اشارات نمط‌هایی عرفانی در نظر گرفته می‌شود (ملکشاهی، ۱۳۵۰، صص. ۶۱-۶۲). گویی ابن سینا قصد دارد تا در این فصول به بیان نظریات عرفانی و تصوف و نظم‌دهی به اصول پراکنده عرفانی پردازد (خوانساری، ۱۳۷۰، صص. ۱۴۶-۱۴۵). گاه بررسی حقایق اشیا از جهت کشف و شهود به ابن سینا نسبت داده شده است (ملکشاهی، ۱۳۵۰، ص. ۵۷) و یا ادعا شده است که این بخش بیشتر تحت اخلاق صوفیانه می‌گنجد تا الهیات^۱ (ایناتی، ۱۳۸۹، صص. ۴۰۲-۴۰۱). به نظر می‌رسد این نظر دقیق نباشد و نمی‌توان این سه نمط را عرفانی، به معنای مصطلح کلمه، دانست. همان‌گونه که گذشت، خود ابن سینا نمط‌های اشارات را به عنوان یک کل یکپارچه - بخش حکمت - می‌دیده است و میان این سه نمط پایانی با نمط‌های قبلی تفکیکی در نظر نگرفته است. بخش عمده‌ای از محتوای این سه نمط در سایر آثار فلسفی ابن سینا نیز وجود داشته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۳۲-۴۲۳؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۶۹۸-۶۸۲) و از ویژگی عرفانی خاصی برخوردار نیستند. این مباحث لوازم منطقی بحث از انسان معلق‌اند که از نمط سوم درباره وجود و علم او سخن گفته شد و در چهار نمط بعدی درباره محتوای علوم ممکن برای او بحث شد، و حال درباره سعادت او سخن به میان می‌رود. برای ابن سینا عرفان به معنای شهود عقلی است نه شهود قلبی. در واقع اشارات پدیدارشناسی انسان معلق است که در آن، مرز میان طبیعیات و مابعدالطبیعه از بین می‌رود و حتی مرز میان وجودشناسی، معرفت‌شناسی، دین و عرفان برچیده می‌شود.

۱. خود ابن سینا اشارات را به دو بخش منطق - که ابزار حکمت است - و حکمت تقسیم کرده است. جالب است که ابن سینا وقتی می‌خواهد به مخاطبش توصیه‌هایی کند، سه بار - یک بار در آغاز بخش منطق، یک بار در آغاز بخش حکمت و یک بار هم در انتهای کتاب - این کار را انجام می‌دهد. این حقیقت نشان می‌دهد که او اشارات را دارای دو بخش اصلی می‌داند. همچنین نامگذاری دوگانه بخش‌های منطق و حکمت نیز نشان می‌دهد که او این کتاب را دارای دو بخش منطق و حکمت می‌داند؛ بر این اساس در بخش حکمت اشارات از نمط اول تا نمط دهم تفاوتی ماهوی میان نمط‌ها وجود ندارد و همه این فصول به مباحث ماقبل‌الطبیعی اعم از فلسفه طبیعی نظری، مسئله معرفت، گزاره‌های عقلی و سعادت عقل مجرد انسانی می‌پردازد؛ بر این اساس اجزای اشارات به هم وابسته‌اند و شروح مفصل و منفصل ما را از دیدن این فلسفه یکپارچه باز می‌دارد. نمط‌ها با هم پیوستگی درونی و ربط جدی دارند. در اشارات ما با یک سیر عقلانی مشخص مواجه‌ایم؛ حتی عرفان ابن سینا نیز چیزی جز بخشی از همین معرفت‌شناسی نیست.

ابن سینا (۱۴۰۴ الف) منفعت همه علوم را آماده سازی نفس برای سعادت اخروی می داند (ص. ۱۷) و اصولاً سعادت اخروی را در تحصیل علم و کمال عقلی می بیند؛ لذا در پایان اشارات از کمال نفس مجرد سخن می گوید که کاملاً عقلی است، نه عرفانی به معنای مصطلح. وی در این بخش بیان می کند:

علم منطق علم ترازوست و علم های دیگر علم سود و زیان است، و رستگاری مردم به پاکی جان است و پاکی جان به صورت بستن هستی هاست اندر وی و بدور بودن از آلائش طبیعت، و راه به هر دوی این ها به دانش است و هر دانشی که به ترازو سخته نبود، یقین نبود. (ابن سینا، ۱۳۸۳ ب، ص. ۱۰).

عبارت مذکور به خوبی طرح کلی اشارات را نشان می دهد. سه نمط پایانی اشارات به سعادت انسان می پردازد که از دو راه است: الف) صورت بستن هستی ها در انسان و ب) رهایی از آلائش های طبیعت که آن هم با دانش به دست می آید؛ پس برای سعادت به منطق نیاز است. نکته مهم دیگر اینکه عرفان مصطلح را با منطق کاری نیست؛ درحالی که در اشارات نسبت منطق به کل کتاب بیشتر از هر اثر دیگر ابن سیناست. از نظر ابن سینا (۱۳۹۱) سعادت نفس انسانی به رهایی از بدن است. در این دنیا بدن او را از کمال خود باز می دارد؛ اما پس از رهایی از بدن به ادراکات بیشتری می رسد (صص. ۵۹-۵۸). درواقع عرفان برای ابن سینا عبارت است از قطع تعلقات مادی برای اتصال هر چه بیشتر با عقل فعال و کسب معقولات.

شاهدی دیگر بر اینکه ابن سینا در اینجا از سعادت فردی عقل انسانی و یا انسان معلق سخن می گوید و بحث کاملاً جنبه ماقبل الطبیعی دارد، این است که در اشارات از تدبیر منزل و سیاست سخنی به میان نمی آید؛ چراکه ابن سینا، برخلاف فارابی، زندگی در جامعه را برای رسیدن به سعادت انسان ضروری نمی داند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۴۴۱؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۱۱۲). برای ابن سینا بحث از معاد ذاتی نفس است، اما سیاست برای نفس عرضی و ناشی از ارتباط نفس با بدن و ارتباط با سایر انسان هاست.

همان گونه که گذشت، اهتمام ابن سینا در اشارات مسئله معرفت عقلی پیشین است. نمط های

سوم و هفتم کلاً به مباحث نفس‌شناختی و مخصوصاً معرفت‌شناختی و تعقل اختصاص دارند؛ بنابراین از نمط سوم تا نمط دهم هیچ گسستگی‌ای میان نمط‌های اشارات وجود ندارد که بخواهیم آن‌ها را به بخش‌های مابعدالطبیعی و عرفانی تقسیم کنیم. ابن‌سینا در اواخر نمط ششم و در بیان سیر صدور موجودات، به انواع عقول و نفوس می‌رسد. در نمط هفتم چستی این موجودات و نحوه تعقل آن‌ها بیان می‌شود. در اواخر همین نمط هفتم نیز به مناسبت بحث از تعقل، بحث را به انواع لذت و الم، و لذت و الم عقلانی می‌کشانند و از آنجا وارد نمط هشتم می‌شود که یکسره در پی بحث از انواع سعادت است. در واقع کل نمط هشتم را می‌توان پاسخ به اشکالی دانست که در انتهای نمط هفتم مطرح شده است. به عبارت دیگر نسبت و ارتباط نمط هشتم با نمط هفتم بسیار بیشتر از ارتباط نمط هشتم با نمط‌های نهم و دهم است. همچنین ابن‌سینا در اواخر نمط هشتم از عرفا بحث می‌کند و به این ترتیب برای نمط‌های نهم و دهم مقدمه‌چینی می‌کند. نمط هشتم مانند همه مباحث ابن‌سینا در باب معاد و سعادت روحانی با بحث لذت و الم و قوای نفس و تفاوت قوا در لذت و برتری لذت عقلی شروع می‌شود. تقریباً کل نمط هشتم بحث لذت و الم است؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که مباحث این نمط هیچ تفاوت محتوایی با سایر مباحث معادشناختی وی در سایر آثارش ندارد که بخواهیم نمط هشتم را نمطی عرفانی به حساب آوریم. ابن‌سینا حتی در نمط دهم هم که از عرفان سخن می‌گوید، از منقوش شدن صور عقلی در نفس و از مراتب مختلف نفس سخن به میان می‌آورد. این مشابه همان مباحثی است که وی در دیگر آثارش در باب سعادت نفس ناطقه آورده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، صص. ۴۴۵-۴۴۶).

نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، چستی پروژه اشارات معلوم گشت و روشن شد که این کتاب صرفاً زبده‌ای از آخرین دستاوردهای فلسفی ابن‌سینا و یا چکیده فلسفه او نیست؛ بلکه پروژه‌ای اختصاصی است که بنا دارد تا در منطق به بخش‌هایی پردازد که ارتباطی با زبان ندارند، در طبیعیات صرفاً به فیزیک نظری - که در واقع فلسفه است - پردازد و در الهیات خود را به

ماقبل الطبیعه محدود سازد؛ لذا به واسطه چستی اش مختصر است؛ از این رو اشارات بیش از اینکه به واسطه اختصار به شرح محتاج باشد، به مقدمه ای محتاج است تا چستی این پروژه را بیان کند. همچنین ملاحظه گردید که در این کتاب از میان مباحث فلسفی تنها مباحثی مطرح شده اند که مبتنی بر گزاره های پیشین عقلی اند؛ به این منظور حتی بخش های منطق و طبیعیات کتاب نیز به عنوان مقدمات نظری برای پی ریزی این ماقبل الطبیعه سامان داده شده اند. به واسطه محدودیت عقل بشری ماقبل الطبیعه صرفاً محدود به شناخت خود، اثبات خدا، شناخت صفات خدا، شناخت فعل بی واسطه خدا و در نهایت، تحلیل معلولات این فعل بی واسطه است و امکان ادامه این سیر تا به نهایت میسر نخواهد بود.^۱ همچنین از مباحثی که ریشه در عالم محسوسات دارند، مانند مقولات و قوه و فعل بحث نمی شود؛ البته این به این معنا نیست که در سایر آثار ابن سینا مضامین ماقبل الطبیعی وجود ندارند؛ بلکه در آن آثار مباحث مابعد الطبیعی و ماقبل الطبیعی به هم آمیخته اند؛ اما پروژه اشارات صرفاً به مباحث ماقبل الطبیعی محدود شده است.

پیشنهاد برای تحقیقات بیشتر

مقاله حاضر خوانشی نو از کتاب اشارات ابن سینا ارائه کرده است و به این ترتیب راه را برای تحقیقات جدید درباره این کتاب می گشاید. براساس دستاوردهای این مقاله - که تحلیل جدیدی از چستی پروژه اشارات ارائه کرده است - می توان درباره بخش های مختلف اشارات به تحقیقات تازه ای پرداخت؛ برای نمونه از میان تحقیقات ممکن که نگارنده در حال انجام دادن آن است، می توان به چستی منطق اشارات و تفاوت آن با دیگر آثار منطقی ابن سینا اشاره کرد. همچنین می توان در تحقیقی مستقل مفصلاً به چستی نمط سوم اشارات و جایگاه انسان معلق در آن و مقایسه آن با دیگر مباحث نفس شناختی و معرفت شناختی ابن سینا در سایر آثارش پرداخت. همچنین براساس خوانش ارائه شده از ماقبل الطبیعه اشارات می توان از مباحث جزئی تر

۱. همین محدودیت مباحث به ماقبل الطبیعه که عملاً محدود به خداشناسی (ذات، صفات و افعال) می شود و ذکر نکردن مباحث مابعد الطبیعی مانند مقولات و قوه و فعل، باعث شده تا متکلمانی چون فخر رازی، آمدی، خواجه نصیر و... آن را کتابی در الهیات بالمعنی الاخص بنهند و کتاب مورد توجه ایشان قرار گیرد و به شرح آن بپردازند.

در نمط‌های چهارم تا هفتم خوانش جدیدی ارائه کرد که برخی از آن‌ها تا به حال توسط نگارنده به چاپ رسیده است.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ الف). الشفاء (الالهیات) (سعید زائد، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۴ ب). الشفاء (الطبیعیات) (سعید زائد، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۴۰۵ ق). الشفاء (المنطق، البرهان) (ابراهیم مدکور، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (عبدالله نورانی، به تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۰). الهیات نجات (سید یحیی یثربی، به ترجمه). تهران: انتشارات فکر روز (نشر اثر اصلی ۱۳۳۱ ه.ق).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۱). المباحثات (محسن بیدارفر، به تحقیق). قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمدتقی دانش‌پژوه، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۳ الف). الهیات دانشنامه‌علائی (محمد معین، به تصحیح). همدان و تهران: دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۸۳). منطق دانشنامه‌علائی (محمد معین و محمد مشکوة، به تصحیح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا (چاپ دوم).
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۱). التعليقات (سید حسین موسویان، به تصحیح). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- ابن سینا، ابوعلی (۱۳۹۳). الاشارات و التنبیها (محمود شهابی، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ سوم).
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۵). معقولات ثانیة فلسفی از دیدگاه مشائیان. علوم اسلامی. ۱ (۳)، ۶۶-۵۱.

- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس (علی مراد داوودی، به ترجمه). تهران: حکمت (چاپ سوم).
- ایناتی، شمس (۱۳۸۹). «ابن سینا، تاریخ فلسفه اسلامی» (ج ۱) (زیر نظر دکتر سید حسین نصر و الیور لیمن) (مهدی قوام صفری، به ترجمه). تهران: انتشارات حکمت (چاپ چهارم).
- بهشتی، احمد (۱۳۸۶). تجرید: شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیهات شیخ الرئيس ابن سینا قم: بوستان کتاب (چاپ دوم).
- بهمنیار، ابن مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصیل (مرتضی مطهری، به تصحیح). تهران: انتشارات دانشگاه تهران (چاپ دوم).
- حسینی، سید احمد، و فایدتی، اکبر (۱۳۹۴). بررسی سیر تطور منطق سینوی از منطق نه بخشی به منطق ده بخشی. آینه معرفت، ۱۵ (۴۵)، ۱۴۷-۱۲۹.
- حسینی، سید احمد (۱۳۹۵). خوانشی نو از جایگاه بحث از امکان در نمط پنجم اشارات. فلسفه، ۱۴ (۲۶)، ۳۲-۲۱.
- حسینی، سید احمد (۱۳۹۶). خوانشی نو از جایگاه بحث از زمان در نمط پنجم کتاب الاشارات و التنبیهات ابن سینا. حکمت سینوی، ۲۱ (۵۷)، ۴۵-۲۷.
- حسینی، سید احمد (۱۳۹۷). جایگاه علم النفس از منظر ارسطو و ابن سینا. پژوهش های فلسفی، ۱۲ (۲۲)، ۴۳-۲۹.
- حسینی، سید احمد، و تبریزی، مریم (۱۳۹۹). دیدگاه ابن سینا درباره مفاهیم فلسفی؛ معقول اولی یا معقول ثانی. فلسفه، ۱۸ (۳۵)، ۴۲-۲۳.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۰). فلسفه در ایران (ابن سینا و حکمت مشاء). تهران: انتشارات حکمت.
- دیباچی، سید محمدعلی (۱۳۸۵). نوآوری های ابن سینا در علم النفس. پژوهش های فلسفی - کلامی، ۸ (۲۹)، ۵۳-۸۹.
- سالم، مریم (۱۳۹۴). اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا. حکمت سینوی، ۱۹ (۵۴)، ۲۲-۵.
- فارابی، ابونصر محمد (۱۹۹۵). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها (علی بوملحم، به تصحیح). بیروت: دار و مكتبة الهلال.

فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۳). الاشارات و التنبيهات سرآغاز منطق دوبخشی. آینه پژوهش، ۴ (۲۴) ۵۰-۳۸.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۷). شرح مبسوط منظومه. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

ملکشاهی، حسن (۱۳۵۰). اشارات و تنبيهات ابن سینا. مقالات و بررسی‌ها، ۳ (۵ و ۶)، ۷۲-۵۷.

یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۱). حکمت اشراق (ج ۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Avicenna (1977). *Liber de philosophia prima sive scientia divina* (S. van Riet & Gérard Verbeke, ed.) Leiden: Brill.

Avicenna (2002). *Metafisica. La scienza delle cose divine (al-Ilâhiyyât) dal Libro della Guarigione (Kitâb al-Shifâ)*, Traduzione dall'arabo, introduzioni, note e apparati di Olga Lizzini; Prefazione, revisione del testo latino e cura editoriale di Pasquale Porro. Milano: Bompiani.

Avicenna (2005). *The Metaphysics of the Healing: A parallel English-Arabic text (al-Ilâhiyyât min al-Shifâ)* (Michael E. Marmura, Trans.). UT: Brigham Young University Press.

Marmura, E. Michael (1986) Avicenna's Flying Man in Context. *The Monist*, 69, (issue 3), 383-395.



Investigation and Comparison of the Views of Aristotle and Ibn Sina on the *Common Sensible*

Seyedmahmoud Yousofsani¹

Doi:

10.30497/ap.2025.248366.1742



Abstract

One of the issues raised in the discussion of the cognitive faculties, specifically under the five external senses, is the problem of the *common sensibles*. A *common sensible* refers to a kind of perceptible that is grasped by all, or at least some, of the external senses and is not exclusive to any single one of them. In *De Anima*, Aristotle, alongside his treatment of the proper sensibles of each sense, also pays attention to the common sensibles and discusses them under several headings: the nature of the common sensible, whether it is perceived essentially or accidentally, its mediated character, its instances, and the lack of necessity for an independent sensory faculty dedicated to it. Ibn Sina, in the *Kitāb al-Shifā'* (*The Book of Healing*), both modifies some of Aristotle's discussions on the common sensibles and raises issues that Aristotle did not address. In explaining the nature of the common sensible, he refines Aristotle's definition; regarding the question of whether it is perceived essentially or accidentally, he offers a more precise account of what counts as an essential percept; and in relation to its mediated character, he shows how this very mediation can be employed as proof of its essential nature. Moreover, he expands the range of instances of the common sensibles. Finally, concerning the independence of a separate sense faculty for perceiving the common sensibles, he presents a specific argument for the impossibility of such a faculty.

Keywords: common sensibles, perception, Aristotle, Ibn Sina.

1. Associate Professor, Department of Avicenna's Studies, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran.
yousofsani@irip.ac.ir

محسوس مشترک: مقایسه دیدگاه ارسطو و ابن سینا

سید محمود یوسف ثانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۲۷

Doi: 10.30497/ap.2025.248366.1742

چکیده

یکی از مباحثی که در ضمن بحث از قوای ادراکی و در ذیل بحث از قوای پنجگانه حواس بیرونی مطرح می‌شود، مسئله‌ای با عنوان «محسوسات مشترک» است. محسوس مشترک نوعی از محسوس است که با همه یا برخی از قوای حس بیرونی درک می‌شود و به هیچ‌کدام از حواس اختصاص ندارد. ارسطو در رساله نفس ضمن بحث از محسوسات خاص هر حس، به محسوسات مشترک میان آن‌ها نیز پرداخته‌است. می‌توان این مباحث را ذیل چند عنوان دسته‌بندی کرد: چیستی محسوس مشترک، بالذات یا بالعرض بودن محسوس مشترک، واسطه‌مند بودن محسوس مشترک، مصادیق محسوس مشترک و بی‌نیازی از قوه حسی مستقل در ادراک محسوس مشترک. ابن‌سینا نیز در نفس شفا ضمن طرح مسئله محسوسات مشترک، هم در غالب مباحث ارسطو در این باره تصرفاتی کرده و هم به چند مبحثی که ارسطو مطرح نکرده‌بوده، توجه کرده‌است: وی در بیان چیستی محسوس مشترک تعریف ارسطو را اصلاح کرده، در بالذات یا بالعرض بودن آن، نشانه‌های مدرک بالذات را تدقیق کرده و درباره واسطه‌مند بودن محسوس مشترک نشان داده‌است که چگونه می‌توان از آن برای اثبات بالذات بودن محسوس مشترک استفاده کرد. همچنین دایره مصادیق محسوس مشترک را توسعه داده‌است. به علاوه درباره بی‌نیازی از حس دیگری برای ادراک محسوسات مشترک نیز راجعه به محال بودن وجود چنین حسی استدلال خاصی ارائه کرده‌است.

کلید واژه: محسوس، محسوس مشترک، ارسطو، ابن‌سینا.

۱. دانشیار گروه مطالعات ابن‌سینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. yousofsani@irip.ac.ir

مقدمه

حکمای اسلامی و در رأس آنها ابن سینا، به تبع از ارسطو در رساله نفس، ضمن بحث از قوای نفس ادراکی حیوانی آنها را به حواس ظاهری و باطنی تقسیم کرده و قوای حس ظاهر را در پنج قسم معروف منحصر دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص. ۳۳). هریک از این قوای حسی مدرکات خاص خود را دارند و در ادراک هر کدامشان حواس دیگر مشارکت ندارند؛ مثلاً تنها قوه بینایی است که رنگ‌ها را درک می‌کند، نه قوای دیگر و صداها را تنها قوه شنوایی درک می‌کند، نه قوای دیگر و دیگر قوای حس ظاهر نیز همین‌طور. این نوع از محسوسات را «محسوسات خاص» می‌نامند (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص. ۲۲۰)؛ ولی همین قوای ادراکی علاوه بر محسوسات مختص به خودشان، امور دیگری را نیز درک می‌کنند که اختصاص به حس واحدی ندارد و همه یا برخی از حواس به نحو مشترک آنها را درک می‌کنند؛ مثلاً اشیاء مرئی غیر از رنگ شکل نیز دارند و چنین نیست که شکل اشیاء را فقط قوه بینایی در هنگام رؤیت رنگ آنها درک کند، بلکه قوه لامسه نیز می‌تواند فارغ از قوه بینایی چنین کند؛ پس شکل نه محسوسی خاص یک حس، بلکه محسوسی مشترک میان دو قوه بینایی و لامسه است.^۱ حرکت نیز چنین است و نه فقط قوه بینایی، بلکه قوه لامسه و احیاناً شنوایی نیز آن را درک می‌کند. همچنین است اندازه و عدد و وضع و قرب و بعد. ارسطو در رساله نفس ضمن طرح موارد و مثال‌های محسوسات مشترک، نکاتی را مطرح کرده‌است (425a 14-28) که به طرح چند مسئله منجر شده‌است: بحث از چیستی آنها، قوای درک‌کننده آنها، بالعرض یا بالذات بودن ادراکشان، علت بی‌نیازی‌شان از درک‌شدن با حسی خاص و مسائلی از این دست.

چنانکه گذشت، حکمای اسلامی نیز ضمن طرح برخی از مسائل یادشده درصدد توضیح آنها برآمده و کوشیده‌اند ضمن مرتفع ساختن ابهام‌های این دسته از مدرکات آدمی، نظامی مفهومی برای بیان کارکرد آنها طراحی کنند و بر پایه سلسله‌ای از اصول و قواعد هستی‌شناختی

۱. امام فخر رازی (بی‌تا) وجه تسمیه این نوع محسوسات را اشتراک حواس ظاهر در ادراک آنها دانسته‌است (ج ۲، ص. ۳۲۰).

و معرفت‌شناختی به بیان خصوصیات و جایگاه آن‌ها در نظام ادراکی آدمی پردازند. در این میان آن که بیش از همه در این مسیر کوشیده و با تفصیل بیشتری به مدرکات یادشده پرداخته‌است، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است.^۱ ما در این نوشتار برآنیم ضمن طرح دیدگاه ابن‌سینا درباره چستی محسوسات مشترک^۲، وجه بی‌نیازی ادراک آن‌ها از قوه یک حسی خاص و درعین حال عدم استقلال قوای حسی در ادراک آن‌ها و نیز چرایی محسوس واقعی و بالذات بودن آن‌ها را واکاوی و به ابتکارات و ابداعات ابن‌سینا در این زمینه اشاره کنیم.

چنانکه گفته‌شد، بحث از محسوسات مشترک را ارسطو عمدتاً و اساساً در چند موضع از رساله نفس مطرح‌ساخته‌است (418a 16-20 and 425a 14-28)؛ ولی در برخی دیگر از آثار خود نیز مانند رساله حس و محسوس (442b 5-7) و رساله درباره حافظه (450a 9-10 and 451a 16-17) به مناسبت‌هایی به آن‌ها اشاره‌ای کرده و نکته یا نکاتی را پیرامون این دسته از مدرکات مطرح‌نموده‌است. ارسطو مسائل مذکور را ذیل فصل ششم از دفتر دوم - که به بحث از متعلقات حواس اختصاص دارد - و در ضمن فصل نخست از دفتر دوم - که به بحث از امکان حس ششم و حس مشترک اختصاص دارد - مطرح کرده‌است. پیداست که ارسطو در این رساله باب مستقلی را برای بحث از محسوسات مشترک نگشوده و به آن صرفاً به صورت استطرادی پرداخته‌است؛ اما در همین بحث‌های استطرادی هم نکات مهمی را بیان کرده و هم به بیان مسائلی پرداخته‌است که سبب ایجاد برخی ابهامات شده‌است. رفع این ابهام و اجمال‌ها مورد توجه فیلسوفان بعد واقع شده و به تنویر جوانب بحث کمک کرده‌است.

گرچه ابن‌سینا نیز فصل مستقلی از نفس شفا یا از دیگر آثار خود به آن اختصاص نداده‌است، در همان کتاب در پایان فصل مباحث مربوط به ابصار و در فصلی که برای توضیح علت یا علل دویینی

۱. او در کتاب قانون نیز از بحث محسوس مشترک برای نشانه‌شناسی امراض در طب که «خلق اعضا و اوضاع و حرکات و سکونات اخذ می‌شود، استفاده کرده‌است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۷ش، ص. ۴۰۷).

۲. لازم به ذکر است که اصطلاح «محسوس مشترک» گاهی به معنای قضایای محسوسه نیز به کار رفته‌است که اساساً از آنچه در اینجا مورد بحث است، متفاوت است (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص. ۳۳۵).

بیان کرده است، مبحث مستقلی برای این امر در نظر گرفته و به تعبیر خودش به مباحث مربوط به «حواس مشترک» و «محسوسات مشترک» پرداخته است (ابن سینا، ۱۹۷۵، صص. ۱۳۹-۱۴۱).

کلیات مباحثی را که ارسطو درباره این نوع از محسوس ها مطرح کرده است، می توان ذیل چند عنوان دسته بندی کرد:

۱. چیستی محسوس مشترک در مقابل محسوس خاص؛
 ۲. وجود یا عدم وجود واسطه در ادراک محسوس مشترک؛
 ۳. مدرک بالذات بودن یا مدرک بالعرض بودن محسوس مشترک؛
 ۴. مصادیق محسوس مشترک؛
 ۵. چرایی بی نیازی محسوسات مشترک از حس مستقل؛
- ابن سینا نیز در ضمن مباحثی که درباره محسوس مشترک مطرح کرده، به برخی از مباحث فوق درباره محسوسات مشترک پرداخته و به برخی از آن ها نیز توجه نکرده و در عین حال نکات دیگری را درباره آن ها طرح کرده است.

پیشینه

۱. مقاله «حس مشترک و نقش های ادراکی آن» از فاطمه صادق زاده قمصری. در این مقاله برای بیان حقیقت حس مشترک ابتدا قوای ادراکی نفس و اقسام آن از نظر چندین فیلسوف به اجمال مطرح شده است. سپس به تعریف حس مشترک و اثبات وجود آن با ادله مختلف پرداخته شده است. این قسمت نیمی از مقاله را دربر گرفته است. بخش دوم مقاله به بررسی نقش های ادراکی حس مشترک پرداخته است و یکی از این نقش ها را ادراک محسوسات مشترک دانسته است. این قسمت تنها چند سطر از مقاله را به خود اختصاص داده است و در آن به اینکه «محسوس مشترک محسوس بالذات است.» به عنوان نقطه اشتراک رأی ارسطو و ابن سینا اشاره شده است. بقیه مقاله مربوط به سایر نقش های ادراکی حس مشترک است؛ حال آنکه در مقاله حاضر اولاً محور بحث تنها محسوس مشترک است و ثانیاً به تفصیل به آراء ارسطو و ابن سینا ابن سینا در این خصوص و اشتراک و تفاوت رأی آن ها پرداخته شده است.

۲. مقاله «تحلیل تناقض‌نمای معرفت‌حسی در فلسفه ارسطو» از کرامت ورزدار و همکاران. این مقاله - چنانکه از عنوانش پیداست - مربوط به حلّ مشکلی در فلسفه ارسطو درباره عدم‌اطلاق شروط معرفت بر ادراک حسی و در عین حال، نقش مهمّ ادراک حسی در پیدایش معرفت است. نویسندگان ضمن برشمردن و تحلیل شرایط معرفت و اشاره به فقدان آن‌ها در ادراکات حسی، به ارائه راه‌حل خود درباره حلّ تناقض‌نمای مذکور پرداخته‌اند و آن را مربوط به نقش قابلی و نه فاعلی ادراکات حسی دانسته‌اند.

در ادامه به مسئله صادق بودن قضایای محسوسه پرداخته‌شده و به این مناسبت صدق قضایای محسوسات مختص و محسوسات مشترک بررسی شده‌است. در اینجا نیز به این نکته که ارسطو وقوع خطا در محسوسات مختص را ناممکن می‌داند و وقوع آن در محسوسات مشترک را ممکن، و نیز به علت آن اشاره کرده‌اند. چنانکه پیداست، اولاً مسئله اصلی این مقاله یک متناقض‌نما در نظریه معرفت ارسطو است که در ضمن آن و به‌نحو کاملاً استطرادی به محسوسات مشترک اشاره شده‌است؛ حال آنکه مقاله حاضر اساساً متمرکز بر مسئله محسوس مشترک و نیز مقایسه آراء ارسطو و ابن‌سینا در این خصوص است.

۳. مدخل «حسّ مشترک» در دانشنامه جهان اسلام، از طیبه کرمی. (ج ۱۳، ۲۵۶-۲۵۸) این نوشته نیز منحصرراً درباره حسّ مشترک از نظر ارسطو و برخی فلاسفه اسلامی است. در این مدخل ضمن بیان رأی ارسطو که حسّ مشترک قوه ادراکی مستقلی در کنار سایر قوای حسی نیست، به مسئله خطاپذیری ادراک محسوسات مشترک برخلاف ادراک محسوسات خاص و نیز نقش کمال‌بخش این محسوسات در معرفت اشاره کرده‌اند. بقیه مدخل نیز به بیان ادله موافقان و مخالفان وجود حسّ مشترک در فلسفه اسلامی اختصاص یافته‌است. پیداست که در این مدخل نیز محور بحث اثبات یا ابطال حسّ مشترک (و نه محسوس مشترک) است و در آن استطراداً به محسوس مشترک اشاره‌ای شده‌است.

۱. چیستی محسوس مشترک

ارسطو در فصل ششم از مقاله دوم رساله نفس - که به متعلقات حواس مربوط است - به‌مناسبت

بحث از حواس مختلف می‌گوید که برای بحث از هر حسی باید نخست از اموری که متعلق آن حس می‌شوند، بحث کرد (418a 7)؛ بنابراین او نخست به تعریف محسوسات خاص می‌پردازد تا از رهگذر آن، مراد از محسوس مشترک نیز روشن شود. ارسطو محسوس خاص را با دو ویژگی معرفی می‌کند: الف) محسوسی که با حس دیگری احساس نمی‌شود؛ ب) وقوع خطا در آن ناممکن است (418a 11-12). ویژگی نخست آشکارا خاص بودن محسوسات خاص را توضیح می‌دهد که مبتنی بر کارویژه هر حس و اطلاعاتی است که صرفاً با استفاده از آن حس به درک‌کننده داده می‌شود. درباره ویژگی دوم نیز ارسطو چنین توضیح می‌دهد: «هر حسی یک نوع متعلق خاص را تشخیص می‌دهد و هرگز در حکایت از چیزی که با آن مواجه می‌شود - رنگ باشد یا صدا - اشتباه نمی‌کند.» (418a 14-16). اگر چنانکه ارسطو می‌گوید، حس نسبت به متعلقات خاص خودش مصون از خطا باشد، تقدم محسوسات خاص بر محسوسات مشترک از جهت عدم تعلق خطا به آن قوت می‌گیرد. محسوسات خاص ویژگی‌هایی‌اند که حس آن‌ها را تشخیص می‌دهد یا نسبت به آن‌ها حکم می‌کند و در این تشخیص و حکم به خطا نمی‌رود؛ ولی ممکن است نسبت به ماهیت و چیستی آن‌ها یا مکان آن‌ها دچار اشتباه شود. اینکه حس خطا نمی‌کند یا نباید خطا کند، با آنچه ارسطو در 418a 3-6 گفته است، تثبیت می‌شود. وی در آنجا می‌گوید که قوه حاسه به واسطه اثری که محسوس بر آن می‌گذارد، شبیه محسوس بالفعل می‌شود و این یعنی در بازنمایی آن دچار خطا نمی‌شود. علاوه بر این دلیل دیگری که می‌توان از سخن ارسطو درباره خطاناپذیر بودن حس استنباط کرد، این است که چون هر حسی دسترسی منحصر به فردی به محسوسات خاص خود دارد، این دسترسی تنها معیار و حاکم آن محسوسات است؛ چنانکه افلاطون نیز در رساله تائیتوس همین امر را متذکر شده است و می‌گوید که ادراک حسی خطاناپذیر است؛ زیرا این ادراک برای هر درک‌کننده‌ای یگانه و لحظه‌ای است؛ از این رو که تعاملی در یک لحظه میان مدرک و مدرک است؛ البته ارسطو خطاناپذیر بودن ادراک حسی را ناشی از اثر خاصی می‌داند که شیء محسوس بر قوه حسی اعمال می‌کند؛ مشروط بر اینکه در شرایط طبیعی باشد (as cited in Polansky, 2007, p.253).

درمقابل محسوس خاص محسوس مشترک مختص هیچ حسی نیست و در میان همه آنها مشترک است (418a 18). در اینجا نیز ارسطو برای محسوس مشترک دو ویژگی ذکر می‌کند که یکی درمقابل ویژگی نخست محسوسات خاص است، ولی ویژگی دوم چنین تقابلی ندارد. اختصاص نداشتن محسوس مشترک به یک حس ویژگی اصلی آن است که با نام آن نیز تناسب دارد؛ ولی اگر مقصود از ویژگی دوم (درک شدن با همه حواس) - چنانکه بعدتر خواهیم دید - همان مفهومی باشد که از منطوق سخن فهمیده می‌شود، آشکارا نادرست است؛ زیرا - چنانکه خود ارسطو خواهد گفت - چنین نیست که همه حواس بتوانند هر محسوس مشترکی را درک کنند؛ به همین دلیل شارحان ارسطو درصدد توضیح و تأویل سخن او برآمده و با شواهد و قرائنی مدلول کلام او را مضیق و محدود کرده‌اند.

ابن‌سینا درباره چستی محسوسات مشترک سخنی کوتاه گفته‌است؛ ولی به خلل گفتار ارسطو توجه کرده و تعریف خود را با عنایت به رفع آن خلل ارائه کرده‌است. به گفته او محسوس مشترک محسوسی است که در آن همه یا برخی از حواس اشتراک دارند، هرچند که این احساس با وساطت محسوس دیگری صورت می‌گیرد^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص. ۲۸). در جای دیگری محسوس مشترک را محسوسی دانسته‌است که با تعدادی از حواس درک می‌شود^۲ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص. ۱۴۰) و در جای سوم آن را محسوسی دانسته‌است که توسط محسوس دیگری درک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۹۷۸، ص. ۹۶).

درباره این تعاریف چند نکته قابل ذکر است: اولاً دقیق‌ترین آنها تعریف نخست است که در آن قیود لازم برای تعریف محسوس مشترک با تفصیل لازم آورده شده‌است؛ به طوری که مطابق آن، هم به اشتراکی بودن آن اشاره شده‌است، هم به اینکه اشتراک یادشده اعم از اشتراک همه یا برخی از حواس در ادراک متعلق حس مشترک است. علاوه بر این به ثانوی بودن آنها

۱. أن المحسوسات المشتركة التي زعموا أنها العظم والعدد والحركة والسكون والشكل قد تحس بكل واحدة من الحواس أو بعدة منها وإن كانت بوساطة محسوس آخر (تأكيد از من است).
۲. قد تشترك فيها عدة من الحواس.

– به این معنی که همیشه با وساطت یک محسوس خاص درک می‌شوند – نیز اشاره شده است؛ بنابراین تعریف نخست هم جامع است و هم از خللی که در ظاهر گفتار ارسطو وجود داشت، برکنار. ثانیاً تعریف دوم در عین اجمال ویژگی‌های اول و دوم تعریف نخست را دربرمی‌گیرد، ولی فاقد ویژگی سوم است. نکته جالب درباره این تعریف آن است که در یک عبارت کوتاه و با بیانی منطقی به دو ویژگی نخست اشاره کرده است؛ چون درک شدن محسوس مشترک با برخی از حواس به لحاظ منطقی مانع از این نیست که با همه حواس نیز بتواند درک شود؛ چراکه بنابر منطق ارسطویی در صورت صدق قضیه کلیه، قضیه جزئی نیز صادق خواهد بود. به دیگر بیان «عدة» – که در تعریف دوم ابن سینا آمده است – هم می‌تواند همه موارد را شامل شود، هم تعدادی کمتر از همه را.^۱ ثالثاً تعریف سوم تنها به ویژگی سوم، یعنی با واسطه درک شدن، اشاره دارد که البته به اقتضای مقام و موقعیت خاصی بوده است که در آنجا مطرح شده است.^۲

۲. واسطه‌مند بودن محسوس مشترک

بنابر سخن ارسطو و بنابر تعبیر صریح ابن سینا ادراک محسوس مشترک لزوماً با وساطت یک محسوس دیگر صورت می‌گیرد؛^۳ مثلاً تا شیئی را که دارای رنگ است، نبینیم، متوجه شکل آن نمی‌شویم؛ بنابراین شکل یا با وساطت رنگ درک می‌شود (اگر آن را از طریق بینایی درک کنیم) یا با وساطت یکی از کیفیات ملموس (اگر آن را از طریق لامسه درک کنیم)؛ بنابراین ادراک محسوس مشترک همیشه ادراکی ثانوی و تبعی است. این خصوصیت باعث شده است که

۱. این توضیح پاسخی است به چنین اشکالی: گرچه گاهی محسوسات مشترک با برخی از حواس درک می‌شوند، گاهی نیز با همه حواس درک می‌شوند. در این صورت چرا ابن سینا آن را به محسوسی که با تعدادی از حواس درک می‌شود، تعریف کرده است؟

۲. توضیح اینکه شیخ (۱۹۷۸) تعریف سوم را در مقام بیان محسوس بالذات در مقابل محسوس بالعرض آورده و در تعریف محسوس بالذات گفته است: «المحسوس بالذات هو الذي يتشبع في الحس كما هو، سواء كان في نفسه او بتوسط محسوس آخر، بعد أن يتشبع في الحس شبحه ويسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة» (ص. ۹۶).

۳. به گفته عبدالرزاق لاهیجی (۱۴۲۵ق): «به طور خلاصه این محسوسات مشترک با چیزهای دیگری درک می‌شوند که اگر این‌ها نباشند، آن‌ها نیز درک نمی‌شوند؛ ولی آن چیزها اگر این‌ها نباشند نیز درک می‌شوند.» (ج ۳، ص. ۵۵۳).

ارسطو درباره آن بر دو امر تأکید کند: الف) از این ثانوی و تبعی بودن ادراک نباید گمان کنیم که محسوس مشترک به نحو بالعرض (نه بالذات) درک می شود. برای توضیح این امر باید به تفاوت این دو گونه ادراک از نظر ارسطو توجه کنیم.

از نظر ارسطو ادراک بالذات، ادراکی است که در آن عضو احساس کننده از امر محسوس اثر می پذیرد (424a 18-19) و این اثر یا نقش در قوه حاسه منتقلش و به تعبیر ابن سینا «متشبح» می شود (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۹۶)؛ مثلاً شیخ شیء مبصر در قوه باصره منتقلش می شود؛ یا اثر شیرینی در قوه ذائقه نقش می بندد؛ ولی در ادراک بالعرض عضو یا قوه حس کننده مستقیماً از شیء محسوس متأثر نمی شود؛ یعنی شیء محسوس بر قوه حس کننده مستقیماً تأثیری ندارد؛ مثلاً اگر با دیدن چیزی به مزه آن توجه کنیم، دیدن ادراک بالذات خواهد بود، ولی توجه به شیرینی آن، ادراک یا احساس بالعرض؛ زیرا صورت ذائقه ما از شیرینی که قابل چشیدن است، مستقیماً اثری نپذیرفته است.

حال پرسش این است: آیا ادراک محسوس مشترک، چون ادراکی ثانوی و تبعی است، ادراکی بالعرض نیز هست، یا اینکه در عین تبعی و ثانوی بودن همچنان ادراکی بالذات است؟ پاسخ ارسطو این است که ثانوی بودن ادراک مانعی برای بالذات بودن آن نیست و محسوس مشترک هیچگاه محسوس بالعرض نخواهد بود؛ زیرا به وضوح ویژگی احساس بالذات را - که اثرگذاری مستقیم بر عضو یا قوه احساسی است - داراست. تفصیل این بحث در بررسی مطلب سوم درباره محسوس مشترک خواهد آمد.

۱-۲. طرح و حل یک اشکال

ابن سینا در عین حال که این سخن ارسطو درباره بالذات و واسطه ای بودن ادراک محسوس مشترک را می پذیرد، تعبیر از این امر را به نحوی دقیق تر صورت می دهد و توضیحاتی روشنگر به آن می افزاید. نخست اینکه تصریح می کند محسوس بالعرض در واقع محسوس نیست، بلکه مقارن محسوس حقیقی است و مقارن شیء لزوماً از جنس خود آن نیست، و در اینجا نیز همین طور است؛ چنانکه شیرینی شیء دیده شده را درک می کنیم، ولی درواقع آن را نچشیده ایم و احساس و

شیرینی از جنس امور دیده‌شدنی نیست. از طرف دیگر متمثل شدن محسوس مشترک در حس از طریق محسوس دیگر و به واسطه آن، مانع تمثل آن در قوه حاسه موردنظر نیست. به عبارت دیگر ملازمه‌ای عقلی یا خارجی بین ادراک بالواسطه و ادراک بالعرض وجود ندارد؛ محسوسی که در عین حال با واسطه محسوسی دیگر درک می‌شود، می‌تواند به نحو بالذات ادراک و احساس شود. محسوس مشترک همین‌طور است. پیداست که در اینجا نیز تعارض و تناقضی که در ظاهر کلام ارسطو ممکن است وجود داشته‌باشد، در سخن ابن سینا نیست.^۱

۳. بالذات یا بالعرض بودن محسوس مشترک

درباره مطلب سوم که عبارت است از محسوس بالذات بودن محسوس مشترک، ارسطو در فصل ششم مقاله دوم نفس می‌گوید: «اصطلاح «متعلق حس» سه نوع از اشیاء را دربرمی‌گیرد. دو نوع از آن‌ها فی‌نفسه [بالذات] قابل ادراک‌اند؛ درحالی‌که [نوع] باقی‌مانده بالعرض قابل ادراک است. یکی از دو نوع نخست فقط به یک حس اختصاص دارد و دیگری بین هریک و همه [حواس] مشترک است.» (418a 7-10).

ارسطو در ادامه این فصل آنجا که می‌خواهد بالعرض بودن برخی ادراکات حسی و دلیل بالعرض بودن آن‌ها را بیان کند، توضیحی می‌آورد که می‌شود با آن بالذات بودن محسوسات دیگر را نیز استنباط کرد. او در این باره می‌گوید: «و نیز به همین دلیل است که فاعل احساس هیچ‌گونه انفعالی از جانب شیء محسوس، از آن‌حیث که چنین است، نمی‌پذیرد» (-418a 22).² بنابر این استدلال اگر بالعرض بودن برخی محسوسات از این جهت باشد که فاعل احساس یا قوه حاسه هیچ‌گونه فعلی را از محسوس نپذیرد، بالذات بودن آن از این جهت خواهد بود که قوه حاسه از شیء محسوس متأثر شود.^۲ چون در محسوسات مشترک چنین انفعال و تأثری

۱. البته گاهی به «محسوس مشترک» نیز «محسوس بالعرض» به معنای تبعی و فرعی گفته‌اند (جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص.

۲۰۳؛ لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۳، ص. ۵۵۴)

۲. ابن رشد همین اثرپذیری حواس از محسوس بالذات را چنین بیان کرده‌است: «المحسوسات المشتركة ليست مدركة بالعرض من الحواس الخمس، مثلا الحركة والسكون والشكل والعدد، إذ كل هذه تحس الحواس الخمس بها بضرب اهتزاز وانفعال.» (جهامی، ۱۴۲۱ق، ص. ۱۰۱۵).

از طریق محسوس خارجی بر آلت و قوه حاسه واقع می‌شود، ادراک آن‌ها به صورت بالذات خواهد بود، نه بالعرض.

ارسطو در عین حال که در موضعی به صراحت منکر بالعرض بودن ادراک محسوسات مشترک شده است، در موضعی دیگر به گونه‌ای سخن گفته است که گویا آن را ادراکی بالعرض می‌داند. چنانکه می‌گوید:

به علاوه ممکن نیست ابزار حسی خاصی برای محسوسات مشترک نیز [علاوه بر ابزارهای حسی محسوسات خاص] یعنی چیزهایی که آن‌ها را به نحو بالعرض و از طریق این یا آن حس خاص درک می‌کنیم، مثل حرکت، سکون، شکل، عظم، عدد و وحدت، وجود داشته باشد. (425a14-16)

تعارض این بخش از گفتار ارسطو با آنجا که ادراک محسوس مشترک را بالعرض نمی‌داند، سبب شده است که از دیرباز شارحان کتاب نفس به دنبال راه‌حلی برای رفع این تعارض باشند و راه‌های گوناگونی به این منظور مطرح کنند. ژوزف اونز در مقاله‌ای با عنوان «محسوسات مشترک و محسوسات بالعرض» این راه‌حل‌ها را بررسی، و راه‌حل مختار خود را نیز مطرح کرده است^۱ (Owens, 1982). از این متن با توجه به دشواری‌هایی که برانگیخته است، به‌ویژه از نخستین جمله آن، ترجمه‌های گوناگونی وجود دارد؛^۲ مثلاً پولانسکی (2007) آن را این گونه نکرده‌ایم،

۱. به نظر او می‌توان این راه‌حل‌ها را در سه دسته کلی خلاصه کرد: (۱) اصلاح متن یونانی با افزودن حرف نفی در ابتدای کلمه «بالعرض» تا به صورت «لا بالعرض» شود و دیگر با آنجا که ادراک محسوس مشترک را غیربالعرض دانسته است، تعارض نداشته باشد. به عقیده او این راه حل در سنت یونانی و قرون وسطایی طرفداران اندکی دارد. در قرن نوزدهم نیز موافقت اندکی با آن شده است و در قرن بیستم مدافع راسخی ندارد (Owens, 1982, p.218)؛ (۲) اینکه اصطلاح «بالعرض» در دو بخش از سخن ارسطو را مشترک لفظی بدانیم؛ به این معنا که در متن یادشده «بالعرض» را به معنای «باواسطه» و در بخش دیگر به معنای «آنچه مستقیماً به ادراک حسی درنیامده است» قلمداد کنیم. به عقیده اونز (1982) این راه‌حل مربوط به قرن نوزدهم است و امروزه تقریباً مدافعی جدی ندارد (p.226)؛ (۳) ارسطو در اینجا درصدد بیان مشکلی درباره محسوسات مشترک است، نه درصدد بیان عقیده خودش. این راه‌حلی است که خود نویسنده مقاله مطرح می‌سازد (Owens, 1982, p.219).

۲. متأسفانه در ترجمه فارسی رساله نفس این عبارت به نحوی ترجمه شده است که تهافت موجود در گفتار ارسطو ظهور نمی‌کند و درواقع ترجمه مطابق یکی از راه‌حل‌های مطرح شده انجام گرفته است. عبارت ترجمه فارسی چنین است: «اما

ترجمه کرده است: «ولی ممکن نیست هیچ یک از چیزهای مشترکی که با هر حسی به نحو بالعرض درک می کنیم، مثل حرکت، سکون، شکل، عظم، عدد و وحدت، با یک ابزار حسی اختصاصی درک شود.»^۱ (p.370). دیگری به این صورت ترجمه کرده است: «به علاوه ممکن نیست برای محسوسات مشترک نیز عضو حسی خاصی وجود داشته باشد، یعنی چیزهایی که آن‌ها را به نحو بالعرض با این یا آن حس خاص درک می کنیم؛ مثل حرکت، سکون، شکل، عظم عدد و وحدت.»^۲ (425a 14).

ابن رشد (2009) در توضیح این سخن ارسطو می گوید که همه محسوسات مشترک با نوعی حرکت یا تأثیر درک می شوند و چون این گونه اند، باید به صورت بالذات ادراک شوند؛ مثلاً حواس کمیت را با حرکت و تأثیر درک می کنند. درباره شکل نیز که کیفیتی همراه کمیت است، همین طور است (p.253). در کلام ارسطو درباره نقش حرکت در ادراک محسوسات مشترک بعداً توضیح خواهیم داد؛ ولی درباره تأثیر محسوس در قوه حاسه و انفعال قوه حاسه از آن، پیداست که ابن رشد نیز شرط محسوس بالذات بودن را همان تأثیر بالفعل و مستقیم محسوس در حاس می داند.

این نیز ممکن نیست که آلت حسی خاصی برای محسوسات مشترک موجود باشد و احساس این محسوسات، یعنی حرکت و سکون و شکل و عظم و عدد و وحدت، به وسیله هر کدام از حواس دیگر تنها بالعرض صورت گیرد.» (ارسطو، ۱۳۶۶، ص. ۱۷۹).

لازم به ذکر است که در ترجمه قدیم عربی کتاب نفس همین عبارت به صورتی ترجمه شده است که کاملاً با ترجمه های یادشده متفاوت است؛ البته شاید معنای محصلی هم نداشته باشد. عبارت آن چنین است: «ولا يمكن أيضاً أن يكون حس خاص يجمع بالعرض كل ما تدركه الحواس على حال أفرادها: مثل الحركة، والوقوف، والشكل، والعظم، والعدد، والواحد.» (ارسطو، ۱۹۵۴). پیداست که در اینجا مترجم «بالعرض» را قید «یجمع» گرفته است، نه «تدركه» که به کلی معنای دیگری را القای کند.

1. But yet neither of the common things which by each sense we perceive according to accident, for instance, motion, rest, figure, magnitude, number, unity, is there able to be some proper sense organ.

2. Further, there cannot be a special sense-organ for the common sensibles either, i.e. the objects which we perceive incidentally through this or that special sense, e.g. movement, rest, figure, magnitude, number, unity. (425a 14)

ابن سینا درباره بالذات بودن ادراک محسوس مشترک نه صرفاً به رابطه فعل و انفعال میان حاسّ و محسوس، بلکه به نقش‌بستن یا تشبّحِ قوّه حاسّه به شبّح یا نقش امر محسوس اشاره کرده‌است. علاوه‌براین شیخ در اینجا از اصطلاح «تمثّل» نیز استفاده کرده‌است. در نفس شفا با بیانی سلبی در توضیح اینکه مدرک بالواسطه بودن منافاتی با مدرک بالذات بودن ندارد، گفته‌است: «ولیس إذا كان الشيء متمثلاً ومدرکاً لشيء في شيء بتوسط شيء فهو غير متمثل فيه بالحقیقة.» (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص. ۱۳۹). در اینجا «تمثّل بالحقیقة» به همان مدرک بالذات بودن محسوس برای حس‌کننده اشاره دارد؛ ولی در تعلیقات کتاب النفس همین مطلب را به‌صورت ایجابی بیان کرده و گفته‌است: «المحسوس بالذات هو الذي يتشبح في الحس كما هو، سواء كان في نفسه أو بتوسط محسوس آخر،^۱ بعد أن يتشبح في الحس شبّحه و يسمى هذا الثاني المحسوسات المشتركة.» (ابن سینا، ۱۹۷۸، ص. ۱۹۶). در اینجا نیز می‌توان گفت که بیان ابن سینا نسبت به بیان ارسطو جامع‌تر و نیز کامل‌تر است؛ زیرا علاوه‌بر اصل تأثیر و تأثر میان شیء محسوس و قوّه حاسّه به چگونگی این تأثیر و تأثر – که نقش اصلی را در علم و آگاهی برعهده دارد که درواقع تمثّل و تشبّح محسوس در حسّ است – نیز اشاره شده‌است. علاوه‌بر اینکه مطلب در قالب دو بیان سلبی و ایجابی ارائه‌شده و حدود و ثغور آن روشن‌تر بیان شده‌است.

۴. مصادیق محسوس مشترک

در بیان ارسطو چهارمین مطلب در ادراک محسوسات مشترک درباره مصادیق آن‌هاست. ارسطو در کتاب نفس مصادیق محسوس مشترک را عبارت از حرکت، سکون، عدد، شکل، عظم (418a 16-20) و نیز وحدت (425a 15-16) می‌داند و همچنین در رساله حسّ و محسوس (442b 5-7)

۱. این گمان که اگر محسوسی باواسطه محسوس دیگر درک‌شود، دیگر بالذات درک‌نخواهدشد و همیشه بالعرض درک‌می‌شود، علاوه‌بر آنچه ابن سینا در نفی ملازمه ادراک بالواسطه و ادراک بالعرض گفته، چند قرن بعد در سخنان ملاصدرا (۱۹۸۱) بیان دقیق‌تر و روشن‌تری پیدا کرده‌است. ملاصدرا با توجه به تفاوت دو نوع واسطه در عروض و واسطه در ثبوت، اشاره می‌کند که آنچه می‌تواند مانع از ادراک بالذات بودن چیزی شود، واسطه در عروض نداشته‌است، نه واسطه در ثبوت نداشته‌است، و پیدا است که محسوس خاصّ واسطه در ثبوت ادراک محسوس مشترک است، نه واسطه در عروض آن: «المحسوس بالذات ما لا واسطه له في العروض، لا ما لا واسطه له في الثبوت.» (ج ۸، ص. ۲۰۲).

و رساله حافظه (450a 9-10 and 451a16-17) زبری، نرمی، تیزی، کندی و زمان را نیز از جمله محسوسات مشترک ذکر کرده است. به گفته پولانسکی (2007) اینکه چرا از محسوسات مشترک دیگری نام برده است، شاید به این علت باشد که می توان آن ها را براساس موارد دیگر درک کرد؛ مثلاً می توان زبری و نرمی را با شکل درک نمود. زمان هم که نوعی عدد است. عظم نوعی حرکت است و عدد نیز وحدت را مقدم بر خود دارد (Polansky, 2007, p.256).

ابن سینا (۱۹۷۵) مصادیق دیگر محسوس مشترک را عبارت از مقادیر، اوضاع، قرب و بعد و مماسه دانسته است و نسبت به ارسطو دایره مصادیق آن را توسعه داده است. به جهت همین توسیع آنجا که می خواهد به سخن ارسطو درباره مصادیق محسوس مشترک و اینکه او تعداد کمی از آن ها را بر شمرده است، اشاره کند، بدون نام بردن از او می گوید: «المحسوسات المشتركة التي زعموا انها العظم والعدد والحركة والسكون والشكل...» (ص. ۲۸). تعبیر «زعموا» برای اشاره به نقصانی است که در بیان ارسطو بوده است.^۱

۵. بی نیازی محسوس مشترک از حس مستقل

در گفتار ارسطو آخرین مطلب مهم درباره محسوسات مشترک این است که چرا برای ادراک این گونه از محسوسات نیازی به حس دیگری علاوه بر حواس پنج گانه نیست. ارسطو پاسخ به این پرسش را مبتنی بر مقدمه ای که در آغاز فصل اول مقاله سوم رساله نفس اثبات کرده است، ارائه می کند و در آنجا مطرح می شود که چرا به بیش از پنج حسی که واجد آن هاییم، به حس ششمی نیاز نداریم (424b 20-425a 14). استدلال ارسطو و همچنین بیان او درباره اینکه چرا ممکن نیست حس ششمی جز این پنج حس - که آن ها را می شناسیم و واجدشان هستیم -

۱. برخی سنگینی و سبکی را نیز محسوس مشترک دانسته اند (علیقلی بن قرچغای خان، ۱۳۷۷، ص. ۵۶۴). ابن رشد (۱۳۸۷) تفرق را نیز از محسوسات مشترک دانسته است (ص. ۳۳۹). حکیم سبزواری در حواشی اسفار جهت را نیز از آن جمله دانسته است (ملاصدرا، اسفار، حاشیه سبزواری، ص. ۲۰۳)؛ چنانکه همو در أسرار الحکم شبهه ای را درباره اینکه آیا لذت و الم را نیز می توان محسوس مشترک دانست یا نه، طرح کرده و پاسخ منفی به آن داده است (سبزواری، ۱۳۸۸ش، ص. ۲۹۱-۲۹۰). بررسی استدلال حکیم سبزواری درباره این پاسخ منفی، خود می تواند موضوع پژوهش مستقلی باشد.

وجود داشته باشد، قدری پیچیده است؛ به نحوی که برخی از شارحان سخن او گفته‌اند: «از عهد ارسطو به بعد تاکنون هیچ‌کس نتوانسته است این برهان را بفهمد.» (ارسطو، ۱۳۶۶، حاشیه مترجم، ص. ۱۷۵) و یا شارح دیگری گفته است:

برهان ارائه شده در آغاز این فصل هم مبهم است و هم به صورت مبهم و آشفته‌ای عرضه شده است. این شاید در هر برهانی که بخواهد چیزی را اثبات کند که به نظر می‌رسد امری تجربی است، اجتناب‌ناپذیر باشد. در اینجا نیز ارسطو نمی‌خواهد امری واقع را - یعنی تعداد حواسی که واجدشان هستیم - اثبات کند؛ بلکه صرفاً می‌خواهد اثبات کند که برای ما ممکن است که این پنج حس را داشته باشیم و اینکه چرا تنها همین پنج حس کافی اند (Polansky, 2007, p.362n6).

به هر حال ارسطو با اقامه نوعی استدلال برای اینکه چرا وجود حس ششمی غیر از پنج حس بیرونی شناخته شده لزومی ندارد و بلکه ممکن نیست، ادعای می‌کند که بنابراین برای محسوسات مشترک نیازی به حس دیگری وجود ندارد. استدلال او برای بی‌نیازی از وجود چنین حسی مبتنی بر دو مقدمه است: (۱). چون محسوسات مشترک که با بیش از یک حس درک می‌شوند، نمی‌توانند صرفاً یکی از محسوسات خاص باشند؛ (۲). اگر محسوسات مشترک نمی‌توانند محسوس خاص هیچ‌یک از حواس پنج‌گانه باشند، دیگر حس ششمی که این‌ها محسوس خاصش باشند، وجود ندارد. علاوه بر این بیان کلی او به طریق دیگری نیز بر این امر استدلال می‌کند، یعنی از طریق نیاز همه محسوسات مشترک در ادراک شدن به حرکت که پیش‌تر به آن اشاره کردیم (425a 14-20)؛ به این ترتیب ارسطو وجود حس ششمی را برای ادراک محسوسات مشترک نه لازم و نه ممکن می‌داند.

تا آنجا که جست‌وجوی نگارنده گواهی می‌دهد، ابن‌سینا در هیچ‌یک از آثار خود اساساً به اینکه چرا داشتن بیش از پنج حس ممکن یا لازم نیست، نپرداخته است و به طریق اولی از چنین مقدمه‌ای نیز برای اثبات بی‌نیازی ادراک محسوسات مشترک از حس مستقل استفاده نکرده است.

آری؛ او برای اثبات بی‌نیازی محسوسات مشترک، از محسوس بالذات بودن آنها و نیز از طریق مدرک بالواسطه بودن آنها استفاده کرده است، چنانکه پیش از این توضیح دادیم.

البته برخی از حکما از طریق این استدلال که چون محسوسات مشترک با حواس پنجگانه درک می‌شوند و اگر حس دیگری وجود می‌داشت، درواقع حسی بود که فعل و عمل خاصی نداشت، وجودش لغو بود و طبیعت کار لغو انجام نمی‌دهد^۱، بر بی‌نیازی از وجود حس دیگری جز حواس پنجگانه استدلال کرده‌اند. چنانکه امام فخر نیز از استدلال مبتنی بر معطل ماندن چنین حسی و بطلان تعطیل در نظام طبیعت، بر بی‌نیازی از وجود حس ششم استفاده کرده است.^۲

۶. محسوسات مشترک و حواس پنجگانه (رأی خاص ابن سینا)

مبحثی که ابن سینا مستقلاً درباره محسوسات مشترک به آن پرداخته است و در رساله نفس ارسطو اثری از آن به چشم نمی‌خورد، مربوط به ادراک هریک از حواس پنجگانه نسبت به محسوسات مشترک است که ابن سینا آن را در قالب چهار پرسش مهم مطرح کرده است: (۱) هر حس خاص چه محسوسات مشترکی را درک می‌کند؟ (۲) کدام محسوسات خاصی واسطه ادراک کدام محسوسات مشترک اند؟ (۳) این ادراک با چه کیفیتی و چگونه صورت می‌گیرد؟ (۴) چه محسوسات مشترکی و چرا با یک حس خاص درک نمی‌شوند؟

وی در پاسخ به پرسش نخست می‌گوید که بینایی مقدار، شکل، عدد، وضع، حرکت و سکون را درک می‌کند. حس لامسه نیز همه این محسوسات را ادراک می‌کند. همچنین حس ذائقه مقدار، عدد و در عین حال حرکت و سکون را نیز به نحو ضعیفی درک می‌کند و در آن از قوه لامسه کمک می‌گیرد. شامه عدد را درک می‌کند. سامعه عدد، حرکت، سکون، و با نوعی تحلیل مقدار و شکل صوت را نیز درک می‌کند. پیداست که ادراک عدد بین همه حواس پنجگانه

۱. لما كان المحسوسات منحصرة [في المقولات] وكان هذه الخمس كافية في إدراك جميعها بواسطة أو بغير واسطة، فوجود

سوی هذه لغو والطبيعة لا تفعل اللغو في الوجود (آشتیانی، ۱۳۷۸، ج ۴، رساله حکمت صادقیه، ص. ۱۶۲).

۲. لو كان هناك حس آخر لكان معطلا من جهة أن الحواس وافية بإدراك هذه الأمور (رازی، بی تا، ج ۲، ص. ۳۲۰).

مشترک است^۱ (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص. ۱۴۱-۱۴۰). خود شیخ نیز گفته است که به نظر می‌رسد عدد به اینکه «محسوس مشترک» نامیده شود اولی از دیگر محسوسات مشترک است.^۲ (ابن سینا، ۱۹۷۵، ص. ۱۴۱). او حتی در جای دیگر عدد را در مقادیر و اشکال و حرکت و سکون هم موجود دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۶).

در پاسخ پرسش دوم شیخ می‌گوید که برای قوه بینایی رنگ تنها محسوسی است که برای ادراک همه محسوسات مشترک کفایت می‌کند. فقط ادراک حرکت و سکون به دخالت قوه دیگری غیر از قوای حسی، یعنی وهم یا عقل، نیاز دارد. لامسه نیز محسوسات مشترک را غالباً از طریق سختی یا نرمی و گاه از طریق گرما و سرما درک می‌کند. ذائقه عظم را از طریق منتشر بودن طعم بسیار در عضو ذائق و عدد را از طریق یافتن طعم‌های فراوان در اجسام درک می‌کند. حرکت و سکون و شکل را نیز با کمک لامسه درک می‌کند. ادراک عدد از طریق شامه نیز با کمک نوعی مقایسه یا وهم صورت می‌گیرد. سامعه نیز عظم را با کمک نوعی تجربه و استدلال فهم می‌کند. چنانکه عدد و حرکت و سکون را با ثبات و اضمحلالی که عارض صوت ممتد می‌شود، درک می‌کند و در این ادراک نفس از عادت هم کمک می‌گیرد. آگاهی از اینکه صدایی مربوط به یک شیء میان تهی یا مقابل آن است نیز با کمک نوعی استدلال واقع می‌شود.^۳

پاسخ پرسش سوم در ضمن پاسخ پرسش دوم آشکار شد. پاسخ پرسش چهارم نیز این است که باصره و لامسه و ذائقه همه محسوسات مشترک را درک می‌کنند؛ پس هیچ محسوس مشترکی از ذیل ادراک آن‌ها بیرون نمی‌ماند. شامه عظم و شکل و حرکت و سکون را

۱. همین مطلب را ابن رشد (۱۳۸۷) به این عبارت بیان کرده است: «فتدرك العدد مثلا باللسان والأذن والعین واللحم والأنف». (ابن رشد، ۱۳۶۶، ص. ۵۰).

۲. والعدد كأنه أولى ما يسمي مشتركاً، فإن جميع الحواس تشترك فيه.

۳. بهمنیار (۱۳۷۵) علت این امر را که سامعه و شامه اشکال و مقادیر را درک نمی‌کنند، این می‌داند که شکل و مقدار و وضع مضموم ابزار ادراکی شم، یعنی آلت شامه، را در خود مستغرق می‌کنند و به این ترتیب شکل خاصی برای این عضو پدیدار نمی‌شود (ص. ۷۸۳).

درک نمی‌کند. سامعه عظم را مستقیماً درک نمی‌کند، بلکه از طریق نوعی مقایسه به ادراک آن نائل می‌شود. سامعه نیز شکل جسم را ادراک نمی‌کند.

۷. نقش حرکت در ادراک محسوسات مشترک (رأی خاص ارسطو)

آنچه دربارهٔ مصادیق محسوس مشترک در سخن ارسطو اهمیت دارد، این است که او ادراک همهٔ محسوسات مشترک را از طریق حرکت و به وسیلهٔ آن می‌داند، در عین حال که خود حرکت را نیز یکی از محسوسات مشترک یا اولین محسوس مشترک به‌شمار می‌آورد؛ «زیرا ما تمام این‌ها را به وسیلهٔ حرکت درک می‌کنیم.» (425a 15-16). مقصود ارسطو از این سخن چیست؟ این پرسش از این‌رو اهمیت دارد که ابن سینا دربارهٔ ادراک ما نسبت به حرکت نیز رأی خاصی دارد که در ادامه ذکر خواهیم کرد. دربارهٔ سخن ارسطو و اینکه در اینجا مقصود او از حرکت چیست، آرائی مطرح شده است که به مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: (۱) در اینجا «حرکت» مترادف با «انفعال» است (ارسطو، ۱۳۶۶، حاشیهٔ مترجم، ص. ۱۸۰)؛ (۲) حرکت معلول متعلق احساس در مقام امر محسوس است که به این معنا عبارت است از «تغییر یا اصلاح ایجادشده درون عضو حسی» (این رأی و رأی نخست قرابت بسیاری به هم دارند)؛ (۳) حرکت - که یکی از شش محسوس مشترک است - یعنی انتقال مکانی یا تغییر اندازهٔ جسمی در عالم خارج؛ (۴) حرکت حیوان دارای ادراک حسی، مثل حرکت مکانی چشم یا دست؛ (۵) «حرکت» به معنای موسعی که نظر سه و چهار را دربرگیرد. به گفتهٔ پولانسکی (2007):

شارحان پیشین از (۲) دفاع می‌کنند و فرض می‌گیرند که ارسطو در مقام بیان این است که محسوسات مشترک مستقیماً بر ابزارهای حسی اثر می‌گذارند و سبب حرکتی در آن‌ها می‌شوند که همراه با آن، محسوسات مشترک درک می‌شوند و به این ترتیب ادراک بالعرض آن‌ها را رد می‌کنند. ممکن است این تفسیر صحیح باشد؛ ولی مشکل است با نقشی که برای حرکت در 425a 17-19 بیان شده است: «سکون با فقدان حرکت درک می‌شود.»، موافقت داشته باشد. برخی مفسران (۳) را با اکراه می‌پذیرند؛ ولی عجیب بودن این سخن را که حرکت به منزلهٔ یک

محسوس مشترک با حرکت احساس شود یا همه محسوسات مشترک دیگر با حرکت احساس شوند، گوشزد می‌کنند (p.371).

او در نهایت تلفیقی از (۳) و (۴) را بهترین تفسیر برای این سخن ارسطو لحاظ می‌کند (Polansky, 2007, p.372). می‌بینیم که سخن مبهم ارسطو درباره حرکت هم به‌عنوان یک محسوس مشترک و هم به‌عنوان عامل ادراک همه محسوسات مشترک، سبب تفسیرهای مختلفی از آن شده است و در مواردی نیز از بیان ارسطو اظهار تعجب شده است.

ابن‌سینا در عین حال که به تبع از ارسطو حرکت را یکی از محسوسات مشترک می‌داند، از اینکه آن را مبنای ادراک همه محسوسات مشترک به‌شمار آورد، خودداری می‌کند؛ ولی به طرح مطلبی درباره آن می‌پردازد که منشأ مسئله‌ای کلی‌تر و مهم‌تر درباره محسوسات مشترک شده است: اساساً خود حرکت با کدام قوه ادراکی درک می‌شود؟ او در پاسخ به این پرسش می‌گوید که به‌نظر می‌رسد در ادراک حرکت و سکون غیر از حس، قوای ادراکی دیگری نیز دخیل باشند^۱ (ابن‌سینا، ۱۹۷۵، ص. ۱۳۹).

بهمنیار (۱۳۷۵) با استفاده از همین سخن ابن‌سینا ابهام کلام او را قدری رفع می‌سازد و با تعمیم بحث به همه محسوسات مشترک، می‌گوید که به‌نظر می‌رسد ادراک نفس نسبت به امثال این امور با وساطت وهم و عقل باشد^۲ (ص. ۷۸۲). به‌نظر می‌رسد این سخن بهمنیار - که حاصل برداشت‌های او از دروس و سخنان ابن‌سینا است - اهمیت بسیار دارد؛ زیرا اگر یک قوه حسی اولاً و بالذات صلاحیت ادراک چیزی را نداشته باشد و آن چیز را به‌نحو ثانوی و با وساطت

۱. ویشبه آن یکون إدراک الحركة والسکون مشوباً بقوة غیر الحس. جالب این است که در بیان ابن‌سینا و بهمنیار ادراک محسوسات مشترک اساساً از طریق قوای حسی، ولی گاه با کمک وهم یا عقل صورت می‌گیرد؛ ولی ملاصدرا (۱۹۸۱) این امر را بالخصوص درباره ادراک حرکت و سکون برعکس کرده و گفته است که معنای محسوس بودن حرکت و سکون، این است که عقل آن‌ها را با کمک حس درک می‌کند. به‌بیان او اساس ادراک این دو امر عقل است که از حس نیز کمک می‌گیرد (ج ۸، ص. ۲۰۳)؛ درحالی‌که در بیان ابن‌سینا و بهمنیار اساس ادراک آن‌ها حس است و از عقل یا وهم کمک گرفته می‌شود.

۲. شارح مقاصد گفته است که برای ادراک محسوسات مشترک گاهی حس‌های دیگر کمک می‌کنند و گاهی نوعی استدلال و تعقل (تفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص. ۲۶۸).

چیز دیگری درک‌کند، ناگزیر باید یک قوه ادراکی دیگر به کمک او آمده باشد تا بتواند آن چیز را درک‌کند.^۱ این قوه ادراکی دیگر در حیوان منحصر در وهم، و در انسان وهم یا عقل است.^۲

نتیجه‌گیری

محسوسات مشترک که درمقابل محسوسات خاص در رساله نفس ارسطو مطرح شده‌اند، از جهات مختلف ملاحظه شده‌اند و همین ملاحظات، موجب طرح مباحث گوناگونی درباره آن‌ها شده‌است. ارسطو درباره این محسوسات در چند محور اصلی سخن گفته‌است و ابن‌سینا نیز ضمن طرح غالب آن مباحث، گاه از برخی از آن‌ها به جهت ابهام و اجمالی که در بیان ارسطو بوده و یا از جهت مخالفتی که با آن‌ها داشته‌است، چشم پوشی کرده و درمقابل به طرح برخی مباحث - که در سخنان ارسطو نبوده - پرداخته و یا مباحث او را تکمیل و تتمیم کرده و یا خللی را که در سخن او می‌دیده، برطرف ساخته‌است.

تصرفات ابن‌سینا در کلام ارسطو عمدتاً مربوط به این مطالب است: چیستی محسوس مشترک، استدلال بر محسوس بالذات بودن محسوس مشترک، نقش واسطه‌گری محسوسات خاص در ادراک آن‌ها و تفصیل بیان اینکه هر حسّ خاص چه محسوسات مشترکی را درک می‌کند، چه محسوساتی را درک نمی‌کند، ادراک آن‌هایی که درک می‌شوند چگونه است، چه قوای دیگری غیر از قوای حسی در ادراک محسوس مشترک نقش دارند، مصادیق محسوسات مشترک و بی‌نیازی از حسّ مستقل برای ادراک محسوسات مشترک.

پرسشی که در تبیین هیچ‌یک از دو فیلسوف پاسخ روشنی نمی‌یابد، این است که اساساً یک امر چگونه می‌تواند مورد ادراک چند حس واقع شود. آیا این به خصوصیتی در محسوس

۱. همین مطلب را علامه طباطبایی (۱۹۸۱) در حاشیه اسفار برای همه محسوسات مشترک بیان کرده و گفته‌است که محسوسات مشترکی که در ادراک آن‌ها بیش از یک حس سهیم است، مثل بعد و شکل و مانند آن‌ها، با نوعی فکر درک می‌شوند (ج ۸، حاشیه طباطبایی، ص. ۲۰۴).

۲. ماتن و شارح موافق نیز قریب به همین سخن را اظهار کرده‌اند؛ هرچند که بیان بهمنیار جامع‌تر است: «وقد يستعان فيه أي في إدراك بعضها بالعقل» (جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص. ۲۰۳)؛ چنانکه ادراک عدد و عظم را از طریق شَم و سَمع نیز به کمک عقل دانسته‌است (جرجانی، بی‌تا، ج ۷، ص. ۲۰۳).

برمی‌گردد و یا به خصوصیتی در قوه حس‌کننده یا به هر دو؟ و یا به هیچ‌کدام مربوط نیست و باید در جای دیگری علت آن را جست‌وجو کرد. البته از برخی توضیحات آن دو درباره برخی محسوسات مشترک، برمی‌آید که محسوسات مشترک عمدتاً به حیثیات نفادی و عدمی اشیاء محسوس مربوط می‌شوند و اشیاء چون محدودند، خصوصیات پیدامی‌کنند که از آن‌ها تعبیر به «محسوس مشترک» می‌کنیم؛ ولی این تنها درباره برخی از آن‌ها صادق است و همه محسوسات مشترک را شامل نمی‌شود. تحقیق درباره این پرسش‌ها می‌تواند موضوع پژوهش‌های آینده باشد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (جلد ۴). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ابن‌رشد، ابوالولید محمد بن أحمد (۱۳۶۶ق). رسائل ابن‌رشد. حیدرآباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۵). الشفاء (الطبیعیات، النفس). قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸). التعليقات على حواشي كتاب «النفس» لأرسطو (عبدالرحمن بدوی، به تصحیح در کتاب وی که «أرسطو عند العرب» نام دارد). کویت: وكالة المطبوعات.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۷ش). القانون في الطب (جلد ۱) (نجفقلی حبیبی، به تصحیح). همدان: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۷). الحكومة في حجج المبتدئين للعالم مبدأً زمانياً (این اثر در کتاب «حدوث العالم» از ابن‌غیلان و به‌کوشش مهدی محقق آورده شده‌است). تهران: دانشگاه تهران (مؤسسه مطالعات اسلامی).
- ارسطو (۱۳۶۶). درباره نفس (علی‌مراد داوودی، به ترجمه). تهران: حکمت (نشر اثر اصلی ۱۹۵۹).
- أرسطو (۱۹۵۴). في النفس (عبدالرحمن بدوی، به تصحیح) قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- بهمینار، ابن‌مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصيل (مرتضی مطهری، به تصحیح). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
- التفتازانی، سعدالدین (۱۳۷۰). شرح المقاصد (عبدالرحمن عمیره، به تصحیح). قم: الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد (بی‌تا). شرح المواقف للإيجي. قم: الشریف الرضی (چاپ افست).
- جهامی، جیرار (۱۴۲۱ق). موسوعة مصطلحات ابن‌رشد الفيلسوف. بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.

رازی، فخرالدین محمد (بی تا). المباحث المشرقية (جلد ۲). تهران: مكتبة الأسدی (چاپ افست).
سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۸ش). أسرار الحكم (میرزا ابوالحسن شعرانی، به مقدمه و حواشی). تهران: اسلامیة.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (جلد ۸) (سید محمدحسین الطباطبائی، به حاشیه). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة (جلد ۸) (ملا هادی سبزواری، به حاشیه). بیروت: دار إحياء التراث العربي.

صادق زاده قمصری، فاطمه (۱۳۸۸). حسّ مشترک و نقش های ادراکی آن، حکمت و فلسفه، ۵ (۸)، ۳۳-۵۱.
علیقلی بن قرچغای خان (۱۳۷۷). احیای حکمت. تهران: میراث مکتوب.

کرمی، طیه (۱۳۸۸). دانشنامه جهان اسلام (مدخل حسّ مشترک، جلد ۱۳). تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.

لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ق). شوارق الإلهام في شرح تجريد الکلام (جلد ۳). قم: مكتبة الإمام الصادق عليه السلام.

فارابی (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی (جلد ۱) (محمدتقی دانش پزوه، به تحقیق و تقدیم). قم: مكتبة آية الله العظمی المرعشي النجفي.

ورزدار، کرامت؛ فرامرز قراملکی، احد؛ و کشفی، عبدالرسول (۱۴۰۰) تحلیل تناقض نماي معرفت حسی در فلسفه ارسطو. پژوهش های معرفتشناختی، ۱۰ (۲۱)، ۲۸-۷.

Aristotle (1991). *Complete Works* (Jonathan Barnes, ed.). Princeton, NY: Princeton University Press. (Original work Published 1963)

Polansky, Ronald (2007). *Aristotle's De Anima*. Cambridge: Cambridge University Press.

Owens, Joseph (1982). "Aristotle on Common Sensibles and Accidental Perception". *Phoenix*, 36: 215-236.

Averroes (2009). *Long Commentary on the De Anima of Aristotle* (Richard c. Taylor and, Yale University Press, Translate and introduction and notes).



Political Naturalism: A Reading of Avicenna's Political Philosophy in Light of Aristotle's Thought

Zahra Amo Aghaei¹ Mustafa Zali²

Doi:

Doi: 10.30497/ap.2025.248268.1739



Abstract

Political naturalism is a foundational approach in Aristotle's political philosophy, manifested through three principal doctrines: the political nature of human beings, the natural existence of the political community, and the natural precedence of the political community over individuals. These doctrines significantly influence his other political teachings. Furthermore, due to this approach and the connection Aristotle establishes between nature and telos (purpose), politics in his thought is intrinsically linked with ethics and ethical ends. This study seeks to answer the question of whether a naturalistic interpretation of Avicenna's socio-political thought is possible—particularly in light of contemporary debates on Aristotle's philosophy—and in what sense. It becomes evident that although Avicenna does not explicitly reference Aristotle's three aforementioned political doctrines, by gathering his scattered remarks and extracting their implications, one can ascribe to him a form of political naturalism. Avicenna, too, considers the formation of political society to be rooted in a kind of necessity or practical compulsion among humans for mutual cooperation in fulfilling their needs. He regards the existence of a political community governed by law as a precondition for the realization of human existence, the survival of the human species, and the attainment of human perfections. Thus, if Aristotle's political naturalism is interpreted through a teleological lens—where the Greek *polis* is conceived as a plurality of citizens whose natural end (telos) as human beings is achieved only through self-sufficiency within such a community, and the political community is therefore deemed a natural entity prior to its individual members—then Avicenna's socio-political thought can be interpreted as an extension of Aristotle's political naturalism.

Keywords: Aristotle, Avicenna, Nature, Politics, Political Community, Natural End, Political Naturalism.

1. M.A. Graduate in Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran.

Zahra.amoaghaei@ut.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author).

m.zali@ut.ac.ir

طبیعت‌گرایی سیاسی: خوانشی از فلسفه سیاسی ابن‌سینا در پرتو آراء ارسطو

زهرا عموآقائی^۱ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

مصطفی زالی*^۲

Doi: 10.30497/ap.2025.248268.1739

چکیده

طبیعت‌گرایی سیاسی رویکردی بنیادین در فلسفه سیاسی ارسطو است که خود را در قالب سه آموزه اصلی سیاسی بودن طبیعت انسان، وجود طبیعی اجتماع سیاسی و تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد، نشان می‌دهد که بر سایر آموزه‌های سیاسی او اثرگذار است. همچنین به واسطه همین رویکرد و نسبتی که در اندیشه ارسطو میان طبیعت و غایت برقرار است، سیاست را به اخلاق و غایات اخلاقی گره می‌زند. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که «آیا می‌توان از اندیشه اجتماعی - سیاسی ابن‌سینا، با توجه به منازعات معاصر درباره فلسفه ارسطو، تفسیری طبیعت‌گرایانه ارائه کرد؟ و این به چه معنا خواهد بود؟». به این منظور روشن می‌شود که هرچند ابن‌سینا در سیاست خود مستقیماً به سه آموزه مذکور سیاست ارسطو اشاره نداشته است، با کنار هم نهادن اشارات پراکنده وی و بیرون کشیدن استلزامات آن، می‌توان گونه‌ای طبیعت‌گرایی سیاسی را به او نسبت داد؛ چراکه او نیز تشکیل اجتماع سیاسی را ناشی از نوعی اضطراب یا ضرورت عملی در انسان‌ها برای همکاری متقابل جهت رفع نیاز می‌داند و وجود اجتماع سیاسی دارای قانون را شرط تحصیل وجود انسانی، بقای نوع او و کسب کمالات انسانی قلمداد می‌کند؛ از این جهت در صورتی که در تفسیر طبیعت‌گرایی ارسطو رویکردی غایت‌انگارانه اخذ شود و پولیس یونانی، کثرتی از شهروندان دانسته شود که تنها در آن، غایت طبیعی نوع انسان و خودبستگی در کسب این غایت محقق می‌شود و همچنین به همین معنا، اجتماع سیاسی موجودی طبیعی و مقدم بر افراد خود دانسته شود، می‌توان اندیشه سیاسی - اجتماعی ابن‌سینا را در امتداد طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو تفسیر کرد.

واژگان کلیدی: ارسطو، ابن‌سینا، طبیعت، سیاست، اجتماع سیاسی، غایت طبیعی، طبیعت‌گرایی سیاسی.

Zahra.amoaghaei@ut.ac.ir

۱. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران.

m.zali@ut.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

مقدمه

طبیعت‌گرایی سیاسی^۱ رویکردی فلسفی - سیاسی است که تلاش می‌کند پدیده‌های سیاسی و ساختارهای اجتماعی را براساس طبیعت^۲ انسان و قوانین طبیعی تبیین کند؛ نه صرفاً بر پایه قراردادها، سنت‌ها یا هنجارهای فرهنگی. پژوهش حاضر تلاشی است برای واکاوی این رویکرد بنیادین در آراء دو نماینده از سنت فلسفه مشاء، یعنی ارسطو و ابن‌سینا، در امتداد یکدیگر.

در فلسفه سیاسی ارسطو طبیعت‌گرایی سیاسی به‌عنوان یک مبنای فکری نقشی محوری ایفا می‌کند و سیاست او را به حوزه اخلاق پیوند می‌زند.^۳ بررسی و تفسیر صحیح مبانی طبیعت‌گرایانه ارسطو بستر فکری لازم را برای درک کلیت نظام فکری او در حوزه علوم عملی فراهم می‌کند؛ در این جهت شارحان ارسطو از گذشته تا کنون تلاش‌هایی برای تفسیر صحیح این آموزه‌ها داشته‌اند. در این میان می‌توان دو جریان تفسیری عمده را از یکدیگر تفکیک کرد. جریان اول به‌نمایندگی کیت (Keyt, 1991) در دوره معاصر، سیاسی بودن طبیعت انسان را در معنایی محدود مختص به انسان و به‌معنای توان خاص اقامت انسان در پولیس^۴ (اجتماع سیاسی) می‌داند و وجود طبیعی اجتماع سیاسی را با نظر به‌معنای طبیعت در فیزیک ارسطو (داشتن علت درونی برای تغییر و حرکت شیء) تفسیر می‌کنند. این دسته ادعای تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد را به‌معنای عدم امکان وجود انسان (در همان معنای انسان) در خارج از پولیس تفسیر کرده‌اند. در مقابل جریان دوم به‌نمایندگی میلر (Miller, 1995) سیاسی بودن طبیعت انسان را در معنایی موسع بر هر نوع حیوانی که واجد کارکرد مشترک با سایر افراد نوع خود است، اطلاق می‌کنند و وجود طبیعی پولیس و تقدم طبیعی پولیس بر افراد را با محور

1. political naturalism

2. phusis/ nature

۳. نسبت اخلاق و سیاست ارسطویی از سه حیث قابل بررسی است: اولاً غایت انسان و طبیعت او به‌عنوان دو مفهوم محوری در اخلاق و سیاست با یکدیگر معنایی شوند؛ ثانیاً مسیر دستیابی طبیعت انسان به غایت، با نظر به مفهوم عدالت، از پولیس و قانون‌گذاری در آن می‌گذرد. پیوند سیاست و اخلاق ارسطویی نه صرفاً به‌نحو مفهومی، بلکه به‌نحو عملی و در پیمودن مسیر دستیابی به غایت نیز قابل تبیین است؛ ثالثاً بنابر تصریح ارسطو در معرفی دو علم سیاست و اخلاق، این دو علم نزد او به یکدیگر وابسته‌اند و دومی ذیل اولی دانسته شده است؛ براین اساس فهم غایت‌انگارانه و طبیعت‌گرایانه ارسطو از انسان، توأمان کلیدی برای فهم ارتباط سیاست و اخلاق با یکدیگر است.

4. polis

قراردادن منظر غایت‌انگارانه ارسطو توضیح می‌دهند؛ از همین روی در مقاله حاضر از این تفسیر با عنوان «تفسیر غایت‌شناختی»^۱ یاد می‌شود.^۲

جستار حاضر به دنبال بررسی این مسئله بنیادین است که آیا همان‌گونه که سیاست ارسطو طبیعت‌گراست، سیاست ابن‌سینا را نیز می‌توان طبیعت‌گرایانه تفسیرکرد و فهمی از آن در امتداد فلسفه سیاسی ارسطویی داشت؟ هرچند اصطلاح «طبیعت» در متون سیاسی ابن‌سینا مستقیماً به چشم نمی‌خورد، به سبب مباحث مطرح‌شده حول تشکیل اجتماع ازسوی او، همواره مدنی بالطبع دانستن انسان به او نسبت داده شده است. با توجه به نسبتی که میان سیاست سینوی و دریافت او از ماهیت و طبیعت نوعی انسان برقرار است، بازشناسی مفهومی طبیعت در سیاست او ممکن، و البته نیازمند بررسی و کاوش به نظر می‌رسد از آنجاکه مباحث سیاسی در فلسفه ابن‌سینا اغلب در ارتباط با مفهوم نبوت مطرح شده‌اند، بررسی آموزه‌های ابن‌سینا حول ضرورت، امکان و جایگاه نبوت در جامعه، می‌تواند به عنوان دریچه‌ای برای انتساب طبیعت‌گرایی سیاسی به او واکاوی شود.^۳

1. teleological interpretation

۲. در پژوهش‌های ثانوی از وجوه گوناگونی به طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو توجه شده است؛ مثلاً پژوهشی متأخر کوشیده است تفسیری از طبیعی بودن پولیس ارائه دهد که با دموکراسی قابل جمع باشد (Trott, 2013). تفسیری دیگر نیز با ارائه دریافتی هنجاری از مفهوم طبیعت، مسئله‌ای همچون الزام و مرجعیت سیاسی را به نحو سازگار با آن تفسیر می‌کند (Rosler, 2005). دسته دیگری از محققان ضمن بحث از نسبت اخلاق و سیاست ارسطویی، به رویکرد طبیعت‌گرایی ارسطو توجه دارند. برخی از این گروه ساختار اخلاق ارسطویی را به نحو سیاسی تفسیر می‌کنند (Frede, 2013) و برخی تلاش می‌کنند بنیادهای فلسفه سیاسی ارسطو را در کتب اخلاقی او بیابند (Copper, 1990) و برخی دیگر این منظر را دستمایه‌ی قرائتی سیاسی از اخلاق ارسطویی قرار می‌دهند تا بتوانند در پاسخ به مسئله ارسطویی مورد توجه در نیم قرن اخیر، یعنی چیستی و محدوده سعادت به عنوان غایت انسانی، کمک‌کننده باشد (Pangle, 2020). به این نگرش انتقاد نیز وارد شده و تلاش شده است با ارائه دریافتی محدود از آن، جایی برای اراده و عقلانیت عملی در اخلاق و سیاست باز شود (Berryman, 2019).

۳. در باب فلسفه سیاسی ابن‌سینا و بحث از طبیعت‌گرایی در آن، می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که ذیل بحث از نبوت و دلایل ضرورت آن، به طور ثانوی به این موضوع نیز می‌پردازند. غالباً بحث ابن‌سینا درباره نحوه تشکیل اجتماع

برای پاسخ به پرسش اصلی این پژوهش آراء کیت و میلر به‌عنوان نمایندگان دو تفسیر معاصر از سیاست ارسطو، با یکدیگر مقایسه‌شده و تفسیری که آراء ارسطو در باب طبیعت‌گرایی را به‌نحو سازگارتری توضیح داده، مبنای بررسی آراء سیاسی ابن‌سینا قرار گرفته‌است تا از این طریق، به‌کمک تفسیری معتبر و مشخص از طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو، به این پرسش پاسخ داده‌شود که آیا مؤلفه‌های اصلی این رویکرد در اندیشه ابن‌سینا نیز قابل‌بازشناسی است؟ و اگر چنین است، این بازشناسی به چه معنا و تا چه میزانی ممکن است؟ حاصل آنکه تلاش شده‌است با اتکاء به عناصر اصلی تفسیر غایت‌شناختی از طبیعت‌گرایی ارسطو، تفسیری نو از اندیشه سیاسی ابن‌سینا ارائه‌شود.

۱. طبیعت‌گرایی سیاسی در اندیشه ارسطو

توجه به مفهوم «طبیعت» هم در آثار فیزیکی و متافیزیکی ارسطو و هم در آثار اخلاقی و سیاسی وی به‌چشم‌می‌خورد. بهره‌گیری از این مفهوم در کتاب سیاست^۱ همراه با ادعاهایی است که مبنای سایر آموزه‌های سیاسی او واقع می‌شوند و از این جهت حائز اهمیت‌اند. در ادامه با اشاره اجمالی به دو جریان تفسیری رقیب از هریک از آموزه‌های اصلی طبیعت‌گرایی در سیاست ارسطو، تفسیر غایت‌شناختی فرد میلر، به‌عنوان تفسیری سازگارتر از سیاست ارسطو معرفی‌شده و مبنا قرار می‌گیرد تا به‌کمک آن، فهم نسبتاً جامعی از طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو به‌دست‌آید.

۱-۱. معنای طبیعت‌گرایی در فیزیک و متافیزیک ارسطو

ارسطو در کتاب‌های فیزیک^۲ و متافیزیک^۳ به تعریف مفهوم طبیعت می‌پردازد و بیان می‌کند که

انسانی را تحت عنوان «اعتقاد به مدنی بالطبع بودن انسان» تفسیر می‌کنند؛ ازجمله نظر شهید مطهری (۱۳۹۸) در کتاب فلسفه ابن‌سینا، و پژوهش‌هایی همچون «فلسفه سیاسی ابن‌سینا و تأثیر آن بر ادوار بعدی» (شکوری، ۱۳۸۴)، «اثبات ضرورت نبوت از دیدگاه فیلسوفان» (ایزدی‌تبار، ۱۳۹۰)، «پردازش ابن‌سینا از مسئله نبوت در مقایسه با جریان‌ات فلسفی و کلامی» (توایانی، ۱۳۹۰)، «مقایسه ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان با تأکید بر آراء ابن‌سینا و امام خمینی (ره)» (نصیری، حمید، نعمتی، سید جواد، و یوسف زاده، حسینعلی، ۱۳۹۴)، «مبانی کلامی جهت‌گیری دعوت انبیاء (ع)» (فرامرزی قراملکی، ۱۳۷۶) و «مقایسه و تحلیل دیدگاه متکلمان و فیلسوفان مسلمان در باب ضرورت دین» (عباسی، ۱۳۹۴).

1. Politics
2. Physics
3. Metaphysics

جواهر^۱ - یعنی موجوداتی که واقعیت نخستین دارند - بنابر طبیعت وجود دارند؛ یعنی واجد یک مبدأ تغییر درونی‌اند. طبیعت متضمن معنای موضوعی است که خودش ذاتی آن باشد؛ بنابراین این جواهرند که موضوع‌اند و طبیعت دارند (Phys. II 1 192b 32-3 / Met. VII 7 1032a 12-19). از نظر ارسطو یک جوهر طبیعی - که متشکل از ماده^۲ و صورت^۳ است - طبیعت یا علت درونی‌اش همان صورت آن است (Phys. II 1 193a 30-b18). همچنین در متافیزیک استدلال می‌شود که صورت یا ماهیت (= طبیعت) جوهر طبیعی، خود جوهر آن است (Met. VII 17 1041b 27-33).

موجوداتی که بنابر طبیعت وجود دارند و مصداق آن‌ها در کتاب فیزیک ارگانیسم‌های زنده است، به دلیل یک «علت غایی»^۴ عمل می‌کنند (Phys. II 8 199b 15-18). علت غایی در زبان یونانی معادل الفاظ «غایت»^۵ و «علت»^۶ است. ارسطو غایت را آن امری می‌داند که «شیء به خاطر آن است» و با خیر^۷ آن را معادل می‌گیرد (Phys. II 3 195a 23-5). علت غایی دو نوع است:

۱) در افعالی که آگاهانه برای هدفی انجام می‌شوند، علت غایی همان صورتی است که در نفس فاعل انسانی وجود دارد (Phys. II 7 198a 19-20).

۲) در فرایندهای طبیعی که نتیجه تفکر نیستند (Phys. 8 199a 26-30)، غایت همان صورتی در منبع (مثلاً درخت قبلی که دانه‌اش ماده درخت جدید شده) است و درواقع، استعداد و قوه‌ای است که برای رسیدن به آن صورت وجود دارد و نسبت به حاصل کار درونی محسوب می‌شود (DA II 4 415b 28 - 416a 18; PA I 1 640a 19-26).

پس اشیائی که بنابر طبیعت موجودند، برای حرکت یا تغییر واجد مبدای درونی‌اند که آن‌ها

1. ousia/ substance
2. matter
3. form
4. final cause
5. telos/end
6. aitia /cause
7. agathon

را به‌سوی غایتی هدایت می‌کند؛ غایتی که مختص نوع طبیعی آن‌هاست.

۲-۱. سه وجه طبیعت‌گرایی در سیاست ارسطو

در ابتدای کتاب سیاست توجه ارسطو به مفهوم طبیعت درخور اهمیت است. وی که می‌خواهد پژوهش درباره سیاست و پولیس را از بررسی جریان رشد و ایجاد آن آغاز کند، ابتدا به نحوه شکل‌گیری خانواده، سپس روستا و بعد تکوین پولیس می‌پردازد (Pol. 1252a, 1252 b) و بیان می‌کند:

جامعه‌ای که سرانجام از فراهم آمدن چندین روستا پدید می‌آید، «پولیس» نام دارد که می‌توان گفت از لحاظ توانایی برآورد نیازهای خود (یا خودبسندگی)^۱ به غایت کمال رسیده‌است؛ یا دقیق‌تر بگوییم، اگر پیدایش پولیس برای زندگی است، وجودش برای زندگی خوب (بهزیستن) است؛ از این‌رو چون هر پولیسی (نمودار) کمال جوامعی است که به حکم طبیعت موجودند، خود نیز به حکم طبیعت وجود دارد و همه ویژگی‌های اجتماعات پیشین پدیدآورنده‌اش را داراست؛ زیرا پولیس غایت جوامع دیگر است و طبیعت هر چیز در کمال آن است؛ از این‌رو هرگاه چیزی، خواه انسان یا اسب یا خانواده، به مرحله کمال برسد، می‌گوییم که آن چیز طبیعی است (Pol. 1252b 30-1).

براساس این بیان ارسطو از طریق پیدایش اجتماع سیاسی و ماهیت امور پدیدآورنده آن (خانواده و روستا) نتیجه می‌گیرد که پولیس به حکم طبیعت موجود است و وجود طبیعی دارد؛ چنانکه در ادامه می‌گوید: «از اینجا آشکار می‌شود که پولیس پدیده‌ای طبیعی است.» (Pol. I 1-3 1253a 2).

روشن است که ارسطو نسبت پولیس و اجتماعات پدیدآورنده آن را نسبتی غایی می‌داند و پولیس را به‌عنوان امری که غایت این اجتماعات است، معرفی می‌کند. به‌نظر می‌رسد خود این اجتماعات از جهت رفع نیاز انسان و کمک به او در جهت دستیابی به غایتش موضوعیت دارند و پولیس به‌عنوان غایت این اجتماعات قادر است انسان را به خودبسندگی در رفع نیاز و

1. self-sufficiency

دستیابی به غایت برساند؛ براین اساس ارسطو - که خانواده و روستا را اجتماعاتی طبیعی می‌داند و غایت هر امر طبیعی را نیز طبیعت آن امر معرفی می‌کند - نتیجه می‌گیرد که پولیس به عنوان غایت خانواده و روستا پدیده‌ای طبیعی است. این اولین وجه از وجوه طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو محسوب می‌شود.

در ادامه او - که وجود پولیس را طبیعی دانسته بود - سیاسی بودن انسان را نیز به حکم طبیعت نسبت می‌دهد و می‌گوید:

انسان به حکم طبیعت حیوانی سیاسی است و آن کس که از روی طبع و نه بر اثر تصادف بدون پولیس است، یا موجودی فروتر از انسان و یا برتر از اوست ... و به این شکل روشن می‌شود که چرا آدمی از زنبوران و جانداران دیگری که با هم زیست می‌کنند، سیاسی‌تر است؛ زیرا به عقیده ما طبیعت هیچ کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد و از میان جانداران، فقط انسان است که توانایی نطق دارد ... و نطق در بازنمایاندن سود و زیان و درست و نادرست به کار می‌آید ... و اشتراک در شناخت این چیزهاست که خانواده و پولیس را پدیدمی‌آورد (Pol. I 2 1253a 1-18).

ارسطو در این ادعا سیاسی بودن را به طبیعت انسان‌ها نسبت داده و البته آن را منحصر در انسان نکرده و به جانورانی مانند زنبور - که زیست جمعی دارند - نیز نسبت داده است؛ بنابراین از نظر او و با توجه به مصادق آن، سیاسی بودن به معنای زیست جمعی و همکاری در جهت دستیابی به اهداف و غایاتی است که در طبیعت یک موجود نهاده شده است. ارسطو این مفهوم را بر انسان بیشتر از زنبور و سایر حیوانات سیاسی منطبق می‌بیند و دلیل این را تفاوت انسان و سایر حیوانات در قوه نطق^۱ می‌داند. از نظر او اجتماعات انسانی از طریق اشتراک‌گذاری مفاهیم حاصل از نطق، یعنی دریافت انسان از درست و نادرست و سود و زیان، پدیدمی‌آیند و این امری مختص به انسان است.

حاصل آنکه ارسطو در این عبارات دست کم یک دلیل برای سیاسی بودن طبیعت انسان

1. logos

می‌آورد و آن قوهٔ نطقی است که طبیعت در انسان قرار داده‌است. از آنجاکه ارسطو به این اصل باور دارد که طبیعت کار بیهوده نمی‌کند، وجود قوهٔ نطق در طبیعت انسان - که عامل ارتباط و تعامل او با سایر انسان‌هاست - نمی‌تواند بیهوده باشد و نشان‌می‌دهد که همکاری اجتماعی انسان نیز به حکم طبیعت اوست. ارسطو با اشاره به اینکه انسان بدون پولیس، یا فراتر از انسان یا پایین‌تر از اوست، بر گره‌خوردن سیاسی بودن انسان با طبیعت او و ذاتی بودن آن تأکید می‌کند. ادعاهای طبیعت‌گرایانهٔ ارسطو به دو مورد گذشته دربارهٔ پولیس و انسان ختم نمی‌شود و او ادعای سومی را دربارهٔ نسبت پولیس و انسان نیز مطرح می‌کند:

شهر بنا بر طبیعت بر خانواده و فرد تقدم دارد؛ زیرا کل به ضرورت [و به طبع] بر جزء تقدم دارد؛ چون اگر تن آدمی سراسر تباه شود، دیگر دست و پای او [از خودشان] وجودی ندارند، مگر در معنای تشابهی (مجازی). ... ماهیت همهٔ چیزها از وظیفه و کارکرد آنها برمی‌خیزد؛ به گونه‌ای که اگر دیگر نتوانند وظایف خود را انجام دهند، نباید آنها را همان چیزها بپنداریم، بلکه نام‌هایشان را باید به مجاز بر آنها اطلاق کنیم؛ به این گونه می‌بینیم که پولیس طبعاً بر فرد مقدم است؛ زیرا چون افراد نمی‌توانند به تنهایی نیازهای خود را برآورند، ناگزیر باید به کل شهر بپیوندند (Pol. 1253a 23-30).

تقدم طبیعی پولیس بر افراد ادعایی است که هم از جهت معنای تقدم و هم از جهت دلیل ادعا نیاز به بررسی دارد؛ اما قطعاً ارسطو در مقام ارائهٔ دلیل برای آن، از توضیح ارتباط کل و جزء بهره‌برده و پولیس را به مثابهٔ کلی برای افرادش دانسته‌است. همچنین او مفهوم کارکرد^۱ را به میان آورده و به نظر می‌رسد چون انجام دادن کارکرد خاص انسان و رفع نیازهای طبیعی‌اش را منوط به حضورش در پولیس می‌داند و از سوی دیگر، پیش از این پولیس را کلی خودبسندۀ در جهت غایت انسان معرفی کرده بود، بر همین اساس پولیس را به نحو طبیعی مقدم بر افراد دانسته‌است.

ارسطو پس از اینکه به وجود نوعی انگیزهٔ غریزی و پیشاتفکری در انسان برای زندگی

1. function

اجتماعی اشاره می‌کند و جایگاه خاص پولیس (وجودی طبیعی که بر افراد مقدم است) را به آن مستند می‌کند، بلافاصله تشکیل اولین پولیس را به انسانی نیکوکار نسبت می‌دهد که خیر بسیار بزرگی به انسان‌ها رسانده است:

... به این سبب انگیزه‌ای^۱ (غریزی) در همه آدمیان نهفته است تا این‌گونه با یکدیگر اجتماع کنند؛ اما نخستین کسی که جامعه را بنیان گذاشت، بزرگ‌ترین سود را به آدمیان رساند (Pol. 1253a 29-31).

پس هرچند ارسطو انگیزه غریزی برای زندگی اجتماعی را - که وجهی طبیعی در انسان دارد - عاملی برای شکل‌گیری وجود طبیعی پولیس می‌داند، در عین حال نقش عقل انسانی را در تشکیل پولیس به رسمیت می‌شناسد. طبیعی بودن وجود پولیس نزد او منجر نمی‌شود که آن را صرفاً حاصل امیال طبیعی پیشاتفکری بداند؛ چنانکه او در مقام بیان دلیل برای سیاسی بودن طبیعت انسان، به قوه نطق‌اش و تأثیر آن در شکل‌گیری تعامل میان انسان‌ها اشاره می‌کند. حاصل آنکه می‌توان در سیاست ارسطو سه ادعا یافت که براساس آن‌ها سیاست وی «طبیعت‌گرا» خوانده شود:

- ۱) افراد بشر بنابر طبیعتشان حیوان سیاسی^۲ اند؛
- ۲) پولیس بنابر طبیعت موجود است و مانند همه‌اشیایی که چنین‌اند، واجد صورت است و صورت آن، همان ساختار سیاسی‌اش^۳ است که به هر میزان که در شرایط طبیعی باشد، درست‌تر و عادلانه‌تر، و هرچقدر از شرایط طبیعی دور باشد، منحرف یا ناعادلانه خواهد بود (Pol. III 6 1279a 17-7 1279b 10/ 17 1287b 39-4)؛
- ۳) بنابر طبیعت پولیس مقدم بر افراد تشکیل‌دهنده خود است.^۴

1. horme

2. zōon politikon

3. constitution

۴. این سه ادعای ارسطو هریک در تقابل با دیدگاه‌هایی در فلسفه سیاسی قرار می‌گیرند. ادعای نخست او درمقابل دیدگاه‌هایی مانند نظریه قرارداد اجتماعی هابز قرار می‌گیرد که انسان را موجودی منفعت‌طلب، خودبنیاد و ضداجتماعی می‌داند و سیاست را صرفاً راه‌حلی برای مهار خشونت طبیعی می‌پندارد. ادعای دوم در برابر دیدگاه‌هایی مانند

داشتن دریافتی صحیح از این سه ادعا به نحوی که این سه و سایر متون مرتبط ارسطو، در ارتباط با یکدیگر فهمیده و دچار ناسازگاری درونی نشوند، ضروری است. پس در ادامه به بررسی اجمالی دو جریان تفسیری رقیب در این حوزه ذیل هریک از سه ادعای نام‌برده می‌پردازیم تا با انتخاب تفسیر ارجح، هدف مذکور حاصل شود.

۱-۲-۱. سیاسی بودن طبیعت انسان

درباره معنای ادعای سیاسی بودن طبیعت انسان (Pol. I 2 1253a 1-3) دو نوع تفسیر محدود و وسیع براساس توجه به اشاره‌های گوناگون ارسطو در بسترهای مختلف متنی، ارائه شده است. بر مبنای تفسیر محدود (Keyt, 1991) حیوان سیاسی بودن انسان به این معناست که انسان حیوان مقیم در پولیس است یا می‌تواند باشد. مطابق این تفسیر فقط انسان می‌تواند حیوان سیاسی باشد و به این معنا برخی انسان‌ها همچون بربرها نیز سیاسی نیستند (Pol. III 9 1280a 23-4). همچنین شباهت انسان و برخی از جانوران همچون زنبورها در اجتماعی بودن است (Pol. I 2 1253a 7-9). از سوی دیگر، تفاوت انسان و سایر حیوانات در قوه نطق - که باعث تفاوت اجتماعات حیوانات و پولیس می‌شود - قابل جمع با ادعای دیگر ارسطو، یعنی وجود طبیعی پولیس، نیست؛ زیرا وجه تمایز انسان از سایر حیوانات - که به او اجازه می‌دهد تنها او جوامع سیاسی را تشکیل دهد - نطق به معنای «ادراک خوبی و بدی و عادلانه و ناعادلانه و امثال آن» است؛ چراکه «اجتماع در این امور خانواده و پولیس را می‌سازد» (Pol. 1253a 15-18). لازمه ادراک اخلاقی - که ارسطو آن را حداقل شرط لازم برای وجود پولیس می‌داند - این

قراردادگرایی لاک و هابز و همچنین ساختارگرایی مدرن قرار می‌گیرد که دولت را نه طبیعی، بلکه ساختاری مصنوعی یا قراردادی می‌دانند. ادعای سوم ارسطو نیز با فلسفه‌های فردگرایانه‌ای مانند لیبرالیسم کلاسیک، کانتیسم و لیبرتاریانیسم در تضاد است؛ چراکه این مکاتب فرد را واحد بنیادین هستی‌شناختی و اخلاقی می‌دانند و هرگونه تقدم یا اولویت جامعه بر فرد را نفی می‌کنند. از سوی دیگر به نظر می‌رسد در مقایسه با سیاست افلاطون، سیاست ارسطویی امکان گفت‌وگوی بیشتری با این گونه فلسفه‌ها دارد؛ چراکه افلاطون نماینده جمع‌گرایی شدید است و فرد را تنها در چارچوب نقش او در کل جامعه معنای می‌دهد؛ به طوری که در دولت آرمانی‌اش حتی مالکیت و خانواده برای طبقات حاکم حذف می‌شود؛ اما ارسطو اگرچه تقدم هستی‌شناختی پولیس را می‌پذیرد، جایگاه اخلاقی و غایت‌مند فرد را حفظ می‌کند و جامعه را وسیله‌ای برای شکوفایی فضیلت فردی می‌داند، نه هدفی مطلق که باید فرد در آن حل شود.

است که فرد لااقل تا حدی عادل و خوب باشد؛ نه اینکه کاملاً فضیلت‌مند باشد، اما کاملاً فاقد فضیلت نباشد چراکه در این صورت به لحاظ اخلاقی کور است (EN III.1.1110b28-30). از سوی دیگر، یک اصل مرکزی در فلسفه اخلاقی ارسطو این است که انسان‌ها به طور طبیعی خوب نمی‌شوند، بلکه از طریق عادت کردن تحت هدایت قانون و حکمت عملی فضیلت‌مند می‌شوند (EN II.1.1103a 18). این به این معناست که پیوندهای ناشی از ادراک عدالت - که اعضای یک پولیس را متحد می‌کند - برخلاف پیوندهای غریزی که زنبورها را در یک کلونی متحد می‌کند، پیوندهای عملی عقل‌اند، نه پیوندهای طبیعی؛ بنابراین پولیس یک موجود مصنوعی است و نه طبیعی (Keyt, 1991, pp.5-134). مطابق این تفسیر تمایزی که ارسطو بین یک پولیس و کلونی زنبورها قائل می‌شود، یا باید انکار شود، یا باید به عنوان پایه‌ای برای انکار طبیعی بودن پولیس پذیرفته شود.

در تفسیر وسیع از حیوان سیاسی بودن انسان (Miller, 1995) «حیوان سیاسی» یک مفهوم عام بیولوژیکی فهم می‌شود که علاوه بر انسان، بر برخی از گروه‌های حیوانات هم قابل اطلاق است؛ گروه‌هایی که براساس بخشی از کتاب «تاریخ حیوانات» ارسطو، عملکردشان به یک امر مشترک ختم می‌شود (HA I 1 488a 7-10). این معنا بیش از زنبور و مورچه و... بر انسان منطبق است. بر مبنای این تفسیر با استفاده از عبارت «سیاسی‌تر» در متن ارسطو (Pol. 1253a 9-7) این نکته قابل برداشت است که می‌توان تعریف «سیاسی بودن» (داشتن یک کارکرد مشترک و داشتن همکاری) را به میزان‌های مختلف واجد بود. به نسبت میزان تناسب عقلی اعضای یک گروه با فعالیتشان، همکاری آن‌ها صورت‌های پیچیده‌تر و مؤثرتری دارد؛ با این توصیف تفسیر دوم با طیفی و مشکک دیدن مفهوم سیاسی، وجه شباهت و تفاوت انسان و سایر موجودات را در خود این مفهوم می‌یابد (Miller, 1995, pp.30-31).

تفسیر مذکور میل و گرایش انسان به زندگی اجتماعی را، در کنار نطق، از دلایل ارسطو بر حیوان سیاسی بودن انسان در نظر می‌گیرد که هر دو بر یک پیش‌فرض مبتنی‌اند: غایت‌شناسی طبیعی ارسطو و این فرض که «طبیعت کار بیهوده نمی‌کند» (Pol. I 2 1253a 9). جمع این دو

مؤلفه با هم، دلیل قانع‌کننده و کافی برای سیاسی بودن طبیعت انسان است. بر مبنای مؤلفه اول، طبیعت ظرفیت ذاتی لازم برای زندگی اجتماعی (نطق و داشتن درک اخلاقی و توان انتقال آن) را در انسان‌ها قرار داده و این امر نمی‌تواند بیهوده باشد. در این تفسیر صرفاً این فرض کفایت می‌کند که انسان‌ها ظرفیت درک اخلاقی را در سطح بالقوه داشته باشند؛ در حالی که سایر حیوانات از اساس چنین قوه‌ای ندارند. این گونه است که طبیعت خاصاً انسان را برای فعالیت سیاسی مناسب قرار داده است. همچنین این مؤلفه، به میل و گرایش غریزی (Pol. I 2 1253a 29-30) ضمیمه می‌شود که همچون میل ذاتی دانه برای تبدیل شدن به درخت، انسان را به زندگی اجتماعی سوق می‌دهد و نمی‌تواند چنین میلی توسط طبیعت بیهوده در انسان نهاده شده باشد. این مطلب مؤید دیگری نیز در کتاب سوم سیاست دارد؛ جایی که ارسطو به سه انگیزه برای زندگی سیاسی اشاره می‌کند: زندگی، زندگی خوب و میل به زندگی با یکدیگر (Pol. III 6 1278b 17-30)؛ پس پولیس، هم یک انتخاب عقلانی در جهت دستیابی به غایت است و هم امری که لااقل تا حدی ناشی از گرایش غریزی انسان برای زندگی اجتماعی است (Miller, 1995, p.33-36).

۱-۲-۲. وجود طبیعی پولیس

این ادعا که پولیس پدیده‌ای طبیعی است (Pol. I 2 1252b 30) نیز به دو نحو تفسیر می‌شود: الف) تفسیر علت درونی (Keyt, 1991):

بنابر این تفسیر طبیعی بودن (یا وجود طبیعی داشتن)^۱ در فیزیک و سیاست به یک معنا به کار رفته است: شیء بنابر طبیعت موجود است، اگر و تنها اگر طبیعتی (به معنای منبع یا علتی برای حرکت کردن یا ساکن بودن) داشته باشد که درونی آن باشد (Phys. II 1 192b21-3)؛ بر اساس این معنای محدود از وجود طبیعی، در میان موجودات حیوانات و گیاهان وجود طبیعی دارند؛ چراکه رشد و حرکتشان ناشی از نفسشان است که به عنوان یک علت درونی عمل می‌کند. همچنین ارسطو کتاب دوم فیزیک را با این بحث آغاز می‌کند که: «از میان اشیائی که موجودند،

1. esti phusei/ is (exists) by nature

برخی بنابر طبیعت موجود می‌شوند و برخی از سایر علل». این عبارت به‌طور ضمنی به این نکته اشاره دارد که شیء تنها در صورتی به‌موجب طبیعت موجود است که به‌موجب طبیعت به‌وجودآمده‌باشد، نه توسط علل دیگر. کتاب دوم فیزیک به‌طور کلی از تمایز میان به‌وجودآمدن طبیعی (که مستلزم غایت‌شناسی است) و به‌وجودآمدن ناشی از علت‌های دیگر (همچون صنعت، شانس یا خودانگیختگی) بحث می‌کند. تفسیر علت درونی این معنا و استلزاماتش را درباره وجود طبیعی پولیس نیز صادق می‌بیند. براساس این تفسیر وجود طبیعی پولیس تنها با پذیرش ایجاد طبیعی پولیس قابل قبول است و این در استدلال ارسطو بر مبنای نحوه تکوین پولیس از خانواده و روستا نیز مورد توجه است؛ اما این امر با شواهد گوناگونی در متون ارسطو که عقل عملی انسان را در ایجاد پولیس دخیل می‌داند، در تناقض است و موجودی که حاصل عقل انسان باشد، مصنوع اوست و نه موجودی طبیعی (Keyt, 1991, p.128-131).

ب) تفسیر غایت‌شناختی (Miller, 1995):

در این تفسیر برخلاف تفسیر علت درونی، مبنای نهایی برای ارسطو نه طبیعت پولیس، بلکه طبیعت انسان دانسته می‌شود. ادعای ارسطو درباره پولیس نیز باید در بستر منظر غایت‌شناختی او به انسان دیده‌شود. از این منظر انسان‌ها گرایش ذاتی به زندگی در پولیس دارند؛ چراکه زندگی سیاسی برای دستیابی به غایات طبیعی‌شان کاربرد دارد.

این تفسیر تلاش دارد در بحث از ایجاد و وجود طبیعی، همخوانی فیزیک و سیاست ارسطو را با اشاره به دسته‌ای از موجودات توضیح دهد که در فیزیک طبیعی دانسته شده‌اند، اما لزوماً عامل درونی برای حرکت نداشته‌اند؛ بلکه ناشی از چنین عاملی و در واقع ناشی از علیت غایی‌اند (مانند لانه پرنده و تار عنکبوت) (Phys. II 8 199a 6-8, 29-30). این دسته از موجودات وجود و ایجادشان هر دو بنابر طبیعت است و با مصنوعات انسانی که ناشی از عامل درونی نیستند نیز متفاوت‌اند؛ پس در این تفسیر معنای وسیع‌تری از «وجود طبیعی» بر پولیس اطلاق می‌شود: شیء بنابر طبیعت موجود است، اگر و تنها اگر کارکردش دستیابی به غایات یک ارگانیسم

طبیعی باشد و به‌طور کامل یا ناقص، ناشی از ظرفیت‌ها و امیال طبیعی آن ارگانسیم باشد. بنابر این تعریف پولیس واجد هر دو شرط، و وجودش طبیعی است (Miller, 1995, p.40). معنای بالا با معنای دیگری از «طبیعت» که ارسطو در آثار اخلاقی و سیاسی‌اش به آن اشاره می‌کند، مرتبط است. او «طبیعت» را به معنای علت غایی یا آنچه شیء وقتی کامل می‌شود، هست نیز به کار می‌برد.^۱ در این معنا طبیعت نوعی استاندارد ارزش است؛ یعنی «آنچه بنابر طبیعت برای هر چیزی مناسب است، بهترین و رضایت‌بخش‌ترین چیز برای آن است.» (EN 7 1178a5-6, EN I 9 1099b21-2). ارتباط سه معنای طبیعت در بحث حاضر این‌گونه است که: پولیس برآمده از طبیعت انسان (در معنای محدود آن، یعنی داشتن مبدأ درونی برای تغییر) است و برای تکمیل طبیعت انسان (در معنای غایت وی) ضروری است. این دو معنا در کنار هم، همان معنای موسّع از وجود طبیعی پولیس (معنای سوم که در تفسیر غایت‌شناختی موردنظر است) را به دست می‌دهند؛ بنابراین با در نظر گرفتن این تفسیر معانی «طبیعت» در این ادعا و ادعای طبیعت سیاسی انسان، نه یکسان، بلکه همسویند.

۱-۲-۳. تقدم طبیعی پولیس بر اعضایش

برای فهم ادعای ارسطو مبنی بر اینکه پولیس بر اعضایش تقدم طبیعی دارد (Pol 1 2 1253a 23-5) ابتدا باید به دریافت‌های گوناگون از «تقدم» در فلسفه ارسطو پرداخت:

- (۱) تقدم در ایجاد: الف بر ب مقدم است، اگر الف از ب به نقطه شروع (نسبی یا مطلق؛ از جهت زمان، مکان، حرکت یا ...) نزدیک‌تر باشد؛
- (۲) تقدم در معرفت: الف بر ب مقدم است، اگر شناخت الف برای شناخت ب لازم باشد، اما شناخت ب برای شناخت الف لازم نباشد؛
- (۳) تقدم در کمال: الف بر ب مقدم است، اگر الف کامل‌تر از ب باشد؛
- (۴) تقدم در انفکاک: الف بر ب مقدم است، اگر الف بتواند بدون ب وجود داشته باشد، اما ب نتواند بدون الف وجود داشته باشد؛ مثلاً یک کفش سقراط بر جفت کفش‌های او تقدم

۱. بررسی دریافت‌های ارسطویی از طبیعت و امر طبیعی توسط – Irwin, 1985a, pp.17-416; Annas, 1993, pp.58-

142; Schütrumpf 1991, p.209; Nichols, 1992, p.18, as cited in Miller, 1995.

دارد (Met. V 11, Phys. VIII 7-9, Met. I 8, VII 1, 13, IX 8, XIII 2).

ارسطو در بخش‌های مختلف آثارش از معانی سوم و چهارم با عنوان «تقدم در جوهر» و «تقدم در طبیعت» نام می‌برد (Miller, 1995, p.46).

درباره تقدم طبیعی پولیس بر اعضایش دو معنای اول از «تقدم» منتفی‌اند؛ چراکه در معنای اول (تقدم در ایجاد) فرد و خانواده هر دو بر پولیس مقدم‌اند، درحالی‌که چنین ادعایی مدنظر نیست. نیز در معنای دوم (تقدم در معرفت) نه پولیس و نه فرد، تقدمی بر دیگری ندارند؛ چراکه همان‌طور که تعریف انسان، حیوان سیاسی است و ارجاع به پولیس دارد، تعریف پولیس (کثرت متعینی از شهروندان) هم ارجاع به فرد دارد (Pol. III 1 1274b38-1275a2, 6 1279a21).

بحث اصلی بر سر معنای سوم و چهارم است.

محور اصلی تفسیر وجود منفک (Keyt, 1991b) شباهتی است که ارسطو میان نسبت ارگانسیم و ارگان‌هایش از یک سو، و پولیس و اعضایش از سوی دیگر برقرار می‌کند و واسطه این دو، نسبت کل و جزء است. ارسطو علاوه بر اینکه در کتاب سیاست اعضای یک پولیس را با یک دست یا پا مقایسه می‌کند و به وضوح پولیس و اعضایش را نمونه‌ای از کل و جزء معرفی می‌کند (Pol. I 2 1253a 18-33) در آثار دیگرش نیز اشاره می‌کند که بدن بدون اجزایش می‌تواند وجود داشته باشد، اما اجزا بدون کل (بدن) و مجزا از آن نمی‌توانند وجود داشته باشند، مگر به صورت تشابهی (مجازی)؛ چنانکه انگشت مرده تنها مشابه انگشت زنده است (Met. 8-6 1040b 6-8, 11 1036b 30-2, 5, 11 1035b23 5, VII 10)؛ بر همین قیاس پولیس هم بدون اعضایش می‌تواند وجود داشته باشد، اما اعضا بدون پولیس نمی‌توانند وجود داشته باشند. این استدلال بر ادعای وجود طبیعی پولیس مبتنی است و از آنجاکه خود این امر (اینکه فرد خارج از پولیس نمی‌تواند واجد موجودیت انسانی باشد) با مثال‌های نقض گوناگون خدشه‌پذیر و با اصول دیگر فلسفه ارسطویی در تناقض است، رد آن با رد ادعای وجود طبیعی پولیس همراه خواهد بود (Keyt, 1991, p.135-140).

درمقابل بر مبنای تفسیر مبتنی بر معنای کمال (Miller, 1995, Aquinas, 2007, p.38)، ترکیب پولیس و اعضایش، شامل یک کل کامل و خودبسنده در کنار افرادی است (pp.50-53).

که جدا از پولیس^۳ کامل و خودبسنده نیستند. خودبسنده‌گی به‌عنوان خصیصه^۴ پولیس و نه افراد محور این تفسیر قرار می‌گیرد. ممکن است تصور شود که اگر خودبسنده‌گی^۵ مشخصه^۶ خوشبختی و سعادت است، پس یک شخص خوشبخت باید قادر باشد در شرایط کاملاً انفرادی هم خوشبخت بماند؛ چراکه خودبسنده شده‌است؛ اما ارسطو این مسئله را انکار می‌کند؛ زیرا از نظر او خودبسنده‌گی^۷ آن چیزی نیست که یک فرد منزوی را کفایت کند، بلکه آن چیزی است که والدین و فرزندان و دوستان و همه^۸ شهروندان را کفایت می‌کند. از نظر او انسان به حکم طبیعتش حیوان سیاسی است (EN I 7 1097b 8-13) و فقط در اجتماعات می‌تواند خودبسنده‌گی را کسب کند (Pol. I 2 1253a26-8; EE VII 10 1242a7-8).

در این تفسیر به شباهت پولیس و افرادش به کل^۹ و جزء از وجه وابستگی افراد به پولیس توجه می‌شود. مطابق این تفسیر استدلال ارسطو این‌گونه فهمیده می‌شود: هر چیزی بنابر کارکرد و ظرفیتش تعریف می‌شود و بدون آن‌ها نمی‌تواند همان چیز نامیده شود؛ مگر به‌صورت مجازی. یک جزء از یک ارگانیسم زمانی که کل نابود شود، نمی‌تواند کارکردش را اجرا کند (Pol. I 5 1254a 36-7)؛ در این صورت جزء خودبسنده نیست (Pol. VII 5 1326b 29-30, EN I 5 1097b 14-15, Rhet. I 7 1364a 8-9). این در حالی است که کل خودبسنده است و بنابراین از جهت کمال^{۱۰} مقدم بر جزء است. فرد انسانی نیز همین نسبت را با پولیس دارد؛ پس پولیس از جهت کمال^{۱۱} بر افرادش تقدم طبیعی دارد. معنای موردنظر از «طبیعت» در این ادعا به‌وضوح در ارتباط با معنای موسع «طبیعت» در ادعای مبنی بر وجود طبیعی پولیس است.

۳-۱. ارتباط میان سه آموزه^{۱۲} طبیعت‌گرایانه در سیاست ارسطو براساس رأی مختار

جریان تفسیری اول نمی‌تواند از سه آموزه^{۱۳} طبیعت‌گرایانه دریافتی منسجم و سازگار ارائه دهد و در بهترین حالت، یکی از سه آموزه (وجود طبیعی پولیس) را نقد کرده و آن را با اصول فلسفی ارسطو غیرمنطبق دانسته‌است (Keyt, 1991, pp.118-120, 140). درمقابل تفسیر غایت‌شناختی مدعی است که می‌تواند سه آموزه^{۱۴} طبیعت‌گرایانه ارسطویی را به‌نحو منسجم توضیح دهد. از مزایای این تفسیر نسبت به تفسیر اول، این است که سهم مناسبی برای توجه ارسطو به غایات طبیعی انسان در نظر می‌گیرد و تأکید ارسطو بر اینکه پولیس در جهت خودبسنده‌گی و بهزیستن است

را ملحوظ می‌دارد. از طرفی چون برای گرایش طبیعی الزام علی ضعیف‌تری نسبت به وجود طبیعی پولیس در نظر می‌گیرد و آن را علت ناقصه می‌داند، در بحث ایجاد پولیس به تعارض مربوط به دوگانه طبیعت - صنعت دچار نمی‌شود و از آنجاکه همکاری صنعت با طبیعت در تولید چیزی ممکن است و صنعت می‌تواند کار طبیعت را تقلید و یا کامل کند (Phys. II 8 199a 15-17)، روشن می‌شود که در سیاست نیز آموزش و صنعت می‌توانند با پیروی از طبیعت آنچه را که در طبیعت کم است، تأمین نمایند (Pol. VII 17 1336b 40-1337a 3). این امر با به‌کارگیری فن سیاست توسط سیاستمدار ممکن می‌شود (Miller, 1995, p.41).

همچنین مزیت تفسیر دوم در بحث از تقدم طبیعی پولیس بر افراد، این است که این ادعای ارسطو که «همچنان که وقتی آدمی از کمال بهره‌مند باشد، بهترین جانداران است، آن کس که نه قانون را گردن می‌نهد و نه داد می‌شناسد، بدترین آنهاست.» (Pol. 2 1253a31-3) را بهتر توضیح می‌دهد؛ درحالی‌که براساس تفسیر اول اگر این مطلب پذیرفته‌شود، اصل ادعای تقدم طبیعی باید زیر سوال برود؛ بنابراین دستیابی به دریافتی درون‌سازگار و منسجم از طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو، با ارجح دانستن تفسیر غایت‌شناختی ممکن است.

براساس این تفسیر ارتباط سه آموزه طبیعت‌گرایانه ارسطو این‌گونه قابل توضیح است که: طبیعی بودن وجود پولیس و سیاسی بودن انسان مبتنی بر این فرض غایت‌شناختی است که «طبیعت کار بیهوده نمی‌کند.»؛ یعنی از یک سو طبیعت انسان اقتضای زندگی در پولیس را دارد و بدون زندگی در پولیس نمی‌تواند غایات خود را محقق کند و از سوی دیگر، پولیس به حکم طبیعت موجود است تا غایات طبیعی انسان در آن محقق شود؛ پس ادعای وجود طبیعی پولیس مبتنی بر ادعای سیاسی بودن طبیعت انسان است. همچنین چون انسان‌ها تنها در قالب پولیس است که به غایت طبیعی خود دست می‌یابند و واجد خودپسندگی می‌شوند، پولیس بر افراد تقدم کمالی دارد (Miller, 1995, 53). مجموع این آموزه‌ها در ارتباط با یکدیگر طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو را توضیح می‌دهند.

تفسیر غایت‌شناختی از سیاست ارسطو می‌تواند افق تفسیری روشنی را برای دریافتی از

سیاست سینوی باز کند که در امتداد سیاست ارسطو باشد. در ادامه به این مسئله می‌پردازیم.

۲. بازشناسی سه آموزه طبیعت‌گرایانه در اندیشه سیاسی ابن‌سینا

فلسفه سیاسی ابن‌سینا متأثر از اندیشه‌های فلسفه یونان و تعالیم اسلامی است و در ضمن آن، سیاست ابزاری برای تحقق سعادت به‌شمار می‌رود. مفهوم «طبیعت» هرچند در فلسفه ابن‌سینا موجود و در ارتباط با مفهوم ماهیت نوعی است، در بخش‌های سیاسی آثار او مستقیماً به‌کارنرفته‌است؛ با این حال با توجه به نسبتی که میان سیاست ابن‌سینا و دریافت او از طبیعت نوعی انسان وجود دارد، بازشناسی مفهومی «طبیعت» در سیاست او ممکن است. در ادامه با مبنا قرار دادن تفسیر غایت‌شناختی از سه آموزه طبیعت‌گرایانه ارسطویی این مسئله در سیاست سینوی بازشناسی می‌شود.

۲-۱. سیاسی بودن طبیعت انسان

در آثار ابن‌سینا مباحث سیاسی در فلسفه وی در ارتباط با مفهوم نبوت مطرح شده‌است؛ پس نسبت دادن طبیعت‌گرایی سیاسی به او از طریق بررسی مباحث او حول امکان، ضرورت و جایگاه نبوت در جامعه ممکن است. بحث سیاسی یا مدنی بودن طبیعت انسان نیز ذیل اثبات ضرورت نبوت توسط وی قابل پیگیری است.

شیخ الرئیس (۱۳۸۱) در کتاب اشارات این‌گونه بحث از ضرورت نبوت را بر ضرورت زندگی اجتماعی انسان‌ها مبتنی می‌کند:

«... انسان به‌گونه‌ای نیست که به‌تنهایی و مستقلاً کار خود را انجام دهد، مگر با همکاری کسی دیگر از هموعان خود و از طریق معارضه [تبادل کار با کار مشابه] و معاوضه‌ای که میان آنان جریان پیدامی‌کند و هریک باری را از دوش هم‌نوع برمی‌دارد؛ زیرا اگر یک نفر عهده‌دار همه کارها باشد، مستلزم این است که کارهای بسیار بر دوش یک نفر باشد که در صورت امکان نیز دشوار است؛ از این‌رو باید میان مردم داد و ستد و عدالت باشد و شریعتی که به‌وسیله یک شارع آورده شده‌است، حافظ آن عدالت باشد، و این شارع باید به‌گونه‌ای باشد که تنها او شایسته اطاعت باشد.» (صص. ۳۵۷-۳۵۶).

هرچند ابن سینا در این عبارات به اجتماعی و سیاسی بودن طبیعت انسان مستقیماً اشاره نمی‌کند، عدم خودبسندگی در رفع حوائج را به نوع انسان نسبت می‌دهد و بر ضرورت تعامل اجتماعی تأکید می‌کند. او از همین امر ضرورت وجود قوانین عادلانه و اجتماع سیاسی دارای حکومت را نتیجه می‌گیرد. وی همچنین در الهیات نجات (و مشابه همین عبارات در مقاله دهم الهیات شفا (ابن سینا، ۱۳۷۶، صص. ۴۸۸-۴۸۷) همین بحث را این گونه بیان می‌کند: همه می‌دانند انسان با سایر حیوانات تفاوت دارد و به تنهایی نمی‌تواند زندگی مطلوبی داشته باشد؛ به گونه‌ای که [بتواند] امور مربوط به نیازهای ضروری خود را بدون همکاری دیگران انجام دهد؛ بنابراین باید از افراد دیگر کمک بگیرد و خود نیز با آنان همکاری کند؛ برای نمونه چنین باشد که یکی، باری برای دیگری حمل کند و دیگری برای او نان بپزد... تا روی هم رفته نیاز همگی برآورده شود؛ از این رو انسان به زندگی دسته‌جمعی گردن نهاده و به ایجاد شهر و جامعه پرداخته است؛ پس اگر یکی از آن‌ها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پای بند نباشد، تنها به همزیستی با افراد همانند خود بسنده می‌کند؛ در نتیجه به گونه‌ای زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسان دست‌خواهد یافت که کمالات انسانی را ندارد؛ باین همه این افراد نیز ناچارند به گونه‌ای به زندگی جمعی گردن‌نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همانند سازند (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۷۰۹-۷۰۸).

براساس این عبارات ابن سینا مدنی بودن انسان و تشکیل جامعه را به اضطرار انسان در رفع نیازهای ضروریش برمی‌گرداند و این امر را وجه تفاوت انسان با سایر حیوانات می‌داند؛ به این معنا اجتماعی بودن می‌تواند فصل ممیز انسان از سایر حیوانات و یا عرض خاص انسان باشد و به این عنوان در تعریف انسان به کار رود؛ بنابر این قرینه که در ادامه او زندگی در اجتماع را با کمالات نوع انسان گره می‌زند، به نظر می‌رسد اجتماعی بودن با ذات انسان در ارتباط است که در این صورت می‌تواند فصل منطقی او محسوب شود؛ اما به هر روی این مطلب مورد اشاره و تأکید مستقیم ابن سینا نیست؛ براساس همین تمایزگذاری او میان انسان و حیوان براساس اجتماعی بودن، می‌توان گفت که اجتماعی بودن از نظر او، برخلاف دیدگاه ارسطو، نمی‌تواند

یک مفهوم عامّ بیولوژیکی فهم‌شود که با مراتب و پیچیدگی‌های گوناگون میان انسان و برخی حیوانات دیگر همچون زنبور مشترک است. ابن‌سینا برخلاف ارسطو سنخ تعامل اجتماعی انسان‌ها را با سایر حیوانات به‌طور کلی متفاوت می‌بیند و بنابراین از اجتماعی بودن و تشکیل اجتماع انسانی به‌عنوان ویژگی خاص انسان سخن می‌گوید.

وی زندگی نکردن در اجتماع انسانی و تحت قوانین آن را عاملی برای نداشتن زندگی مطلوب انسانی و نداشتن کمالات انسانی معرفی می‌کند؛ کمالاتی که اقتضای طبیعت نوعی انسان‌اند و دستیابی به آن‌ها معادل دستیابی به سعادت است؛ پس اگرچه ابن‌سینا انسان را با لفظ «مدنی بالطبع» توصیف نکرده، اجتماعی بودن در دیدگاه او از ضروریات رفع نیازها و نواقص ضروری انسان و دستیابی انسان به غایات طبیعی نوع اوست و ازاین‌جهت به طبیعت انسان بازگشت دارد. شاهد دیگر بر این مطلب این بیان ابن‌سیناست که: «همکاری (مشارکت) برای بقای نوع انسان و تحصیل یافتن وجودش ضروری است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹).

پس بقا و تحصیل یافتن وجود انسان - که با طبیعت نوعی او پیوستگی دارد - وابسته به تعامل اجتماعی و در نتیجه وجود اجتماع است و به‌این‌معنا طبیعت انسان اجتماعی است؛ چنانکه شهید مطهری (ره) (۱۳۸۹) در شرح خود بر اشارات به شرح و تفصیل معنای «مدنی بالطبع بودن انسان» می‌پردازد و بیان می‌کند که نمی‌تواند به‌معنای این باشد که زندگی اجتماعی مقتضای طبیعت و غریزه انسان است؛ چنانکه درباره بعضی حیوانات چنین است؛ بلکه طبق سخن شیخ به این معنی است که انسان در طبیعت خود محتاج به زندگی اجتماعی آفریده‌شده و زندگی‌اش جز در اجتماع قابل بقا نیست. علاوه بر این، عواطفی هم در طبیعت او برای رفع این احتیاج قرارداده‌شده است. به‌اضافه اینکه انسان برخلاف سایر حیوانات استعدادهایی دارد که فقط در بستر اجتماع می‌تواند به فعلیت برسند (صص. ۱۲۰-۱۱۹).

«اجتماعی بودن» در معنای موردنظر ابن‌سینا ارتباط وثیقی با سیاسی بودن و زندگی در اجتماع دارای قانون دارد؛ چنانکه او می‌گوید:

این امر (مشارکت اجتماعی) نیازمند دادوستد است ... و قانون باید بر این دادوستد حکم فرما باشد. [باید] برای قانون و عدالت اجراکننده‌ای باشد که بتواند با مردم سخن بگوید و آنان را به پذیرفتن قانون وادارد. نمی‌توان مردم را با عقاید و افکار مختلفشان رهاکرد، به‌گونه‌ای که هرکس منافع خود را مقتضای عدالت و زیان خود را ظلم بداند؛ بنابراین انسان به این قانون‌گذار و مجری عدالت برای تحقق وجود و بقای نوع خود، بیش از روییدن موی بر کناره پلک‌ها و ابروها و فرورفتگی کف پاها و چیزهای سودمند دیگر - که در بقای او ضرورت ندارند، بلکه به نوعی سودمندند - نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، صص. ۷۱۰-۷۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸).

براساس این بیان از نظر ابن‌سینا به همان میزان که تحصیل وجودی و نوع انسان به اجتماع وابستگی دارد، به وجود قانون و قانون‌گذار و مجری آن در اجتماع نیز وابسته است و بدون چنین اموری، طبیعت انسان به کمالات خود نمی‌رسد؛ پس نه فقط اجتماعی بودن، بلکه سیاسی بودن طبیعت انسانی نیز قابل‌برداشت است.

اما ابن‌سینا برخلاف ارسطو صراحتاً انسان را «مدنی بالطبع» ننمیده و دراین‌باره برهان مشخصی اقامه‌نکرده‌است. دو برهان ارسطو بر سیاسی بودن طبیعت انسان، یعنی وجود قوا و ظرفیت لازم برای تعامل اجتماعی (قوة نطق و توان درک و انتقال مفاهیم اخلاقی با عقل) و نیز میل ذاتی به زندگی در اجتماع، به‌طور مجزا در فلسفه ابن‌سینا قابل‌پیگیری است. درباره برهان اول ابن‌سینا همچون ارسطو به وجود قوة نطق در انسان به‌عنوان عامل درک‌کننده منفعت و عدالت و ظلم باور دارد و آن را در شکل‌گیری تعامل اجتماعی، دارای جایگاهی ویژه می‌بیند که همزمان هم منشأ اختلافات است و هم لزوم وجود قانون و قانون‌گذار را اثبات می‌کند؛ بنابراین او قوة نطق و قوای تحت کنترل آن را به‌عنوان ظرفیت‌هایی در طبیعت انسان که فعلیت آن‌ها با سیاست و تدبیر در جامعه ممکن می‌شود، می‌پذیرد؛ اما به‌نظر نمی‌رسد ابن‌سینا برای تشکیل اجتماع سیاسی صراحتاً به وجود میل ذاتی و نوعی گرایش پیشاتفکری در انسان قائل باشد؛ چنانکه او در تشکیل اجتماع به بیان انگیزه‌های تفکری و عقلانی انسان‌ها جهت رفع

نیازهای ضروری خود و دستیابی به کمالات انسانی اکتفا می‌کند؛ پس اجتماع سیاسی از نظر ابن‌سینا، برخلاف ارسطو، نمی‌تواند حاصل میل ذاتی انسان‌ها به اجتماعی زیستن، فارغ از نتایج این نوع زندگی باشد (مگر اینکه به‌طور غیرصریح اثبات‌شود که ابن‌سینا قائل به وجود میل غریزی و پیشاتفکری برای فعلیت‌دادن به هر قوه‌ای از وجود انسان است که البته در بحث حاضر مورد تأکید وی نیست). تأکید ابن‌سینا بیشتر بر ناگزیری و اضطراب انسان در تشکیل اجتماع است و از نظر او سیاسی بودن را تنها به این معنا می‌توان بر طبیعت انسان اطلاق کرد که منظور از آن، اقتضا داشتن زندگی سیاسی به سبب نواقص و عدم خودبستگی باشد.

۲-۲. طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی

در بحث از طبیعی یا قراردادی بودن اجتماع سیاسی به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چرا نمی‌توان قراردادی بودن تشکیل اجتماع سیاسی را به ابن‌سینا نسبت داد؟ و به چه معنا مفهوم مقابل آن، یعنی طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی، به وی نسبت داده می‌شود.

ابن‌سینا از یک ضرورت عملی در شکل‌دهی به شهرها و اجتماعات و برقراری قانون در آن‌ها سخن می‌گوید؛ ضرورتی که برآمده از نوع و طبیعت انسانی است. توضیح آنکه بنابر عبارات شیخ در کتب نجات و شفا (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸) وی یکی از وجوه تفاوت انسان با سایر حیوانات را در این می‌بیند که انسان به تنهایی و بدون تعامل با دیگران نمی‌تواند نیازهای خود را برطرف کند و زندگی مطلوبی داشته باشد و تحصیل یافتن وجود و بقاء نوع انسان به همکاری وابسته است. همین امر منجر به نوعی اضطراب یا ضرورت عملی برای تشکیل شهرها می‌شود و به این دلیل است که انسان به تشکیل جامعه گردن می‌نهد. ابن‌سینا برخلاف ارسطو، درباره بسط طبیعی اجتماعات خانوادگی و روستایی طی تشکیل یک اجتماع سیاسی بحثی به میان نمی‌آورد؛ بلکه از اضطرابی سخن می‌گوید که ناشی از نوع انسان است؛ بنابراین قراردادی بودن وجود اجتماع سیاسی، اگر همراه با معنای انتخابی بودن آن و یا بی‌ارتباطی آن با طبیعت انسانی باشد، همان‌طور که با رویکرد ارسطو قابل انکار است، با رویکرد ابن‌سینا هم سازگار نیست؛ اما همچنان می‌توان از معنای طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی از نظر ابن‌سینا پرسش کرد.

علاوه بر وجود اجتماع انسانی وجود قانون و مجری آن نیز به واسطه نسبتی که با اصل وجود شهر دارند و با توجه به اینکه هدف وجودی شهر، یعنی رفع نیازها، از طریق همکاری تحقق کمال انسانی و غایت نوع انسان را ممکن می‌کنند، به تبع خود شهر و به اضطراری که ناشی از بقای نوع انسان است، محقق می‌شود؛ چراکه بدون وجود قانون و عدالت و قانون‌گذار همکاری به درستی شکل نمی‌گیرد و هرکس منافع خود را عدالت و زیان خود را ظلم تلقی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۴۸۸) و نیازها به درستی پاسخ داده نمی‌شوند و کمال انسان محقق نمی‌شود؛ بنابراین از عبارات شیخ قابل برداشت است که رفع درست اضطرار عملی انسان، شرط لازم دستیابی او به کمالات نوعش است؛ چنانکه وی در بخش دیگری از الهیات شفانیز در بیان ارتباط اجتماع سیاسی با سایر اقوام و ملل، اشاره می‌کند که چه بسا قانون درست (و الهی) باید بر همه جهان تحمیل شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص. ۵۰۵). این امر به طور ضمنی می‌تواند با این دلالت باشد که وقتی جامعه‌ای قوانینی دارد که می‌تواند مردم آن جامعه را سعادت‌مند و اصلاح‌کند، اقتضای طبیعی آن این است که جوامع دیگر (به این دلیل که آن‌ها هم انسان‌اند و نوع و طبیعتی یکسان دارند) باید با همین قوانین اصلاح‌شوند و به سعادت خود نائل آیند (یثربی، ۱۳۸۳، ص. ۲۵۹)؛ بنابراین فلسفه قانون حاکم بر شهر و به طور کلی فلسفه اجتماع قانونمند و سیاسی، دستیابی انسان به سعادت به عنوان غایت طبیعی و مشترک نوع انسان است.

نکته بالا با توجه به وظایف نبی به عنوان رأس و نماینده اصلی حکومت از منظر سینوی نیز تأیید می‌شود؛ چراکه او قائل است یکی از وظایف نبی علاوه بر هدایت جامعه بر مبنای قوانین عادلانه، آشنا کردن مردم با معاد و سعادت و شقاوت اخروی و نیز اعمال و عباداتی است که منجر به سعادت می‌شود که بدون انجام این وظایف از سوی او، سعادت توده مردم محقق نمی‌شود؛ پس دستیابی انسان به غایت و سعادت، نه تنها به زندگی اجتماعی وابسته است، بلکه منوط به زندگی تحت حکومت آرمانی (حکومت نبوی) و قوانین درست (شریعت) است (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۷۱۰-۷۱۱). ابن سینا به این مطلب در منطق شفا و در ضمن شمارش انواع نظام‌های سیاسی، این گونه اشاره می‌کند که نظام سیاسی مطلوبش تحت عنوان «سیاسة الاخیار» نظامی است که در آن، اهل مدینه در

جست‌وجوی به‌دست‌آوردن سعادت این جهانی و آن جهانی کوشش، و با هم مشارکت می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ه.ق، ج ۴، ص. ۵۸) و تعامل و مشارکت اجتماعی در جهت غایت، ذیل بهترین نوع نظام سیاسی محقق می‌شود؛ با این توصیف اگر طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی را به این معنا در نظر داشته باشیم که طبیعت نوعی انسان در جهت دستیابی‌اش به غایت طبیعی خود، اقتضای تشکیل اجتماع سیاسی را دارد، چنین معنایی از دریافت سینوی قابل برداشت است؛ اما داشتن دریافتی بیش از این و وارد کردن این معنا که میل غریزی یا طبیعی انسان برای زندگی اجتماعی، علت وجود اجتماع سیاسی است، از بیان ابن‌سینا محتمل نیست.

پس در مجموع در مقام قیاس بین منظر سینوی و منظر ارسطویی، اولاً باید توجه داشت که وجود طبیعی داشتن اجتماع سیاسی به معنای داشتن علت و مبدأ درونی برای تغییر، نه در سیاست ارسطو قابل پذیرش است و نه شاهدهی در اندیشه ابن‌سینا دارد؛ اما اگر مقصود از طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی این باشد که تشکیل چنین اجتماعی در جهت تحقق غایات طبیعی انسان به عنوان یک موجود طبیعی است و لا اقل تا حدی و به عنوان علت ناقصه، ناشی از ظرفیت‌ها و قوای این موجود برای زندگی اجتماعی است، به نظر می‌رسد این معنا هم بر دیدگاه ارسطو و هم بر دیدگاه ابن‌سینا قابل انطباق است؛ بنابراین داشتن دریافت غایت‌شناختی در تفسیر این مسئله می‌تواند از اندیشه ابن‌سینا در قیاس با اندیشه ارسطو دریافتی مشابه به‌دست‌دهد.

۲-۳. تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد

ابن‌سینا در آثار خود اشاره‌ای مستقیم به تقدم اجتماع سیاسی بر فرد یا فرد بر اجتماع سیاسی ندارد؛ اما اگر مراد از تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر فرد روشن شود، می‌توان به کمک بررسی دریافت سینوی از نحوه شکل‌گیری اجتماع و استدلال او بر ضرورت نبوت، اطلاق چنین ادعایی بر منظر فکری او را بررسی کرد.

اگر مقصود از تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد را تقدم در انفکاک وجودی در نظر بگیریم، به این معنا که وجود اجتماع سیاسی با فرض حذف برخی افراد قابل تصور است، ولی وجود فرد انسانی با فرض نبود اجتماع سیاسی محال است و انسان دور از اجتماع، در واقع انسان نیست

و فقط شبیه انسان است، نمی‌توان این را در بیان ابن‌سینا ردیابی کرد و شاهدهی برایش یافت. توضیح اینکه ابن‌سینا از اضطرار و ضرورتی درباره‌ی تشکیل اجتماعات مدنی سخن می‌گوید که همه‌ی افراد را، ولو نخواهند، تا حدی تسلیم خود می‌کند. او می‌گوید:

اگر یکی از آن‌ها در ایجاد زندگی اجتماعی به شرایط لازم جامعه پای‌بند نباشد، تنها به همزیستی با افراد همانند خود بسنده می‌کن؛ در نتیجه به گونه‌ای زندگی بسیار ناهمگون با زندگی انسان دست‌خواهدیافت که کمالات انسانی را ندارد؛ باین‌همه این افراد نیز ناچارند به گونه‌ای به زندگی جمعی گردن‌نهند و خود را با مردمان اجتماعی و متمدن همانند سازند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۷۰۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶، صص. ۴۸۸-۴۸۷).

بنابراین ضرورت سطحی از همزیستی، ولو در اجتماعاتی کوچکتر از اجتماعات مدنی، همه‌ی انسان‌ها را دربرمی‌گیرد و باعث می‌شود انسان‌های خارج از این اجتماعات هم حداقل با افرادی مشابه خود همزیستی داشته‌باشند و لافل از جهاتی خود را شبیه انسان‌های اجتماعی سازند؛ پس نمی‌توان انسانی را تصور کرد که خود را به‌طور کلی از این ضرورت خارج کرده و دچار چنین اضطراری برای تعامل با دیگران نشده‌باشد و به‌همین خاطر نتوان او را «انسان» نامید.

همچنین این نکته نیز روشن می‌شود که انسان‌هایی که خارج از اجتماعات مدنی باشند، به‌نوعی از زندگی دست‌می‌یابند که کمالات انسانی را واجد نیست و آن‌ها را در جهت غایت طبیعی نوع انسان حرکت نمی‌دهد. با این بیان نیز، هرچند دستیابی به کمالات انسانی برای انسان منفک از اجتماع نفی می‌شود، وجود قوه‌های کمالات انسانی و حداقل‌های وجود انسانی از او نفی نمی‌شود و در چنین فردی تنها می‌توان تحصیل و تکامل وجودی و مشارکت در بقای نوع انسانی را منتفی دانست؛ پس اگرچه فرض انسانی که به‌طور کامل از اقتضائات زندگی اجتماعی به دور باشد، فرض دشوار یا ناممکنی است، بر فرض وجود و یا با در نظر گرفتن منزوی‌ترین حالت ممکن برای یک انسان، چنین انسانی در طیف مفهوم انسانیت قرار می‌گیرد و تعریف «انسان» بر او قابل‌اطلاق است و تنها از درجات بالای انسانیت و کمالات آن بازمی‌ماند؛ باین توصیف پذیرش تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد با تفسیر انفکاک وجودی، سازگار با منظر سینوی نیست.

درمقابل اگر ادعای مذکور (تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد) به معنای تقدم کمالی در نظر گرفته شود، به این معنا که زندگی در اجتماع سیاسی و در تعامل با دیگران و تحت قانون درست، تحقق بخش غایت طبیعی نوع انسان و کمالات انسانی است، درحالی که چنین چیزی برای تک‌انسان قابل تحقق نیست، به نظر می‌رسد که بر نظر ابن‌سینا قابل انطباق است؛ چراکه ابن‌سینا کمالات و تحصیل وجود انسانی و بقای نوع انسان را در قالب اجتماع و از طریق همکاری و البته با حاکمیت قانون و عدالت ممکن می‌بیند و انسان خارج از این ساختار را اگرچه انسان می‌داند، اما معتقد است زندگی اش کمالات انسانی را نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

طبیعت‌گرایی سیاسی - که در اندیشه ارسطو در قالب سه آموزه سیاسی بودن طبیعت انسان، طبیعی بودن وجود اجتماع سیاسی و تقدم طبیعی اجتماع سیاسی بر افراد، مبنایی برای تفکر سیاسی است - به انحاء مختلفی تفسیر می‌شود که براساس برخی از این تفاسیر وجه اشتراکی میان اندیشه سیاسی ارسطو و ابن‌سینا یافت نمی‌شود و یا گفت‌وگوی این دو اندیشه نیازمند تفاسیری ناسازگار از اندیشه ابن‌سیناست؛ اما به نظر می‌رسد با مبنا قراردادن تفسیر غایت‌شناختی می‌توان طبیعت‌گرایی سیاسی ارسطو را به گونه‌ای فهمید که سیاست ابن‌سینا با آن هم‌سو باشد. بر اساس این تفسیر تشکیل اجتماع سیاسی توسط انسان ناشی از امری در طبیعت اوست و به این معنا طبیعت انسان سیاسی است و اقتضاء بودن در اجتماع سیاسی دارد تا بتواند در آن، غایت طبیعی خود را محقق کند و از طریق تعامل و مشارکت با سایرین به خودبستگی برسد؛ از همین روی وجود اجتماع سیاسی به عنوان امر تحقق بخش غایت طبیعی انسان‌ها، وجودی طبیعی است و از جهت خودبستگی و کمال بر افراد تقدم دارد. این منظر به عنوان وجه اشتراک و برآیند رویکرد هر دو فیلسوف در سیاست، می‌تواند توجیه‌کننده نسبت دادن طبیعت‌گرایی سیاسی به ایشان باشد که با غایت‌انگاری اخلاقی هر دو فیلسوف در ارتباط است و نتایجی را در ارتباط میان دو علم سیاست و اخلاق به بار می‌دهد.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الاشارات و التنبيهات* (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: انتشارات بوستان کتاب (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء* (حسن زاده آملی، به تحقیق). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ ه.ق.). *الشفاء: المنطق*. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة* (محمدتقی دانش پژوه، به تصحیح). تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.

ایزدی تبار، محمد (۱۳۹۰). اثبات ضرورت نبوت از دیدگاه فیلسوفان. *مجله معارف عقلی*، ۶(۱۹)، ۴۸-۷.

توازیانی، زهره (۱۳۹۰). پردازش ابن سینا از مسئله نبوت در مقایسه با جریانات کلامی و فلسفی. *دوفصلنامه علمی - پژوهشی حکمت سینیوی* (مشکوئه النور)، ۱۵(۴۶)، ۳۷-۱۷.

شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). *فلسفه سیاسی ابن سینا و تاثیر آن بر ادوار بعدی*. قم: عقل سرخ.
عباسی، معصومه (۱۳۹۴). مقایسه و تحلیل دیدگاه متکلمان و فیلسوفان مسلمان در باب ضرورت دین. (پایان نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه شهید مدنی، آذربایجان، ایران.

فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۶). *مبانی کلامی جهت گیری دعوت انبیاء(ع)*. تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۸). *فلسفه ابن سینا* (جلد یک) (درس های اشارات و نجات). تهران: انتشارات صدرا.

یثربی، سید یحیی (۱۳۸۳). *فلسفه مشاء: با گزیده جامع از متون*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
نصیری، حمید؛ نعمتی، سید جواد؛ و یوسف زاده، حسینعلی (۱۳۹۴). مقایسه ضرورت نبوت از منظر فلسفه و عرفان با تأکید بر آرای ابن سینا و امام خمینی (ره). *فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی*، ۱۱(۴۱)، ۶۲-۴۳.

Aquinas (2007). *Commentary on the Politics* (Richard J. Regan, Trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Aristotle (2013). *Politics: The Complete Works of Aristotle* (Benjamin Jowett, Trans.). London, England: Delphi Classics.

Aristotle (2013). *Nicomachean Ethics: The Complete Works of Aristotle*, (W. D. Ross, Trans.). London, England: Delphi Classics.

- Aristotle (2013). *Eudemian Ethics: The Complete Works of Aristotle* (H. Rackham, Trans.). London, England: Delphi Classics.
- Copper, J. M. (1990). *Political community and the highest good*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Miller, F. D. (1995). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Keyt, D. (1991). 'Three Basic Theorems in Aristotle's Politics', in *A Companion to Aristotle's Politics* (Keyt D. and Miller F., ed.). Oxford, England: Oxford University Press: 41–118.
- Berryman, S. (2019) *Aristotle on the Sources of Ethical Life*. Oxford, England: Oxford University Press.
- Frede, D. (2013) *The political character of Aristotle's ethics*, The Cambridge Companion to Aristotle's Politics (M. Deslauriers & P. Destree, ed.). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Pangle, L. S. (2020) *The Moral Foundations of Aristotelian Political Philosophy*. Chicago, United States: University of Chicago Press.
- Rosler, A. (2005) *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Oxford, England: Clarendon Press.
- Trott, A. M. (2013) *Aristotle on the Nature of Community*. Cambridge, England: Cambridge University Press.



The Rationale for the Division of Motion into Medial and Traversal and Its Philosophical Implications in Avicennan Philosophy

DOI:

10.30497/ap.2024.247039.1702



Amir Ahmadkhani¹ Majid Ahsan²

Abstract

The problem of motion and change is one of the most central topics in both physics and metaphysics, and it has been a subject of contemplation for most philosophers from ancient Greece to the modern era. However, the existence, essence (quiddity), and the manner of explaining or establishing the reality of motion remain subjects of debate among philosophers. Avicenna, like many philosophers, discussed motion extensively. After providing a general definition of motion and proposing two meanings for it, he argues that only one of these meanings—medial motion—exists externally, while the other—traversal motion—exists only in the human imagination. A question that has been largely neglected is why Avicenna made this distinction, ultimately affirming the external realization of medial motion, and what is the precise place of this distinction within his philosophical system? This article, which employs a descriptive-analytical method with a documentary approach, seeks to address this gap. Ultimately, the study concludes that Avicenna's conception of the reality of motion is capable of resolving various philosophical challenges concerning the topic, even though he himself did not explicitly set out to do so and was merely focused on analyzing the external and mental realization of motion.

Keywords: medial motion, traversal motion, substantial motion, generation and corruption, Avicenna.

1. M.A. graduate in Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.
Amir.ahmaddkhanii@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
ahsan.majid62@gmail.com

چرایی تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه و پیامدهای فلسفی آن در حکمت سینوی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۵

امیر احمدخانی^۱

مجید احسن^{۲*}

Doi: 10.30497/ap.2024.247039.1702

چکیده

مسئله‌ی حرکت و تغییر، از محوری‌ترین مباحث طبیعیات و متافیزیک است که محل تأمل اکثر فلاسفه از یونان تا دوران معاصر بوده است؛ باین حال هستی و چیستی حرکت و یا نحوه‌ی تبیین یا تثبیت آن همچنان محل بحث فیلسوفان است. ابن سینا همانند بسیاری از فیلسوفان به صورت گسترده به بحث پیرامون حرکت پرداخته است. او بعد از تعریف عام حرکت و بیان دو معنا برای آن، استدلال می‌کند که تنها یکی از معانی حرکت (به معنای توسط) در خارج موجود است و معنای دیگر حرکت (به معنای قطع) در خیال انسان موجود است. سؤالی که عمده‌تاً مغفول واقع شده است، این است که چرا ابن سینا به این تفکیک دست زده و نهایتاً حکم به تحقق حرکت توسطیه داده است و به راستی این تفکیک در نظام فلسفی وی چه جایگاهی دارد؟ در این مقاله که به روش توصیفی-تحلیلی و با رویکرد اسنادی سامان یافته است، تلاش شده است تا این خلأ را برطرف شود. در نهایت نتیجه‌ی حاصل این شد که تصویر ابن سینا از حقیقت حرکت، برای حل چالش‌های فلسفی مختلفی در باب حرکت توانا است؛ اگرچه خود وی تصریحاً درصدد چنین امری نبوده و صرفاً درصدد تحلیل تحقق خارجی و ذهنی حرکت بوده است.

واژگان کلیدی: حرکت توسطیه، حرکت قطعیه، حرکت جوهری، کون و فساد، ابن سینا.

۱. دانش‌آموخته‌ی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

Amir.ahmaddkhani@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

ahsan.majid62@gmail.com

مقدمه

از همان ابتدای فلسفه‌ورزی بشر حرکت یکی از مسائلی بوده‌است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده و چالش‌های مختلفی نیز پیرامون خود به وجود آورده‌است. در این راستا ابن‌سینا (۱۴۰۵) به صورت گسترده درباره چستی و هستی حرکت سخن گفته‌است؛ در بحث اول علاوه بر تعریف ماهیت حرکت، به نسبت حرکت با مقولات ارسطویی و تقابل سکون و حرکت را اشاره کرده‌است؛ چنانکه در بخش هستی‌شناسی حرکت به این می‌پردازد که حرکت در کدام مقولات جاری می‌شود و در همین بخش است که تحقق حرکت در مقوله‌ی جوهر بررسی و رد می‌گردد. وی پس از تعریف مطلق حرکت به خروج تدریجی به سمت فعل، در مسئله‌ی نحوه‌ی تحقق آن در خارج، دو معنا برای حرکت بیان می‌کند و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تنها معنای موجود از حرکت در خارج، حرکت توسطیه است و معنای دیگر حرکت، یعنی حرکت قطعیه، صرفاً در خیال انسان موجود است (ج ۱، صص. ۹۳-۱۱۱). وحدت تعریف (کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة) و تعدد معنای حرکت (توسطیه و قطعیه) به صورتی که اشاره گردید، منشأ این سؤال مهم است که «دلیل توجه ابن‌سینا به دو معنای حرکت، درعین ارائه‌ی تعریفی واحد از حرکت چیست؟». درواقع با روشن ساختن معنای صحیح حرکت و انضمام آن به تعریف حرکت کدام مسئله یا مسائل مهم فلسفی یا اصلاً مطرح نمی‌شود و یا در صورت طرح قابل رفع و حل است؟ فهرست ذیل تنها تعدادی از پژوهش‌های انجام شده در این رابطه است: ۱. بررسی و تحلیل حرکت قطعیه و توسطیه (۱۳۹۳)، محمود صیدی و سید محمد موسوی؛ ۲. پژوهشی در حرکت قطعیه و توسطیه (۱۳۹۲)، محمدعلی اسماعیلی؛ ۳. نسبت حرکت و زمان در فلسفه‌ی ابن‌سینا و ملاصدرا (۱۳۹۵)، آصف احسانی؛ ۴. معنی و وجود حرکت در فلسفه‌ی ابن‌سینا (۱۳۸۸)، مهدی نجفی افرا؛ ۵. تأملی بر تفاسیر حرکت قطعیه و توسطیه (۱۳۸۷)، محمود فتحعلی و رحمت‌اله رضایی.

با این همه علی‌رغم مباحث مشروحی که این پژوهش‌ها درخصوص تعریف ابن‌سینا از حرکت و نیز معانی آن تدوین کرده و تبیین‌های متنوع و متعدد و نیز انتقادهای متعددی به موضع شیخ درخصوص تعریف و معانی دوگانه‌ی حرکت صورت داده‌اند، به این سؤال مهم که «منشأ

طرح معانی دوگانه و اثربخشی و کارکرد آن‌ها چیست؟» پاسخی نداده‌اند و یا اصلاً متوجه چنین سؤالی نشده‌اند؛ به عبارت دیگر پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه رویکرد تفکیکی داشته و تحقیق تعریف حرکت و نیز تغایر معنایی آن به همراه موضع فکری ابن‌سینا را جداگانه بررسی کرده‌اند. این مقاله با آگاهی به این سؤال بنیادین در پی یافتن این پاسخ است که «چرا ابن‌سینا در عین ارائه تعریفی واحد از حرکت، به دو معنا از آن توجه کرده است و نقش تفکیک این دو معنا در دیگر مباحث مربوط چیست؟». این مقاله تلاش کرده با تمرکز بر خاستگاه و کارکردهای معانی حرکت در چارچوب حکمت سینوی، در نهایت به جهات خاصی اشاره کند که او را مجبور کرده تا دو معنای مذکور در خصوص حرکت را مطرح نماید و از میان آن دو، یکی (حرکت توسطی) را اثبات و دیگری (حرکت قطعی) را نفی کند.

۱. تعریف حرکت در اندیشه سینوی

ابن‌سینا (بی‌تا) حرکت را چنین تعریف کرده است: «کمال اول لما بالقوة من حیث هو بالقوة» (ص. ۳۲). توضیح اینکه حصول هر چیزی که بالقوه و ممکن باشد، کمال و فعلیت است و از آنجاکه قوه‌ی حرکت در متحرک وجود داشته است، حصولش برای آن شیء متحرک کمال و فعلیت حساب می‌شود. در این بستر حصول، کمال و فعلیت هم‌معنا هستند. حرکت بالقوه است و توجه متحرک به غایت آن را بالفعل می‌کند و حرکت ایجاد می‌شود؛ لذا قبل از توجه کمالی وجود ندارد و با توجه کمال- که همان حرکت است- به وجود می‌آید. و از آنجایی که این توجه قبل از وصول به مطلوب است، نسبت به آن مطلوب اول حساب می‌شود؛ زیرا حصول آن مطلوب متوقف بر حصول این توجه است (فخر رازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص. ۵۴۹)؛ بنابراین کمال اول کمالی است که تحقق کمال دوم مترتب بر تحقق و فعلیت یافتن آن است. با این قید کمالات ثانویه از شمول تعریف خارج می‌شوند؛ زیرا آن‌ها هیچ حالت منتظره‌ای ندارند؛ پس این سخن که «حرکت کمال اول است» به این معناست که حرکت تحصیل کمال واسطه است برای رسیدن به کمال و فعلیتی دیگر که آن کمال و فعلیت مطلوب اصلی است (مبارکشاه، ۱۳۵۳، ص. ۲۴۹)؛ البته به این نکته نیز باید توجه داشت که اول و ثانی بودن دو مفهوم نسبی اند. یک کمال می‌تواند در نسبت با موجودی اول باشد و در نسبت با موجود دیگری ثانی. حرکت نیز از آنجایی که تحققش

متوقف بر تحقق صورت جسمیه و نوعیه است، نسبت به این دو نوع کمال ثانی است و این دو صورت کمال اول برای حرکت. حرکت نیز وقتی در نسبت با غایت خود سنجیده شود، کمال اول حساب می‌شود؛ در نتیجه حرکت هم کمال اول است و هم کمال ثانی؛ اما به دو اعتبار و لحاظ مختلف: اگر با صور جسمیه و نوعیه سنجیده شود، کمال ثانی است و اگر با غایتش سنجیده شود، کمال اول (تهانوی، ۱۹۶۳، ج ۱، ص. ۶۵۴) قید دیگر به کار رفته در تعریف ابن سینا «ما هو بالقوة» است که مراد از آن همان جوهری (جسمی) است که کمال اول برایش حاصل می‌شود (فاضل هندی، ۱۳۹۴، ج ۳، ص. ۶۰). روشن است که جسم ساکن نسبت به حرکت بالقوه است و وقتی جسم شروع به حرکت می‌کند، حرکت بالفعل می‌شود؛ البته در سایر کمالات به محض آن که فعلیتی برای شیء رخ می‌دهد، قوه‌ی کمال از بین می‌رود؛ به عنوان مثال ویژگی سیاهی یا مربع بودن وقتی بالفعل شوند، شیء دیگر نسبت به آن‌ها بالقوه نمی‌ماند؛ برخلاف حرکت که وقتی متحرک از مبدأ شروع به حرکت می‌کند تا به غایت نهایی برسد، در هر مقطع از حرکت، فعلیتی برای آن رخ می‌دهد، اما با رخداد این فعلیت، قوه و استعدادی که برای حرکت دارد تا قبل از وصول به غایت نهایی باطل نمی‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۲). در نهایت ابن سینا متوجه می‌شود که این قیود برای تعریف حرکت، مانع اغیار نیست؛ زیرا صور نوعیه و نفس نیز کمال اول اند برای چیزی که قوه‌ی آن را داشته باشد. توضیح اینکه از آنجایی که تغییر جوهری از نظر ابن سینا آنی است، ذیل حرکت که امری تدریجی است، قرار نمی‌گیرد؛ بلکه از مصادیق کون و فساد است؛ در نتیجه عبارت «کمال اول» برای چیزی که بالقوه است، تغییرات آنی صور نوعیه را نیز دربرمی‌گیرد که خطاست و لذا وی برای رفع این مشکل، قید حیثیت یا همان قید چهارم، یعنی «من حیث هو بالقوة» را اضافه می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۳).

۲. معانی حرکت در اندیشه سینوی

لفظ حرکت به صورت مشترک لفظی بر دو معنا دلالت می‌کند. تفاوت و ملاک تمایز این دو معنا نیز در این است که یکی فقط ذهنی است و دیگر خارجی (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، صص. ۸۳-۸۴). او معنای اول را «حرکت قطعیه» می‌نامد که امری است متصل و معقول و اتصالش از مبدأ است تا مقصد؛ یعنی هم تنها در ذهن تحقق پیدامی‌کند و هم از مبدأ تا انتها امتداد دارد و لذا

اگر متحرک را در حالتی خاص بین مبدأ و منتها لحاظ کنیم، حرکت متحقق نشده؛ بلکه حرکت تنها زمانی متحقق است که متحرک را از مبدأ تا منتها در نظر بگیریم. ابن سینا برای نشان دادن محال بودن تحقق خارجی حرکت قطعی استدلال می‌کند که اگر حرکت قطعی بخواهد متحقق شود، تمام اجزایش که شامل مبدأ، مقصد و اجزای بین این دو است، باید با هم متحقق شوند؛ زیرا حرکت قطعی امری متصل برای متحرک از مبدأ تا مقصد است؛ به این معنا که تحقق متوقف بر تحقق همه‌ی اجزایش از مبدأ تا مقصد است و وجودش، وجود همه‌ی این حالات را با هم در بر می‌گیرد. پس تحقق حرکت قطعی متوقف بر وجود همزمان متحرک در مبدأ، حالت بین مبدأ و مقصد و منتها است که امری است باطل؛ زیرا حرکت امری گذرا است و وجود ثابتی ندارد که حالت قبل و حالت بعد بتوانند با هم جمع شوند. اگر متحرک در یک حالت خاصی از مسافت باشد، لحظه‌ی بعد دیگر در آن حالت نخواهد بود و نمی‌شود متحرک در یک زمان در دو حالت یکسان از مسافت باشد که اگر این‌گونه می‌بود، متحرک ساکن می‌شد و حرکتی وجود نمی‌داشت.

معنای دوم از حرکت برخلاف معنای اول که فقط در ذهن تحقق دارد، در خارج نیز تحقق دارد و حالتی است که در آن متحرک در مبدأ نیست و به غایت هم نرسیده است. توسط بین مبدأ و منتها یکی از قیود تعریف حرکت توسطیه است. این قید حرکت قطعی را از تعریف خارج می‌کند؛ زیرا در حرکت قطعی مبدأ و منتها نیز جزء حرکت حساب می‌شدند، ولی در حرکت توسطیه متحرک بین مبدأ و منتها قرار دارد و مبدأ و منتها جزء این حرکت حساب نمی‌شوند؛ باین حال صرف توسط بین مبدأ و منتها سکون را نیز شامل می‌شود و در این صورت، تعریف حرکت مانعیت نخواهد داشت و لذا باید گفت توسط بین مبدأ و منتها به گونه‌ای که اگر هر آنی از آناتی را که متحرک در آن از قوه به فعل حرکت می‌کند لحاظ کنیم، متحرک در آن مفروض مسافتی را طی کرده است و مسافتی را نیز می‌خواهد طی کند. به بیان دیگر توسط بین مبدأ و منتها به گونه‌ای است که هر حدی که در آن حرکت فرض شود، متحرک در زمان قبل و بعدش در آن حد نیست. باین بیان سکون از تعریف حرکت توسطیه خارج می‌شود؛ زیرا در سکون متحرک در هر حدی باشد، قبلش در این حد بوده و بعدش نیز در این حد خواهد بود

(ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۴). از نظر ابن سینا این معنای از حرکت (حرکت توسطیه) مصداق کمال اول در تعریف حرکت است و به همین دلیل، آن را صورت و صفت ملازم حرکت می نامد که تا وقتی که متحرک در حرکت است، این معنا از حرکت بدون هیچ تغییری ملازم متحرک است. آنچه که تغییری می کند، این صفت نیست؛ بلکه حدود فرضی این حرکت است که تغییری می کند؛ به طوری که این معنا بر متحرک در هر حدی که باشد صدق می کند و این گونه نیست که در حدی از مسافت بر آن صدق کند و در حدی دیگر صدق نکند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۴).

بنابر آنچه گفته شد، حرکت توسطیه چند ویژگی دارد: ۱) ظرف تحقق این حرکت «آن» است و در «آن» رخ می دهد؛ برخلاف حرکت قطعی که در زمان متحقق می شود؛ بنابراین گذشته و آینده در حرکت توسطیه موجود نیست و فقط حال تحقق دارد؛ ۲) صورت این حرکت امری ثابت است که تغییری نمی کند و در هر آن بر متحرک صدق می کند. ممکن است حدود حرکت تغییر کند، ولی وصف توسط بین مبدأ و انتها. از آنجاکه حرکت توسطیه در آن رخ می دهد، می توان این حرکت را امری بسیط تلقی کرد. همان طور که آن سیال زمان را می سازد، حرکت توسطیه نیز راسم حرکت قطعی است. حرکت قطعی امری است ممتد که قابل انقسام به اجزای خود است؛ اما حرکت توسطیه از آنجایی که بسیط است، قابل انقسام نیست.

۳. وجوه و پیامدهای تفکیک دو معنای حرکت^۱

تفکیک بین دو معنا از حرکت و اصالت و تحقق خارجی دادن به یکی از آنها، دارای لوازم و پیامدهای متعددی است؛ چنانکه سازگاری این نظریه با سایر بخش های فلسفه ابن سینا نیز حائز اهمیت است؛ از این رو در این بخش به برخی از پیامدهای این نظریه و سازگاری آنها با اصل نظریه حرکت نزد ابن سینا پرداخته و نشان داده ایم که نظریه حرکت ابن سینا، در واقع پاسخ به برخی چالش هایی بوده که در این بحث مطرح شده است.

۱. در فهم برخی عناوین این پیامدها از مقاله ی جناب اسد احمد (۲۰۱۶) بهره برده ایم. با این تفاوت که وی به بررسی ارتباط این موارد با تفکیک حرکت توسطیه و قطعی و چالش های پیش روی قول به خارجیت حرکت توسطیه نپرداخته است.

۳-۱. مسئله‌ی امتداد جسم و قطع مسافت

حرکت در مسافت رخ می‌دهد و از آنجاکه یکی از انواع حرکت، حرکت مکانی است، مسافت حرکت مکانی جسم خواهد بود. مسئله‌ای که ابن سینا با آن مواجه بوده، سؤال از تقسیم‌پذیری جسم است که نظریات مختلفی داشته است. در نهایت نظریه‌ای که وی ارائه می‌دهد، این است که جسم حقیقتی ممتد است و از ماده و صورت تشکیل شده است و به صورت بالقوه تا بی‌نهایت قابلیت انقسام دارد. برهان ابن سینا برهان سبر و تقسیم است که در ضمن ابطال نظریات رقیب، نظریه‌ی خود را اثبات می‌کند؛ در این زمینه ابن سینا بیشتر با دو نظریه‌ی درگیر است و سعی می‌کند آنها را ابطال کند (Ahmad, 2016, p.217). طبق نظریه‌ی اول جسم از بی‌نهایت اجزای بالفعل تشکیل شده است که منسوب به اپیکور است. بنابر نظریه‌ی دوم جسم متشکل از اجزای بالفعل متناهی است. از این دیدگاه به عنوان «اتمیس»^۱ یاد می‌کنیم. اجزایی که هر دو نظریه به آن‌ها اشاره می‌کنند، قابلیت انقسام ندارند و آن‌ها را «جزء لایتجزی» عنوان می‌کنند. جسم به این اجزا تقسیم می‌شود؛ ولی این اجزا دیگر به هیچ جزئی تقسیم نمی‌شوند و اجزای نهایی و پایه‌ی هر جسم اند. این دو نظریه در اینکه اجزای لایتجزی بالفعل اند، مشترک اند و فقط در تناهی یا عدم تناهی این اجزا تفاوت دارند. ابن سینا پس از ابطال این نظریات، نظریه‌ی خود را در باب حقیقت جسم اثبات می‌کند. او معتقد است که وقتی این دو نظریه را ابطال کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که جسم شامل هیچ جزء بالفعلی نیست و اگر جزئی برای جسم وجود داشته باشد، بالقوه است و همچنین این اجزا تا بی‌نهایت قابلیت انقسام بالقوه دارند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۱۹۷). براساس آنچه گفته شد، می‌توان پی برد که در سه موضع بحث حقیقت جسم به بحث حرکت ارتباط پیدا می‌کند:

۱- موضع اول ابطال نظریه‌ی اپیکور است. نظریه‌ی اپیکور بیان کرد که جسم از اجزایی تشکیل شده است که به اجزای کوچک تر تقسیم نمی‌شوند و این اجزای لایتجزا به صورت بالفعل و بی‌نهایت در جسم وجود دارند. مدافعان نظریه‌ی اتمیس^۱ اشکالی را به نظریه اپیکور

1. atomism

وارد کرده‌اند. مسافت مکانی محدودی را فرض بکنید که متحرکی قرار است آن را طی (قطع) بکند. از آنجا که مسافت مکانی جسم است، تعریف اپیکور بر این مسافت قابل صدق است. این مسافت دارای اجزای لایتجزای بالفعل نامتناهی است. طبق نظریه‌ی اپیکور بین هر دو حد مفروض از مسافت بی‌نهایت جزء بالفعل وجود دارد. از طرف دیگر از طریق حس درک می‌کنیم که متحرک در زمانی محدود این مسافت را طی کرده‌است. از کنار هم گذاشتن این مقدمات، این‌گونه نتیجه می‌شود که مسافت بی‌نهایت در مدت زمانی محدود طی شده‌است. اپیکوریان برای اینکه این اشکال را برطرف کنند، بیان کرده‌اند که لازم نیست متحرک همه‌ی اجزای مسافت را قطع بکند. این دفاع آنان نظریه‌ی دیگری را به نام «نظریه‌ی طفره» پدید آورده‌است. نظریه‌ی طفره در واقع پاسخی است به این اشکال که «چگونه مسافتی نامحدود در زمانی محدود طی می‌شود؟». اینجا است که مدافعان نظریه‌ی اتمیسم بیان می‌کنند که جسم نمی‌تواند از اجزای بی‌نهایت تشکیل شود؛ بلکه جسم از اجزای بالفعل متناهی تشکیل شده‌است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ۱۸۷).

پس از اینکه طفره به عنوان راه حل رهایی از اشکال مذکور معرفی شد، ابن سینا (۱۴۰۵) طفره را این‌گونه تعریف می‌کند: «هو أن الجسم قد يقطع مسافة حتى يحصل في حد منها مقصود عن حد متروك، و لم يلاق و لم يحاذ ما في الوسط» (ج ۱، ص. ۱۸۷). توضیح اینکه هر مسافتی شامل مبدأ، وسط و انتها است. طبق نظریه‌ی اپیکور بین مبدأ و انتها بی‌نهایت جزء بالفعل وجود دارد که حصول حرکت را در زمان متناهی محال می‌کرد. نظریه‌ی طفره می‌گوید جسم پس از اینکه حدّ مبدأ را ترک کرد- بدون اینکه حدود موجود در وسط را قطع کند- می‌تواند به حد مقصود برسد؛ بنابراین طبق نظریه‌ی طفره، هم حدود نامتناهی قطع نمی‌شود تا اشکال شود چگونه متحرک حدود نامحدود را در زمان محدود قطع کرد و هم حرکت دیگر تدریجی نخواهد بود. طبق تعریفی که ابن سینا از حرکت ارائه داده بود، حرکت کمال اول چیزی است که بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است؛ پس طبق این تعریف حرکت زمانی موجود است که شیء هنوز به مقصد نرسیده است و نسبت به مقصد بالقوه است و تدریجاً به سمت آن

حرکت می‌کند. از طرف دیگر اگر طفره بخواهد تحقق پیدا کند، دیگر تدریج در کار نخواهد بود و شیء بدون طی کردن حدود وسط به انتها می‌رسد؛ در نتیجه از آنجایی که حرکت نزد ابن سینا تدریجی است و طفره مستلزم آنی بودن حرکت و عدم تدریجی بودن آن است، نظریه‌ی اپیکور نمی‌تواند با بحث حرکت سازگاری داشته باشد و مردود است.

همچنین بیان شد که حقیقت حرکت نزد ابن سینا حرکت توسطیه و بودن متحرک در وسط به گونه‌ای است که در دو آن در یک حد نباشد؛ در حالی که اگر طفره بخواهد متحقق باشد، اساساً متحرک در وسط حضور نخواهد داشت؛ بلکه تنها در دو حد مبدأ و مقصد حاضر خواهد بود؛ بنابراین تحقق طفره مستلزم عدم تحقق حرکت توسطیه است. نهایتاً اینکه بنابر دیدگاه ابن سینا هر نظریه‌ای در باب حقیقت جسم باید به گونه‌ای باشد که بتواند تدریجی و توسطیه بودن حرکت را توضیح دهد و چون نظریه‌ی اپیکور نمی‌تواند این دو مؤلفه را برآورده سازد، مردود است.

۲- موضع دوم ابطال نظریه‌ی اتمیسم است. پس از ابطال نظریه‌ی اپیکور، نوبت به نظریه‌ی اتمیسم می‌رسد تا بررسی شود که «آیا این نظریه با مباحث ابن سینا در حرکت سازگاری دارد یا خیر؟». وی وضعیتی را تصویر می‌کند که دو اتم به اندازه‌ی یک اتم از یکدیگر فاصله دارند و به صورت همزمان به سمت یکدیگر حرکت می‌کنند. بعد از گذشت زمانی، وضعیت این دو اتم از دو حالت خارج نیست: اول اینکه دو طرف این دو اتم با یکدیگر تماس پیدا کند و حالت دوم اینکه تماس پیدا نکنند. وی با بررسی تفصیلی این دو حالت نهایتاً بطلان آن‌ها و در نتیجه بطلان نظریه‌ی اتمی را نشان می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۷۹، صص. ۲۰۰-۲۰۱). در نهایت از این دو حالتی که ابن سینا ترسیم می‌کند تا نظریه‌ی اتمی را باطل کند، به این نتیجه می‌رسیم که حرکت توسطیه نمی‌تواند در تصویری که اتمیسم می‌دهد، تحقق پیدا کند؛ یعنی اگر حرکتی که در خارج محقق است، حرکت توسطیه باشد، تصویر اتمی نمی‌تواند بستر صحیحی برای تحقق این حرکت باشد؛ به عبارت دیگر فرض کنیم اتمیسم صحیح باشد و حرکت توسطیه بخواهد با فرض صحت این نظریه تحقق پیدا کند. طبق این تصویر مسافت حرکت توسطیه شامل تعدادی متناهی

از اتم‌ها است که قابل تجزیه نیستند. متحرک نیز در هر آن در حدی از حرکت است که در آن قبل و بعد، در آن حد نیست. از آنجاکه حدود حرکت را اتم‌های غیرقابل تجزیه تشکیل می‌دهند، متحرک در هر آن باید در یک اتم خاص قرار داشته باشد و در آن بعدی در اتمی دیگر؛ زیرا اگر بیشتر از یک آن در ات‌است، به معنای تجزیه پذیر بودن آن اتم است که این حالت قابل قبول نیست. اشکال اینجا پدید می‌آید که زمان ورود متحرک به یک اتم و زمان خروجش از آن اتم دو آن متفاوت است و این گونه نیست که متحرک در هر آن در یک اتم باشد و در آن بعدش در اتمی دیگر. متحرک در یک آن به اتمی خاص وارد می‌شود و در آن دیگر از آن اتم خارج می‌شود؛ بنابراین ورود متحرک به یک اتم و خروجش از آن، بیشتر از یک آن خواهد بود و این یعنی اتم‌هایی را که تجزیه ناپذیر فرض کردیم، تجزیه پذیر اند. متحرک در آن ورودش به یک اتم خاص با نقطه‌ای از آن اتم تماس دارد که غیر از نقطه‌ای است که در آن خروج با آن تماس دارد؛ بنابراین اتم دارای دو نقطه‌ی ورود و خروج خواهد بود و همین کیفیت می‌کند که بگوییم: چون حرکت توسطیه در خارج تحقق دارد، پس اتم‌ها تجزیه پذیر اند و دیدگاه اتمی در باب حقیقت جسم نادرست است.

۳- موضع سوم که همان نظریه‌ی درست است، مرکب دانستن جسم از ماده و صورت است. توضیح اینکه حال که هر دو نظریه‌ی مطرح شده در باب حقیقت جسم نمی‌توانند بستر تحقق حرکت توسطیه را فراهم کنند، تنها نظریه‌ی موجود در این باب، همان نظریه‌ی ماده و صورت است. طبق نظریه‌ی ماده و صورت، جسم اجزای بالفعل ندارد و اگر بخواهد جزئی داشته باشد، آن جزء بالقوه است. اجزای بالقوه‌ی جسم نیز متناهی نیست؛ بلکه جسم بی‌نهایت جزء بالقوه دارد. طبق این تصویر از آنجاکه حدود مسافت بالقوه اند، متحرک می‌تواند حدود مسافت را در زمان محدود طی کند و نیازی به مطرح کردن نظریه‌ی طفره نیست و تدریج در حرکت معنادار خواهد بود. همچنین از آنجاکه متحرک حدود وسط را طی می‌کند، حرکت توسطیه نیز می‌تواند متحقق شود. به علاوه‌ی اینکه چون اجزای مسافت بالفعل نیستند، متحرک می‌تواند در هر آنی از حرکت در حدی از مسافت حاضر باشد؛ در نتیجه تنها نظریه‌ای که در باب

حقیقت جسم می‌تواند با تحقق حرکت توسطیه سازگار باشد، نظریه‌ی ماده و صورت است و نظام فلسفی ابن‌سینا از این حیث دارای سازگاری است. ابن‌سینا (۱۳۸۱) پس از ابطال نظریات رقیب و اثبات موضع خود بیان می‌کند که همان‌گونه که جسم از جزء لایتجزی تشکیل نشده است، حرکت و حد (مقدار) آن که زمان است نیز از این اجزا تشکیل نشده‌اند (ص. ۱۹۱). این سخن ابن‌سینا شاهد دیگری بر ارتباط تنگاتنگ بحث جسم و حرکت در اندیشه‌ی ابن‌سینا است.

۲-۳. مسئله‌ی حرکت جوهری

از لوازم قائل شدن به اصالت حرکت توسطیه، حل مشکلی است که در بحث حرکت جوهری برای فلسفه‌ی مشاء پیش می‌آید. در این بخش ابتدا بیان می‌شود که از متون ارسطو می‌توان دو تفسیر متقابل داشت. سپس پاسخ ابن‌سینا را به مسئله‌ی حرکت در مقوله‌ی جوهر مطرح می‌کنیم. در آخر بررسی می‌کنیم که ابن‌سینا با توجه به نظریاتش در حرکت توسطیه و زمان، چه جوابی به استدلال ارسطو که علیه آنی بودن تغییرات جوهری است، می‌تواند بدهد.

مسئله‌ی حرکت در مقوله‌ی جوهر از این قرار است که تغییراتی که ما مشاهده می‌کنیم و در آن یک نوع به نوعی دیگر تبدیل می‌شود و صورت جوهری آن‌ها تغییر می‌کند، آیا در زمان رخ می‌دهد یا در آن؟ به‌طور مثال فرض کنید صورت چوبی یک چوب در تغییری تبدیل به خاکستر می‌شود. آیا این تغییر و تبدیل که تغییری جوهری است، در آن رخ داده است یا در زمان؟ آنچه از متون ارسطو برمی‌آید این است که این مسئله برای ارسطو مطرح نبوده است. همچنین مفسران ارسطو نیز به این مسئله التفات نداشته‌اند و سؤالی که مفسران ارسطو همچون اسکندر افروдіسی، سیمپلیکوس و فیلوپونوس در پی پاسخ آن بوده‌اند، مسئله‌ی امکان تغییر آنی در مقوله‌ی کیف بوده است؛^۱ بنابراین نه ارسطو و نه شارحان یونانی او، به این مسئله که تغییر در مقوله‌ی جوهر در آن است یا زمان پی‌نبرده بودند و اولین کسی که این مسئله را به‌صراحت

۱. از طرح این مسئله می‌توان پی‌برد که لزوماً در نظر شارحان یونانی ارسطو، حرکت زمانی نیست؛ زیرا در مقوله‌ی کیف حرکت جاری است؛ ولی این شارحان در پی این بوده‌اند که آیا این حرکت می‌تواند در آن باشد یا خیر.

مطرح کرد و به آن پاسخ داد، ابن سینا است (McGinnis, 2004, p.43). از آنجایی که این مسئله برای ارسطو مطرح نبوده است، از نوشته‌های او می‌توان دو جواب متقابل برداشت کرد؛ بنابراین در متون ارسطو هم برای قبول حصول تغییر جوهری در آن و هم برای حصولش در زمان، می‌توان شواهدی یافت. به این نکته باید دقت کرد که مسئله در اینجا بحث از این نیست که به تغییر جوهری، حرکت اطلاق می‌شود یا تغییر به معنای عام. ارسطو به این مطلب تصریح دارد که حرکت در جوهر راه ندارد و تغییر به معنای عام را می‌توان به جوهر اطلاق کرد. مسئله‌ای که اینجا از آن بحث می‌کنیم این است که تغییر به معنای عامی که در جوهر است، آیا در زمان رخ می‌دهد یا در آن؟ به بیان دیگر، ملازمه‌ای بین حرکت و زمانی بودن از یک سو و بین تغییر به معنای عام و آنی بودن از دیگر سو وجود ندارد. این نکته را باید متذکر شد که ارسطو در کتاب سوم طبیعیات، تمایزی بین تغییر^۱ و حرکت^۲ قائل نمی‌شود. بنابراین در کتاب سوم، هر دو واژه چهار قسم از تغییرات یعنی تغییر جوهری، کمی، کیفی و مکانی را شامل می‌شوند. ارسطو در کتاب پنجم طبیعیات، بین این دو مفهوم تفکیک می‌کند و بیان می‌کند که مفهوم اول تنها سه قسم از تغییرات (کم، کیف، مکان) را در بر می‌گیرد در حالیکه مفهوم دوم، علاوه بر حرکت، کون و فساد را نیز شامل می‌شود (Phys., V, I, 225a34-b9). به بیان دیگر مفهوم اول تنها حرکت را در بر می‌گیرد، ولی مفهوم دوم اعم از حرکت است و تغییرات جوهری را که از مصادیق کون و فساد اند، نیز شامل می‌شود (Ross, 1936, pp.35-46). حال که مشخص شد حرکت در جوهر راه ندارد، به مسئله‌ی اصلی می‌پردازیم که این تغییر جوهری زمانی است یا آنی. از برخی مطالب ارسطو می‌توان استدلالی را بازسازی کرد که تغییر در جوهر آنی است. مقدمه‌ی اول این استدلال این است که اساساً جوهر حالت متقابلی ندارد و بالتبع بین دو جوهری که تبدیل بین آن‌ها رخ می‌دهد، حالت وسطی وجود ندارد.^۳ مقدمه‌ی دوم این است که ارسطو بیان می‌کند در هر تغییری که رخ می‌دهد، حالت جدید در زمانی حاصل می‌شود که

1. Metabolè/ μεταβολή

2. Kínēsis/ κίνησις

۳. برای استدلال‌های ارسطو در این باره که جوهر حالت متقابل ندارد، بنگرید به: Categories, 5.

قابلیت انقسام ندارد^۱ (Phys., VI, 5, 30-35) که منظور همان لحظه یا آن است؛ به طور مثال اگر سفیدی به سمت سیاهی حرکت کند، حصول کامل سیاهی در یک آن یا لحظه حاصل می شود. در تمام تغییرات چهارگانه حالت جدید در لحظه حاصل می شود. حال اگر در تغییر جوهری که بین الف و ب رخ می دهد، هیچ حالت وسطی بین الف و ب نباشد و حصول ب در لحظه باشد، تغییر جوهری نیز ضرورتاً در لحظه خواهد بود. حرکت کیفی به طور مثال این گونه نیست. رنگ نارنجی اگر بخواهد به رنگ قرمز برسد، درست است که حصول کامل قرمزی در لحظه یا آن متحقق می شود، ولی از آنجاکه بین دو رنگ نارنجی و قرمز حالت وسط وجود دارد، برای رسیدن به غایت یا قرمزی باید زمان سپری شود و تغییر در زمان رخ بدهد.

درمقابل از برخی مطالب دیگر ارسطو می توان برداشت نمود که حصول تغییر جوهری را در زمان دانسته است. استدلالی که در این قسمت می توان بیان کرد مبتنی بر تحلیلی است که او از حقیقت زمان ارائه داده است. ارسطو در تحلیلش از زمان بیان می کند که زمان حقیقتی ممتد است که توسط آن یا لحظه حد خورده است؛ بنابراین از آنجایی که زمان حقیقتی ممتد است، نمی توان دو آن را در نظر گرفت که بدون وجود آن دیگر به یکدیگر چسبیده^۲ باشند. به بیان دیگر در این نظریه نمی توان آنات متناهی داشت؛ زیرا هر دو آنی را که لحاظ کنیم، بی نهایت آن بالقوه بین آنها وجود خواهد داشت. این تحلیل ارسطو در مورد سایر حقایق ممتد نیز جاری است. در تغییر جوهری متحرک از نوع الف به نوع ب متبدل می شود. هر آنی را لحاظ کنیم، متحرک نمی تواند همزمان الف و ب باشد؛ زیرا در این صورت لازم می آید هم الف باشد و هم الف نباشد، یا اینکه هم ب باشد و هم ب نباشد و این تناقض است؛ پس متحرک در هر لحظه ای یا الف است یا ب. حال دو لحظه یا آن را لحاظ می کنیم. آخرین لحظه ای که متحرک در آن به الف بودنش پایان می دهد و اولین لحظه ای که متحرک در آن شروع به ب بودن می کند (Phys. VI, 6, 237a17-28). طبق تحلیلی که ارسطو از زمان ارائه کرد، آخرین لحظه ای که در آن متحرک الف است، نمی تواند بدون فاصله به اولین لحظه ای که متحرک شروع به ب بودن می کند

1. Indivisible
2. Contiguous

بجسبد. بین این دو لحظه آنات بالقوه‌ی بی‌شماری هست و بنابراین بین این لحظه زمان فاصله‌می‌اندازد (McGinnis, 2004, p.46)؛ بنابراین طبق آنچه گفته‌شد، تغییر از جوهر الف به جوهر ب نمی‌تواند دفعی باشد؛ زیرا اگر این تغییر بخواهد دفعی باشد، باید آخرین آنی که متحرک در آن الف است و اولین آنی که متحرک در آن ب است، بدون هیچ واسطه‌ای به یکدیگر چسبیده باشند. ارسطو این تلقی از زمان را نمی‌پذیرد که دو آن بدون فاصله پشت سر هم بیایند؛ در نتیجه بین دو آن مفروض فاصله هست و این یعنی بین دو آن مفروض زمان فاصله انداخته‌است. از آنجایی که بین دو آن مفروض زمان قرار گرفته‌است، تغییر از جوهر الف به جوهر ب آنی نخواهد بود. این یعنی تغییر جوهری از قبیل حرکت است که در زمان صورت می‌گیرد، نه از مصادیق کون و فساد که در آن رخ می‌دهد. این استدلال همان استدلالی است که باید دید ابن‌سینا براساس مباحثش در حرکت توسطیه و زمان، به آن چه پاسخی می‌تواند بدهد.

پیش از بیان پاسخ ابن‌سینا لازم است مقداری درباره‌ی دیدگاه وی در باب حرکت جوهری توضیح دهیم. ابن‌سینا (۱۴۰۵) برای اولین بار مسئله‌ی حرکت در جوهر را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. او با مطرح کردن سه استدلال بیان می‌کند که تغییرات جوهری آنی اند و حرکت در جواهر راه ندارد. از این سه استدلال به ذکر یک استدلال بسنده می‌شود (ج ۱، صص. ۹۸-۱۰۰). پس از بیان این استدلال ابن‌سینا باید به دو مسئله پاسخ دهد: مسئله‌ی اول این است که به نظر می‌رسد که شهود حسی و عرفی نوعی تدریج را در تغییرات جوهری ادراک می‌کند. ابن‌سینا به گونه‌ای تلاش می‌کند تا این شهود حسی مثال نقضی برای نظریه‌اش نباشد و در آخر نشان می‌دهد که نظریه‌اش می‌تواند این شهود حسی را به گونه‌ای دیگر توضیح دهد تا ناسازگاری پدید نیاید. مسئله‌ی دومی که ابن‌سینا با آن مواجه است، اشکال ارسطو به تغییر آنی است و باید دید ابن‌سینا با توجه به مبانی خود، چه پاسخی به آن می‌تواند بدهد. ابتدا استدلال ابن‌سینا در رد حرکت جوهری آورده می‌شود و سپس دو مسئله‌ای که ذکر شد، بررسی می‌گردد.

ابن‌سینا (۱۴۰۵) بیان می‌کند که اسناد حرکت به مقوله‌ی جوهر اسنادی مجازی است و در این

مقوله حرکتی رخ نمی‌دهد؛ بلکه هر تغییری که هست آنی است (ج ۱، ص. ۹۸). همان‌گونه که مشاهده خواهد شد، در رد حرکت در جوهر، ابن‌سینا از بحث حرکت متوسطیه و اینکه حقیقت حرکت، بودن جسم بین مبدأ و منتها است، استفاده می‌کند. وی بر عدم وجود حرکت در جوهر استدلال می‌کند و می‌گوید تغییرات جوهری به این‌گونه که جوهر قبلی فاسد شود و جوهر جدید کائن شود، اشکالی ندارد؛ چراکه بین قوه و فعلیت جوهر حالت متوسطی نیست. درواقع چون ابن‌سینا حقیقت حرکت را به بودن در حالت وسط تعریف کرده بود، در اینجا بیان می‌کند که بین قوه و فعلیت یک جوهر هیچ حالت وسطی وجود ندارد و آنچه که وجود دارد، فقط مبدأ و منتها است. از آنجاکه حرکت متوقف بر تحقق حالت وسط است و در تغییر جوهری حالت وسطی وجود ندارد، لذا حرکت در جوهر معنا ندارد؛ باین‌حال جای این سؤال باقی است که چرا در تغییر جوهری حالت وسط وجود ندارد؟ ابن‌سینا بیان می‌کند که حالت وسط زمانی معنادار است که اشتداد و تنقص وجود داشته باشد؛ به‌طوری‌که متحرک هر قدر که به سمت غایت پیش می‌رود، حصول غایت در آن اشتداد و حصول مبدأ از آن تنقص پیدا کند؛ اما روشن است که در تغییرات جوهری اشتداد و تنقص معنا ندارد؛ به‌طور مثال زید نمی‌تواند انسان‌تر از عمرو باشد و در انسانیت شدت بیشتری داشته باشد. همه‌ی انسان‌ها در انسانیت این‌همان‌اند و شدت و نقصی در انسانیتشان راه ندارد؛ بنابراین وقتی در ظاهر جوهری به جوهر دیگر تبدیل می‌شود، حرکت اشتدادی و تنقصی در آن رخ نداده است؛ بلکه تغییر به‌صورت دفعی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۹۸). توضیح اینکه که فرض می‌کنیم که جوهر اشتداد و تنقص را قبول کند. حال متحرک را در وسط تغییر لحاظ می‌کنیم. در اینجا دو حالت برای متحرک متصور است: اینکه نوع متحرک در وسط حرکت باقی باشد یا خیر. اگر بگوییم نوع متحرک در وسط حرکت باقی است، نشان می‌دهد که تغییر در جوهر نبوده است؛ بلکه در اعراض تغییر اتفاق افتاده است. اگر بگوییم نوع متحرک باقی‌نمانده و عوض شده است، آنگاه جوهر قبلی فاسد شده و جوهر جدیدی کائن شده است؛ بنابراین حرکت در جوهر جاری نخواهد شد. برهانی که وی در این قسمت آورد، برهان خلف است؛ زیرا ابتدا فرض کرد که جوهر در حرکتی اشتدادی قرار دارد و در آخر چنین نتیجه گرفت

که در جوهر نمی تواند حرکت وجود داشته باشد. در آخر نیز برای اینکه این تناقض برطرف شود، فرض خلف را باطل می کند که یعنی جوهر نمی تواند حرکت کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۹۸). ممکن است سؤال شود که چرا ابن سینا در فرض دوم استدلال که صورت جوهری ثابت نمی ماند، بیان کرد که کون و فساد لازم می آید؟ چه اشکالی داشت ابن سینا در این فرض حرکت را در جوهر قبول می کرد و می گفت جوهر قبل در یک حرکت به جوهر جدید تبدیل شده باشد؟ پاسخ این سؤال در این نکته است که در هر حرکتی امر ثابتی باید وجود داشته باشد که بتوان این همانی شیء قبل از حرکت و بعد از حرکت را با آن هویت ثابت توضیح داد. در حرکات عرضی وقتی عرضی به عرض دیگر تبدیل می شود، جسم به عنوان جوهری ثابت وجود دارد که قبل و بعد از حرکت تغییر نمی کند. حال در حرکات جوهری دیگر قبل و بعد از تغییر موضوع ثابت و واحدی وجود ندارد که بتواند این همانی شیء را توضیح دهد؛ بنابراین اگر جوهر بخواهد تغییر کند، جوهر قبلی از بین می رود و جوهر جدید به وجود می آید و کون و فساد رخ خواهد داد. اگر گفته شود که هیولی را می توان به عنوان موضوع ثابت در حرکات جوهری در نظر گرفت، ابن سینا (۱۴۰۵) بیان می کند که هیولی ۱- یا بدون صورت لحاظ شده است که در این صورت تحصیل ندارد و امر بی تحصیل نمی تواند متحرک یا موضوع حرکت باشد و ۲- همراه با صورت جوهری ملاحظه شده است. در این صورت در طول حرکت صورت جوهری از دو حال خارج نخواهد بود: الف) اگر جوهری که در وسط حرکت است، عین جوهری باشد که حرکت را شروع کرده، حرکت در جوهر رخ نداده است؛ بلکه در اعراض بوده است؛ ب) اگر جوهری که در وسط حرکت است، غیر از جوهر اول باشد، آنگاه دو حالت داریم: حالت اول این است که جوهر وسط به حالت خودش باقی باشد و در لحظه آخر به جوهر منتهی تبدیل شود که در این صورت تغییر آنی خواهد بود؛ حالت دوم نیز این است که جوهر وسط مدتی خودش باشد و در مدت بعد تبدیل به جوهر منتهی شود که باز در اینجا نیز تغییر دفعی خواهد بود. حال که تغییر از جوهر وسط به منتهی دفعی است، پس تغییر از جوهر ابتدایی به جوهر منتهی هم دفعی است (ج ۱، ص. ۹۹).

ممکن است اشکال شود که حرکت در کیفیت نیز همین گونه است. همین استدلالی که در رد حرکت در جوهر مطرح گردید، دقیقاً برای حرکت کیفی نیز می تواند مطرح شود و نتیجه گرفت که حرکت در کیف نیز جاری نیست و هر تغییری در کیف نیز آنی است. ابن سینا (۱۴۰۵) به این اشکال چنین پاسخ می دهد که هیولی در تغییر جوهری محتاج به صورت است و اگر صورت پدید بیاید، نوع بالفعل خواهیم داشت؛ در نتیجه جوهر وسط که بین جوهر مبدأ و جوهر منتها است، باید حصول بالفعل داشته باشد؛ ولی در حرکت کیفی حدود مسافت به شکل بالقوه وجود دارند و لذا نیازی نیست تا کیفیتی که بین دو کیفیت است، حصول بالفعل داشته باشد (ج ۱، ص. ۹۹).

همچنین ابن سینا (۱۴۰۵) در پاسخ به این اشکال که شهود حسی ما تدریج در تغییرات جوهری را تصدیق می کند (مثلاً نطفه در یک روند زمانی به انسان تبدیل می شود و این روند آنی و دفعی نیست)، بیان می کند که این شهود حسی توهمی بیش نیست. توضیح اینکه به طور مثال منی در روند انسان شدنش کیفیات مختلفی را قبول می کند و با پذیرفتن این کیفیات آماده می شود که علقه شود. قبل از اینکه صورت علقه بیاید، در کیفیات منی حرکات بسیاری رخ می دهد؛ ولی صورت جوهری منی ثابت است و زمانی که صورت علقه می خواهد بیاید، صورت منی به صورت دفعی فاسد و صورت علقه کائن می شود؛ در نتیجه تغییرات جوهری در سیر انسان شدن تماشاگر آنی و از قبیل کون و فساد است؛ اما در هر مرحله حرکت در کیفیت صورت جوهری رخ می دهد تا آن را آماده کند که صورت بعدی بیاید. شهود حسی نیز از آنجاکه می بیند این مراحل تدریجی است، توهمی می کند که حرکت در جوهر رخ داده است (ج ۱، ص. ۱۰۱).

ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۸۴) همچنین به استدلالی که ارسطو در قبول حرکت در جوهر بیان کرده بود، پاسخ می دهد. استدلال ارسطو این بود که اگر چیزی بخواهد به شکل دفعی و آنی از الف به ب تغییر کند، دو حالت برای آن متصور است: ۱) آخرین آنی که متحرک در آن الف است، بدون واسطه ی هیچ آنی، مُلاصق اولین آنی است که متحرک در آن ب است. این حالت باطل است؛ زیرا طبق نظر ارسطو و حتی ابن سینا، تَتالی آنات باطل است. حالت دوم

نیز این است که اگر متحرک بخواهد به صورت دفعی و آنی از الف به ب تغییر کند، تغییر یا در آخرین آنی که متحرک الف است، رخ می دهد یا در اولین آنی که متحرک ب است. اگر متحرک در آخرین آنی که متحرک الف است، تغییر کند، پس در یک آن متحرک هم الف است و هم ب. اگر هم در اولین آنی که متحرک ب است، این تغییر رخ بدهد، باز هم متحرک هم الف خواهد شد و هم ب؛ در نتیجه در هر دو حالت تغییر در آن از لحاظ فلسفی ممکن نخواهد بود. در راستای تبیین پاسخ ابن سینا به این استدلال ارسطو باید دانست که از دو حالتی که ارسطو مطرح کرده، ابن سینا قطعاً حالت اول را رد می کند؛ زیرا تفسیری که او از امر ممتد می دهد، بیانگر این است که بین هر دو حد بی نهایت حدود بالقوه وجود دارد و دو آن نمی تواند متتالی باشند. تنها حالتی که باقی می ماند، حالت دوم است که ابن سینا باید موضع خود را درباره ی آن روشن کند. استبعادی که ارسطو مطرح می کند، این بود که تغییر در آن ممکن نیست؛ از آنجایی که ابن سینا قائل به حرکت توسطیه است و حرکت توسطیه در آن رخ می دهد، باید دید که ابن سینا چه تحلیلی از مفهوم حرکت در آن ارائه می دهد تا با استفاده از همین تحلیل، دریافت از نظر ابن سینا تغییر در آن چگونه است. ابن سینا حرکت را تنها در حالت میانی یا وسط در نظر می گیرد که متحرک در هر آنی در حدی از آن قرار دارد. حدودی که متحرک در آن ها قرار دارد، امتداد و کششی ندارند. اگر این حدود کشش و امتداد می داشتند، متحرک بیشتر از یک آن در آن ها قرار می داشت که مستلزم سکون است. مقصود از آن یا لحظه طرف زمان یا حد زمان است و می توان بی نهایت حد یا طرف برای زمان متصور شد. هم چنان که حد مسافت بدون کشش و امتداد است، آن نیز طرف زمان است و امتدادی ندارد. در این تلقی به خصوصی که از آن یا لحظه ارائه دادیم، نه تنالی آنات لازم می آید و نه امتداد داشتن آن. آن یا لحظه حدی از زمان است که ما آن را لحاظ می کنیم و بین دو آن بی نهایت آن یا لحظه به صورت بالقوه وجود خواهد داشت. اگر لحظه ای را به نام «پ» لحاظ کنیم، هر لحظه یا آن دیگری را نزدیک پ لحاظ کنیم، لحظه و آنی نزدیک تر به پ وجود خواهد داشت. این تلقی ابن سینا از طرف تقریباً مشابه تلقی ریاضیات مدرن از حد است (McGinnis, 2006, pp.15-16)؛ زیرا هر چقدر که

نزدیک به لحظه‌ی مذکور شویم، باز لحظه‌ای نزدیک‌تر می‌تواند وجود داشته‌باشد. برای اینکه حرکت معنادار باشد و سکون لازم‌نیاید، باید متحرک در دو آن در یک حد قرار نداشته‌باشد؛ بلکه در هر آن در حدی باشد که قبل و بعد از آن مذکور، در آن حد نیست. باتوجه‌به آنچه گفته‌شد، مقصود از حرکت در آن، تغییر و شدن در آن یا لحظه نیست؛ زیرا تغییر نیاز به کشش زمانی دارد؛ درحالی‌که آن ممتد نیست. آنچه که از حرکت در آن یا لحظه قصد می‌شود این است که متحرک در هر آن، در یک حالت جدید است که قبل و بعد از آن لحظه در این حالت نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۸۴)؛ بنابراین برخلاف ارسطو می‌توان لحظه‌ای را به نام «ز» لحاظ کنیم که حد بین دو جوهر الف و ب است، به‌طوری‌که قبل از لحظه‌ی ز متحرک الف است و لحظه‌ی ز، اولین لحظه‌ای است که متحرک در آن ب است. با توجه به مفهومی که از حد ارائه کردیم، هر قدر نزدیک به لحظه‌ی ز شویم، هنوز متحرک الف است. هر نقطه‌ی دلخواهی را که نزدیک به ز لحاظ کنیم، متحرک الف است؛ اما در خود لحظه‌ی ز متحرک ب است؛ بنابراین تغییر از الف به ب زمانی و تدریجی نیست و همچنین، در هیچ لحظه‌ای متحرک به‌صورت همزمان الف و ب نیست؛ بلکه قبل از لحظه‌ی ز الف است و از لحظه‌ی ز به بعد ب است.

۳-۳. مسئله‌ی وحدت و هویت حرکت

یکی از ملاحظات و مبانی تفکیک بین حرکت متوسطیه و قطعیه، حل مشکل وحدت حرکت است که مطابق آن اگر وحدت حرکت را قبول کنیم، دو تالی فاسد پدیدخواهدآمد: (۱) لازم می‌آید که حرکت به گذشته و آینده تقسیم نشود؛ درحالی‌که همه‌ی حرکات به گذشته و آینده تقسیم می‌شوند. (۲) اگر حرکت واحد باشد، در آنچه واحد است، تام است. اگر شیئی تام باشد، قارالوجود است؛ درحالی‌که حرکت وجودی غیرقار دارد؛ بنابراین اگر حرکت بخواهد وحدت داشته‌باشد، عدم انقسام به گذشته و آینده و قارالوجود بودن حرکت لازم می‌آید که هر دو باطل اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۲۶۲). نظریه‌ی حرکت متوسطیه ابن‌سینا (۱۴۰۵) پاسخی درخور به این مسئله ارائه کرده‌است. وی در جواب به این اشکال چنین بیان می‌کند که کمال اولی که در تعریف حرکت بیان شد و روشن شد که همان حرکت متوسطیه است، دارای وحدت است.

وحدت حرکت توسطیه به دو شرط نیاز دارد: وحدت موضوع و زمان؛ یعنی حرکت هم باید در موضوعی واحد جریان داشته باشد و هم زمانش واحد باشد. ابن سینا می‌کوشد با یک مثال نشان دهد وحدت زمان نیز برای وحدت حرکت ضروری است. فرض کنید یک سفیدی خاص، بر یک موضوع واحد عارض شود و بعد از مدتی این سفیدی معدوم شود و سفیدی دیگری بر همین موضوع عارض شود. در این مثال، موضوع واحد است؛ ولی از آنجاکه زمان عروض‌ها واحد نیست، یک عروض نداریم؛ بلکه دو عروض داریم (ج ۱، ص. ۲۶۲).

۴-۳. مسئله‌ی کون و فساد

ابن سینا در تعریفی که از حرکت ارائه می‌کند، باید متوجه این مسئله باشد که تعریفش کون و فساد را شامل نشود. از آنجایی که حرکت توسطیه نیز آنی رخ می‌دهد، تشابه زیادی با کون و فساد دارد. ابن سینا برای اینکه نظامش سازگار باشد، باید تعریف حرکت توسطیه را طوری ارائه دهد که با کون و فساد هم پوشانی نداشته باشد. او متوجه این نزدیکی و فرق بین حرکت و کون و فساد هست (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۲۰۳). حدوث دفعی و آنی ذیل کون و فساد قرار می‌گیرد؛ در حالی که حرکت حدوث تدریجی یک شیء از شیئی دیگر است. اینکه شیء بخواهد حرکت کند و تدریجاً تغییر کند، متوقف بر حصول دو شرط است: (۱) شیء در طول حرکت به نحوی باقی باشد تا این همانی در تغییر برقرار شود و (۲) شیء باید نسبت به آنچه که به سمت آن حرکت می‌کند، بالقوه باشد. ابن سینا برای برآورده کردن این دو شرط است که از مفهوم کمال اول و ثانی در تعریف حرکت استفاده می‌کند. در کون و فساد شیء به هیچ نحوی در تغییر باقی نمی‌ماند و همچنین غایت و متتها در کون و فساد، به یکباره حاصل می‌شود و در طول تغییر، بالقوه نمی‌ماند؛ اما اینکه چگونه ابن سینا با استفاده از مفهوم کمال اول و ثانی تمایز حرکت با کون و فساد را بیان می‌کند، توضیح بیشتری لازم دارد. زمانی که شیء ساکن است، دارای دو قوه است: قوه‌ی اتّجاه به سمت غایت و قوه‌ی حصول خود آن غایت. زمانی که شیء از حالت سکون خارج می‌شود و حرکت می‌کند، قوه‌ی اول بالفعل می‌شود؛ زیرا شیء رو به سمت غایت کرده و به سمت آن حرکت کرده است؛ ولی قوه‌ی دوم که حصول خود غایت است، بالفعل نشده است؛ بنابراین در طول حرکت شیء نسبت به خود غایت که کمال ثانی است، بالقوه

باقی می ماند. این در حالی است که در کون و فساد، در طول تغییر، شیء نسبت به حصول غایت بالقوه باقی نمی ماند؛ بلکه غایت به شکل آنی بالفعل می شود و حالت بالقوه در آن باقی نخواهد ماند. از نظر ابن سینا حرکت با کون و فساد متفاوت است و درعین حال با برخی از انواع کمالات نیز تفاوت دارد. فرق حرکت با سایر کمالات در آن است که: غیر از حرکت تحقق هر کمالی موجب از میان رفتن قوه ی آن کمال در شیء می شود؛ اما با فعلیت یافتن کمال حرکت، متحرک هنوز حالت بالقوگی اش محفوظ می ماند؛ یعنی درعین برخورداری از حالت کمالی، هنوز مستعد دستیابی به همان کمال، البته در مرتبه ی غایت حرکت است. در چنین وضعیتی اجتماع بالقوگی و فعلیت در حقیقت حرکت^۱ لازم به نظر می رسد؛ اما برای تدریجی بودن یک امر دو ویژگی لازم است: ۱) آن امر باید خود وجودی بالفعل و فی نفسه داشته باشد و درعین حال ۲) با برخورداری از تمامیت در همان صفت، بالقوه مرتبه ی دیگری از همان صفت را طلب کند؛ به همین دلیل است که او برای تعریف حرکت به دو مفهوم «کمال اول» و «کمال ثانی» نیاز پیدا کرده است. کمال اول خود امری است بالفعل؛ اما نسبت به کمال ثانی بالقوه است. این خاصیت در تغییرات غیراشتدادی نیست. براین اساس می توان متحرک را قبل از وصول به غایت حرکت دارای کمال حرکت دانست؛ اما در حرکت قطعی کمال تنها در مقصد و منتها وجود دارد و با قائل شدن به حرکت قطعی، وجه کمال اول بودن حرکت از میان می رود و لذا نمی توان در تحلیل اشتدادی حرکت آن را مبنا قرار داد. تنها با قول به تحقق حرکت توسطیه می توان بر این چالش فائق شد.

نتیجه گیری

ابن سینا تعریف واحدی از حرکت (کمال اول چیزی که بالقوه است، از آن جهت که بالقوه است) ارائه کرد؛ ولیکن آنگاه که در پی یافتن مصداق کمال اول برمی آید، به دو معنای حرکت پی می برد که در تاریخ فلسفه از ابداعات خود اوست؛ البته او در نهایت با رد تحقق خارجی حرکت قطعی بیان می کند که این تنها حرکت توسطیه است که تحقق خارجی دارد. تبیین و

1. The Problem of Gradual Transmutation.

تحلیل این دیدگاه‌های ابن‌سینا منتج به این است که وی از ارائه‌ی تعریف واحد از حرکت و تفکیک نوآورانه‌اش در باب معانی آن، عزم پاسخ به چالش‌هایی را دارد که کمتر به آن‌ها توجه شده‌است. چالش اول بحث امتداد جسم است که اگر حرکت توسطیه بخواهد تحقق داشته‌باشد، تنها بستر مناسب تحقق آن شیئی است که از ماده و صورت تشکیل شده‌باشد که در این صورت نظریات رقیب در بیان حقیقت جسم باید ابطال شوند؛ به عبارت دیگر اگر همچون ابن‌سینا در بحث امتداد جسم (وقوع حرکت) قائل به نظریه‌ی اپیکوری و اتمی نباشیم و اجسام را تا بی‌نهایت قابل انقسام بدانیم، آنگاه باید قطع حدود جسمانی (طی مسیر در مسافت)^۱ را به نحوی تقریر و تبیین کنیم که مشکل قطع حدود نامتناهی^۲ را حل کند؛ البته نه با استناد به نظریه‌ی طفره^۳ که خود باطل است. راهکار ابن‌سینا حرکت توسطیه است که براساس آن، وجود حرکت امری دفعی^۴ است و رخداد آن موجب طی مسیر تدریجی حدود نامتناهی نیست. می‌توان همین مشکل را در مقابل حکمت متعالیه صدرایی قرارداد و از او پاسخ طلب کرد که چگونه درعین رد نظریه اپیکوری و اتمی و حرکت توسطیه و قول به حرکت جوهری، می‌تواند این چالش را رفع کند. چالش دیگری که ابن‌سینا با استفاده از این تفکیک بر آن فائق شد، رفع اشکال ارسطو در باب حرکت در جوهر بود که نهایتاً قول ابن‌سینا به تحقق خارجی حرکت توسطیه را با انکار حرکت جوهری توسط وی در یک انسجام کامل قرارداد. چه بسا این توضیحات بتواند قول به انکار حرکت توسطیه و قبول حرکت جوهری توسط ملاصدرا را فهم پذیرتر نماید. همچنین ابن‌سینا به چالش وحدت و ثبات حرکت نیز پاسخ می‌دهد. مسئله این بود که حرکت نه قارّالوجود است و نه حاضرالوجود؛ یعنی از آنجاکه حرکت دارای ثبات و استقرار نیست، بلکه امری است در جریان، به طوری که حتی نمی‌توان به عنوان امری ثابت به آن اشاره نمود، زیرا هر لحظه تغییر مانع از اشاره می‌شود، پس نمی‌توان به آن ماهیت و حقیقت

1. The challenge of traversal across the middle.

2. Traversing infinite terminis.

3. Leap

4. The instantaneous and non-gradual change

ثابتی نسبت داد؛ لذا برخی از فیلسوفان همچون پارمنیدس و افلاطون، وحدت^۱ و هویت^۲ حرکت را انکار کردند. یکی از راه‌های حل اشکال فقدان ماهیت برای حرکت، تبیین ثبات در نحوه‌ی وجود حرکت با استناد به تفکیک حرکت توسطیه و قطعیه است که برای اولین بار توسط ابن‌سینا انجام شده است که در آخر باتوجه به حرکت توسطیه تفاوت آن با کون و فساد را نشان می‌دهد؛ زیرا حرکت قطعی^۳ کمال حرکت را تنها در مقصد و متنها دارا است و با قائل شدن به حرکت قطعی، وجه کمال اول بودن حرکت از میان می‌رود و لذا نمی‌توان در تحلیل اشتدادی حرکت آن را مبنا قرار داد. کشف پشت‌صحنه‌ها و مشکلاتی که فیلسوف را به این نوع ادعا و نظریه پردازی، مثلاً در بحث حرکت رسانده، از نتایج مترتب بر این مقاله است. چنانکه این همه حکایت از یک متافیزیک منسجم در اندیشه‌ی ابن‌سینا دارد که می‌تواند در مقام مقایسه با اندیشه‌های دیگر به چشم آید.

منابع

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *شفاء (طبیعیات)* (جلد ۱). قم: مکتبه آیه الله نجفی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبيهات*. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *رسائل (عیون الحکمة)*. قم: بیدار.
- اسماعیلی، محمدعلی (۱۳۹۲). پژوهشی در حرکت قطعیه و توسطیه، فصلنامه معرفت، ۲۲(۱۸۸)، ۹۹-۱۱۶.
- احسانی، آصف (۱۳۹۵). نسبت حرکت و زمان در فلسفه‌ی ابن‌سینا و ملاصدرا، فصلنامه حکمت اسراء، ۸(۲۷)، ۴۰-۱۷.
- فاروقی تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۹۶۳). *کشاف اصطلاحات الفنون* (جلد ۱). مصر: المؤسسة المصرية، العامة.
- فاضل هندی، بهاء‌الدین محمد (۱۳۹۴). *عون اخوان الصفاء علی فهم الشفاء* (جلد ۳). تهران: وایا.
- فتحعلی، محمود و رحمت‌اله رضایی (۱۳۸۷). تأملی بر تفاسیر حرکت قطعیه و توسطیه، فصلنامه معرفت فلسفی، ۲۱، ۹۹-۱۳۴.

1. unity
2. Ipseity

چرایی تقسیم حرکت به توسطیه و قطعیه و .../امیر احمد خانی و مجید احسن ۱۲۹

صیدی، محمود و سید محمد موسوی (۱۳۹۳). بررسی و تحلیل حرکت قطعیه و توسطیه، فصلنامه جاویدان خرد، ۱۱(۲۵)، ۱۱۹-۱۳۶.

نجفی افرا، مهدی (۱۳۸۸). معنی و وجود حرکت در فلسفه‌ی ابن‌سینا، فصلنامه آینه معرفت، ۹(۳)، ۱-۲۶.
مبارکشاه بخاری، محمد (۱۳۵۳). شرح حکمة‌العین (جعفر زاهدی، به مقدمه و تصحیح). مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر (۱۳۸۷). المباحث المشرقیة فی علم الإلهیات والطبیعیات. قم: بیدار.

Ackrill, J. L. (1963). *Aristotle: Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon Press.

Ahmed, Asad Q. (2016). The reception of avicenna's theory of motion in the twelfth century. *Arabic Sciences and Philosophy*, 26(2), 215-243.

McGinnis, J. (2006a). "A medieval Arabic analysis of motion at an instant: the Avicennan sources to the forma fluens/fluxus formae debate". *British Journal for the History of Science*, 39(2), 189-205.

McGinnis, Jon (ed.) (2004). *Interpreting Avicenna: Science and Philosophy in Medieval Islam: Proceedings of the Second Conference of the Avicenna Study Group*. Brill: Brill.

Ross, W. D. (1936). Aristotle's Physics. *Philosophy*, 11(43), 352-354.

Hussey, Edward (1983). *Aristotle's Physics, Books III and IV*. Oxford: Clarendon Press.

Reeve, C. D. C. (2018). *Aristotle's Physics*. Cambridge: Hackett Publishing Company Inc.



A Critical Study of Professor Fayyazi's Objections to Ibn Sīnā's Arguments for the Impossibility of Bodily Reincarnation (Tanasukh Mulkī)

Mahmoud Saidi¹ Kokab Darabi²

Doi:

10.30497/ap.2025.247419.1710



Abstract

Throughout the history of philosophy, the doctrine of reincarnation has been proposed as a way to explain the reward or punishment of human actions and the longing for immortality. According to this view, after death the human soul transmigrates into the body of another human or animal, a process said to occur on the basis of compatibility between the soul and the moral dispositions acquired by that body. Ibn Sīnā is among the philosophers who examined and refuted this theory. He rejects the claim that the human soul can attach to another body by advancing two arguments: first, that such a hypothesis would require two rational souls to be united in one body; and second, that in the absence of a suitable bodily instrument, the soul would be unable to perform its proper functions. Both consequences, he argues, are impossible. Professor Fayyazi has raised objections to these arguments. However, in the authors' view, a careful reconsideration of Ibn Sīnā's philosophical foundations shows that his position can still be defended and that Fayyazi's criticisms can be adequately addressed.

Keywords: Ibn Sīnā (Avicenna), reincarnation (tanasukh), rational soul (nafs nāṭīqa), body, Fayyazi.

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Shahed University, Tehran, Iran (Corresponding Author).
m.saidiy@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
k.darabi@umz.ac.ir

بررسی انتقادات استاد فیاضی به براهین ابن سینا در استحاله‌ی تناسخ ملکی

محمود صیدی^{۱*}

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳

کوکب دارابی^۲

Doi: 10.30497/ap.2025.247419.1710

چکیده

در طول تاریخ فلسفه تناسخ ارواح یکی از نظریاتی است که جهت تبیین پاداش یا عقاب افعال و میل به جاودانگی انسان‌ها مطرح شده است. براساس این نظریه پس از مرگ روح انسان به بدن حیوان یا انسان دیگری تعلق می‌گیرد که این تعلق به جهت سازگاری و تناسب میان روح و بدن در اخلاق و ملکات کسب شده است. ابن سینا یکی از فیلسوفانی است که به بررسی و نقد نظریه تناسخ ارواح می‌پردازد. ایشان ادعای تعلق نفس انسانی به بدن حیوان یا انسانی دیگر را با اقامه‌ی دو برهان ابطال می‌نماید. از دیدگاه ابن سینا در فرض تناسخ لازم می‌آید دو نفس ناطقه به یک بدن تعلق یابد. همچنین در این فرض به دلیل نبود بدن جسمانی، لازم می‌آید نفس از انجام افعال بازماند، که هر دو لازمه محال‌اند. استاد فیاضی نسبت به این براهین انتقاداتی وارد نموده که به نظر نگارندگان با بررسی و دقت در مبانی فلسفی شیخ‌الرئیس می‌توان همچنان از دیدگاه ایشان دفاع نمود و به اشکالات استاد فیاضی پاسخ داد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، تناسخ، نفس ناطقه، بدن، فیاضی.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شاهد، تهران، ایران (نویسنده مسئول). m.saidiy@shahed.ac.ir

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. k.darabi@umz.ac.ir

مقدمه

مسئله‌ی جاودانگی انسان پس از مرگ و کیفیت ثواب و عقاب او در عالم دیگر، همواره موضوعی مهم و بحث‌برانگیز در میان اندیشمندان و پیروان ادیان الهی بوده‌است. باور به عالم برزخ و قیامت به‌عنوان عرصه‌ای برای سنجش اعمال انسان‌ها، از اصول مشترک بسیاری از ادیان الهی محسوب می‌شود. درمقابل برخی از فلاسفه‌ی بزرگ مانند افلاطون (۱۳۸۷، صص. ۲۱۴ و ۲۱۷)، فیثاغورث (به نقل از کاپلستون، ۱۳۸۸، ص. ۴۲) و فلوپین (۱۳۶۶، ص. ۳۵۲) نظریه‌ی بازگشت روح انسانی به بدنی دیگر (انسانی یا حیوانی) را مطرح کرده‌اند که به «تناسخ ارواح» مشهور است.

تناسخ در فلسفه به دو دسته‌ی صعودی و نزولی تقسیم می‌شود. در تناسخ صعودی موجود مادی مانند انسان به تدریج مراتب کمال را طی می‌کند و به فعلیت کامل می‌رسد. این قسم از تناسخ طبق حرکت جوهری، اتحاد عالم و معلوم و دیگر مبانی صدرایی توسط ایشان با برهان ثابت شده‌است (ملاصدرا، ۱۴۲۵، ص. ۲۳۲)؛ اما تناسخ نزولی به معنای بازگشت روح یا نفس ناطقه انسانی بعد از مرگ به بدن انسان (نسخ) یا حیوان (مسخ) یا نبات (فسخ) یا جماد (رسخ) ادعای دیگری است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، صص. ۱۹۷-۱۹۶). اکثر قائلین به نظریه تناسخ، به بازگشت روح انسانی به بدن حیوانی متناسب با اخلاق و ملکات آن معتقدند و ابن سینا نیز در ابطال این گونه از تناسخ برهان اقامه کرده‌است؛ به همین جهت محل بحث در مقاله‌ی حاضر تناسخ ملکی یا نزولی (تعلق نفس انسانی به بدن حیوان درمقابل تناسخ ملکوتی و صعودی) است.

ابن سینا نیز مانند دیگر فیلسوفان مهم جهان اسلام، درمورد کیفیت ثواب یا عقاب انسان و اثبات جاودانگی او نظریاتی را مطرح نموده‌است. درواقع مسئله‌ی تناسخ یکی از مهم‌ترین موضوعات حوزه‌ی علم‌النفس است که ابن سینا در آثار خود به آن‌ها پرداخته‌است. از دیدگاه وی بازگشت دوباره‌ی نفس ناطقه به بدن (تناسخ) جهت دریافت پاداش یا عقاب ممکن نیست. وی در این زمینه دو برهان اقامه نموده که منشأ تحلیل و بررسی‌های فراوانی در میان اندیشمندان پس از او شده‌است. از نظر ابن سینا به دلیل بطلان تناسخ، پاداش و عقاب در عوالم دیگری غیر از ماده و دنیا اتفاق می‌افتد. ایشان همچنین از طریق اقامه‌ی براهین اثبات تجرد نفس ناطقه، جاودانه بودن انسان پس از مرگ را اثبات می‌کند.

استاد غلامرضا فیاضی به بسیاری از مبانی و براهین فلسفی حکمای پیشین روی کرد انتقادی دارد. برخی از آراء ایشان در مباحث نفس ناطقه در کتاب «علم النفس فلسفی» آمده است. یکی از مباحث مبسوط کتاب مذکور بررسی نظریه تناسخ است که استاد فیاضی طی آن براهین اقامه شده توسط ابن سینا در ابطال تناسخ را نقد می کند. در پژوهش حاضر نگارندگان برآنند که اشکالات و انتقادات استاد فیاضی بر براهین ابن سینا را براساس مبانی حکمت سینوی بررسی و تحلیل کنند.

پیشینه

مقالات متعددی درمورد بررسی نظریه تناسخ نگاشته شده است که از آن جمله می توان به موارد ذیل اشاره نمود:

- بررسی برهان های ابن سینا بر استحاله تناسخ ملک (مهدی خیاطزاده، ۱۴۰۲)
- تناسخ و اقسام آن با تأکید بر تناسخ ملکوتی در فلسفه ملاصدرا و متون دینی شیعه (احمد میزائی، ۱۴۰۱)

- بررسی رویکرد ابن سینا در باب تناسخ با تکیه بر رساله اضحویه (مهرداد امیری و عادبین درویش پور، ۱۳۹۸)

- مقایسه مبانی و راه حل های ابن سینا و ملاصدرا برای نفی تناسخ (فروغ رحیم پور، ۱۳۹۳).
پژوهش هایی که تاکنون انجام گرفته اند یا به مسئله تناسخ به طور کلی و یا به آن از دیدگاه ابن سینا به طور خاص پرداخته اند؛ اما تاکنون درمورد بررسی انتقادات غلامرضا فیاضی نسبت به براهین ابن سینا درمورد ابطال تناسخ پژوهشی انجام نشده است و ازاین جهت پژوهش حاضر دارای نوآوری است.

۱. براهین ابن سینا در ابطال تناسخ

ابن سینا برای ابطال تناسخ دو برهان اقامه نموده است که در ادامه به شرح آن می پردازیم.

۱-۱. برهان اول

ابن سینا (۲۰۰۷) نظریه قدم نفوس ناطقه را باطل می داند و بر این نظر است که نفوس انسانی حادث اند. براساس مبنای حدوث نفوس انسانی، هنگامی که بدن استعداد و قابلیت دریافت نفس ناطقه را داشته باشد، عقل فعال نفس را به آن بدن افاضه می نماید؛ زیرا از یک سو فیض عقل

فعال دائمی و نامتناهی است و از سوی دیگر گفته شد بدن قابلیت دریافت نفس را دارد و زمانی که قابل قابلیت داشته باشد و فاعلیت فاعل تام و بدون مانع باشد، فعل صادر و محقق می گردد؛ بنابراین هر بدن قابلی نفس ویژه خود را دارد؛ باتوجه به مقدمات گفته شده ابن سینا ادامه ی استدلال را چنین بیان می کند که اگر نفس دیگری (نفس تناسخ شده) نیز به بدن مفروض تعلق بگیرد، یک بدن دو نفس ناطقه (تناسخ شده و افاضه شده از سوی عقل فعال) خواهد داشت؛ حال آنکه هر انسانی در مقام ذات خود به طور وجدانی و بدیهی می یابد که فردی واحد است و به وحدت شخصی خود علم دارد (ص. ۱۰۶).

می توان برهان اول ابن سینا را در قالب قیاس استثنایی چنین تنظیم نمود:

(۱) اگر تناسخ ملکی واقع گردد، هر بدنی مقتضی دو نفس خواهد بود.

(۲) وجود دو نفس برای یک بدن محال است.

(۳) پس تناسخ محال است.

در توضیح محال بودن تالی قیاس استثنایی مذکور، یعنی استحالیه تعلق دو نفس بر بدن واحد، می توان گفت ارتباط نفس با بدن ارتباطی اتحادی یا اشتغالی است، نه انطباعی؛ به این صورت که نفس و بدن بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند؛ باتوجه به همین تأثیر و تأثر در صورت تعلق دو نفس بر یک بدن، انسان باید داشتن دو نفس در بدن واحد و در نتیجه دو فاعل و دو مدرک را در خود احساس کند؛ در صورتی که به بدهت و به وجدان هر شخص فقط یک نفس در بدن خود احساس و ادراک می کند. از سوی دیگر اگر بر فرض، فرد دو نفس داشته باشد، اما نفس دوم را احساس نکند، به این معناست که نفس دوم که به بدن تعلق پیدا کرده است با بدن رابطه ی اشتغالی و تأثیر و تأثر ندارد؛ در صورتی که نفس بودن نفس به جهت وجود چنین رابطه ای با بدن است (خیاط زاده، ۱۴۰۱، صص. ۲۵۵ و ۲۵۶). نکته ی دیگر اینکه فعل و انفعال بدن وابسته به نفس ناطقه است و نوعیت نوع وابسته به آن است (اکبریان و مخبر، ۱۳۹۸، ص. ۵۰).

۲-۱. برهان دوم

ابن سینا برهان دوم را در کتاب / اشارات و تنبیها ت بیان کرده است. اصل برهان ایشان با این تقریر آمده است:

واجب نیست که هر [نفس] فانی به [بدن] موجودی متصل شود و نیز [ضرورت ندارد که] تعداد بدن‌های موجود، به تعداد نفس‌های جداشده از بدن باشد و نیز واجب نیست که تمام نفس‌های جداشده از بدن، استحقاق تعلق به بدن واحدی داشته باشند و در نتیجه، یا به آن متصل شوند و یا با تدافعی که نسبت به یکدیگر دارند، هیچ‌کدام به آن بدن تعلق نگیرند. (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۵۰).^۱

در توضیح برهان ابن سینا می‌توان گفت بر فرض صحت نظریه تناسخ، نفوس برای مدتی تدبیر بدن را رها خواهند کرد و در هنگام قطع تعلق نفس به بدن، نفس هیچ‌گونه فعلی نیز نخواهد داشت؛ به این دلیل که نفس ناطقه افعال خود را به واسطه‌ی بدن و آلات بدنی انجام می‌دهد و در فرض قطع تعلق یافتن به بدن، واضح است که نفس فعلی نیز نخواهد داشت؛ درحالی که همه‌ی موجودات همواره افعال مختص خود را انجام می‌دهند.

نکته‌ی دیگر اینکه اگر نفوس همواره به بدن تعلق داشته باشند؛ باید تعداد حیواناتی که متولد می‌شوند و به وجود می‌آیند، دقیقاً مساوی تعداد بدن نفوس انسانی باشند که از بین می‌روند و از بدن قطع تعلق نموده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۳۵۶). باید توجه نمود که علاوه بر تساوی تعداد نفوس انسانی که از بدن قطع تعلق کرده‌اند با تعداد زادوولد حیوانات، باید از نظر اخلاق و ملکات نیز بین این دو تناسب وجود داشته باشد؛ برای نمونه باید تعداد انسان‌های حریص متوفی با تعداد مورچه‌های متولد شده مساوی باشد؛ درحالی که برای اثبات عدم تساوی میان تعداد حیوانات به وجود آمده با نفوس قطع تعلق یافته از ابدان، موارد نقض بسیاری وجود دارد؛ برای مثال در طوفانی بسیار سهمگین انسان‌های بسیاری می‌میرند؛ درحالی که دقیقاً به همان تعداد حیوان که از نظر اخلاق و ملکات با آن انسان‌های متوفی مناسبت هم داشته باشند، متولد نمی‌شوند. همچنین روشن است که زادوولد برخی از حیوانات، مانند مورچه و حشرات، بسیار

۱. برهان مذکور دارای سه تقریر مختلف است و از آنجایی که تقریرات سه‌گانه در مقالات مختلف، از جمله مقاله‌ی «بررسی برهان‌های ابن سینا بر استحاله‌ی تناسخ ملکی» نوشته‌ی آقای مهدی خیاطزاده در دوفصلنامه‌ی حکمت سینیوی به تفصیل بیان شده است، نگارندگان خواننده محترم را به این مقاله ارجاع می‌دهند و به بررسی آن‌ها نمی‌پردازند.

بیشتر از انسان‌هایی است که ازین رفته‌اند.

در این گونه موارد نمی‌توان اثبات نمود که دقیقاً با مرگ تعدادی انسانی حریص، دقیقاً به همان تعداد مورچه متولد می‌شود؛ نتیجه اینکه در فرض تناسخ نمی‌توان تعلق داشتن همیشگی نفس ناطقه به بدن را اثبات نمود. همچنین اگر تعداد نفوس با تعداد بدن‌های متولدشده مساوی نباشد، در صورت شبیه بودن بدن‌ها، اختصاص نفسی به یک بدن و نه دیگری، ترجیح بدون مرجح است و در صورت شبیه نبودن بدن‌ها، تعلق گرفتن همه‌ی نفوس به یک بدن لازم می‌آید (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص. ۳۵۶).

۲. بررسی انتقادات استاد فیاضی نسبت به براهین ابن سینا

براساس مطالبی که گذشت، روشن شد که ابن سینا در ابطال تناسخ دو برهان اقامه نموده است. استاد فیاضی در آثار خود براهین ابن سینا نقد می‌کند. در ادامه‌ی مقاله حاضر ابتدا انتقادات ایشان بر براهین ابن سینا بیان می‌گردد و سپس انتقادات ایشان نقد و بررسی می‌شود.

۱-۲. انتقاد استاد فیاضی بر برهان اول ابن سینا و نقد آن

۱-۱-۲. نقد اول

یکی از مقدمات برهان اول ابن سینا، حدوث نفس ناطقه است که به جهت حدوث نفس به بدن افزوده می‌گردد. از نظر استاد فیاضی (۱۳۹۳) ایجاد شدن نفس، به بدن و استعداد داشتن آن نیازی ندارد؛ بلکه آفرینش نفس بدون بدن نیز امکان دارد. درواقع آفرینش ارواح قبل از ابدان است و اگر قرار است نفس به بدن تعلق بگیرد، بدن باید مستعد آن باشد. همچنین بر این مطلب که «ضروری است هنگام آفرینش نفس به بدن تعلق یابد» دلایل عقلی و نقلی وجود ندارد و دلایل موجود اشکال دارند (ص. ۴۵۸)؛ بنابراین نفس ناطقه در مقام ذات و در مقام حدوث، به بدن و استعداد مادی آن نیاز ندارد.

۱-۱-۲. بررسی نقد اول

براساس براهین مجرد نفس با اینکه نفس ناطقه مجرد از ماده است، اما تعلق تدبیری به بدن دارد و افعال خود را به واسطه‌ی آلات جسمانی انجام می‌دهد. اگر موجودی در حدوث خود نیازی به استعداد بدنی نداشته باشد، مجرد از ماده، و عقل مجرد است؛ به بیان دیگر موجود مجرد

باوجود امکان ذاتی توسط علت ایجادمی گردد و به امکان استعدادی نیازی ندارد؛ ولی موجود مادی، اعم از اینکه در مقام ذات مادی باشد یا در مقام فعل، برای موجود شدن علاوه بر امکان ذاتی به امکان استعدادی نیز نیازمند است. اگر فرض گردد که نفس ناطقه در موجود شدن به امکان استعدادی بدن نیازی ندارد، درواقع باید پذیرفت که نفس^۱ عقل مجرد از ماده است؛ حال آنکه مفروض استدلال درمورد نفس ناطقه است، نه عقل مجرد؛ بنابراین به نظرمی رسد قسمت نخست این اشکال، یعنی تحقق نفس ناطقه بدون بدن، صحیح نیست. به بیان دیگر طبق مبنای ابن سینا، تحقق نفس ناطقه پیش از بدن و بدون آلات جسمانی ممکن نیست؛ ولی استاد فیاضی چنین امری را ممکن می داند و لذا انتقاد گفته شده را مطرح می نماید.

مطلب دیگر اینکه در ذیل این اشکال ادعا شده که تعلق یافتن نفس ناطقه به بدن نیازمند استعداد بدن است، بدون اینکه نفس در مقام حدوث یا انجام سایر افعال خود نیازمند بدن یا آلات بدنی باشد. به نظرمی رسد این بخش از اشکال دارای تناقض درونی است؛ زیرا پذیرش نیاز به استعداد بدنی در تعلق یافتن نفس ناطقه به بدن، مستلزم نیازمندی نفس ناطقه در انجام افعال خود به بدن و آلات جسمانی آن می باشد. هنگامی که نفس ناطقه در انجام افعال خود نیازمند بدن باشد، در حدوث خود نیز مستقل و بی نیاز از بدن و استعداد آن نیست. توضیح مطلب اینکه در صورت بی نیازی مطلق نفس ناطقه از بدن و آلات جسمانی آن، نفس باید مانند عقل مجرد و کاملاً بی نیاز از ماده باشد و دراین صورت در مقام ذات یا انجام افعال نیازی به ماده یا بدن نخواهد داشت. ابن سینا (۱۳۷۹) درمورد رابطه ی حادث بودن نفس ناطقه با تعلق داشتن آن به بدن چنین می گوید:

نفس ناطقه هنگامی حادث می شود که بدن قابلیت تعلق داشتن به آن را داشته باشد؛ زیرا بدن آلت و ابزار بدن در انجام افعال نفس ناطقه است و نفس ناطقه نیز شوقی طبیعی به تعلق گرفتن به بدن، اشتغال به آن و استعمال آن دارد. بودن نفس ناطقه در عالم اجسام و تشخیص آن به واسطه ی بدن و آلات آن است (صص. ۳۷۶-۳۷۷).

بنابراین به نظر این ادعای استاد فیاضی که تحقق نفس ناطقه پیش از بدن است، صحیح نیست و با تعلق تدبیری نفس به بدن و آلات جسمانی سازگار نیست.

۲-۱-۲. نقد دوم

یکی دیگر از مقدمات برهان اول ابن‌سینا این است که افاضه‌ی نفس ناطقه به بدن به محض قابلیت و استعداد داشتن آن ضرورت دارد. از آنجایی که طبق آیات و روایات فراوان و همچنین دلایل عقلی، واجب‌الوجود دارای صفت اراده است و فاعل موجب نیست، از نظر استاد فیاضی (۱۳۹۳) اگر خداوند فاعل موجب باشد، مجبور خواهد بود با قابلیت داشتن بدن، نفس ناطقه را به آن افاضه نماید؛ حال آنکه به دلیل فاعل ارادی بودن، خداوند می‌تواند نفسی را به بدن تعلق دهد که سابقاً آفریده شده است و دقیقاً به همین جهت، نفس ناطقه جدیدی را به بدن افاضه نماید. نتیجه اینکه در این صورت هر بدن یک نفس ناطقه خواهد داشت و اجتماع دو نفس در یک بدن لازم نمی‌آید (ص. ۴۵۸).

۲-۱-۲-۱. بررسی نقد دوم

باید توجه داشت فعلی جبری است که عامل خارجی، فاعل مختار را به انجام فعل یا ترک آن وادار کند؛ به گونه‌ای که فاعل مذکور در انجام دادن یا ترک فعل فاقد اراده باشد. با نظر به این نکته، ضرورت افاضه‌ی نفس ناطقه به بدن از سوی عقل فعال مستلزم جبری بودن این فعل نیست؛ زیرا که فاعل خارجی موجود مجرد را فاقد اراده در انجام آن نمی‌کند؛ در نتیجه عدم افاضه‌ی نفس ناطقه به بدن از سوی عقل فعال، نشان‌دهنده‌ی محدودیت یا عدم توانایی آن در انجام این عمل است.

در طول تاریخ فلسفه و کلام اسلامی در مورد اراده بحث‌های فراوانی صورت گرفته است. در نظر ابن‌سینا (۱۴۰۴) تصمیم‌گیری در انجام دادن فعل یا ترک نمودن آن، ویژگی اراده‌ی موجود دارای حس و حرکت است، نه موجود مجرد از ماده (صص. ۲۰-۱۹)؛ زیرا که چنین موجودی طبق شرایط و عوامل مختلف مادی در انجام دادن یا ندادن فعل تصمیم‌گیری می‌کند؛ بنابراین نکته‌ی بیان شده در این اشکال مبنی بر اینکه واجب‌الوجود ممکن است تعلق یا عدم تعلق نفس ناطقه بر بدن را طبق اراده‌ی خود اختیار نماید، صحیح نیست؛ زیرا عقل فعال یا واجب‌الوجود مجرد از ماده‌اند و مانند فاعل‌های مادی، عوامل جسمانی در اختیار آن‌ها در انجام افعال دخالت ندارد.

این مسئله اشکال دیگری نیز دارد و آن اینکه در صورتِ تعلق نفس سابق به بدن مادی تعلق گرفتن آن به بدن دیگر امکان ندارد؛ زیرا یک نفس نمی‌تواند دو بدن را تدبیر نماید. اگر گفته شود نفس ناطقه‌ی مذکور به هیچ بدنی تعلق ندارد، پس باید در عالم مجرد از ماده باشد و دیگر نیازی به تعلق گرفتن به ماده یا بدن نخواهد داشت؛ به بیان دیگر در این فرض، معلول یا مفعول امکان تعلق یافتن به بدن دیگر را ندارد. در این هنگام حتی در صورتِ فرض اراده به صورت گفته شده، معلول و مفعول امکان تحقق یافتن ندارد؛ به ویژه اینکه تعلق نفس ناطقه به بدن ذاتی است (ابن سینا، ۱۹۵۳، ص. ۱۳۵) و مانند استفاده‌ی انسان از برخی ادوات مادی مثل مداد و... نیست.

۲-۱-۳. نقد سوم

در برهان اول ابن سینا بیان شد که اجتماع دو نفس ناطقه در یک بدن محال است و محال بودن آن به بدهت این امر ارجاع داده می‌شود که افراد انسانی خود را واحد ادراک می‌کنند. از دیدگاه استاد فیاضی (۱۳۹۳) این استدلال محال بودن تعلق دو نفس بر بدن را اثبات نمی‌کند؛ بلکه صرفاً اثبات می‌کند که انسان هیچ‌گاه در مقام ذات خود کثیر بودن یا تعلق دو نفس ناطقه به بدن خود را ادراک نمی‌کند. نکته‌ی دیگر اینکه تنها جهت این قضیه‌ی بدیهی، رخ ندادن چنین چیزی در طول زندگی انسان است (ص. ۴۵۸). در واقع انسان هیچ‌گاه تجربه‌ی دو روح را نداشته و لذا نمی‌توان با چنین ادعایی تناسخ را باطل دانست. ادراک وجدانی صرفاً از وجود یا عدم چیزی خبر می‌دهد؛ ولی هیچ‌گاه از ممتنع بودن یا امکان یا ضرورت چیزی خبر نمی‌دهد؛ بنابراین ممکن است دو روح به یک بدن تعلق بگیرد و بدهت ادعاشده، ابطال‌کننده‌ی چنین امری نیست (ص. ۴۵۹).

۲-۱-۳-۱. بررسی نقد سوم

در آثار ابن سینا ابطال تناسخ از طریق برهان اول یا امتناع تعلق دو نفس بر بدن واحد تبیین شده و ایشان به صرف بدهت اکتفا نکرده است. از دیدگاه ابن سینا (۱۳۶۳) تعلق نفس به بدن، اشغال زاویه‌ای در بدن یا عروض بر جزئی از آن نیست؛ بلکه تعلق نفس ناطقه به بدن از نوع تدبیری است و نفس از بدن به عنوان ابزار استفاده می‌کند (ص. ۱۰۹)؛ با نظر به چنین رابطه‌ای میان نفس ناطقه با بدن، احتمال وجود نفس ناطقه‌ی دیگری برای بدن بدون اینکه انسان آن را

ادراک نماید۔ ممتنع است. به دلیل تعلق تدبیری نفس ناطقه به بدن عدم ادراک آن ممکن نیست؛ زیرا نفس ناطقه امر عارض به بدن نیست تا از وجود آن غفلت گردد؛ به طور کلی در مقام تصور مفهومی می‌توان از عرضیات غفلت نمود، ولی تصور مفهوم یا ماهیت بدون تصور ذاتیات آن حقیقتاً امکان ندارد. ابن سینا (۱۹۵۳) می‌گوید: «فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها فلا هو نفسه لا يشتغل بالبدن فليس لها علاقة مع البدن لأن العلاقة لم يكن الا بهذا النحو فلا يكن تناسخ بوجه من الوجوه.» (ابن سینا، ۱۹۵۳، ج ۲، ص. ۱۳۹)؛ بنابراین محال بودن تعلق یافتن دو نفس ناطقه به بدن، به جهت کیفیت رابطهِی این دو است. از سوی دیگر چنین فرضی (تعلق دو نفس ناطقه به یک بدن) ممکن است به تعارض و تنافی در انجام دادن افعال بدن و ادراکات منجر شود؛ مثلاً یکی از دو نفس بر حرکت بدن به سوی مقصدی اراده نماید و دیگری سکون در همان محل نخستین را؛ یا اینکه از وقوع اتفاقی یکی از دو نفس خوشحال شود و دیگری به شدت غمگین و ناراحت؛ یا اینکه یکی اعتقاد به خدای یکتا داشته و دیگری ملحد باشد. چنین امری یقیناً صحیح نیست و هر فردی در درون خود می‌یابد که فردی واحد است: اگر فعل دو نفس در این یک بدن بودی، لازم آمدی که یک مردم دو مردم بودی و به بدیهه و به اول عقل می‌دانیم که یک مردم و یک حیوان، دو چیز مختلف نیست، بلکه یک مردم است، و یک حیوان است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۹).

مطلب دیگر اینکه در اشکال استاد فیاضی ادعا شده که ادراک وجدانی از امکان یا امتناع امری خبر نمی‌دهد. به نظر می‌رسد این نکته صحیح نباشد؛ زیرا که وجدانیات از اقسام بدیهیات‌اند و در موارد بسیاری از واقعیت خارجی حکایت می‌کنند؛ مثلاً هر فرد انسانی ذات وجودی خود را به بدهت و وجدان ادراک می‌کند و در مقابل معدوم نبودن ذات او ادراکی بدیهی می‌گردد؛ بنابراین امر وجدانی در برخی موارد از ضرورت وجود یا عدم چیزی خبر می‌دهد که از جمله آن موارد می‌توان داشتن یک نفس ناطقه و وجدان در هر فرد را ذکر کرد. در مقابل در صورتی که فردی دو نفس ناطقه می‌داشت، قطعاً آن دو را ادراک وجدانی می‌نمود؛ پس غفلت دائم از یکی بی‌معنی است.

۲-۱-۴. نقد چهارم

ابن سینا در برهان اول خود بر ابطال تناسخ، مدعی است که نفس ناطقه صورت بدن است؛ اما از نظر استاد

فیاضی (۱۳۹۳) صورت بدن نفس نباتی است، نه نفس انسانی؛ زیرا نفس نباتی حالت بالفعل بدن است و استعداد یا قوه‌ی بدن را فعلیت می‌دهد. قائلین به تناسخ مدعی تعلق گرفتن نفس ناطقه انسانی (و نه نفس نباتی) به بدن فرد دیگرند که این تعلق متناسب با اخلاق و ملکات است؛ درمقابل نفس نباتی به دلیل مادی بودن و امتناع انتقال آن از یک بدن به بدن دیگر مشمول تناسخ نمی‌گردد؛ درنتیجه نفس ناطقه صورت بدن نیست؛ به همین جهت ممکن است یک بدن دو نفس داشته باشد و با وحدت شخصیت فرد نیز ناسازگاری ایجاد نکند؛ مثلاً یکی از نفوس هنگام روز بدن را تدبیر نماید و نفس دیگر در زمان شب افعال خود را به واسطه‌ی بدن انجام دهد؛ یا اینکه دو نفس ناطقه‌ی تعلق یافته به یک بدن، از نظر قوت و شدت متفاوت باشند؛ به گونه‌ای که نفس قوی تر افعال نفس ضعیف را تحت تأثیر قرار دهد و بدن را تدبیر نماید (ص. ۴۵۹).

۲-۱-۴. بررسی نقد چهارم

از آنجاکه نفس کمال اول جسم طبیعی است، به عنوان صورت و فعلیت بدن شناخته می‌شود؛ یعنی فعل و انفعال بدن به نفس ناطقه مرتبط است و نوعیت نوع نیز به نفس وابسته است (اکبریان و مخبر، ۱۳۹۸، ص. ۵۰)؛ به بیان دیگر نفس نباتی افعال رشد، تغذیه و تولید مثل را انجام می‌دهد و نفس ناطقه کلیات را با استعانت از قوای ادراکی و بدنی ادراک می‌کند (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۵۵). به نظر می‌رسد در صورت بودن نفس نباتی و نفس ناطقه نسبت به بدن تفاوتی نیست و هر دو، افعال را توسط بدن یا قوای جسمانی انجام می‌دهند.

با قطع تعلق نفس ناطقه از بدن، جسم حیات نباتی می‌یابد و به تدریج مشمول کون و فساد می‌گردد؛ در صورتی که نفس ناطقه صورت بدن نباشد، چنین امری ممکن نخواهد بود؛ درنتیجه رابطه‌ی نفس ناطقه با بدن همان رابطه‌ی صورت و ماده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص. ۲۱). نفس ناطقه حیثیت تدبیری و تعلقی به بدن دارد: «فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فی الوجود، و ذلک أمر ذاتی له لا عارض.» (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۳۱۲). چنین ارتباط و تعلقی مانند استفاده‌ی انسان از برخی ادوات و ابزار مانند مداد، تیشه و... نیست. ابن سینا (۱۳۶۴) در جای دیگری چنین می‌گوید: «شک نیست که همیشه فعل نفس در این بدن دو نیست، و تدبیر یکی است؛ پس نفس

یکی باشد.» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۹). نتیجه اینکه احتمال دو نفس ناطقه برای انسان و تدبیر متناوب آن‌ها در روز و شب، منطقی نیست و با ادراکات بدیهی و وجدانی انسان در تناقض است.

۲-۲. انتقاد استاد فیاضی بر برهان دوم ابن سینا و نقد آن

استاد فیاضی (۱۳۹۳) برهان دوم ابن سینا را که در کتاب *شرح اشارات و تنبیهات* خواجه نصیرالدین طوسی نقل شده است، در کتاب *علم النفس فلسفی* خود آورده‌اند. هرچند تفاوت معنایی در نقل عبارات از طرف ایشان مشاهده نمی‌شود، به نظر تعابیر ابن سینا با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، با تعابیر استاد فیاضی یکسان نیست؛ به عبارت دیگر تفاوت‌هایی لفظی میان عبارات نقل شده از طرف استاد فیاضی با عبارات اصلی ابن سینا وجود دارد.

عبارت «أن لا تكون الارواح متشابهة فی استحقاق بدن واحد و هو ایضاً خلف لأنه تتعلق النفس المستحقة بذلك البدن و يبقى الباقي بدون الابدان فهو خلف فی التناسخ فی الباقي؛ أن تكون النفوس اقل من الابدان الثانية و هو يستحيل ایضاً؛ لأنه لا يخلو عن الوجوه الثلاثة التالية...» (ص. ۴۹۸) که در کتاب مذکور به ابن سینا نسبت داده شده است، در عبارات وی و شارح کتاب *اشارات و تنبیهات* مشاهده نمی‌گردد. موارد دیگری نیز از این اختلاف عبارات در نقل این برهان هست که به ذکر آن‌ها نمی‌پردازیم.

ایشان انتقاداتی نیز بر برهان دوم ابن سینا مطرح می‌کند که همانند مورد قبل، ابتدا نقد ایشان بیان و سپس بررسی نقد خواهد آمد.

۲-۲-۱. نقد اول

از نظر استاد فیاضی (۱۳۹۳) متصل گشتن حدوث یک بدن به حادث شدن نفسی دیگر، ممتنع نیست؛ بلکه ممکن است؛ زیرا انسان با علم محدود خود، به کائنات احاطه ندارد تا به چنین اتصالی علم داشته باشد. شاید انسان‌های زیادی با وقوع طوفانی در نقطه‌ای از زمین از بین بروند؛ ولی به همان تعداد بدن‌های دیگری در نقاط دیگر کره‌ی زمین به وجود آیند؛ به‌ویژه اینکه باورمندان به نظریه‌ی تناسخ شمول آن را گسترش داده و به تعلق نفوس انسانی به بدن‌هایی از حیوانات و حتی گیاهان و جمادات معتقد شده‌اند (ص. ۵۰۳). با نظر به اینکه ممکن است نفوس انسانی به بدن‌های حیوانی، گیاهی یا جمادی تعلق بگیرد، احتمال دارد مرگ انسان‌ها با

تولد حیوان، گیاه یا جمادی مساوی باشد و تعطیل شدن نفوس از تدبیر بدن لازم نیاید.

۲-۱-۲-۲. بررسی نقد اول

درست است که علم به تمامی کائنات و جزئیات حوادث آن ممکن نیست؛ ولی مسئله این است که طبق نظریه تناسخ باید نفس ناطقه‌ی انسان متوفی به بدن حیوانی متناسب با اخلاق و ملکات او تعلق گیرد؛ ولی بار اثبات چنین مدعایی برعهده‌ی اثبات‌کننده یا باورمند به نظریه‌ی تناسخ است؛ زیرا که باید طبق نظریه‌ی تناسخ اثبات نمایند که به محض فوت انسانی، حیوانی متناسب با اخلاق و ملکات او متولد گردد؛ به گونه‌ای که تولد چنین حیوانی نباید کمتر یا بیشتر از تعداد انسان متوفی با خصوصیات ذکر شده باشد؛ در غیر این صورت محذورات گفته شده در استدلال ابن سینا لازم می‌آید. مشخص است که با نظر به محدود بودن علم انسان و عدم احاطه‌ی علمی او به کائنات و جزئیات حوادث مادی، اثبات چنین امری ممکن نیست؛ بلکه در موارد بسیاری شواهدی مبتنی بر خلاف این ادعا نیز وجود دارد؛ مثلاً زادوولد برخی حیوانات و حشرات بسیار بیشتر از انسان است و در برخی موارد قابل مقایسه نیست؛ بنابراین اثبات تناسب در تعداد گفته شده برعهده‌ی اثبات‌کننده یا باورمند به نظریه‌ی تناسخ است، نه منکر آن؛ زیرا که تحلیل مفهوم تناسخ منجر به چنین لازمه‌ای می‌گردد.

۲-۲-۲. نقد دوم

ابن سینا در برهان دوم بیان نموده که در صورت مشابه بودن بدن‌ها، نفوس متعدد در یک بدن اجتماع می‌کنند؛ اما از نظر استاد فیاضی (۱۳۹۳) شباهت یا عدم شباهت نفوس ناطقه در مواردی که او بیان می‌دارد، منحصر نیست. همچنین ممکن است فاعل مختار بدون هیچ گونه مرجحی تعلق یافتن نفس به بدن را اراده کند؛ به بیان دیگر فاعل مختار تعلق یافتن یک نفس به یکی از دو بدن مشابه را بدون هیچ گونه ترجیحی انتخاب و اختیار می‌کند (ص. ۵۰۳)؛ به بیان دیگر ترجیح بلا مرجح ممتنع نیست؛ مثلاً شخصی دو کاسه‌ی پر از سکه‌ی کاملاً مشابه را مقابل خود می‌نهد و به هر فردی یکی از آن‌ها را هدیه می‌دهد. به دلیل تشابه کامل همه‌ی سکه‌ها انتخاب هریک از آن‌ها و هبه نمودنشان به فردی مشخص، بدون هیچ گونه ترجیحی انجام می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۳، ص. ۵۰۵).

۲-۲-۱. بررسی نقد دوم

ابن سینا در برهان دوم مسئله‌ی شباهت یا عدم شباهت نفوس ناطقه و بدن‌های جسمانی را مطرح نکرده است تا موارد گفته شده توسط او، با مثال نقضی مواجه شود یا لازمه‌ی آن حصری یا غیر حصری بودن گردد؛ به همین جهت به نظر این قسمت اشکال وارد شده توسط استاد فیاضی صحیح نیست. همچنین در فرض تشابه کامل ابدان، و این پرسش که «نفس تناسخ شده به کدام بدن تعلق گیرد؟»، انتخاب هریک از این دو منجر به ترجیح بلا مرجح می‌گردد که مباحث بسیاری در ابطال آن مطرح شده است. در تاریخ کلام اشاعره به چنین امری باور داشته و وجود غایت در افعال موجودات از جمله خداوند را منتفی می‌دانستند. به نظر می‌رسد مثال مطرح شده به مثال‌های مطرح شده توسط متکلمان اشعری شباهت دارد (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص. ۵۰). در این مثال نیز ترجیح یکی از دو طرف مرجحی ذهنی برای فاعل دارد و بدون آن انتخاب میان یکی از دو فعل ممکن نیست. هر چند ممکن است انسان به چنین مرجحاتی علم نداشته باشد: در تمامی مثال‌هایی که متکلمان اشعری مسلک در نفی اولویت و انکار غایت به آن تمسک کرده‌اند، مانند انتخاب میان دو کاسه یا دو قرص نان، مرجحاتی وجود دارد که برای انسان موجود در عالم ماده، مخفی و مجهول است.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص. ۲۰۹)؛ نتیجه اینکه اشکال مطرح شده مبتنی بر ترجیح بدون مرجح و نفی غایت‌مندی افعال می‌باشد که به نظر صحیح نیست.

۲-۲-۳. نقد سوم

از نظر استاد فیاضی (۱۳۹۳) با فرض صحت برهان دوم ابن سینا صرفاً باطل بودن برخی از اقسام تناسخ اثبات می‌شود، نه همه‌ی اقسام آن. توضیح اینکه: تناسخ به دو قسم فراگیر و محدود تقسیم می‌گردد. «تناسخ فراگیر» تعلق گرفتن هر نفس ناطقه بعد از مرگ بدنش به بدن دیگری است؛ ولی «تناسخ محدود» تعلق گرفتن مجدد برخی از نفوس، نه همه آن‌ها، به بدنی دیگر بعد

از مرگ است.^۱ مشخص است که این دلیل صرفاً مدعای تناسخ فراگیر را دربرمی گیرد و در صورتی که تناسخ محدود پذیرفته شود، این استدلال امتناع آن را اثبات نمی کند (ص. ۵۰۴).

۲-۳-۱. بررسی نقد سوم

به نظر نگارندگان برهان دوم ابن سینا ابطال کننده ی همه ی اقسام تناسخ است که طی آن هیچ گاه نفس از یک بدن به بدن دیگری تعلق نخواهد گرفت: «...فلا یکون تناسخ بوجه من الوجوه.» (ابن سینا، ۱۴۱۷، ص. ۳۲۰)؛ به بیان دیگر طبق این استدلال تناسخ ممتنع است و به همین جهت هیچ فردی از افراد این مفهوم ممتنع تحقق نخواهد یافت؛ بنابراین با نظر به اینکه همه ی اقسام و مصادیق تناسخ ابطال می گردد، فرض وقوع برخی از اقسام آن نیز صحیح نیست؛ زیرا که مفهوم ممتنع فرد موجود خارجی ندارد. همچنین مقصود از تناسخ محدود مشخص نشده و استاد فیاضی نیز در این زمینه توضیحی ارائه نداده است. مطلب دیگر آنکه ادعای وقوع تناسخ محدود نیاز به دلیل اثباتی دارد؛ حال آنکه استدلالی در این زمینه اقامه نشده است. با مطرح نمودن فرضی احتمالی نمی توان برهانی عقلانی مبتنی بر مقدماتی یقینی را خدشه دار نمود؛ همان گونه که در ابتدای مقاله اشاره شد، مسئله ی تناسخ ملکوتی و فعلیت یافتن انسان طبق اخلاق و ملکات وجودی خود، ارتباطی به این بحث ندارد و استاد فیاضی نیز فرض خود را در مورد این قسم از تناسخ مطرح نکرده است.

۲-۳-۲. نقد چهارم

در برهان دوم ابن سینا بیان شد که نفس ناطقه در فاصله ی میان قطع تعلق از بدن و تعلق گرفتن به بدن دیگر، بدون بدن می ماند و از انجام افعال خود معطل می گردد و در نتیجه تحقق یافتن تناسخ ضرورتی نخواهد داشت. از نظر استاد فیاضی (۱۳۹۳) این بیان ضرورت تحقق یافتن تناسخ را ابطال می نماید؛ ولی احتمال و امکان تناسخ را منتفی نمی کند؛ به بیان دیگر این استدلال احتمال معطل ماندن نفوس ناطقه از تدبیر بدن را بیان نموده، ولی می توان ادعا نمود که احتمال دارد

۱. این اصطلاحات توسط استاد فیاضی وضع شده و در کتب فلسفی حکماء بزرگ از جمله ابن سینا نیست؛ البته به دلایل گفته شده در متن مقاله، به نظر می رسد این اصطلاح گذاری فایده ی علمی ندارد.

نفوس وارد بدن دیگری شوند و همیشه معطل از انجام افعال خود نباشند؛ نتیجه اینکه این دلیل را صرفاً درمقابل کسانی می‌توان اقامه نمود که تناسخ را ضروری می‌دانند، نه ممکن و محتمل (ص. ۵۰۵)؛ مضافاً اینکه هیچ‌گونه تفاوتی میان دو احتمال مذکور وجود ندارد.

۲-۲-۴. بررسی نقد چهارم

صرف احتمال عقلی دلیل بر وقوع یک پدیده نیست؛ مثلاً می‌توان گفت وجود دریایی از جیوه محتمل است و ممتنع نیست. چنین احتمالی دلیل بر وقوع این شیء خارجی نمی‌گردد. همچنین با فرض احتمال وقوع تناسخ، نمی‌توان موجود شدن آن را نتیجه‌گیری کرد؛ بلکه اثبات وقوع خارجی آن نیازمند اقامه‌ی برهان و استدلالی عقلانی است که در این زمینه توسط استاد فیاضی اقامه‌ی استدلال نشده است. مطلب دیگر اینکه این استدلال امتناع وقوع تناسخ را اثبات می‌نماید؛ به این جهت احتمال وقوع خارجی تناسخ نیز متفی می‌گردد و صرفاً می‌توان وقوع ذهنی آن را مانند سایر مفاهیم ذهنی فرض نمود. به این جهت ابن سینا در تقریر این برهان، از تناسخ با عنوان «فرض» و احتمال تعبیر می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۷۸، ص. ۳۸۷) که نتیجه‌ی آن متفی شدن احتمال تناسخ است.

مقصود استاد فیاضی از معنای «احتمال» در نقد چهارم ایشان مشخص نیست. آیا معنای آن امکان ذاتی است یا امکان عام یا معنایی دیگر؟ همچنین قائلین به وقوع ضروری یا احتمالی تناسخ نیز مشخص و معرفی نشده‌اند. به نظر در تاریخ اندیشه‌ی فرد یا نحله‌ای مذهبی را نمی‌توان یافت که قائل به وقوع احتمالی تناسخ باشند؛ زیرا آنچه در تاریخ فلسفه نقل شده، برخی از فیلسوفان بزرگ مانند افلاطون، فیثاغورث، فلوطین و... جهت تبیین مسئله‌ی پاداش و عقاب انسان‌ها، بحث مرگ و چگونگی جاودانی روح انسانی، به وقوع تناسخ معتقد بوده‌اند؛ به بیان دیگر از نظر اینان وقوع تناسخ به جهت ضرورت پاداش و عقاب انسان‌ها ضروری است؛ ولی کسی را نمی‌توان یافت که وقوع تناسخ را محتمل بداند. اگر چنین فردی یافت می‌شود، بهتر بود در ضمن اشکال بیان می‌شد. از سوی دیگر ظاهراً تناسخ در برخی از ادیان مانند بودائیت و هندوئیسم اعتقادی دینی است و شخص مؤمن به آن‌ها باور قلبی و راسخ دارد نه، احتمالی.

نتیجه‌گیری

نظریه‌ی تناسخ یکی از نظریاتی است که جهت تبیین مسئله‌ی مرگ و کیفیت جاودانگی روح

انسان و ثواب و عقاب افعال انسان، توسط برخی فلاسفه مطرح شده و در آموزه‌های برخی از ادیان نیز وارد شده است. ابن سینا دو برهان در امتناع تناسخ اقامه نموده است. از دیدگاه او فرض تناسخ منجر به اجتماع دو نفس ناطقه در یک بدن و معطل شدن یا بدون افعال ماندن نفس ناطقه می‌گردد. استاد فیاضی انتقادات بسیاری نسبت به هر دو برهان ابن سینا مطرح نموده است و مدعای وی در ابطال تناسخ را زیر سؤال می‌برد. به نظر انتقادات مطرح شده توسط ایشان ناشی از برداشت متفاوت از مبانی ابن سینا باشد که از مهم‌ترین این مبانی می‌توان به این موارد اشاره نمود: کیفیت تعلق نفس ناطقه به بدن، اراده‌ی ازلی و وجود نامتناهی عقل در افاضه‌ی نفوس ناطقه به ابدان جسمانی، فعلیت نفس ناطقه نسبت به بدن، بطلان تمامی اقسام تناسخ به واسطه‌ی این دو برهان و معطل ماندن نفس ناطقه از تدبیر بدن و انجام افعال.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الإشارات و التنبیها*. قم: نشر البلاغة.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷). *الإشارات و التنبیها* (مجتبى زارعی، به تحقیق) (چاپ ۲). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷). *رسالة فی النفس و بقائها و معادها* (فؤاد الاهوانی، به تحقیق). پاریس: دار بیلیون.
- خیاطزاده، مهدی (۱۴۰۱). بررسی برهان‌های ابن سینا بر استحاله‌ی تناسخ ملکی. حکمت سینوی، ۲۶(۶۸)، ۲۴۵-۲۶۷.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳). *علم النفس فلسفی* (محمدتقی یوسفی، به تحقیق). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۹). *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات* (محمدتقی دانش‌پژوه، به تصحیح). تهران: دانشگاه تهران.
- فیاضی، غلامرضا (۱۴۰۴). *التعلیقات* (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق). قم: مکتب الاعلام الإسلامی.
- فیاضی، غلامرضا (۱۹۵۳). *الرسائل* (حلمی ضیاء، به تصحیح). استانبول: دانشکده‌ی ادبیات استانبول.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۶۴). *الاضحویة فی المعاد* (حسین خدیو، به تصحیح). تهران: انتشارات اطلاعات.

فیاضی، غلام‌رضا (۱۴۱۷). *النفس من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده‌ی آملی، به تصحیح). قم: مرکز الأعلام الإسلامی.

فیاضی، غلام‌رضا (۱۴۱۸). *الالهیات من کتاب الشفاء* (حسن حسن‌زاده‌ی آملی، به تصحیح). قم: مرکز الأعلام الإسلامی.

افلاطون (۱۳۸۷). *فایدون* (محمدعلی فروغی، به ترجمه). تهران: هرمس.

اکبریان، رضا، و مخبر، علی (۱۳۹۸). ابعاد مسئله‌ی کمال نفس ناطقه در فلسفه‌ی ابن سینا و تحلیل انتقادی آن. *حکمت سینوی*، ۲۳(۶۲)، ۷۲-۴۹.

ذاکری، مهدی (۱۴۰۱). بازسازی روش ابن سینا در نفس‌شناسی، *حکمت سینوی*، ۲۶(۶۷)، ۹۷-۱۲۹.

سبزواری، هادی‌بن‌مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة* (حسن حسن‌زاده‌ی آملی، به تصحیح). تهران: نشر ناب. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه (یونان و روم)* (جلال‌الدین مجتبوی، به ترجمه). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فلوطین (۱۳۶۶). *مجموعه آثار* (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: خوارزمی.

ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۴۲۵). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.



Stable Cognitions in the Thought of Avicenna

Fataneh TavanaPanah¹

Doi:

10.30497/ap.2025.247488.1711



Abstract

In Avicenna's philosophy, knowledge and cognitions are considered from the perspective of stability and persistence, discussed within the framework of *malakāt* (dispositions). Another aspect of this issue concerns the role of repetition and habit in the formation of such dispositions and their impact on knowledge and awareness. This study seeks to answer questions such as: *How can repetition and habit lead to the establishment of stable cognitions?* Avicenna introduces two main classifications in approaching the realm of stable cognitions. First, he distinguishes qualities, forms, and psychic states as either natural or acquired. Within the acquired category, he emphasizes the function of repetition and habit in shaping firm and enduring cognitions. In a second classification, Avicenna divides psychic qualities according to their locus and degree of persistence: those in the rational soul may either be so deeply rooted that their dissolution is difficult, or even impossible, or they may be easily subject to change and transformation. He terms the first type *malaka* (disposition), and the second *ḥāl* (transient state). In *al-Shifā'* (The Book of Healing), particularly in the logical section on Categories, Avicenna states that sciences and virtues are themselves a kind of disposition, which highlights his emphasis on the cultivation of dispositions and the formation of stable cognitions. This study, employing a descriptive-analytical method, explains Avicenna's view of the "naturalization of knowledge and sciences" in connection with the process of disposition-formation, since dispositions are regarded as a "second nature."

Keywords: stable cognitions, disposition (*malaka*), Avicenna, habit.

1. PhD in Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding Author).
tavana@ut.ac.ir

ادراکات پایدار در اندیشه ابن سینا

فتانه توانا پناه^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴

Doi: 10.30497/ap.2025.247488.1711

چکیده

در آراء ابن سینا در ضمن بحث از ملکات به معارف و مدرکات از منظر پایداری و رسوخ توجه شده است. سوی دیگر این بحث جست‌وجو در نقش تکرار و عادت در شکل‌گیری ملکات و تأثیر آن بر معلومات و معارف است. این تحقیق به پرسش‌هایی نظیر «چگونه تکرار و عادت می‌تواند به شکل‌گیری ادراکات پایدار منجر شود؟» پاسخ می‌دهد. ابن سینا در فلسفه خود دو تقسیم برای ورود به قلمرو ادراکات پایدار مطرح می‌کند. ایشان ابتدا به تقسیم کیفیت‌ها، هیئت، و حالت‌های نفسانی به طبیعی و اکتسابی می‌پردازد. در قسم کیفیات اکتسابی درباره نقش تکرار و عادت در تشکیل معارف راسخ سخن می‌گوید. وی در تقسیم دیگری کیفیات و حالات نفسانی را بسته به جایگاه و محل بروز آن‌ها تقسیم می‌کند: به بیان وی کیفیات موجود در نفس ناطقه یا به گونه‌ای‌اند که زوال و انحلال آن‌ها سخت و گاهی ممتنع است، یا اینکه به آسانی در معرض تغییر و دگرگونی قرار دارند. او این دو قسم را به ترتیب «ملکه» و «حال» نامیده است. ابن سینا در کتاب *شفاء*، بخش منطق مقولات نیز بیان می‌کند که علوم و فضایل به نوعی از ملکات‌اند. نشان‌دهنده تأکید بر ملکه‌سازی و توجه به ادراکات پایدار در تفکر اوست. این مطالعه با روشی توصیفی-تحلیلی «طبیعی‌سازی علوم و معارف» را از دیدگاه ابن سینا در ارتباط با ملکه‌سازی تبیین می‌کند؛ چراکه ملکات به مثابه طبیعت دوم مطرح‌اند.

واژگان کلیدی: ادراکات پایدار، ملکات، ابن سینا، عادت.

مقدمه

در جهان معاصر انسان با چالش‌های شناختی متعددی انسان را روبروست. باتوجه به تعریف فکر به «گذر از معلومات به مجهولات» و اهمیت پردازش‌های شناختی و عاطفی، لازم است که نوع و کیفیت معلومات موجود در نفس از لحاظ ثبات، ماندگاری، زوال‌پذیری و تغییر بررسی شوند. این بررسی می‌تواند به ما کمک کند تا بفهمیم آیا همه معلومات از یک سطح از ثبات برخوردارند یا خیر. همچنین در صورت وجود این تفاوت‌ها، آیا می‌توان از معارف باثبات و نهاده‌ی صحت‌کرد؟ مسئله نهاده‌سازی علوم در مواجهه با چالش‌های زیست‌محیطی، اجتماعی و اقتصادی نیز ضرورت بیشتری پیدامی‌کند. این نهاده‌سازی می‌تواند بر ساحت‌های احساسی، فکری و رفتاری اثرگذار باشد. در این راستا نهاده‌ی شدن شناختی نیازمند توجه ویژه‌ای از سوی فیلسوفان است؛ به‌ویژه در آثار ابن سینا که به دنبال ارتقاء بینش‌های فکری و آموزش پدیدار است.

پرسش‌های اساسی در این تحقیق شامل این موارد است: آیا در آثار ابن سینا امکان بحث درباره معارف پدیدار وجود دارد؟ از دیدگاه او فرآیند پدیدار شدن علم چگونه است؟ آیا عادت و تأثیرات آن تنها به رفتار محدود می‌شود یا شناخت نیز چنین است؟

تحلیل محتوایی آثار ابن سینا به عنوان روشی برای پاسخ به این پرسش‌ها انتخاب شده است. تاکنون تحقیقات زیادی در زمینه رفتارهای خلقی و نهاده‌سازی آن‌ها انجام شده^۱، اما در خصوص پدیدارگی و نهاده‌سازی معرفتی از دیدگاه ابن سینا تحقیقی موجود نیست. این تحقیق به بررسی پدیدارگی معرفت از نظر ابن سینا پرداخته و به دنبال پر کردن این خلأ در ادبیات پژوهشی است.

۱. پدیدارگی ادراک در اندیشه ابن سینا

ابن سینا با ورود به ملکات و تعریف و بازبینی آن‌ها و بیان شقوق و اقسام ملکات، از معرفت پدیدار سخن می‌گوید؛ به همین دلیل در مقاله حاضر ضمن تحلیل ملکات، سطوح سه‌گانه آن‌ها را بیان کرده‌ایم و متناسب با آن‌ها به ساختارهای راسخ و پدیدار در نفس توجه کرده‌ایم. در ادامه،

۱. از جمله این تحقیقات می‌توان به این تحقیق اشاره کرد: اسدی، محمدرضا، و بدرخانی، غلامرضا (۱۳۹۷). حکمت

عملی در فلسفه سینوی؛ جایگاه، مبادی و علل کم‌رنگی آن. حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، ۲۲ (۶۰)، ۴۵-۲۷.

doi: 10.30497/ap.2019.71806

فرایند شکل‌گیری ملکه و رسوخ و ثبات در علوم و معارف بررسی شده‌است؛ یعنی به قلمرو ملکات توجه کرده‌ایم و قرائنی از عبارات ابن‌سینا یافته‌ایم که نشان از امکان عادت‌پذیری علوم و معارف دارد. این پایدارگی را در بخش بعد تبیین کرده‌ایم؛ از این لحاظ که رسوخ و ثبات علم-که از آن در بررسی ملکات سخن گفته‌ایم- چگونه است. همچنین به لحاظ مفهومی و مصداقی نیز به تبیین آن پرداخته‌ایم و پس از اینکه در این بخش روشن شد امکان سخن گفتن از معرفت پایدار وجود دارد، به تحلیل سخن ابن‌سینا در خصوص طبعی‌سازی علوم و معارف با نظر به تحلیل‌های صورت‌گرفته در بخش‌های قبل پرداخته‌ایم و از ارتباط طبعی‌سازی با ایجاد الگوهای پایدار و قالب معرفتی سخن گفته‌ایم.

۲. ملکات از مفهوم تا کاربرد

«ملکه» در اطلاق‌هایی که نزد فارابی و ابن‌سینا دارد، از جهت مفهومی با «زوال‌ناپذیری» و «سختی زوال»، و از جهت مصداقی با ملکات نطقی، هیئت‌های عقلی، معارف نهادینه و راسخ و خلق ارتباط دارد. ملکه شدن تیزهوشی، ملکه شدن اخلاق خوب^۱، ملکه کردن ادراک درست، ملکه کردن عاقله و متخیله، حصول ملکه علم و ملکه جدل و... از جمله کاربردهای ملکات اند. ملکه و حال از هیئت‌های نفسانی‌اند. در صورت متمکن و نهادینه شدن هیئت‌ها و سختی زوال آن‌ها به آن‌ها «ملکه» گفته می‌شود و اگر زوال آن‌ها سخت نباشد، حال‌اند (فارابی، ۱۴۱۳ ه.ق. ب، صص. ۲۳۶-۲۳۵؛ به نقل از فارابی، ۱۴۰۵ ه.ق. پ، ص. ۵۷۶) در اینجا واژه «تمکن» با توجه به اینکه مقوم معنوی ملکه است و فراوانی استعمال آن در بحث ملکات مشهود است، می‌توان آن را نوعی درونی‌سازی و استقرار درونی دانست که از ثبات و ماندگاری برخوردار است. درواقع این واژه ناظر به نحوه بودن و نحوه استقرار مواد شناختی در نفس است که اگر از ماندگاری و ثبات و تغییرناپذیری برخوردار باشد، می‌توان به تمکن و نهادینه شدن آن ماده در نفس اذعان کرد.

۱. مراد از ملکه‌سازی اخلاق خوب، ملکه‌سازی مصادیق اخلاق است و در ارتباط با قسم اول از اقسام سه‌گانه (خلقی، نطقی، صناعی) ملکات مورد توجه فارابی قرار گرفته‌است.

«ملکات» در تعریف فارابی هیئاتی اند که زوال آن‌ها سخت است. در تعریف دیگری از وی «ملکه» حصول صواب است به صورتی که زوال ناپذیر باشد یا سخت زائل شود (فارابی، ۱۴۱۳ ه.ق. ب، صص. ۲۳۶-۲۳۵؛ به نقل از آل یاسین، ۱۴۰۵ ه.ق، ص. ۵۷۶). در این تعریف توجه به «حصول» که در برخی آثار از آن به «حدوث» تعبیر شده، مهم است؛ کلمه «تمکن» نیز همین‌طور. به نظر می‌رسد «حدوث»، «حصول» و «تمکن» را در کنار «زوال ناپذیری» بتوان از مؤلفه‌های تحلیلی «ملکه» دانست. «تمکن» به معنی «رسوخ، نهادینگی و جایگیری» است. رسوخ و نهادینگی بر مبنای یک تقسیم به ارادی یا اعتیادی و طبیعی تقسیم می‌شود، اکتساب و حدوث در خصوص این هیئت‌ها حاکی از شکل‌گیری ارادی ملکات در نفس است که بر اثر تکرار و تمرین ایجاد می‌شوند. ملکه گاهی معرفتی خاص (فارابی، ۱۴۰۸ ه.ق. الف، ج ۱، صص. ۵۳-۵۱؛ ابن سینا، ۱۳۲۶ ه.ق، ص. ۵۸)، گاهی نوعی خلق (فارابی، ۱۴۰۸ ه.ق. الف، ج ۳، ص. ۶۱) و گاهی متعلق آن قوه‌ای از قوای نفسانی یا صناعتی از صناعات است (فارابی، ۱۴۰۵ ه.ق. پ، ص. ۳۲؛ فارابی، ۱۴۰۵ ه.ق، ص. ۳۱۸؛ فارابی، ۱۴۰۸ ه.ق. الف، ج ۱، ص. ۳۵۸). گاه در ملکه به منشأ صدور فعل توجه می‌شود، گاه منشأ اثر بودن آن در ادراک مراد است و گاه در ایجاد انفعالات نفسانی ملکات مطلوب‌اند.

ابن سینا (۱۴۰۴ ه.ق. ب) نیز همچون فارابی با نظر به مقسم ملکات، یعنی کیفیات، به تقسیم کیفیات از حیث رسوخ و عدم رسوخ می‌پردازد. به بیان وی بعضی از کیفیات که وجودشان متعلق به نفس است، در مُتکِّفٍ راسخ‌اند؛ نوعی از رسوخ که زائل‌شدنی نیست یا سخت زائل می‌شود که به این قسم «ملکه» گفته می‌شود. برخی از آن‌ها راسخ نیستند؛ بلکه «مذعن الزوال» و «سهل الإنقال» اند که به این دسته «حال» گفته می‌شود. در واقع افتراق حال و ملکه نزد وی، افتراق دو نوع تحت یک جنس نیست. وی در این باره آورده است: «أن الحال هي كيفية سريعة الزوال، والملكة كيفية راسخة» (ج ۱، صص. ۱۸۲-۱۸۳). این هیئت‌ها حادث در نفس‌اند و جنس این ملکات و هیئات احداث است (ابن سینا، ۱۹۷۸ م، ص. ۴۲). تمکن و نهادینگی و رسوخ یا در سطح معارف اتفاق می‌افتد، به گونه‌ای که برخی از معارف نسبت به برخی دیگر از تمکن و نهادینگی

بیشتری برخوردارند، یا در سطح قوای ادراکی اتفاق می‌افتد. در سطح قوا تمکن به این صورت است که آن قوه از قدرت و راسخیت بیشتری نسبت به سایر قوا برخوردار است؛ آن گونه که ابن سینا از ملکه شدن ناطقیت در نبی سخن می‌گوید (ابن سینا، ۱۳۲۶ ه.ق، ص. ۱۲۳؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. ب، ج ۱، ص. ۲۵۳). در بیان وی ملکات «کیفیات انفعالی» نیز نامیده شده و به تناظر آن، حالات نیز «انفعالات» نامیده شده‌اند. در این اطلاق کیفیتی که از متکیف آرام‌تر زوال یابد، «کیفیت انفعالی» نامیده می‌شود و کیفیتی که سریع تغییر کند، «انفعال» نامیده می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. ب، ج ۱، ص. ۲۰۰).

۳. عادت‌پذیری علوم و معارف در اندیشه ابن سینا

عادت‌پذیری ادراکات در فلسفه ابن سینا از جنبه‌های گوناگونی قابل تبیین است. ابتدا باید به بررسی عبارات متعدد او در آثارش پرداخت که به‌طور کلی در آن‌ها از کاربرد مفهوم ملکه در سطح معرفت سخن گفته‌است. ابن سینا با تحلیل دقیق مفهوم ملکه به نوعی همسانی مصداقی ملکه و خلق را رد می‌کند و ملکات را منحصر در حوزه اخلاقیات نمی‌داند. این امر زمینه‌ای برای گفت‌وگو درباره ملکات علمی و معارف پایدار فراهم می‌آورد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. ب، ج ۱، ص. ۱۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۲۶ ه.ق، ص. ۱۵۰).

از سویی دیگر تحلیل مفاهیم «تمکن» و «رسوخ» در مفهوم‌شناسی ملکات، به فهم ادراکات پایدار کمک می‌کند. ابن سینا بر این باور است که برای نهادینه‌سازی معارف در نفس لازم است شناخت و اطلاعات به صورت عمیق (متمکن) و راسخ در روان انسان قرار گیرند. این امر از طریق تکرار و عادت حاصل می‌شود و نه تنها به تأسیس فضائل اخلاقی، بلکه می‌تواند به شکل‌گیری علوم و معارف پایدار نیز منجر شود. ابن سینا همواره بر اهمیت تکرار و عادت به عنوان عاملی کلیدی در ایجاد ملکات علمی و پایدار تأکید می‌کند؛ وی معتقد است در نهایت این امر به تثبیت و نهادینه شدن معارف در جهان معرفتی فرد می‌انجامد؛ لذا عادت به ادراکات خاصی موجب تثبیت و نهادینه شدن آن باورها و تصورات در شخص می‌گردد و نوعی پایدارگی معرفت رخ می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. ب، ج ۱، ص. ۱۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ص. ۸۲؛ ابن سینا، ۱۳۲۶ ه.ق، ص. ۱۵۰).

۳-۱. پایدارگی معرفت

ابن سینا (۱۴۰۴ه.ق. الف) در مباحث فلسفی خود درباره «ملکات» نظرات و توضیحات متنوعی ارائه کرده است. یکی از این جنبه‌ها بررسی کاربرد و نقش ملکه در سطح اندیشه و معرفت است. وی کیفیت‌ها را به چهار قسم تقسیم می‌کند و در این راستا به تبیین رابطه ملکه و معرفت می‌پردازد. به بیان ابن سینا اطلاق کیفیت بر ملکه بر سبیل اطلاق جنس نیست، بلکه اطلاق آن بر سبیل اطلاق لوازم است (ص. ۸۳). در عبارات وی هیئت‌ها یا طبیعی‌اند که به آن «متولد بالطبع» گفته می‌شود. یا اکتسابی. ملکات و احوالات داخل در کیفیات اکتسابی‌اند که بر اثر تکرار و عادت ایجاد می‌شوند. در ادامه ابن سینا از نقش ملکات و عادت در سطح معرفت سخن می‌گوید. وی معتقد است که تکرار و عادت به معرفتی خاص سبب شکل‌گیری ملکه و پایدارگی معرفت می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق. ب، ج ۱، ص. ۱۸۲). بیان ابن سینا را می‌توان با ارائه مثالی روشن‌تر ساخت: فرض کنیم که از آغاز زندگی به مفهوم خاصی از «حجاب» عادت کرده باشیم و این حجاب در محیط ایدئولوژیک اعم از رسانه، خانواده و جامعه برای ما تکرار شده باشد. این حالت در نهایت به تصویری در نفس منتهی می‌شود که به سختی قابل تغییر و جایگزینی است. خروجی این ملکه این است که «حجاب» مساوی با پوشش خاصی خواهد بود و همه پوشش‌های جایگزین با انکار این شخص همراه خواهند بود؛ تصویرهای خاصی از بهشت و جهنم و تمام مفاهیم غیرحسی دیگر که در ذهن ساخته و پرداخته می‌شوند، همین‌طور است. در این نمونه‌ها ما با مفاهیمی مواجهیم که تغییرناپذیر اند یا به سختی تغییر و جایگزینی را می‌پذیرند؛ چراکه بر اثر اکتساب و در جریان عادت و تکرار در ذهن شکل گرفته‌اند؛ پس اطلاق «ملکه» بر آن‌ها صحیح است.

ابن سینا (۱۴۰۴ه.ق. الف) تقسیم دومی هم برای کیفیات مطرح می‌کند و آن تقسیم کیفیات بسته به محل و جایگاه ظهور آن‌هاست. ملکات یا در نفس یا در بدن ظاهر می‌شوند. نفس در اینجا شامل نفس ناطقه و غیرناطقه هر دو است. آن کیفیتی که مربوط به نفس ناطقه است اگر زوال (به تعبیر ابن سینا انحلال) آن سخت باشد، به آن «ملکه» گفته می‌شود یا آسان منحل می‌شود

که «حال» است. با نظر به تقسیم فوق کاربرد ملکه و حال در سطح نطق و ناطقه نشانگر وجود کیفیت‌های علمی پایدار و راسخ در نفس ناطقه است^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق. الف، صص. ۱۷۳-۱۷۲). باتوجه به تقسیمی که ذکر شد، ابن سینا ما را مجاز می‌داند که در سطح نطق و ناطقه از ملکات سخن بگوییم. این به آن معناست که انحصار ملکات به اخلاقیات درست نیست؛ بلکه معارف غیرخلقی نیز می‌توانند به سطح رسوخ در سطح ناطقه دست یابند.

از دیگر عبارت‌های ابن سینا درباره تأثیر عادت و ملکه در شناخت، مطلبی از کتاب بخش منطق مقولات شفاء است. به تصریح وی: «علوم و فضائل از ملکات اند». به بیان وی ملکه بودن علم صرفاً به این معنی نیست که متعلم اصول صنعت را فراگرفته باشد و در آن ماهر شده باشد؛ بلکه رأی واحد وقتی که اعتقاد باشد و به آن علم ایجاد شود و یقین حاصل شود و زوالش سخت باشد، ملکه است. در طرف مقابل معارفی که این چنین خصوصیتی ندارند، «حال» نامیده می‌شوند؛ پس هر معرفتی ملکه نیست. عبارت وی در این باره چنین است: «و من المملکات العلوم و الفضائل» و نیز «و العلوم ایضاً ملکات. لیس إذا استوفی المتعلم أصول الصناعة و مهر فیها فقط، بل و الرأی الواحد، إذا اعتقد و علم و یقن به، عسر زواله، أو یمنی البدن بأفة عظیمة من أمراض أو أحوال أخرى. و أما الحال فیسمى بها ما کان من هذا الجنس سهل الزوال» (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق. ب، ج ۱، ص. ۱۸۲). درباره ملکه، اشاره به مرتبه یقین و اعتقاد شدید به این معنا نیست که ظنون و معارف دیگر از جنس تخیلی و اقناعی و... ملکه نمی‌شوند؛ بلکه آن‌طور که ابن سینا در ادامه به آن پرداخته است، ظن هم نزد فرد اگر بر اثر تکرار زوال‌ناپذیر باشد، ملکه و به تبع آن به پایداری متصف است. وی ظن را هم نوعی حال دانسته است که اگر همین ظن به نقطه زوال‌ناپذیری برسد باوجود ظنی بودن ملکه است (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق. الف، صص. ۱۸۳-۱۸۲). قدر مشترک ملکات، چه در مورد علم و چه فضیلت، هیئت نفسانی به مثابه جنس است. هیئت نفسانی که راسخ، متمکن و ممتنع الزوال یا صعب الزوال باشد. چنین هیئت‌هایی به

۱. التي تظهر في النفس فإما أن تظهر في النفس الناطقة و إما في غير النفس الناطقة. و التي في الناطقة إما عسرة الإنحلال كالمملكة و إما سهولة الإنحلال كالحال (ابن سینا، ۱۴۰۴ه.ق. الف، صص. ۱۷۳-۱۷۲).

محدودیت و سوگیری عرصه های مختلف شناختی، احساسی و رفتاری می انجامد برای مثال در بحث میل امکان گرایش به ضد هیئت راسخ شده تقریباً به صفر می رسد. این همان طبیعت دوم است که ارسطو از آن یاد می کند که در مقابل طبیعت اول است. طبیعت اول استعدادها و علوم اولیه بدیهی است و به طور فطری در انسان قرار دارند؛ اما آنچه بر حسب طبیعت دوم در نفس شکل می گیرد، اولاً اکتسابی است و در درجه بعد به دلیل اکتسابی بودن، متصف به ارزش داوری شنیع و محمود می شود؛ اما در طبیعت اول چنین فضای ارزش شناختی ای حاکم نیست. قدر مشترک مذکور با تأمل در بیان ابن سینا (۱۴۰۴ ه. ق. ب) آشکار می گردد:

مقصود از فضیلت فعل اخلاقی و محمود نیست؛ بلکه فضیلت آن هیئت نفسانی است که از آن افعال محمود و اخلاقیات صادر می شود؛ صدور که مثل افعال طبیعی باشد و انجام دادن آن آسان باشد؛ بدون اینکه نیازی به فکر و اندیشه و انتخاب های جدید و لحظه ای (انتخاب مستأنف) باشد و به صورتی باشد که اگر فرد بخواهد به ضد این امور گرایش پیدا کند، به سختی و با تکلف همراه باشد؛ مثل خلق عدالت و عفت و اضرار آن ها که همگی ملکه اند که در نفس تمکن می یابند و رهایی از این ملکات سخت یا غیر ممکن است (ج ۱، ص. ۱۸۲).

در این معناشناسی عدم امکان گرایش به ضد، تغییرناپذیری یا تغییرپذیری سخت، نیاز نداشتن به فکر و اندیشه و لحظه ای نبودن انتخاب ها مورد توجه است. طبیعی سازی همانند افعال طبیعی، دیگر مقصود و مطلوب این تحقیق است که با توجه به اهمیت آن، در بخش مستقلی به آن می پردازیم. ابن سینا همچنین درباره ملکات از واژه «استحکام» نیز استفاده می کند. استحکام معرفت نیز درباره زوال ناپذیری آن تفسیر می شود. ملکه شدن معرفتی خاص به معنای این است که امکان مقابله با آن وجود ندارد. آن معرفت در ذهن پایدار شده است و سخت یا ممتنع الزوال است؛ از همین روی وی تعبیر استحکام را به کار برده است.

در مجموع شکل گیری ملکه علمی صرفاً به دلیل یادگیری اصول صنعت و تبحر و مهارت در آن نیست، بلکه هر معرفتی، اعم از یقین و ظن و تخیل و...، اگر به صورتی باشد که زوالش سخت باشد، مصداق «ملکه» است. از این امور می توان به کیفیات ذهنی با تأکید بر صفت

«راسخ و متمکن» یادکرد. در اینجا هنگامی که سخن از معرفت است، می‌توان منظور از «نفس» را «ذهن» دانست؛ چون در اینجا جنبه ادراکی نفس مراد است. کیفیات ذهنی راسخ را «ملکه» می‌نامیم و این همان مفهومی است که از ملکات علمی یا ملکات شناختی مراد است. معارفی که به مرتبه رسوخ، تمکن و زوال ناپذیری رسیده‌اند، بی‌آنکه یقین توجیه‌کننده این رسوخ باشد. پشتوانه این رسوخ را می‌توان در تکرار و عادت جست‌وجو کرد. به‌طور کلی در اندیشه ابن‌سینا در مفهوم‌سازی ادراکات پایدار توجه به استقرار و رسوخ همراه با دوام ماده شناختی مهم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ه.ق. الف، صص. ۱۴۸ و ۱۷۴).

۴. «طبیعی‌سازی علوم و معارف» در بیان ابن‌سینا

وجود آشکال پایدار و غالب در سطوح اخلاقی، فکری و مهارتی در فلسفه اسلامی مستند به دو عامل طبع و ملکه است. ارسطو ملکه را به‌عنوان طبیعت دوم معرفی کرده و فارابی و ابن‌سینا در شکل‌گیری آشکال غالب و پایدار به دو عامل طبع و ملکه توجه کرده‌اند؛ طبع و غریزه و علوم بدیهی که اکتسابی نیستند و ملکه به‌مثابه طبیعت ثانی که بر اثر اکتساب و تحت تأثیر عادت و تکرار ایجاد می‌شود. (تواناپناه، کوچنانی، ۱۴۰۳، ۱۱۲-۸۳)

در اخلاقیات پایدارگی نوع خاصی از خلق، و در معرفت تمکن، رسوخ و بدیهی‌انگاری تصور یا تصدیقی خاص به‌مثابه تصاویر عمیق و مانوس نزد فرد، و در صنایع و مهارت‌ها شکل‌گیری صنعتی خاص به دو صورت تبیین شده است: ۱) طبع، طبیعت، ذات و نیز استعداد؛ ۲) پیدایش آشکال تغییرناپذیر و پایدار در هر یک از سطوح روند تکرار، عادت و شکل‌گیری ملکات. در این بحث ملکه حاصل اکتساب انسان است و مقصود از آن حالت و کیفیتی است که در اغلب موارد، امکان تغییر و جایگزینی و حذف آن سخت است و گاهی این امکان اصلاً وجود ندارد. تبیین عناصر «تغییرناپذیری و ثبات» و نیز «شکل‌پذیری رفتاری و فکری» قدر مشترک دوگانه طبع و ملکه^۱ قلمداد شده است؛ با این تفاوت که یکی از این دو اکتسابی و

۱. «ملکه» در عبارات ارسطو به‌مثابه طبیعت دوم بوده است و مقصود از دوگانه طبع و ملکه، تقابل طبیعت اول و دوم است.

دیگری غیراکتسابی است. همان قدر که طبع در سه سطح خلق، نطق و صنعت مداخله و ایفای نقش می‌کند، به همان سان ملکه عامل غلبه رفتارها، افکار و صناعات و شکل‌گیری الگوهای پدیدار و ثابت نظری، عاطفی و رفتاری است. ابن سینا (۱۰۳۷ ه.ق. الف) در امور طبیعی، اخلاق فطری و علوم بدیهی (مقدمات اول) و صناعات فطری، مانند نویسندگی، را نام می‌برد و در ملکات، تکرار و عادت به مقتضیات جاری منطقی، خلقی و صناعی، ملکات ارادی خلقی، منطقی و صناعی را ایجاد می‌کند که سرمنشأ بسیاری از رفتارهای پدیدار انسان در سطوح نامبرده‌اند (صص. ۱۷۲-۱۷۳). به بیان ابن سینا چنین هیئت‌هایی که به عنوان طبیعت دوم در انسان و به قالب ملکات شکل می‌گیرند، از لحاظ نقش و کارکرد همچون طبع و طبیعت اول اثرگذارند؛ چون عادت و تکرار در حیات فکری، عاطفی و اجتماعی ما نقش دارد. تبیین فلسفه سینوی از این پدیدارگی شکل‌گیری ملکات و به تعبیری کیفیات، حالات و هیئت راسخ در نفس است که در تعریف ملکه به آن اشاره می‌شود. با این مبنا ابن سینا (۱۰۳۷ ه.ق. الف) معتقد است باید علوم و ادراکات را در نفس طبیعی کرد (صص. ۱۷۲-۱۷۳). «طبیعی‌سازی» به معنای نهادینه‌سازی کیفیت‌ها و ملکات در نفس انسانی است، به گونه‌ای که این ویژگی‌ها به شکل راسخ و پدیدار در وجود انسان مستقر شوند و به عنوان طبیعت دوم عمل کنند. درواقع منظور از «طبیعی‌سازی» این است که معارف در نفس راسخ و نهادینه شوند و اصطلاحاً «ملکه» شوند که به عنوان طبیعت دوم در نفس ایفای نقش کنند. طبیعی‌سازی جایگاهی است که که ملکه‌ها به مثابه یقین^۱ و آگاهی عمیق، مقاومت قابل توجهی در برابر تغییرات دارند؛ پس می‌توان گفت «طبیعی‌شدگی» در عبارت ابن سینا دارای کارکردهای متعددی است؛ از جمله ایجاد ثبات در نوع تفکر و ایجاد الگوهای فکری و به تبع آن شکل‌دهی به واکنش‌های مستمر و هماهنگ در شرایط مختلف؛ به این ترتیب این کیفیت‌ها نه تنها در شناخت، بلکه در عمل و رفتارهای انسان نیز تأثیری عمیق و پدیدار خواهند داشت. به بیان وی با تمکن و ملکه‌سازی معارف می‌توان آن‌ها را در نفس

۱. مراد «یقین روان‌شناختی» است که با «یقین منطقی» فرق دارد.

طبیعی کرد (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، ص. ۱۵۵).

در اندیشه وی مواظبت و تکرار و عادت و چاره‌اندیشی‌هایی از این دست، جهت ملکه کردن علم معاد و دیگر معارف راهی است که به ما کمک می‌کند که از تمکن امور فاسد در نفس، به نحو تمکن عادات، جلوگیری کنیم؛ به این دلیل که هر معرفتی که ملکه شود، فضا را برای ملکه مقابل محدود می‌کند؛ چون معرفتی که ملکه شود به نوعی بدیهی گون می‌شود و چنین موضوعی مانع از شک و تردید در آن و جست‌وجوی مقابله می‌شود؛ به همین دلیل ابن سینا از این راه به چاره‌اندیشی و «حیله» یادمی‌کند؛ بنابراین با نظر به اینکه هر معرفتی، همچون هر خلقی، در معرض تکرار و تمرین و عادت و حصول ملکه است، مواظبت بر معارف در راستای طبیعی کردن آن‌ها در اندیشه ابن سینا ضروری می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، ص. ۱۵۵). اگر بگوییم چرا از اصطلاح «طبیعی کردن» استفاده می‌کنیم و صرفاً به «ملکه کردن» اکتفا نمی‌کنیم، پاسخ این است که در تلقی این فیلسوفان ملکه طبیعت دوم یا ثانی است و با نظر به کارکردهای مشابه طبیعت و ملکات فارابی و ابن سینا از اصطلاح طبیعی شدن یادمی‌کنند. فرق طبیعت اول و ثانی در اکتسابی بودن و نبودن است؛ از این جهت طبیعی‌شدگی به نوعی ایجاد الگوهای پایدار به اشکال اکتسابی در نفس است. نفس در مواجهه به این قبیل امور طبیعی، تلقی بدهات می‌کند و رفتاری مشابه امور بدیهی به طبع اول از خود نشان می‌دهد (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، ص. ۵۸).

به نظر می‌رسد کارکردهای مشابه طبیعت و ملکات سبب شده‌است فیلسوفان به طبیعی شدن دوم یا طبع ثانویه توجه کنند. ملکه طبیعت دوم است که بر اثر اکتساب در نفس ایجاد می‌شود؛ از این جهت طبیعی‌شدگی به نوعی ایجاد الگوهای پایدار به اشکال اکتسابی در نفس است؛ برخلاف الگوهای پایدار طبعی که به شکل غیر اکتسابی در نفس وجود دارند. وی محمودات جامعه را در شمار ملکات مشترک آن جامعه به‌شمار می‌آورد و هنگام سخن گفتن از آراء محمود به تمکن، رسوخ و نهادینگی این آراء توجه می‌کند. به بیان وی رأی محمود همان ظن راسخ متعارف است که معاشرت مردم با یکدیگر به کمک آن تمام می‌شود (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، ص. ۵۸)؛ بنابراین با توجه به اینکه عادت در سطح معرفتی به تمکن معارف می‌انجامد، مهم است که

چه چیز در نفس نهادینه و به تعبیر ابن سینا «طبیعی» می شود، امری فاسد یا امری عالی؛ چون تمکّن هریک از دو طرف از تمکّن طرف دیگر در نفس جلوگیری می کند (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، صص. ۱۵۰-۱۴۹ و ۱۵۵)؛ از این منظر «نهادینه سازی» مطلوب ابن سینا در بررسی معرفت شناختی عموم است و آن را چاره ای می یابد که مردم را از گمراهی و نفوذ معارف فاسد و باطل مصون می دارد (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، صص. ۱۵۰-۱۴۹ و ۱۵۵). به نظر می رسد اهمیت علم مدنی برای ایجاد ملکات و معارف متمکّن در ارتباط با همین مسئله باشد و ابن سینا این چاره اندیشی را مطلوب علم مدنی قلمداد می کند.

به بیان وی قوت هیئت های شکل گرفته در اثر تکرار و تمرین و عادت، در نفس به گونه ای است که پس از مرگ همین امور نهادینه و راسخ و طبیعی شده با نفس، همراه آن باقی می ماند. به بیان وی این هیئات اگر در نفس نهادینه شوند، حال انسان را پس از انفصال از ماده مانند حال وی هنگام اتصال به ماده می کند. اگر این هیئت ها و معارف راسخ شده از جنس هیئت انقیادی باشند که در اثر رابطه نفس و بدن پدیدار می شوند- سبب کثیف و نجس شدن نفس می شوند (انما یدنسها الهيئة الانقیادیة لتلك الصواب)؛ اما اگر هیئت استعلا شکل گرفته باشد، در این صورت این هیئت ها نفس را دچار انفعال و تغیر از هیئات اذعانی نمی کند^۱ (ابن سینا، ۱۳۲۶ه.ق، صص. ۱۴۳-۱۴۲) و می توان گفت نفس به رستگاری راه یافته است.

۵. تحلیل و بررسی

در نظر ابن سینا ما با نوعی ادراکات طبیعی و فطری مواجه ایم. این ادراکات شامل مقدمات اولی یا علوم بدیهی اند که از نظر تغیرناپذیری، عدم زوال و دگرگونی، پایه گذار اکتساب معارف به شمار می آیند؛ به نظر می رسد وقتی ابن سینا معتقد است باید علوم و ادراکات را در نفس طبیعی کرد، مراد او از طبیعی سازی ناظر به مقام و جایگاه تغیرناپذیری آن ادراکات است. طبیعی سازی

۱. لهیات الانقیادیة للنفوس المادیة التي اذا ثبتت في النفس كان حالها عند الانفصال كحالها عند الاتصال از جوهرها غیر مخالف و لا مشاوب و انما یدنسها الهيئة الانقیادیة لتلك الصواب بل تفیدها هیأت الاستیلاء و السیاسة و الاستعلاء و الرئاسة حتی لا تقبل البتة من صوابها حركة و انفعالا و لا تتغیر لموجبات تغیر حالاتها حالا بریاضة یدوم علیها و ان عسرت.

در اصطلاحات ابن سینا به معنای «نهادینه‌سازی، رسوخ و تمکن» است و مبنای آن بر اهمیت تکرار و عادت بنا شده که نقش مهمی در سطح معرفتی ایفای کند. ادراکات ما در سیر تکرار تا عادت به ملکات شناختی تبدیل می‌شوند که ویژگی‌هایی مشابه امور طبیعی از جمله ثبات، ایستایی و مقاومت در برابر تغییر را دارا هستند.

محققان اخلاق این فرایند را در عرصه خلق و رفتار انسانی شناسایی کرده‌اند و از فضیلت‌گرایی اخلاقی با تأکید بر هیئت‌های راسخ سخن گفته‌اند؛ بنابراین اشاره به این هیئت‌های راسخ و ثابت در عرصه اخلاق امری غیرمعمول نیست؛ اما نکته مهم این است که ابن سینا این رسوخ و تمکن را نه تنها در رفتار و خلق، بلکه در سطح اندیشه، افکار و ادراکات نیز شناسایی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه تأثیر عادت و تکرار می‌تواند به نهادینه‌سازی معارف پایدار و غیرقابل تغییر در نفس انسان منجر شود.

در تحلیل سخنان ابن سینا در خصوص طبیعی‌سازی علوم و ادراکات، باید چند وجه را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. **طبیع:** این مفهوم عامل ثبات و ایجاد الگوهای غالب و پایدار در سطوح مختلف خلق، نطق و صنعت به‌شمار می‌آید (ابن سینا، ۱۴۰۴ ه.ق. الف، صص. ۱۷۲-۱۷۳).

۲. **تکرار و عادت:** در جهان زیستی ما به واسطه تکرار و عادت، امکان شکل‌گیری الگوهای ثابت و پایدار در نفس وجود دارد. این فرآیند به بررسی چگونگی درونی‌سازی مفاهیم و تجربیات در ذهن انسان اشاره دارد.

۳. **سطوح سه‌گانه و ملکات:** هرکدام از سطوح سه‌گانه ملکات (خلق، نطق و صنعت) براساس تعلق تکرار، ملکات خاص خود را به وجود می‌آورند؛ به این معنا که شکل‌گیری کیفیات راسخ و ثابت مستقیماً به سنجش هیئت‌مآبانه نفس وابسته است؛ مثلاً تکرار و عادت در مفهومی خاص می‌تواند باعث شکل‌گیری حالت راسخی از آن مفهوم در ذهن گردد؛ کیفیتی از آگاهی که به سختی در معرض زوال و دگرگونی خواهد بود.

۴. تفاوت طبع و ملکه: هرچند طبع و ملکه در سطوح سه‌گانه عملکرد مشابهی دارند، تفاوتی بنیادی بین آن‌ها وجود دارد. امور طبیعی اصولاً ارادی و اکتسابی نیستند؛ درحالی‌که ملکه در فرآیندهایی اکتسابی، اعم از آگاهانه و غیرآگاهانه، بر مبنای قانون تکرار و عادت شکل می‌گیرد. این فرایند در زیست‌بوم فرد به‌طور خاص تجلی می‌یابد.

۵. تحلیل طبیعی‌سازی علوم: تحلیل و تبیین طبیعی‌سازی علوم در بیان ابن سینا وجهی ندارد؛ مگر اینکه بگوییم هدف وی از این عبارت نهادینه‌سازی معارف و علوم در نفس انسان است؛ از این رو ابن سینا به چاره‌اندیشی، مدیریت و مواظبت در این زمینه اشاره می‌کند که نشان‌دهنده اهمیت تلاش آگاهانه برای تثبیت معارف در ساختار فکری و روانی فرد است. برخی نیز با تربیت‌پذیری انسان را از نگاه ابن سینا به تمرین، ممارست و پرورش آن توجه کرده‌اند (محمدی خشوئی، نوروزی، و رحیمی‌پور، ۱۴۰۳، ص. ۲۲۰).

این تمایزات و تعابیر ویژه در تحلیل عقلانی و فلسفی ابن سینا به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از فرآیند طبیعی‌سازی معارف و علوم و نقش آن در شکل‌گیری شخصیت و شناخت انسان پیدا کنیم. نکته مهمی که توجه به آن ضروری است، این است که در فلسفه سینیوی تغییرات و دگرگونی‌های نفسانی را، با نظر به عدم امکان تغییر جوهری، باید از دریچه چنین ملکاتی جست‌وجو کرد. درواقع عامل استعلاء و شقاوت نفس^۱ در این مرحله کیفیات و حال‌های زودگذر انسانی نیست. که در برخی تعابیر دینی از آن به «خواطر» یاد شده است. بلکه کیفیت‌های راسخ و حالت‌های ماندگار در صحنه نفس در هریک از سطوح خلقی، نطقی و صناعی عامل درجه‌بندی و تفاوت‌های نفسانی و سنجش نفس محسوب می‌گردند. اشاره به هیئت‌های استعلایی، هیئت‌های اذعانی و و انقیادی و... ناظر به اهمیت چنین هیئت‌هایی در

۱. سعادت و شقاوت نفس را در ارتباط با ملکات مطرح کرده‌اند. «استعلاء» علو و تعالی نفس در گرو شکل‌گیری ملکات و هیئت‌های فاضل در نفس است و درمقابل شقاوت نفس ناشی از وجود ملکات رذیله است. درواقع گویی ملاک سعادت و شقاوت استقرار و حالت غلبه صفات است، نه چیزی که به شکل حال یک بار از صحنه نفس عبور می‌کند و ماندگار نیست.

نفس‌شناسی سینوی است؛ بنابراین طبیعی‌سازی معاد و... در بیان ابن‌سینا ناظر به ملکه‌سازی مفهومی آن‌ها در نفس است؛ بنابراین تشابه مقتضیات طبع و ملکه عاملی است که این پژوهش در تبیین بیان ابن‌سینا در خصوص طبیعی‌سازی ادارکات به آن توجه کرده‌است؛ چون همان‌طور که بیان شد، نزد ابن‌سینا کیفیات و هیئت‌هایی که در نفس شکل می‌گیرند، یا طبیعی‌اند یا اکتسابی. ملکات کیفیاتی اکتسابی‌اند که تحت تأثیر عادت در نفس ایجاد می‌شوند و در سه سطح خلق، نطق و صنعت قابل‌اطلاق‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ه.ق. الف، صص. ۱۷۳-۱۷۲).

مسئله مهم این است که ملکات همسان طبع عمل می‌کنند. می‌توان این همسانی را در عبارت ابن‌سینا ملاحظه کرد. به بیان وی قوت هیئت‌های شکل گرفته در نفس در اثر تکرار و تمرین و عادت به گونه‌ای است که پس از مرگ با نفس همراه‌اند. وی در رابطه نفس و بدن از حصول هیئات انقیادی در نفس سخن می‌گوید. اهمیت رسوخ و نهادینگی و مقام پایداری و ایستایی به‌خوبی در این بیان ابن‌سینا منقح می‌گردد: «این هیئات اگر در نفس نهادینه شوند، حال انسان را پس از انفصال از ماده مانند حال وی هنگام اتصال به ماده می‌کند». به تعبیر وی اینکه هیئت راسخ شکل گرفته در نفس استعلایی باشد یا انقیادی، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چون هیئت‌های انقیادی سبب کثیف و نجس شدن نفس می‌شوند (انما یدنسها الهیئة الانقیادیة لتلك الصواب)؛ اما اگر در زیست‌بوم جهان هیئت استعلاء در نفس شکل گرفته باشد در آن صورت این هیئت‌ها نفس را دچار انفعال و تغیر هیئات‌های اذعانی نمی‌کند^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ه.ق، صص. ۱۴۳-۱۴۲). اگر این هیئت‌ها ناظر به یک معرفت شکل گرفته باشند؛ در آن صورت به دلیل تمکن و ثباتی که دارند می‌توان آن‌ها را در نفس طبیعی کرد.

طبیعی کردن ملکات نشان از اهمیت ساختاری ملکات در نفس دارد. معرفتی که در نفس طبیعی شده‌باشد، نسبت به سایر معارف، اقتضای مبنایی پیدامی‌کند؛ به گونه‌ای که نیاز به

۱. لهیئات الانقیادیة للنفس المادیة التي اذا ثبتت فی النفس کان حالها عند الانفصال کحالها عند الاتصال اذ جوهرها غیر مخالط و لا مشاوب و انما یدنسها الهیئة الانقیادیة لتلك الصواب بل تفیدها هیأت الاستیلاء و السیاسة و الاستعلاء و الرئاسة حتی لا تقبل البتة من صوابها حركة و انفعالا و لا تتغیر لموجبات تغیر حالاتها حالا بریاضة یدوم علیها و ان عسرت.

اندیشه‌ورزی و تفکر ندارد، در معرض زوال و دگرگونی نیست و... ؛ از این جهت ابن سینا (۱۳۲۶ ه.ق) می‌نویسد:

مواظبت و تکرار و عادت و چاره‌اندیشی‌هایی از این دست، جهت ملکه کردن [علم به] معاد و دیگر معارف در نفس سبب جلوگیری از تمکّن یافتن امور فاسد به نحو تمکّن عادات در نفس می‌شود. این چاره‌اندیشی و مواظبت‌ها برای این است که بعضی هیئت‌ها را در نفس طبیعی کنیم (ص. ۱۵۵).

بنابراین لازم است که به تمکّن معارف و علوم اندیشید. بیان ابن سینا از لحاظ تکرار و عادت و شکل‌گیری هیئت راسخ و ثابت قابل‌درک و بررسی است و می‌توان طبیعی کردن را در این چارچوب معنا کرد. مواردی چون اثرگذاری این جنس از معارف بر تجربیات و نیز تبدیل شدن آن‌ها به عنوان قالب شناخت و درک معنا و اهمیت آن‌ها در پردازش و صورت‌بندی تجربیات بعدی، و همچنین شکل‌دهی به الگوهای تفکر، احساس و عمل و عدم‌نیاز به تأمل و تفکر از کارکردهای طبیعی‌سازی است.

نتیجه‌گیری

در عصری که حیات اجتماعی انسان منجر به شکل‌گیری هنجار و ناهنجارها در بستر عادت و تکرار شده است و عادت در این زمینه غلبه دارد، به نقد و تأمل در دیدگاه حکیمان در خصوص آثار و لوازم عادت در سطح اندیشه و ادراک نیازمندیم. نتیجه‌گیری این پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه ابن سینا در خصوص نهادینگی و پایداری علم و معرفت، به ویژه از طریق نقش عادت در ادراک، به ما امکان می‌دهد تا به درک عمیق‌تری از معارف پدیدار و تغییرناپذیر دست‌یابیم. ابن سینا با تأکید بر طبیعی‌سازی علوم و معارف، به تحلیل بنیادهای این موضوع پرداخته و سه مبنای اصلی را مطرح کرده است که شامل پذیرش امور طبیعی در سه قلمرو خلق، نطق و صنعت، تأثیر عادت و تکرار در ادراکات، و همسانی معارف راسخ با امور طبیعی است.

از دیدگاه ابن سینا عادت و تکرار نقشی کلیدی در نهادینه شدن معارف دارند؛ لذا طبیعی‌سازی معارف به معنای نهادینه‌سازی و رسوخ آن‌ها در نفس انسان، به شناخت عمیق‌تر

از حقیقت و واقعیت‌های جهان کمک می‌کند؛ به بیان دیگر ابن سینا با روی کرد کارکردگرایانه بر اهمیت معارف نهادینه و راسخ تأکید کرده و این معارف را ابزارهایی دانسته که می‌تواند از ورود امور فاسد به نفس جلوگیری کند.

تحقیق حاضر همچنین نشان می‌دهد که با در نظر گرفتن این مبانی، می‌توان به تحلیل عمیق‌تری از کارکرد شناختی عادت در حکمت نظری پرداخت و از این طریق به استخراج معارف پایدار و نهادینه همت گماشت. در نهایت آموزه‌های ابن سینا در این زمینه نه تنها اهمیت عادت در یادگیری و ادراک را نمایان می‌سازد، بلکه بر لزوم نهادینه‌سازی معارف در راستای ارتقای درک و شناخت بشر تأکید می‌ورزد.

منابع

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الاشارات والتنبيهات* (جلد ۱) (خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، به شرح). قم: نشر البلاغة.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۷۸). *الانصاف*. کویت: وكالة المطبوعات (چاپ دوم).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶ ه.ق). *تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات*. قاهره: دار العرب (چاپ دوم).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳ ه.ش الف). *دانشنامه علائی (الهیات)* (محمد معین، به مقدمه و حواشی و تصحیح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا (چاپ دوم).

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق. الف). *الشفاء (الالهیات)* (سعید زاید، به تصحیح). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ه.ق. ب). *الشفاء (المنطق)* (سعید زاید، به تحقیق). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

اسدی، محمدرضا، و بدرخانی، غلامرضا (۱۳۹۷). حکمت عملی در فلسفه سینوی؛ جایگاه، مبادی و علل کم‌رنگی آن، حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور) ۲۲ (۶۰)، ۴۵-۲۷.

Doi: 10.30497/ap.2019.71806

پارسایی، جواد، و غفاری، حسین (۱۳۹۸). کیفیت پیدایش خلق براساس دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و فیزیکیالیسم. ذهن، ۲۰ (۷۸)، ۱۹۴-۱۷۵.

تواناپناه، فتانه؛ کوچنانی قاسمعلی (۱۴۰۳). چالش طبع و ملکه در سه گانه خلق، نطق و صنعت در اندیشه فارابی و ابن سینا. / اخلاق و حیانی، ۱۴ (۳۰)، ۸۳-۱۱۲.

خسروی، مریم، و پورسینا، زهرا (میترا) (۱۳۹۹). بازشناسی انفعالات نفسانی در نظام اخلاقی غزالی با نظر به دیدگاه ارسطو و تأثیر انفعال محبت به خدا بر سعادت انسانی. / انسان پژوهی دینی، ۱۷ (۴۳)، ۲۴-۲۵.

SID <https://sid.ir/paper/387423/fa> ۵.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵ ه.ش). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (هانری کربن، سید حسین نصر و نجفعلی حبیبی، به تصحیح و مقدمه). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، (چاپ دوم). شجاعی، امیراحمد، و ابوالحسنی نیارکی، فرشته (۱۳۹۰). تحلیل اخلاق: «تقوی، ملکات، رفتار». مجله

ایرانی اخلاق و تاریخ پزشکی، ۴ (۴)، ۶۷-۷۴. SID. <https://sid.ir/paper/462371/fa>

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۱۳). تحصیل السعادة و تعلیقات (چاپ شده در کتاب آل یاسین، جعفر، الاعمال الفلسفیه). بیروت: دار المناهل.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۸ ه.ق. الف). المنطقیات للفارابی (جلد ۱) (محمدتقی دانش پژوه، به تحقیق و مقدمه). قم: مکتبه آیه الله المرعشی.

فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۴۰۵ ه.ق. پ). فصول منتزعة (فوزی نجار، به تحقیق و تصحیح و تعلیق). تهران: المکتبه الزهراء (چاپ دوم).

گلستانی، سید هاشم؛ یوسفی، علیرضا؛ و رضایان، فیروز (۱۳۸۷). غزالی و اخلاق فضیلت دینی. پژوهش در برنامه ریزی درسی (دانش و پژوهش در علوم تربیتی- برنامه ریزی درسی)، ۲۲ (۲۰)، ۱-۲۰.

SID <https://sid.ir/paper/127462/fa>

واعظی، سیدحسین (۱۳۹۴). اخلاق و ملکات نفس از دیدگاه ملاصدرا و ابن عربی. کنفرانس جامعه شناسی و اخلاق (دومین کنفرانس ملی و اولین کنفرانس بین المللی).

SID. <https://sid.ir/paper/823334/fa>

محمدی خشوئی، زهرا؛ نوروزی، رضاعلی؛ و رحیمی پور، فروغ السادات (۱۴۰۳). روش های تربیت عقلانی از نگاه ابن سینا. دوفصلنامه علمی حکمت سینوی، ۲۸ (۷۱)، ۲۰۶-۲۲۷.

میرزا کریمی، زهرا، و سلیمانی دره باغی فاطمه (۱۴۰۳). رابطه عشق و کمال نفس و نمود رفتاری انسان عاشق در آراء ابن سینا و ملاصدرا. حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، - ، -.

doi: 10.30497/ap.2024.246528.1689



Comparing Moral Humility in Peripatetic Philosophy and Islamic Ethics

Hosein Ahmadi¹

Doi:

10.30497/ap.2025.247493.1713



Abstract

The semantics of ethics, as a branch of moral philosophy, examines the meaning of concepts such as humility. Peripatetic philosophers, following Aristotle's doctrine of the mean, regard virtue as a balance between extremes. From their perspective, humility lies between the two vices of excess and deficiency in modesty—namely, humiliation and arrogance. Some Peripatetics interpret humility as an individual trait, while others explain it in relation to social status. Each approach is further divided into three views: humility as an inner disposition, as an external behavior, or as a combination of both. Within this framework, both humiliation and arrogance are considered moral vices. In contrast, Islamic ethics allows for certain exceptions: humiliation before God and arrogance toward the arrogant or hostile enemies are considered praiseworthy. Accordingly, humility must be defined in a way that encompasses these dimensions. The most comprehensive definition of humility is modesty before the Absolute Superior, whose true instance is humility before God. God's superiority is complete and real by virtue of His role as the giver of existence. Other forms of humility derive their value from, and achieve their highest perfection through, this fundamental humility before God.

Keywords: Peripatetic philosophy, moral philosophy, humility, arrogance, humiliation.

1. Associate Professor, Philosophy of Morality Department, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran.
h.ahmadi@iki.ac.ir

مقایسه تواضع اخلاقی از نظر حکمای مشاء با اخلاق اسلامی

حسین احمدی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳

Doi: 10.30497/ap.2025.247493.1713

چکیده

معناشناسی اخلاق یکی از مباحث فلسفه اخلاق است که به تحلیل معنایی مفاهیمی همچون تواضع می‌پردازد. مشائیان با قاعده زرین ارسطو به روش حدّ وسط به فضیلت می‌رسند؛ تواضع از نظر مشائیان مفهومی بین افراط و تفریط در فروتنی، یعنی تذلل و تکبر است که گروهی از آن‌ها تواضع را فردی و گروهی آن را براساس موقعیت اجتماعی توصیف کرده‌اند که هر کدام از دو گروه، سه دسته توصیف را دربردارند. دسته‌ای تواضع را صفتی درونی و دسته‌ای دیگر تنها رفتاری بیرونی می‌دانند و دسته‌ای دیگر به تلفیقی از هر دو قائل‌اند؛ با توجه به این دیدگاه اعتدالی^۲ تذلل و تکبر همیشه از رذایل اخلاقی‌اند؛ اما از منظر اخلاق اسلامی تذلل درمقابل برخی، همچون خداوند و تکبر درمقابل برخی، همچون متکبران و دشمنان حربی پسندیده است؛ ازاین‌رو تواضع باید به گونه‌ای توصیف شود که جامع افراد باشد؛ بهترین توصیفی که برای تواضع به ذهن می‌رسد، فروتنی درمقابل فراتری مطلق است که مصداق حقیقی‌اش فروتنی درمقابل خداست که فراتری را به نحو مطلق دارد؛ فراتر بودن وی به دلیل هستی‌بخش بودنش حقیقی و تامّ است و دیگر مصادیق تواضع به تبع تواضع درمقابل خداوندی است که آن فراتری را ایجاد کرده است؛ ازاین‌رو این مصادیق بالاترین درجه کمال را نتیجه می‌دهند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه مشاء، فلسفه اخلاق، تواضع، تکبر، تذلل.

مقدمه

فلسفه اخلاق به دانشی اطلاق می‌شود که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد. در این دانش به مباحث معناشناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و منطقی علم اخلاق پرداخته می‌شود؛ معناشناسی اخلاق بیشتر به معناشناسی مفاهیم تصویری اخلاقی می‌پردازد (وارنوک، ۱۳۸۵، ص. ۱۳۸). مفاهیم تصویری اخلاقی سه دسته‌اند: (۱) مفاهیمی اخلاقی که در موضوع جمله‌های اخلاقی قرار می‌گیرند؛ مانند عدالت، حکمت و تواضع؛ (۲) مفاهیم اخلاقی که در محمول جمله‌های اخلاقی قرار می‌گیرند که اندیشمندان فلسفه اخلاق این مفاهیم را در دو گروه مفاهیم ارزشی و الزامی، مانند خوب و بد و باید و نباید، جمع‌آوری می‌کنند؛ (۳) مفاهیم مربوط به اخلاق که در موضوع و محمول جمله اخلاقی به کار نمی‌روند، اما با اخلاق مرتبط‌اند؛ مانند مفاهیمی که بیان‌کننده هدف اخلاق‌اند که به دلیل فعل یا صفت اختیاری نبودن در جمله اخلاقی به کار نمی‌روند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ب، ص. ۴۰-۳۷)؛ پس مفاهیم اخلاقی به مفاهیمی گفته می‌شود که یا در موضوع یا در محمول جمله‌های اخلاقی به کار می‌روند یا مانند هدف افعال و صفات اخلاقی با اخلاق مرتبط‌اند. «تواضع» از مفاهیم دسته اول است.

توصیف و بررسی معناشناسی اخلاق از آن جهت مهم است که مقدمه دستیابی انسان به واقع‌گرایی اخلاقی است. معناشناسی غیر از لغت‌شناسی مفاهیم اخلاقی است که در آن، معنای استعمالی و عرفی یک واژه را در ادبیات و زبان‌شناسی توصیف می‌کنند؛ بلکه معناشناسی روی دیگر هستی‌شناسی است که به وسیله آن می‌توان به حقایق واژگان پی‌برد؛ از این رو برخی بر تفکیک معناشناسی فلسفه اخلاق از لغت‌شناسی و زبان‌شناسی تأکید کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص. ۲۰۶-۲۰۵)؛ زیرا مباحث زبان‌شناسی به فلسفه و هستی‌شناسی ربطی ندارد و قراردادی و اعتباری به حساب می‌آیند، اما زمانی که بحث از واقع‌نمایی یک اصطلاح پیش‌آید، بحث فلسفی رخ نمایان می‌کند.

بحث از تواضع نیز از آن جهت ضرورت دارد که قرآن وجود تواضع را مایه حق‌طلبی و هدایت انسان‌ها دانسته است (مائده، ۸۳-۸۲)؛ برخی حکما نیز به فطری بودن آن اعم از فطرت بینشی و گرایشی اشاره کرده‌اند (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م، ص. ۱۴۴؛ امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۳) و

از جهت دیگر از مستقلات عقلیه شمرده شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص. ۱۶۸)؛ افزون بر اینکه برخی اندیشمندان به وجه عبادی بودن آن نیز پرداخته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۳۱۲)؛ لذا همه اندیشمندان بر خوبی تواضع اتفاق نظر دارند؛ به طوری که برخی تواضع را منشأ خیر و خوبی دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص. ۲۴۲)؛ برخی دیگر ترک برخی از مصادیق تواضع را سبب حبط و نابودی اعمال صالح قلمداد کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۸)؛ بنابراین توجه به چیستی و قلمرو آن از طریق معاشناسی حائز اهمیت است و این تحقیق با بررسی دیدگاه مشائیان قصد دارد به قلمرو تواضع را بکاود؛ مشائیان با قاعده زرین ارسطو به روش حدّ وسط یا همان اعتدال به فضیلت اخلاقی می‌رسند؛ از این رو به این دیدگاه در فلسفه اخلاق «دیدگاه اخلاقی اعتدال‌گرا» نیز اطلاق می‌شود.

دیدگاه اخلاقی مشاء یا اعتدال‌گرا قلمرو فضایل اخلاقی را حدّ وسط مفاهیم افراطی و تفریطی می‌داند. سپس در توصیف دقیق این حدّ وسط ماهیت مفاهیم اخلاقی را بیان می‌کند. در این دیدگاه تواضع حدّ وسط تذلل و تکبر است که تذلل افراط در فروتنی، و تکبر تفریط در آن است (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م، ص. ۱۴۵-۱۴۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص. ۹۲؛ کشفی، ۱۳۸۱، ص. ۵۶۸؛ همدانی، ۱۳۵۸، ص. ۶۱۲؛ ارموی، ۱۳۵۱، ص. ۲۵۷). اگرچه برخی اندیشمندان به وسط بودن تواضع اکتفا کرده‌اند (همدانی، ۱۳۵۸، ص. ۶۱۲)، بسیاری از اندیشمندان اعتدال‌گرا توصیفات گوناگونی از تواضع ارائه کرده‌اند که در این تحقیق به آن‌ها پرداخته‌ایم.

با توجه به اینکه روش معاشناسی در مباحث معاشناسی حائز اهمیت است، بیان کرده‌ایم که روش معاشناسی مفاهیم اخلاقی - که از معقولات فلسفی‌اند - چنین است که با مقایسه میان برخی واقعیات و انتزاع ویژگی خاصی از رابطه بین آن واقعیات حاصل می‌شود؛ مفاهیمی که مستقیماً با افعال اختیاری مرتبط‌اند، در زمره مفاهیم ارزشی و اخلاقی قرار می‌گیرند. برای معاشناسی این گونه مفاهیم میان واقعیات فرضی مقایسه‌ای صورت می‌گیرد؛ به این طریق که یکی از واقعیات فعل اختیاری یا صفت نفسانی و واقعیت دیگر، هدف اخلاق است که از طریق عقل ویژگی خاصی از رابطه میان این دو دسته واقعیات فرضی انتزاع می‌شود و معنای این مفاهیم حاصل می‌شود؛ از توصیف معاشناسی معقولات ثانی می‌توان نقش عرف را نیز این گونه بیان کرد که اگرچه عرف نقشی کلیدی

در معناشناسی معقولات ثانی ندارد و امکان خطای عرفی نفی نمی‌شود، حداقل دو نقش برای عرف می‌توان در نظر گرفت: اولاً در زمان معناشناسی و شناساندن معنا به دیگران نباید از مفاهیمی استفاده کرد که در عرف مبهم باشند و امکان به خطا افتادن و به خطا انداختن مخاطب را بالا ببرند؛ ثانیاً بعد از معناشناسی مفاهیم می‌توان از برداشت‌هایی عرفی که با معناشناسی به دست آمده سازگارند، به عنوان مؤید بحث استفاده کرد (احمدی، ۱۳۹۸، ص. ۱۶-۵). در ادامه ابتدا معناهایی را که در اخلاق حکمای مشاء برای «تواضع» بیان شده، توصیف کرده‌ایم و سپس به بررسی آن‌ها پرداخته و به روش یادشده معانی برگزیده را بیان کرده‌ایم.

پیشینه

برخی اندیشمندان یونان باستان مانند افلاطون (۱۳۸۰) تواضع را به تواضع ممدوح و مذموم تقسیم می‌کند (ج ۴، ص. ۲۰۳۱-۲۰۳۰، «قوانین»، بند ۷۳۱)؛ اما ارسطو (۱۳۷۸) تواضع را ردیلت اخلاقی می‌داند و آن را موجب ازدست رفتن بزرگ‌منشی قلمداد کرده است (ج ۱، ص. ۱۳۸، ۱۲۳ب)؛ در قرون وسطی آگوستین تواضع را شرط لازم تحقق برخی معارف (آگوستین قدیس، ۱۳۹۱، ص. ۴۳۹) و راه امن و درست رسیدن به خدا معرفی می‌کند (آگوستین قدیس، ۱۳۹۱، ص. ۲۴۷) تاجایی که برخی اندیشمندان تواضع را اساس مسیحیت دانسته‌اند (متسکیو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص. ۲۳۴).

اندیشمندان اسلامی نیز به قلمرو تواضع پرداخته‌اند؛ به طوری که برخی تواضع را فروتنی در

مقابل

انسان‌ها (ابن سینا، ۱۹۸۹، ص. ۱۴۴) و برخی در مقابل فروتنان (نصیرالدین، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳؛ دوانی، ۱۳۹۱، ص. ۸۵؛ دشتکی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۶) قلمداد کرده‌اند؛ برخی تواضع را فروتنی در مقابل فراتر و برتر واقعی، یعنی خدا دانسته‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۶) و برخی افزوده‌اند که تواضع در مقابل غیرخدا به تبع تواضع در مقابل خدا و پیروی از فرمایشات اوست (خیمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۳۳-۳۳۴).

همان‌طور که از بیان فوق برمی‌آید، هیچ‌کدام تواضع را به مقایسه بین حکمای مشاء با اندیشمندان اسلامی نپرداخته‌اند که از مقایسه دیدگاه‌های مختلف می‌توان به نظریه صحیح

دست یافت؛ اگرچه برخی محققان به بررسی تواضع از منظر ادیان دیگر پرداخته‌اند؛ مانند فاطمه حاجی اکبری و حسین حیدری (۱۴۰۳) در مقاله «گستره و مبانی فروتنی در عهد جدید» یا مقاله «تحلیل سه تلقی و تعریف از تواضع؛ رویکردهای ارسطو، آگوستین و جولیا درایور» (صادقی، ۱۳۹۹)؛ اما در هیچ‌کدام دیدگاه حکمای مشاء را با نظریه حکمای اسلامی مقایسه نکرده‌اند. این تحقیق درصدد است ماهیت تواضع را با روش عقلی از مقایسه عقلی دیدگاه حکمای مشاء با دیدگاه اندیشمندان مسلمان به دست آورد.

۱. دسته‌بندی دیدگاه‌های اخلاقی حکمای مشاء در معناشناسی تواضع

گروهی از حکمای مشاء تواضع را فردی و در ارتباط با دیگران و گروهی آن را براساس موقعیت اجتماعی توصیف کرده‌اند که هر کدام از دو گروه، سه دسته توصیف دارند؛ دسته‌ای تواضع را مطابق روایتی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص. ۲۱) ضد کبر و مانند آن، صفتی درونی می‌دانند و دسته‌ای دیگر تواضع را ضد تکبر و مانند آن تنها رفتاری بیرونی قلمداد کرده‌اند و دسته‌ای دیگر تلفیقی از هر دو، یعنی صفت درونی و رفتاری بیرونی دانسته‌اند. گروه اولی که تواضع را فردی و صفتی درونی قلمداد کرده‌اند، دو قسم‌اند؛ قسم اول این صفت نفسانی را فروتنی درقبال هم‌جنسان و همه انسان‌ها (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م، ص. ۱۴۴؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص. ۹۲) یا فروتران و برخی انسان‌ها (دشتکی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۶) می‌دانند و این قسم، تواضع درمقابل خدا را شامل نمی‌شود. قسم دوم آن را درقبال دیگران دانسته‌اند (نراقی، ۱۳۸۵، ص. ۲۹۶) و قلمرو آن، فروتنی در برابر خدا و غیرخدا را در برمی‌گیرد.

دسته دوم از گروه اولی که تواضع را فردی توصیف کرده‌اند، آن را ضد تکبر شمرده‌اند (تکریتی، ۱۴۰۲ق، ص. ۲۷۴) و تواضع را براساس اظهار نوعی رفتار توصیف کرده‌اند؛ مانند اینکه تواضع را به صورت سلبی اظهار بزرگی نکردن دانسته‌اند (تکریتی، ۱۴۰۲ق، ص. ۲۷۴) یا مانند آنچه در عرف رایج است، به صورت ایجابی و اظهار کوچکی کردن می‌دانند (ایرانی طرفی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۱؛ امام خمینی، ۱۳۸۸، ص. ۳۳۳)؛ اما دسته سوم از گروه اول که تواضع را تلفیقی از صفت درونی و رفتار بیرونی می‌دانند، تواضع را قبول اذیت از هر شخصی و نرم‌خویی درقبال فروتران قلمداد کرده‌اند (ابن‌مسکویه، ۱۳۷۷، ص. ۵۰)؛ اما به نظر برخی

اندیشمندان که تواضع را صفتی نفسانی می‌دانند، این رفتارها لوازم تواضع به حساب می‌آید (نراقی، ۱۳۸۵، ص. ۲۹۶).

تاکنون توصیف‌های گروه اول که تواضع را فردی قلمداد کرده‌اند از جهت صفت درونی یا رفتار بیرونی بودن تواضع یا هر دو دسته‌بندی کردیم؛ اما از جهت سلبی یا ایجابی بودن تواضع می‌توان توصیف‌های اندیشمندان را در دو دسته جای داد. برخی به بیان سلبی «مزیتی قائل نشدن برای خود» اکفاده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ص. ۱۱۳؛ دوانی، ۱۳۹۱، ص. ۸۵؛ سبزواری، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۴) و برخی به بیان ایجابی تواضع را قبول اذیت از هر شخصی و نرم‌خویی دانسته‌اند (ابن مسکویه، ۱۳۷۷، ص. ۵۰).

تواضع از آن جهت که بدون وجود فردی (افراد) مقابل شخص متواضع تحقق نمی‌یابد، جنبه اجتماعی دارد؛ از این رو تواضع دارای ارزش اجتماعی است؛ اما گروه دوم افزون بر جنبه اجتماعی یادشده، تواضع را به وسیله موقعیت اجتماعی شناسانده‌اند؛ دسته اول از گروه دوم تواضع را راضی بودن به موقعیت و منزلتی فروتر از استحقاق خود توصیف کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۲۱۳؛ علم الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص. ۲۶۶) و آن را صفتی درونی دانسته‌اند؛ دسته دوم از گروه دوم تواضع را نوعی رفتار جلوه داده‌اند؛ به این بیان که خوشتن را پایین‌تر از موقعیت اجتماعی خود فرو نهادن «تواضع» نامیده می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص. ۷۷)؛ این توصیف به صفت درونی بودن تواضع صراحتی ندارد؛ بلکه با لفظ «فرو نهادن» به جنبه رفتاری انسان اشاره دارد؛ اما دسته سوم از گروه دوم تواضع را تلفیقی از صفت درونی و رفتار بیرونی دانسته‌اند؛ چنانکه در نظر نیاوردن خود و مرئی نشمردن خود در حضور کسانی که موقعیت نازل‌تری دارند را «تواضع» اطلاق کرده‌اند (لاهیجی، ۱۳۷۲، ص. ۶۷۶)؛ این توصیف با قید «در نظر نیاوردن» به درونی بودن و با قید «مرئی نشمردن خود در حضور دیگران» به بیرونی بودن رفتار اشاره کرده‌است؛ اما تواضع را فقط در برابر کسانی ممکن می‌داند که موقعیت نازل‌تری دارند.



از کلام ارسطو می‌توان درونی و فردی بودن تواضع را فهمید (ارسطو، ۱۳۷۸، ص. ۱۳۸)؛ اما در مجموع آنچه بیان شد، قلمرو تواضع بر طبق توصیف حکمای مشاء بود. اکنون مناسب است دیدگاه اخلاق حکمای مشاء در معناشناسی تواضع بررسی شود.

۲. بررسی دیدگاه اخلاقی حکمای مشاء در معناشناسی تواضع از منظر اخلاق اسلامی

برای رسیدن به دیدگاه صحیح درباره تواضع، در تحلیل دیدگاه اعتدال‌گرایان توجه به پنج نکته مهم است:

اولاً نتیجه قاعده اعتدال در تواضع، ردیلت اخلاقی بودن تکبر و تذلل به صورت مطلق است؛ زیرا تکبر و تذلل تفریط و افراط در فروتنی محسوب می شود؛ اما از منظر اسلام چنین اطلاقی صحیح نیست؛ زیرا در دیدگاه اخلاقی اسلام تذلل نزد خداوند متعال فضیلت محسوب می شود و تذلل درمقابل برخی انسان ها همچون مؤمنان مذموم نیست، بلکه مطابق قرآن کریم «اذلة علی المؤمنین» (مانده، ۵۴) فضیلت شمرده می شود؛ افزون بر اینکه تکبر نیز مطلقاً ردیلت نیست و درمقابل دشمنان فضیلت شمرده شده است (طباطبایی، بی تا، ص. ۱۵ و ۲۳۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص. ۸). همچنین تکبر درمقابل متکبران در روایتی از پیامبر اکرم (ص) توصیه شده است (ورام، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص. ۲۰۱). امام علی (ع) در روایتی تکبر زنان درمقابل نامحرم را نیز از فضایل اخلاقی دانسته اند (امام علی (ع)، ۱۴۱۴ق، حکمت ۲۳۴، ص. ۵۰۹-۵۱۰).

ثانیاً توصیف فردی تواضع بر توصیف براساس موقعیت اجتماعی مقدم است؛ زیرا برخی از توصیف های فردی، تواضع درمقابل خدا را هم در برمی گیرد، اما توصیف های براساس موقعیت اجتماعی تواضع درمقابل خدا را شامل نمی شود؛ ازاین رو برخلاف توصیف های اجتماعی توصیف های فردی جامع افراد است. منظور از بیان هایی که شامل تواضع در برابر خدا می شوند، توصیف هایی است که تواضع را فروتنی درمقابل دیگران دانسته اند، نه آن بیان هایی که تواضع را فروتنی درمقابل فروتران یا همجنسان قلمداد کرده اند.

ثالثاً توصیف تواضع براساس ضد، توصیف جامعی نیست؛ ازاین رو توصیف تواضع به صفتی درونی به دلیل ضد کبر بودن یا توصیف آن به صرفاً رفتاری بیرونی بودن به دلیل ضد تکبر بودن توصیف دقیقی به نظر نمی رسد؛ بلکه توصیف تلفیقی آن به صفتی درونی و رفتار جامع تر به نظر می آید؛ افزون بر اینکه افرادی که تواضع را ضد کبر دانسته و مانند کبر آن را صرفاً صفتی درونی قلمداد کرده اند، رفتار بیرونی را از لوازم تواضع دانسته اند و برای این ادعا که رفتار متواضعانه جزء ذات تواضع نیست، دلیلی ارائه نکرده اند، بلکه خلاف مدعای ایشان با ظاهر لغوی «تواضع» سازگارتر است؛ زیرا تواضع از «وضع» اخذ شده و به معنای «قراردادن» و «فرو نهادن» است (ابن منظور، ۱۹۹۸، ذیل ماده «وضع»). همچنین درمقابل تکبر (ایرانی طرفی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۱)

به معنای «اظهار کوچکی» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص. ۴۶۴) آمده است؛ همان طور افرادی که تواضع را ضد تکبر دانسته و مانند تکبر آن را تنها رفتاری بیرونی قلمداد کرده اند، صفت درونی و شناختی مسبب رفتار متواضعانه را از مبانی تواضع می دانند؛ درحالی که نیت متواضعانه داشتن از ذات تواضع جدا نیست، بلکه اصل اخلاق بر نیت مبتنی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص. ۳۲۳)؛ اما از آنجایی که رفتار متناسب با نیت از نیت جدا نیست، حسن فاعلی تواضع، نیت متواضعانه و حسن فعلی تواضع رفتار متواضعانه محسوب می شود؛ از این رو به نظر می رسد تلفیقی از هر دو، مبین حقیقت تواضع است؛ همان طور که برخی اندیشمندان در تمایز میان تواضع و خشوع اشاره کرده اند که تواضع به خلیات و افعال جوارحی و جوانحی، و «خشوع» صرفاً به افعال جوارحی اطلاق می شود (راغب اصفهانی، ۱۴۲۸ق، ص. ۲۱۳).

رابعاً توصیف ایجابی بر توصیف سلبی مقدم است؛ زیرا تواضع افعال محض نیست، بلکه نوعی فعالیت است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۵)؛ از این رو بیان «مزیتی برای خود قائل نشدن» تمام حقیقت تواضع را بیان نمی کند. افزون بر اینکه جنبه ایجابی تواضع نیز مهم است و باید در معنای آن لحاظ شود.

خامساً اگر تواضع را «فروتنی درمقابل شخص فراتر» بدانیم، نسبت به بیان هایی که تواضع را «مزیتی برای خود درمقابل فروتران قائل نشدن» دانسته اند، مناسب تر به نظر می رسد؛ زیرا:

۱) توصیف برگزیده تواضع انسان درمقابل خدا را - که مصداق حقیقی تواضع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۶) - دربردارد، اما توصیف اخیر چنین تواضعی را دربر نمی گیرد و فقط توصیف برگزیده جامع افراد است؛

۲) ماهیت توصیف اخیر با اخلاق کلیبی ها سازگارتر است؛ زیرا تواضع را فروتنی درمقابل فروتران تذلل محسوب می شود؛ پس درواقع میان تذلل و تواضع تمایزی وجود نخواهد داشت. اگرچه برخی «تواضع» را به «تذلل» معنا کرده اند (ابن منظور، ۱۹۹۸، ذیل ماده «وضع»)، اعتدال گرایان که تذلل را برطبق قاعده اعتدال افراط در تواضع و از رذایل اخلاقی می شمردند (ابن سینا، ۱۹۸۹م، ص. ۱۴۴؛ کشفی، ۱۳۸۱، ص. ۵۶۸)، نباید توصیفی از تواضع ارائه کنند که

با تذلل یکسان انگاشته شود. افزون بر اینکه برخی اندیشمندان تذلل را دو قسم دانسته اند؛ به این شکل که برخی مصادیق تذلل، مانند تذلل درمقابل خدا را فضیلت و برخی از مصادیق تذلل را رذیلت معرفی کرده اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۶).

به نظر می رسد میان برخی حکمای مشاء بین اعتقاد به قاعده اعتدال و تعیین فضیلت بودن تواضع مشکل وجود دارد؛ زیرا بنابه بیان آن ها تمام مصادیق تذلل از رذایل به حساب می آیند؛ درحالی که چنین نیست که تذلل مطلقاً رذیلت باشد، بلکه گاهی فضیلت است؛ مانند تذلل درمقابل خدا. حتی اگر مانند برخی اندیشمندان تواضع را از تذلل جدا سازیم و تواضع را توأم با توانایی و «تذلل» را حاکی از ناتوانی بدانیم (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص. ۳۴۱) باز اشکال باقی است؛ زیرا تذلل درمقابل خدا پسندیده است؛ البته تعبیر برخی اندیشمندان درباره تواضع که همراه با احساس حقارت است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۹، ص. ۳۴۱) صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا تواضع عزت را به دنبال دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص. ۳۵۴) و عزت با حقارت جمع نمی شود.

۳) در توصیف برگزیده انسانی که می خواهد خود را از فروتران پایین تر بینگارد، باید دلیلی خارج از تواضع داشته باشد تا به آن پایبند شود؛ اما اگر تواضع حقیقی براساس فروتنی درمقابل موجود فراتر دانسته شود، به دلیلی خارجی برای انگیزه سازی در تحقق تواضع نیازی ندارد؛ بلکه فروتر بودن متواضع جزء ذاتی تواضع است؛ زیرا در بیان برگزیده فروتنی درمقابل فراتری مطرح است و فروتنی درمقابل فراتران به دلیل فراتری واقعی آن ها است، نه اینکه به دنبال علتی بیرون تواضع باشیم تا فراترنگری را اعتبارکنیم و از آن برای تواضع انگیزه بسازیم. درحقیقت بیان برگزیده توصیف براساس واقعیت ها است و توصیف تواضع به فروتنی درمقابل فروتران توصیفی اعتباری است؛ و واقعیت بر اعتبار مقدم است.

۴) توصیف برگزیده از جهت دیگری نیز قلمرو دقیقی از تواضع ترسیم می کند؛ زیرا مزیتی برای خود قائل نشدن درمقابل فروتران در مواردی را که متواضع با دیگران دارای امتیازهای مساوی است، مشکل ایجاد می کند؛ زیرا انگیزه خضوع را - که ذاتی فروتنی است - در انسان

ایجاد نمی‌کند؛ پس برای تواضع درونی و رفتار متواضعانه، ندیدن مزیتی از خود درمقابل فروتران کافی نیست، بلکه باید در طرف مقابل مزیتی ببیند تا بتواند درمقابل او رفتار متواضعانه داشته‌باشد؛ اگر چنین مزیتی را در طرف مقابل نبیند، تواضع درونی و رفتار متواضعانه حاصل نمی‌شود و اگر درمقابل فروتران به‌نوعی فروتنی‌کند، فروتنی او دروغین و منافقانه خواهد بود که بقائی ندارد و با حقیقت اخلاق - که برپایه واقعیت بنا شده است - سازگاری ندارد.

۵) براساس توصیف برگزیده اگر فروتنی درمقابل فروتران ذیل تواضع درمقابل موجود فراتر قرار نگیرد، تواضع نیست، بلکه ممکن است از مصادیق ذلیل‌شدن به حساب آید که بد اخلاقی است. اگر تواضع حقیقی - چنانکه برخی معتقدند - تواضع درمقابل خدا باشد، در آن نوعی عبودیت لحاظ می‌شود که افراطش نیز خوب اخلاقی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۳ و ۳۳۶ و ۳۲۱-۳۲۰).

۶) فروتر و پایین‌تر بودن دیگران و فراتر و بالاتر نگرستن آنها - که در برخی بیانها آمده است - موجب تزامم پایین‌تر بودن واقعی با بالاتر نگرستن در درون انسان متواضع می‌شود که مانع کمال انسانی خواهد شد و انگیزه رفتار متواضعانه را از انسان سلب می‌کند؛ زیرا در صورتی کمال اخلاقی حاصل می‌شود که انسان در درون به رفتار جوانحی و جوارحی خود یقین و ایمان داشته‌باشد. اگر شخصی در عالم واقع فروتر و دارای امتیاز پایین‌تری است و متواضع خواهد برای فروتنی کردن، امتیازی در او در نظر بگیرد تا در قبال آن امتیاز تواضع کند، شخص متواضع باید برای او این امتیاز را اعتبار کند؛ چراکه اگر امتیاز طرف مقابل غیر اعتباری و واقعی باشد، دیگر فروتر نیست، بلکه فراتر است؛ اما اکنون که او فروتر است و چنین امتیازی ندارد، باید شخص متواضع برای او امتیازی اعتبار کند؛ در حالی که اعتباریات درمقابل واقعیت توانایی انگیزه‌بخشی و کمال‌آفرینی را ندارند؛ به همین دلیل روایاتی نقل شده است که در صدد ایجاد انگیزه در شخص متواضع برای فروتنی کردن است؛ مثلاً احترام به کوچک‌تر به جهت احتمال گناهان کمترشان توصیه شده یا احترام به بزرگ‌تران به جهت احتمال عبادت بیشترشان سفارش شده است (طبرسی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص. ۱۵۲)؛ توجه به این گونه روایات که پشتوانه‌ای روایی و الهی دارند، بحث را

از عقلی بودن خارج نمی‌کند؛ بلکه این روایات نیز مبتنی بر فراتر واقعی و توجه به امتیاز واقعی داشتن در شخصی است که درقبال او فروتنی می‌شود.

۷) توصیف اخیر با تصریح بر «مزیتی ندیدن»، تعریفی سلبی است و توانایی توصیف یک رفتار جوانحی و جوارحی وجودی همچون تواضع را ندارد؛ ازاین‌رو توصیف منتخب این تحقیق باید افزون بر اعم بودن از جهت فردی و اجتماعی، صفت درونی و رفتار بیرونی به فضیلت اعمی که تواضع ذیل آن قرار بگیرد، یعنی شجاعت اشاره‌کند؛ ازاین‌رو از منظر این تحقیق توصیف تواضع عبارت است از: فضیلتی است که انسان در درون و رفتار خود را از فراتر از خود پایین‌تر بداند و جلوه‌دهد.

ممکن است برخی شبهه‌کنند که بیان برگزیده تواضع افرادی را که بدون نیت خدامداری درمقابل برخی فروتنی می‌کنند، دربر نمی‌گیرد؛ مانند فروتنی کفار درمقابل علم که نوعی تواضع و فروتنی است و همه اندیشمندان این فروتنی را لازم می‌دانند و قبول دارند و برخی بر این نوع تواضع - که مقبول همگان است - تصریح دارند و از آن نتیجه گرفته‌اند که تواضع غیر از عبادت است (امام خمینی، بی‌تا، ص. ۲۹)؛ به نظر می‌رسد که چنین تواضعی نیز ذیل توصیف برگزیده قرار می‌گیرد؛ زیرا تواضع انسان‌ها درمقابل علم علما یعنی فروتنی درمقابل شخص فراتر؛ زیرا علم جهت فراتری است که در علما وجود دارد؛ اگر تواضع علمای هم‌مرتبۀ را نیز به جهت علم در نظر بگیریم، دو دلیل بر آن وجود دارد: الف) هر عالمی علم علمای دیگر را فراتر می‌داند و به دیگران به جهت علمی که در خودش نیست، احترام می‌گذارد؛ یعنی تساوی علمی را قبول ندارد و دیگر علما را فراتر می‌داند؛ ب) حقیقت علم را فراتر دانسته‌است، نه در مقایسه با علم خودش. توضیح مطلب اینکه گاهی علم فرد مقابل با فرد متواضع مقایسه می‌شود و گاهی علم فرد مقابل با اصل جهل مقایسه می‌شود و برای تعظیم و ترویج علم در جامعه درمقابل آن تواضع می‌شود. فراتر بودن علم از جهل نیز از مصادیق توصیف برگزیده است و واقع‌گرایی و واقع‌بینی را از توصیف نمی‌زداید.

همچنین ممکن است برخی شبهه‌کنند که در تواضع فراتر بودن شرط نیست؛ به دلیل برخی

روایاتی که به این مضمون اشاره دارند؛ مثلاً اگر انسانی بزرگ‌تر از تو بود، چنین درنظر بگیر که او پیش از من اهل ایمان شده و کردار صالحش بیشتر از من است و اگر کوچک‌تر از تو بود، چنین درنظر بگیر که من بیش از او مرتکب معصیت شده‌ام، پس او از من بهتر است. و اگر همسان تو بود، چنین درنظر بگیر که من به گناه خود یقین دارم، ولی درباره او شک دارم. چرا یقین خود را با شک عوض کنم (طبرسی، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص. ۱۵۲)؛ پس در هر صورت انسان خود را از دیگران فروتر ببیند، ولو آن‌ها واقعاً فراتر نباشند. می‌توان به این شبهه چنین پاسخ داد که این روایت نیز در صورتی به تواضع توصیه می‌کند که فراتری وجود داشته باشد، ولو وجود ذهنی؛ زیرا انسان تا خود را فروتر از دیگران نبیند فراتری آن‌ها را نخواهد دید. این روایت قصد دارد انسان را به فروتری‌اش متوجه سازد تا از فروتری‌هایش غفلت نرزد. فروتری در مقابل فراتری است؛ یعنی اگر فروتری انسان ثابت شود، ناگزیر در مقابل موجود فراتری وجود دارد؛ زیرا فروتری و فراتری مثل «پایین و بالا» متضایفانند؛ اگر یکی پایین بود، مطمئناً دیگری بالا خواهد بود. افزون‌بر اینکه این روایت از جهت دیگری نیز فراتری طرف مقابل را ثابت می‌کند و آن اینکه دستور فراتر مطلق، یعنی خدا این است که تا جای ممکن فروتری خود را بنگر و در برابر فراتری احتمالی دیگران تواضع کن؛ پس این بیان از تواضع در حقیقت تواضع در برابر خدا و اطاعت از اوامر اوست که فراتر مطلق است.

در هر صورت توجه به این نکته مهم است که مصداق اتم و اکمل فراتری خدا است که فراتر بودن را هستی بخشیده است و اگر به او توجه نشود، خدا ضرری نمی‌بیند؛ اما اگر در مقابل فراتر مطلق فروتنی شود، درجات کمالی حاصل از آن بسیار بالا خواهد بود؛ زیرا فراتر مطلق است که به غیر خود هستی بخشیده است؛ اما اگر فروتنی با توجه به فراتر مطلق - که از جهت هستی بخشی فراتر است - نباشد، کمال قابل توجهی حاصل نمی‌شود؛ زیرا کمال حاصل از فروتنی در مقابل خدا و متبوعاتش درجه‌ای همچون بهشت را به دنبال دارد که بقای حقیقی و اخروی است؛ اما تواضعی که خدامدارانه نباشد، فقط فوایدی دنیوی خواهد داشت؛ پس بقای لازم را ندارد و درجه‌اعلای کمالی را نیز دارا نیست. اگرچه بالأخره کمال است، درجه کمال

آن محدود به دنیا است که در قبال کمال اخروی ناچیز است؛ این تحقیق برای کسب کمالات عالی که در خدامداری نهفته است، سعی کرده است معنای خدامداری را در مصداق حقیقی تواضع بگنجاند؛ اگرچه می توان میان اخلاق اسلامی و تربیت اخلاق اسلامی تمایز قائل شد و تواضع خدامدار را ذیل اخلاق اسلامی قرارداد و تواضع بدون خدامداری را ذیل تربیت اخلاقی توصیف کرد؛ زیرا هدف اخلاق اسلامی وصول به قرب الهی است که جز با نیت و قصد این قرب حاصل نخواهد شد؛ در حالی که در تربیت اخلاق اسلامی رشد به سمت قرب هدف است که گاهی این رشد بدون قصد نیز، ولو اندک حاصل می شود (احمدی، ۱۴۰۲، ص. ۱۲۲).

نتیجه گیری

دیدگاه های اخلاقی گوناگونی ادعای تعیین صحیح قلمرو موضوعات اخلاقی مانند تواضع را دارند و دیدگاه حکمای مشاء یا همان دیدگاه اخلاقی اعتدال گرا نیز مدعی تشخیص صحیح قلمرو تواضع است؛ لذا بررسی این دیدگاه به دلیل فراوانی طرفداران آن مهم است؛ از جهتی دیگر شناخت صحیح قلمرو دقیق تواضع واقعی زمینه ساز ایجاد کمال حاصل از آن است؛ مثلاً درک اشتباه از تواضع سبب می شود انسان تذلل در مقابل خدا را نیز از رذایل بشمارد یا تکبر را مطلقاً بد اخلاقی بیندارد؛ در صورتی که در دیدگاه اخلاقی اسلام تکبر در مقابل متکبران و دشمنان حربی خوب دانسته شده است.

این تحقیق با نقد و بررسی توصیف های گوناگون نظریه های اعتدال گرا به تالی فاسدهای قلمروهای ارائه شده اشاره کرده است؛ به طوری که گاهی تواضع به جای کمال زا بودن موجب نقصان و ازدست رفتن کمالات انسانی می شود؛ مانند توجه نکردن به مبنای تواضع که شخص و اشخاص نیستند، بلکه وجود و کمال در فراتری است که سبب تحقق فروتنی در شخص متواضع می شود. به خصوص برخی توصیف ها از تواضع که تراحمات درونی را ترویج می دهند، سبب ترویج روحیه نفاق در افراد می شود.

این تحقیق با ارائه و بررسی توصیفات گوناگون معناساختی از حقیقت تواضع از منظر اعتدال گرایان اخلاقی، سعی بر این داشت تا قلمرو صحیحی از تواضع ارائه دهد تا با عمل به آن

بتوان کمال اخلاقی را کسب کرد و در ورطه منحرفانی اخلاقی همچون کلیون مبتلا نشد؛ لذا با شناساندن تواضع به فروتنی درمقابل موجود فراتر، افزون بر اینکه اصل تواضع به سمت کمال وجودی، نه شخص و افراد سوق داده می شود، مخاطب را به جهت مثبت این فضیلت رهنمون می سازد که اگر کسی مورد تواضع دیگران قرار گرفت، به جهت وجودی و کمالی تواضع ملتفت شود و به خود مغرور نگردد؛ زیرا جهت وجودی و کمالی انسان ها به افاضات حقیقت هستی بخش وابسته است و دخالت فرد در کسب آن فضیلت وجودی بدون افاضه حضرت حق امکان ندارد؛ لذا این توصیف اخلاق توحیدمدارانه را ترویج می کند که سبب حصول کمال های باقی و اخروی می شود و فواید و کمال های دنیوی را نیز به همراه دارد؛ اما این کمالات دنیوی درقبال آن کمالات اخروی ناچیزند.

همچنین از این مقاله می توان نتیجه گرفت که تواضع و فروتنی درمقابل متکبران و دشمنان حربی به جهت توجه به فراتری آن ها ممنوع است؛ زیرا توجه به این جنبه، موجب تکبر متکبران و دشمنان و همچنین ضعف درمقابل آن ها می شود که بر تکبر و دشمنی آن ها می افزاید؛ افزون بر اینکه نفس تکبر مذموم از جهت فلسفی موجب نقصان و سلب کمال است؛ همان طور که دشمنی کردن دشمنان حربی از خودخواهی و نقصان آنان که جنبه ای فروتر است، نشأت می گیرد؛ از این رو درمقابل موجود فراتر همچنان فروتنی مطلوب است و درمقابل موجود فروتر فروتنی مطلوب نیست؛ لذا درمقابل متکبران و دشمنان حربی که فروترند، فروتنی مطلوب و ممدوح نیست.

منابع

قرآن کریم

امام علی (ع) (۱۴۱۴ق). نهج البلاغة (صبحی صالح، به تحقیق). قم: هجرت.

آگوستین قدیس (۱۳۹۱). شهر خدا (حسین توفیقی، به ترجمه). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۹م). «رسالة في علم الاخلاق» در: تسع رسائل في الحكمة والطبیعیات. قاهره: دار العرب.

ابن منظور (۱۹۹۸م). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابن مسکویه، ابوعلی احمد بن محمد (۱۳۷۷). الحکمة الخالدة (جاویدان خرد). تهران: دانشگاه تهران.

- احمدی، حسین (۱۴۰۲). تفسیری درباره تمایز حد نصاب اخلاقی و تربیت اخلاقی از منظر آیت الله مصباح یزدی. جستارهایی در فلسفه و کلام. ۵۶ (۱۱۲)، ۱۲۳-۱۰۷.
- احمدی، حسین (۱۳۹۸). روش معناشناسی اخلاق از منظر آیت الله مصباح یزدی. نشریه عیار پژوهش در علوم انسانی. ۱۰ (۱۹)، ۱۶-۵.
- ارسطو (۱۳۷۸). اخلاق نیکوماخوس (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: طرح نو.
- ارموی، سراج الدین محمود بن ابی بکر (۱۳۵۱). لطائف الحکمة تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- افلاطون (۱۳۸۰). دوره کامل آثار افلاطون (محمدحسن لطفی، به ترجمه). تهران: خوارزمی.
- امام خمینی، روح الله (بی تا). کشف الاسرار. بی جا: بی نا.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۸۸). شرح حدیث جنود عقل و جهل. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر.
- ایرانی طرفی، عبدالمحمد (۱۳۸۴). فرهنگ ابجدی لغات قرآن کریم. قم: ائمه.
- تکرتی، ناجی (۱۴۰۲). الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية. بیروت: دار الاندلس.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). تفسیر موضوعی قرآن مجید. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱). ادب فنای مقربان: شرح زیارت جامعه کبیره. قم: اسراء.
- حاجی اکبری، فاطمه، و حیدری، حسین (۱۴۰۳). گستره و مبانی فروتنی در عهد جدید. نشریه پژوهش های اخلاقی. ۳ (۵۵)، ۸۴-۶۵.
- دشتکی، غیاث الدین منصور بن محمد (۱۳۸۶). اخلاق منصوری. تهران: امیر کبیر.
- دوانی، محمد بن اسعد (۱۳۹۱). اخلاق جلالی. تهران: اطلاعات.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۲۸ق). الذریعة الی مکارم الشریعة. قاهره: دار السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق - بیروت: دار القلم - دار الشامیه.
- سبزواری، محمدباقر (۱۳۸۱). روضة الأنوار عباسی. قم: بوستان.
- شیرازی، قطب الدین محمود بن مسعود (۱۳۶۹). درة التاج: بخش حکمت عملی و سیر و سلوک. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- صادقی، مسعود (۱۳۹۹). تحلیل سه تلقی و تعریف از تواضع؛ روی کردهای ارسطو، آگوستین و جولیا دراپور. نشریه اخلاقی پژوهی. ۳ (۸)، ۸۹-۱۱۰.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (بی تا). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۱ش). الاحتجاج علی اهل اللجاج (بهراد جعفری، به ترجمه). تهران: اسلامیه.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۷ش). اخلاق ناصری. تهران: خوارزمی.
- علم الهدی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق). رسائل الشریف المرتضی. قم: دار القرآن الکریم.
- کشفی، جعفر بن ابی اسحاق (۱۳۸۱). تحفة الملوك: گفتارهایی درباره حکمت سیاسی. قم: بوستان کتاب.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). اصول کافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، ملاعبدالرزاق بن علی (۱۳۷۲). گوهر مراد. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). زینهار از تکبر! شرح بزرگترین خطبة نهج البلاغه در نکوهش متکبران و فخرپوشان. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸). آموزش فلسفه. تهران: امیر کبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰). به سوی خودسازی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). حقوق و سیاست در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶ ب). فلسفه اخلاق. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱). مشکلات: ره توشه. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب.
- متسکیو (۱۳۹۲). روح القوانين به انضمام درآمدی بر روح القوانين. تهران: امیر کبیر.
- نراقی، ملااحمد بن مهدی (۱۳۸۵). معراج السعادة. قم: هجرت.
- وارنوک، جیمز (۱۳۸۵). فلسفه اخلاق در قرن حاضر. تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- ورام، ابن ابی فراس (۱۴۱۰ق). تنبيه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام). قم: مکتبه فقهیه.
- همدانی، میرسید علی بن شهاب الدین (۱۳۵۸). ذخیره الملوك. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.



On the Equivocality of the Divine Attributes of Will, Life, and Power: A Critical Examination of Ibn Sīnā's Perspective¹

Hamzeh Nadalizadeh² Amirabbas Alizamani³

Doi:
10.30497/ap.2025.245888.1667



Abstract

In his explanation of the divine attributes—particularly the three attributes of will, life, and power—Ibn Sīnā regards these attributes as meaningful and makes a serious effort to clarify their sense. Nevertheless, the structure of his analysis leads to the conclusion that, with respect to these attributes, there is only an equivocal relation between God and human beings. In examining the reasons for this approach, two possibilities emerge. The first concerns Ibn Sīnā's position on the absolute distinction between the existence of God and that of creatures. However, a review of his writings shows that this cannot be considered the main reason for his view on the equivocality of the divine attributes. The second possibility lies in the semantic domain: given his approach to defining both divine and human attributes, it appears that this factor better explains his inclination toward affirming equivocal predication. Yet this approach is not without serious difficulties, notably (1) the conflation of concept and instance, and (2) the reduction of all divine attributes to mere equivocality. The paper concludes that the meaningfulness of the divine attributes, in Ibn Sīnā's thought, can only be coherently defended through the doctrine of specific gradation (*tashkīk khāṣṣ*). Otherwise, his treatment of the issue must be considered incomplete and problematic.

Keywords: life, will, power, equivocality, general and specific gradation (*tashkīk 'āmm* and *tashkīk khāṣṣ*)

1. This research project was carried out using the special research credit of Semnan University with project number 1113.

2. Assistant Professor, Department of Theology, Semnan University, Semnan, Iran (Corresponding Author). hamzehnadali@semnan.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran. amir_alizamani@ut.ac.ir

مشترک لفظی بودن صفات اراده، حیات و قدرت:

بررسی انتقادی دیدگاه ابن سینا^۱

حمزه نادعلی زاده^۲*

امیرعباس علی زمانی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۷

Doi: 10.30497/ap.2025.245888.1667

چکیده

ابن سینا در تبیین صفات الهی، به خصوص سه صفت اراده و حیات و قدرت، درعین حال که صفات الهی را معنادار می داند و در روشن ساختن معنای صفات الهی جداً تلاش می نماید، اما نحوه تحلیل او منجر به این برداشت می گردد که در صفات مذکور بین خدا و انسان اشتراک لفظی برقرار است. در جست و جوی علت چنین روی کردی دو احتمال وجود دارد: احتمال نخست به موضع شیخ الرئیس در باین دانستن وجود خدا از مخلوقات مربوط می شود که با بررسی مواضع شیخ، این نتیجه به دست آمد که نمی توان چنین احتمالی را علت گرایش ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات سه گانه خداوند قلمداد نمود. احتمال دوم نیز به حوزه معنانشناسی مربوط می شود که با توجه به روی کرد شیخ الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، معلوم می شود که می توان این عامل را علت گرایش شیخ به قول مذکور دانست؛ اگرچه روی کرد شیخ و لوازم آن با اشکال جدی همراه است؛ به همین دلیل با دو ایراد: (۱) خلط مفهوم و مصداق و (۲) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، مبنای شیخ الرئیس نقد و ارزیابی شده است. در پایان این نکته خاطر نشان شده است که معناداری صفات واجب از نظر ابن سینا، با پذیرش تشکیک خاصی قابل توجیه خواهد بود و گرنه باید کلام وی را در این باب غیر منقح دانست.

واژگان کلیدی: حیات، اراده، قدرت، اشتراک لفظی، تشکیک عامی و خاصی.

۱. این طرح تحقیقاتی با استفاده از اعتبار ویژه پژوهشی (پژوهانه) دانشگاه سمنان با شماره طرح ۱۱۱۳ انجام شده است.

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسؤول).
hamzahnadali@semnan.ac.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران، تهران، ایران.
amir_alizamani@ut.ac.ir

مقدمه

در بررسی صفات الهی و در یک تقسیم‌بندی اولیه، می‌توان صفات واجب را به دو دسته ویژگی‌های هستی‌شناختی (متافیزیکی) و صفات مشترک بین انسان و واجب‌الوجود تقسیم نمود. منظور از صفات هستی‌شناختی آن صفاتی است که مختص به ذات حق است و در نتیجه اندیشه فلسفی به خدا نسبت داده می‌شود؛ صفاتی نظیر وجوب وجود، فوق‌التمامی، سرمدیت و بساطت مطلق؛ اما دسته دیگر صفاتی‌اند که بین خدا و انسان مشترک‌اند؛ نظیر عالم بودن، مرید بودن، قادر و حی بودن و ... حال این پرسش مطرح می‌گردد که آیا بین صفات مشترک بین خدا و انسان، نظیر قادر و حی بودن، اشتراک معنوی برقرار است یا لفظی و یا هیچ کدام؟ آنچنان‌که از آثار ابن‌سینا استفاده می‌شود، وی ضمن اینکه صفات الهی را معنادار می‌داند، در عین حال با نوع تحلیلی که از صفات اراده، قدرت و حیات (و دیگر صفات واجب) ارائه می‌دهد، این انگاره را تقویت می‌کند که به اشتراک لفظی آن‌ها در واجب و ممکن قائل است. برای آشنایان با آثار ابن‌سینا واضح است که شیخ‌الرئیس در هیچ یک از کتب و رسائل خود، صراحتاً از مشترک معنوی یا لفظی بودن صفات واجب و ممکن سخن نگفته‌است و آنچه در این پژوهش به آن پرداخته‌شده، استنباطی است که از ظاهر عبارات ابن‌سینا به‌دست آمده که از سوی پژوهشگران نقد و بررسی شده‌است. با این توضیح پرسش‌های جدی و مهمی در اینجا مطرح می‌شود: اولاً چرا شیخ‌الرئیس در آثار متعددش صفات حق را مترادف می‌داند، درحالی‌که این دیدگاه ممکن است به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن منجر شود، نه اشتراک معنوی؟ به‌دیگریان علت گرایش بوعلی به این نظر چیست؟ ثانیاً دلایل ابن‌سینا برای توجیه این دیدگاه کدام‌اند و آیا این دلایل از اعتبار کافی برخوردارند؟ ثالثاً آیا وی با توجه به دستگاه فلسفی‌اش می‌تواند به لوازم چنین دیدگاهی پایبند باشد؟

فرضیه این مقاله این است که ابن‌سینا ضمن معنادار دانستن صفات الهی، سعی دارد تا مبنایی را برای تمامی صفات مهیا سازد تا به تفسیر دقیق‌تری از معانی صفات دست‌یابد. با توجه به تفکیک صفات هستی‌شناختی از صفات مشترک بین خدا و انسان، در این مقاله تلاش خواهیم کرد تا به واکاوی دیدگاه شیخ‌الرئیس در صفات سه‌گانه حی، مرید و قادر بپردازیم

و باتکیه بر این بحث، به پرسش‌هایی که در بالا مطرح کردیم پاسخ بگوییم.

۱. پیشینه پژوهش

با بررسی پژوهش‌های انجام‌شده در آثار ابن‌سینا، در شروح و کتب تفصیلی مطلبی در این باب مشاهده نگردید؛ اما برخی پژوهشگران در مقالاتی چند به بررسی مواضع ابن‌سینا درباره صفات الهی پرداخته‌اند. در این بین گروهی به مترادف و یگانگی مفهومی صفات الهی از نظر ابن‌سینا رأی داده‌اند؛ به گونه‌ای که آنچه از یک صفت فهمیده می‌شود، همان چیزی است که از دیگر صفات به ذهن متبادر می‌گردد (احمدوند، ۱۳۹۳؛ ذبیحی، ۱۳۸۳؛ ذبیحی و ایرجی‌نیا، ۱۳۹۴؛ قاسم‌پور و ذهبی، ۱۴۰۱؛ هدایت‌افزا و حسینی، ۱۳۹۴)؛ اما برخی دیگر از محققین تفسیری دیگر از دیدگاه ابن‌سینا مطرح ساخته‌اند و نظر گروه نخست را نقد نموده‌اند. بر طبق نظر گروه دوم، نظریه شیخ‌الرئیس نه مترادف لفظی صفات است و نه مستلزم آن؛ لذا وحدت معنایی مورد نظر ابن‌سینا در نهایت به همان وحدت ذات و صفات در وجود خارجی برمی‌گردد و دیدگاه متفاوتی نیست (کرد فیروزجانی، ۱۳۹۷). گروه سوم اگرچه وجود عبارات متعارض درباره صفات الهی را در آثار ابن‌سینا پذیرفته، تلاش نموده تا با استنباط تعریفی واحد از مفهوم «اراده» نظر وی را به اشتراک معنوی صفات حمل نماید و قول به مشترک لفظی بودن صفات واجب و ممکن را نقد نماید (حسن‌زاده، سعیدی مهر و اکبری، ۱۴۰۲).

تفاوت رویکرد این مقاله با پژوهش‌های قبلی در این است که اولاً تأکید ما بر سه صفت اصلی واجب، یعنی حیات و اراده و قدرت است؛ چراکه ابن‌سینا این سه صفت را به علم برمی‌گرداند. ثانیاً قبل از بررسی سخنان شیخ، سعی نموده‌ایم به تبیین علی از مواضع وی دست‌یابیم و میزان دخالت آن‌ها را در تفسیر نگاه او ارزیابی کنیم. به طور معمول اکثر تحقیقات به بخش «ادله» خلاصه‌شده و از مقام «علت» در شکل دادن به مواضع علمی غفلت کرده‌اند. ثالثاً به این نکته توجه کرده‌ایم که آیا ابن‌سینا باتکیه بر مبانی فلسفی‌اش، می‌تواند اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن را بپذیرد یا خیر.

۲. مبانی نظری

یکی از مفاهیم اصلی و محوری این مقاله بحث از اشتراک لفظی است؛ لذا ابتدا به بررسی این

مفهوم در ادبیات و علوم عقلی می‌پردازیم؛ چراکه خود «اشتراک لفظ» در دو حوزه ادبیات و علوم عقلی مشترک لفظی است. سپس با اشاره به نظر ابن‌سینا در چگونگی فهم صفات الهی، این نکته تبیین خواهد شد که از نظر وی ما با تحلیل عقلی می‌توانیم به معانی صفات الهی دست‌یابیم و فهم این صفات خارج از حوزه ادراکی انسان نیست.

۱-۲. اشتراک لفظی در ادبیات و علوم عقلی

در ادبیات مناط اشتراک لفظی یا معنوی، وضع یگانه یا چندگانه است؛ به گونه‌ای که اگر یک لفظ به صورت مجزا برای چند معنا وضع شود، به آن «مشترک لفظی» گفته می‌شود؛ زیرا آن معانی جز در لفظ با یکدیگر اشتراکی ندارند (قوشچی، ۱۴۲۱، ص. ۵۷۶؛ مظفر، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۴۴)؛ اما در فلسفه و کلام لفظی که دارای مفاهیم متعدد است، به نحوی که هریک از آن معانی اثری خاص داشته و مبدأ کاری به خصوص باشد (بدون لحاظ وضع) «مشترک لفظی» خوانده می‌شود؛ به همین ترتیب اگر لفظی بر مصادیق متعدد صادق باشد و آن مصادیق دارای جامع واقعی باشند که همین جامع منشأ آثار باشد، در این صورت به آن لفظ «مشترک معنوی» می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص. ۲۵۲).

در این مقاله مراد از اشتراک لفظی صفات وجود واجب با وجود ممکن، چیزی نیست که در ادبیات و دانش منطق مرسوم به آن پرداخته می‌شود. آنچه از آثار ابن‌سینا درباره صفات الهی فهمیده می‌شود، این است که هر صفتی، نظیر حیات و اراده و قدرت، در واجب یک معنا و در ممکن معنایی دیگر دارند و هریک به اثری مخصوص به خود رهنمون می‌شود؛ لذا در اصطلاح فلسفی بین صفات واجب و ممکن اشتراک لفظ برقرار است. در ادامه راجع به این ادعا بحث می‌کنیم.

۲-۲. معرفت ذات و صفات الهی

فیلسوفان و متکلمان مسلمان بر این نکته توافق دارند که انسان قادر نیست به ذات حق دست‌یابد؛ زیرا ذات ممکن نمی‌تواند بر ذات نامحدود احاطه پیدا کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ج ۱، ص. ۳۵۵؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱، ص. ۸۵؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۷؛ غزالی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص. ۴۹۷؛ فخر رازی، ۱۴۱۷، ص. ۲۹۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص. ۳۳۵). ابن‌سینا (۱۳۹۱) نیز به صراحت بیان می‌کند که ما به ذات واجب‌الوجود معرفت پیدانمی‌کنیم و حقیقت او را

نخواهیم شناخت، تا آنجا که حقیقت او نزد ما «اسمی» ندارد^۱ (ص. ۵۶۰)؛ اما از آنجاکه هر ذاتی لوازمی به همراه دارد و لوازم گزارش دهنده از ذات اند، و از طرفی امکان درک لوازم وجود دارد، بنابراین می توان به فهم لوازم بسنده نمود. ابن سینا (۱۳۹۱) وجوب وجود را نیز لازمه ذات حقیقت اول می داند، نه خود حقیقت او^۲ (ص. ۷۲). این لازمه اولیه خود لوازمی دارد که ما به آن لوازم علم پیدامی کنیم؛ بنابراین از آنجاکه وجوب ذاتی لازمه حقیقت اول است، لوازم آن نیز مختص همان ذات خواهد بود. شیخ الرئیس (۱۳۹۱) حتی وجود را نیز معلول و از لوازم ذات حق قمداد کرده و ذات واجب تعالی را عین وجود ندانسته است: «حقیقت واجب، خود وجود نیست... بلکه ذاتاً علت وجود است... واجب الوجود حقیقتی فوق وجود دارد که وجود از لوازم آن حقیقت است»^۳ (ص. ۷۲). وی در الهیات شفا و نجات اولین صفت از صفات واجب را «آئیت و موجودیت» ذکر می کند، به طوری که دیگر صفات همراه با اضافه یا سلب به وجود واجب تحقق می یابند^۴ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

ابن سینا (۱۴۰۳) تأکید دارد صفاتی که به واجب الوجود نسبت می دهیم، هیچ کثرتی در ذات او ایجاد نمی کند؛ چراکه این صفات از اضافاتی ایجابی یا سلبی اند که لازمه و معلول ذات اند و بعد از وجود ذات پدیدمی آیند، نه اینکه مقوم و جزء ذات باشند (ص. ۳۴۴-۳۴۳)؛ مثلاً «اولیت» را از آن جهت به وجود واجب نسبت می دهیم که مبدأ بی واسطه یا با واسطه همه موجودات است و چون سرآغاز هستی اشیاء است، به آن اولیت را اطلاق می کنیم. درواقع از اعتبار اضافه حق به دیگر موجودات صفت اولیت انتزاع می شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴۳)؛ باین توضیح از دیدگاه ابن سینا صفات خدا را به چهار نحو می توان دریافت:

۱) برخی صفات لازمه ذات خدا هستند که اولین این صفات، وجوب وجود یا «إن» است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷).

۱. الأول لا يدرك كنهه و حقيقته العقول البشرية، و له حقيقة لا اسم لها عندنا.

۲. وجوب الوجود إما شرح اسم تلك الحقيقة أو لازم من لوازمها، و هو أخص لوازمها وأولها.

۳. وليس حقيقته نفس الوجود... و هو في ذاته علة الوجود... و إنما يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها.

۴. وإذا حققت تكون «الصفة الأولى» لواجب الوجود أنه «إن» و «موجود» ثم الصفات الأخرى...

۲) دسته دیگر صفات از ملاحظه اضافه این «إن» با دیگر حقایق فهم می شوند؛ نظیر «اول» بودن (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

۳) دسته سوم صفات از ملاحظه سلب امور مختلف از حقیقت واجب فهم می شوند؛ مثلاً صفت «واحد» از آن جهت به ذات واجب الوجود نسبت داده می شود که تقسیم کمی و همچنین شریک داشتن را از ذات حق سلب می کنیم (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۲).

۴) دسته چهارم صفات نیز حاصل سلب و اضافه اند؛ نظیر عقل و عاقل و معقول که از جهت سلب مخالفت با ماده و علقه به آن و نیز اضافه به امور معقول به این اوصاف خوانده می شود. همچنین صفت «مرید» و «جواد» نیز از اضافه همراه با سلب حاصل می شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۳).

فرایند تحقق صفات متکثر خدا به این نحو است که با تحقق صفت نخست - که حقیقت وجود واجب تعالی است - و توجه به لازمه آن، صفت دیگری محقق می گردد و از قیاس با آن، صفتی دیگر زاده می شود؛ بنابراین صفات الهی به صورت قیاسی از دل یکدیگر خارج می شوند و این روند ادامه پیدامی کند. به بیان بوعلی قدرت حق، همان حیات او و حیاتش همان قدرت اوست و این دو واحدند، پس او از آن حیث که قادر است، حی است و از آن حیث که حی است، قادر است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۸)؛ به این ترتیب تمامی صفات به وجودی واحد موجودند و هیچ تکثری در ذات لازم نمی آید.

۳. معنانشناسی صفات سه گانه در واجب و انسان

به منظور فهم دقیق موضع شیخ الرئیس ناگزیریم معنای صفات اراده، حیات و قدرت را واکاوی کنیم؛ لذا ابتدا به بررسی معنای این سه صفت در واجب الوجود و سپس معنای آن در ممکنات می پردازیم.

۳-۱. معنای صفات سه گانه در باری تعالی

صفات سه گانه اراده، حیات و قدرت از دسته اوصافی اند که بین خدا و مخلوقات - حداقل در لفظ - مشترک اند. ابن سینا (۱۴۰۴ الف) در تبیین معنای این صفات در واجب الوجود همه را به

علم برمی گرداند. وی معنای اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر به صورت کلی و آن گونه که باید باشد، تعبیر می کند (ص. ۳۶۶). درواقع نفس علم واجب به نظام اشیاء ممکن با ترتیب اشرف به احس، به خودی خود سبب ایجاب وجود این اشیاء می گردد و منظور از اراده جز این نیست (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۴)؛ لذا اراده واجب عین علم اوست که عیناً همان «عنایت» خوانده می شود (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). وی در یگانه دانستن اراده و علم واجب تا آنجا پیش می رود که مغایرت مفهومی بین اراده و علم را نیز منکر می شود^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱).

وی «حی» را همان ادراک کننده فعال می داند. از آنجا که علم واجب سبب وجود اشیاء می گردد، از جهت عالمیتش فاعل است؛ بنابراین از همان جهت نیز حی است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸). با این توضیح حیات چیزی غیر از علم نیست و اراده و حیات و علم، همگی لذاته اند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۰). شاگرد بوعلی در این باره معتقد است که وجود واجب چون مصدر آثار حیات - یعنی ادراک و فاعلیت - است، متصف به وصف «حی» می شود؛ لذا حیات برای او ذاتی، بلکه عین ذات است (بهمنیار، ۱۳۹۳، ص. ۵۷۹).

از نظر شیخ الرئیس (۱۳۹۱) معنای «قدرت» در واجب الوجود نیز به علم برمی گردد. با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست و قدرتش به واسطه داعی محقق نمی شود، بلکه قدرتش عین علم اوست (ص. ۱۲۹). قدرت به این معناست که فعل بدون همراهی با هر چیز دیگری، به مشیت تعلق بگیرد. قدرت باری بالفعل است و نمی توان در آن هیچ حالت بالقوه ای را فرض نمود که اگر چنین بود، از وجوب وجود به امکان قدم می گذاشت. وی دلیل عینیت قدرت با اراده و علم واجب را این می داند که در غیر این صورت باید تکرر در ذات را بپذیریم (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۰-۲۱). با دقت در تأمل ابن سینا (۱۳۸۳) در تعریف مشهور قدرت به «إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل»، به این نکته رهنمون می شویم که به نظر وی در این تعریف مشیت با داعی همراه است و از آنجا که داعی در نسبت با واجب غیر ممکن است، تعریف

۱. فواجب الوجود ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له.

مشهور از قدرت را نمی‌توان درباره‌ی واجب به‌کاربرد؛ از این رو باید تعریف را این‌گونه بیان نمود: «هر چه را وی خواهان بود ببود، و هر چه را خواهان نبود از آنچه از وی آید نبود، و آن چیز را که خواهان است، اگر نشایستی که ناخواهان بودی ببودی، و آن چیز را که ناخواهان است، اگر بشایستی که بخواستی نبودی، و این معنی آن است که چیز را به آن «توانا» خوانند، و توانا نه آن بود که هرآینه بکند یا نکند، و هرآینه بخواهد یا نخواهد.» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص. ۹۹-۹۸).

۲-۳. معنای صفات سه‌گانه در انسان

برطبق جهان‌بینی ارسطویی یکی از مشخصه‌های حیوان، حرکت ارادی اوست که می‌توان از آن به‌عنوان فصل ممیز با دیگر اجسام نامی، یعنی نباتات، یادکرد. درواقع حرکت از مشترکات اجسام نامی است که در حیوان با اراده حاصل از شوق همراه است (ارسطو، ۱۳۶۹، 10a432-10b432). حال معنای اراده چیست؟ ابن‌سینا در تشریح اراده تقسیم‌بندی زیر را ارائه کرده‌است: هر آنچه از فاعلی صادرشود، یا بالذات صادر می‌شود یا بالعرض؛ و آنچه بالذات صادر می‌گردد، یا طبیعی است یا ارادی؛ هر آنچه از روی علم صادرگردد، بالطبع و بالعرض نیست، بلکه ارادی است (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲؛ ابن‌سینا ۱۳۸۳، ص. ۹۳)؛ بنابراین خصیصه نخست اراده - همان‌طور که درباره‌ی واجب‌الوجود بیان شد - فعل مبتنی بر علم (به‌معنای عام آن) خواهد بود؛ اما ابن‌سینا (۱۳۹۱) در جست‌وجوی معنای اراده به این نکته اشاره می‌کند که هر فعل صادرشده از روی اراده، یا از روی علم (علم کلی) است و یا از روی ظن و تخیل. از آنجاکه فعل واجب‌الوجود از روی ظن و خیال نیست، لذا تنها از روی علم خواهد بود (ص. ۱۲). ممکن است در اینجا این مطلب به‌ذهن برسد که واجب‌الوجود در قسم اخیر با موجودات مادی مشترک باشد، اما ابن‌سینا (۱۳۹۱) در ادامه توضیحات خود به تمایزی اشاره می‌کند که دلیل وی در مشترک لفظی بودن معنای اراده در واجب و ممکن است. وی تصریح می‌کند که وقتی ما امری را اراده می‌کنیم، آن را به‌صورت ظنی یا خیالی و یا علمی تصور می‌کنیم. اگر این امر متصور موافق - یعنی نافع و خوب - باشد، شوقی در ما پدید می‌آید و وقتی این شوق در

ما قوت یافت، قوای موجود در عضلات برای نیل به آن مقصود به حرکت درمی آید؛ لذا افعال ما تابع اغراض ماست (ص. ۱۲). این در حالی است که واجب الوجود به دلیل تمام بودن، بلکه فوق تمام بودن، فعلش را به منظور دست یافتن به غرضی انجام نمی دهد. در واقع فعل او به واسطه شوق حاصل از ملاتم و موافق بودن معلوم رخ نمی دهد؛ بلکه اراده او عین علم به خیر و نیک بودن حقایق امکانی است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۳-۱۲۲). سبب این عینیت آن است که فاعل و غایت در ذات واجب یکی است و واجب، فعلش را برای دست یافتن به غایتی خارج از ذات انجام نمی دهد؛ بلکه از آنجاکه فوق التمام است و نه تنها همه کمالات را دارا است، بلکه اعطاکننده کمالات به دیگر موجودات است، لذا غرضی خارج از ذات خود که به واسطه آن به کمالی دست یابد یا به واسطه امری خارج از ذات به لذتی دست یابد، از اساس برای واجب الوجود متصور نیست. او عاشق ذات خود است و لذا غرض او عین ذاتش است؛ بنابراین علم او به خیریت خود و لوازم ذات خود، عین اراده اوست (ابن سینا، ۱۴۰۴، ب، ص. ۱۵۷) و برای خلقت به اراده دیگری نیاز ندارد؛ بنابراین تمایزی جدی بین اراده الهی و اراده حیوانی دیده می شود.

۳-۲-۱. حیات

شیخ الرئیس (۱۳۹۲) در مقاله اول از فصل نخست کتاب نفس شفا، به دنبال تعریفی مناسب و جامع برای «نفس»، به اینجا می رسد که اطلاق «نفس» بر نبات و حیوان و نفس فلکی به اشتراک لفظ صورت می گیرد^۱ (ص. ۲۳). وی در بیان دلیل این مطلب به صفت حیات رجوع می دهد. حیات از نظر فیلسوف مشاء چیزی جز ادراک و فاعلیت نیست و «حی» همان «دراک فعال» است (ابن سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸)؛ لذا ابن سینا (۱۳۹۲) در معنای «ادراک» بین حیوانات و افلاک متمرکز می شود و دو تفاوت عمده را نشان می دهد: نخست آنکه «نطق» - که به قوای ادراکی اشاره دارد - در حیوانات بر نفسی اطلاق می گردد که دارای دو عقل هیولانی است. منظور از دو عقل هیولانی عقل هیولانی و عقل بالملکه است؛ حال آنکه در افلاک تنها عقل بالفعل وجود

۱. فهؤلاء يجب أن يروا أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فإنما يقع بالاشتراك.

دارد و روشن است که عقل بالفعل، مقوم نفوس کائن (حیوانی) نیست؛ لذا نمی‌توان «حیات» و «نفس» را به یک معنا به نفوس حیوانی و فلکی حمل کرد: «حیوان و فلک در معنای حیات و نطق اشتراکی با هم ندارند [و صرفاً در اسم مشترک اند]»^۱ (ص. ۲۳).

- دلیل دومی که وی در اثبات ادعای خویش مطرح می‌سازد، به حوزه ادراکات حسی برمی‌گردد. وی تصریح می‌کند که «حس» در اینجا (تحت فلک قمر) با امثال و انفعال نفس همراه است، درحالی که در عالم افلاک احساس انفعالی رخ نمی‌دهد (ابن سینا، ۱۳۹۲، ص. ۲۳). همچنین صور جزئی در افلاک با کمک آلات از معلوم گرفته نمی‌شود، بلکه افلاک مبدأ تحقق و مؤسس صور جزئی در عالم تحت فلک است؛ بنابراین نمی‌توان ادراک (نطق) را در حیوان و فلک یکی دانست و از آنجا که ادراک مقوم حیات است، «حیات» به اشتراک لفظ بر حیوان و افلاک اطلاق می‌شود. در اینجا نکته‌ی مهم این است که با توجه به مبنای حکمای مشاء، دقیقاً همین ادله درباره مفارقات جاری است و لذا حکم به اشتراک لفظی حیات به آن عرصه نیز کشیده می‌شود؛ البته مفارقات ادراک حسی و جزئی ندارند و علم آن‌ها به جزئیات از طریق کلیات و علل و اسباب صورت می‌گیرد. به بیان ابن سینا (۱۴۰۴ الف) «واجب الوجود از جهت کلیت جزئیات مدرک جزئیات است، یعنی از حیث صفات [کلی] آن‌ها» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۰)؛ درحالی که علم ما به امور کلی بدون واسطه تحقق نمی‌پذیرد. این واسطه یا امور جزئی‌اند و یا عقل فعال؛ بنابراین نه تنها ادراک حسی حیوان با فلک متفاوت است، بلکه ادراک کلیات نیز در انسان و مفارقات دیگرگون است. این تمایز کار را به اشتراک لفظی علم و ادراک و در نتیجه «حیات» می‌کشاند. از آنجا که «حیات» همان «ادراک فعال» است و این دو، خصیصه نفس‌اند، لذا حیات نفس با حیات مفارقات - با توجه به خصوصیتی که ابن سینا برای آن‌ها برمی‌شمارد - به گونه‌ای متفاوت است که منجر به اشتراک لفظی حیات در انسان و مفارقات می‌شود؛ به تبع آن،

۱. و ذلك لأن الحيوانات و الفلك لا تشترک في معني اسم الحياة ولا في معني اسم النطق أيضا.

حیات انسان با حیات واجب‌الوجود نیز اشتراک لفظی خواهد داشت. ضمن آنکه در ادامه ارتباط صفات اراده و قدرت و حیات نشان داده می‌شود.

۳-۲-۲. اراده و قدرت

اراده در انسان به این نحو رخ می‌دهد که وقتی چیزی را اراده می‌کنیم که تصویری در ما حاصل شده باشد. این تصور سبب انفعال نفس ما می‌گردد و به واسطه این انفعال اراده یا شهوتی برای رسیدن به آن متصور منبث می‌شود. پس از این، اراده‌ای دیگر لازم است تا انسان را به سوی تحصیل مُراد حرکت دهد؛ درحالی‌که اراده واجب‌الوجود معلّل نیست؛ زیرا او از چیزی اثر نمی‌پذیرد، بلکه سبب اراده‌اش همان ذات اوست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۲۹). ابن‌سینا (۱۳۹۱) تفاوت اراده در انسان و واجب‌الوجود را به منفعل و مسبب بودن آن در انسان و لذاته بودن آن در واجب برمی‌گرداند. به بیان دیگر علت این تفاوت را در وجود واجب و ممکن جست‌وجو می‌کند و لذا در همان بند از تعلیقات می‌گوید: «در او امکان اراده یا مشیت وجود ندارد.» (ص. ۲۹). از دیگر سو، موجودات را اقتضای ذات واجب می‌داند و از آنجاکه چنین اقتضایی با اراده واجب صورت می‌گیرد، اراده واجب عین علم او به نظام خیر است؛ بنابراین معلومات واجب عین مُراد او هستند؛ به همین دلیل اراده واجب، عین قدرت اوست. قدرت در حیوانات (از جمله انسان) با قوه محرکه و با کمک آلات، معلومات را از ورطه تخیل به عین می‌کشاند؛ درحالی‌که وجود معلوم در واجب برای تحققش کافی است و واجب افعالش را با وساطت قوه محرکه و آلات انجام نمی‌دهد؛ با توجه به این توضیحات اراده و قدرت بعینه همان معنای «حی» را می‌رسانند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۳۳۸-۳۳۹).

ابن‌سینا (۱۳۹۱) با تحلیل معنای متعارف قدرت، به تمایزی اساسی بین قدرت انسان و قدرت واجب قائل می‌شود. به نظر وی قدرت در انسان بالقوه و در معنای قوه است؛ چراکه رخ دادن قدرت مسبوق به مشیت، و مشیت آدمی نیز بالقوه است؛ در صورتی‌که قدرت در واجب و عقول فعال بالفعل است. بوعلی دلیل این مطلب را در همین بالقوه و بالفعل بودن جست‌وجو می‌کند. به نظر وی از آنجاکه خیر در واجب و عقول خیر حقیقی است، علم به آن خیر حقیقی عین تحقق

آن خیرات است؛ درحالی که خیر در بین ما خیر مظنون است و برای تحقق آن نیازمند داعی و مشوق ایم (ص. ۱۲۳-۱۲۲). با این توضیحات روشن است که در صفت قدرت نیز اشتراکی بین واجب الوجود و انسان جز اشتراک در لفظ نخواهد داشت.

۳-۳. نتیجه تحلیل ابن سینا: اشتراک لفظ صفات بین خدا و انسان

ابن سینا در هیچ یک از آثار خویش صراحتاً از مشترک لفظی یا معنوی بودن صفات واجب و ممکن سخن به میان نیاورده است؛ اما با کنار هم قراردادن مواضع وی در این باب، قول به اشتراک لفظی از نظر او تقویت می شود. در ادامه به سه شاهد از شواهدی که باتوجه به معیار اشتراک معنوی و لفظی - که در ابتدای مقاله به آن اشاره شد - منجر به تثبیت اشتراک لفظ در نظر بوعلی می شود می پردازیم.

۳-۳-۱. شاهد نخست

شیخ الرئیس (۱۳۶۳) آورده است: «مفهوم حیات و علم و قدرت و جود و اراده که به واجب حمل می شوند، مفهومی واحد دارند.»^۱ (ص. ۲۱)؛ درحالی که این مفاهیم در انسان به مفهومی واحد بر نمی گردد؛ به این ترتیب نمی توان بین مفاهیم صفات در واجب و انسان جامع مشترکی یافت و این چیزی نیست جز اشتراک لفظی. دلیل این مطلب را می توان در مبنای شیخ الرئیس جست و جو کرد. ابن سینا معتقد است که نمی توان مفاهیم مختلف المعنی را از حقیقتی بسیط انتزاع نمود؛ چراکه در این صورت شیء بسیط از بساطت خارج می شود و حقیقتاً متکثر می گردد (به نقل از حسینی، و هدایت افزا، ص. ۶۴-۶۳)؛ یعنی با توجه به بسیط بودن حقیقت واجب الوجود صفات واجب مفهومی واحد دارند؛ از دیگر سو همان صفات در انسان به لحاظ مفهومی متکثر و متمایزند و نمی توان آن ها را به مفهومی واحد برگرداند. لازمه چنین دیدگاهی اشتراک لفظی بین صفات واجب و صفات انسان است.

۱. فبان ان المفهوم من الحیة و العلم و القدرة و الجود و الارادة المقولات علی واجب الوجود مفهوم واحد.

۳-۲. شاهد دوم

بوعلی (۱۳۳۳) معتقد است صفاتی نظیر حیات، علم و اراده اگر به‌طور مطلق و کلی در نظر گرفته شوند، با یکدیگر یگانگی مفهومی ندارند؛ اما چنین اطلاقی جز در توهم وجود ندارد. مفهوم هر صفت را باید با مصداقی که در آنجا تحقق می‌یابد فهمید^۱ (ص. ۲۱)؛ با این توضیح از آنجاکه هریک از این مفاهیم در واجب‌الوجود معنایی دارد که همان معنا عیناً در انسان نیست، لذا با توجه به معیار اشتراک لفظی در اصطلاح فلسفه، این صفات بین واجب و ممکن مشترک لفظی‌اند، نه مشترک معنوی.

۳-۳. شاهد سوم

ابن‌سینا صفت اراده و علم را نه‌تنها وجوداً، بلکه مفهوماً یکی می‌داند و صراحتاً به آن اذعان می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۶۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص. ۶۰۱)؛ درحالی‌که اراده انسان متأخر از قوه ادراکی اوست و عین همان ادراک نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ب، ص. ۱۷۴). ضمن اینکه اراده ما بعد از نبود اراده شکل می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). حیات در واجب نیز چیزی جز علم نیست؛ حال‌آنکه حیات ما جز با ادراک و فعالیت شکل نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۰). قدرت واجب نیز عین علم است و چیزی جدای از علم نیست (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۹). با توجه به تأکید شیخ بر تفاوت و تمایز اراده و حیات و قدرت واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود و یگانگی مفهومی علم و حیات و قدرت در واجب‌الوجود، می‌توان این نتیجه‌گرفت که هیچ وجه اشتراکی در صفات سه‌گانه بین واجب و ممکن (مشخصاً انسان) نخواهد بود و به‌این‌ترتیب واجب و ممکن در صفات مذکور اشتراکی نخواهند داشت، جز اشتراک در لفظ.

۴. بررسی علل رویکرد ابن‌سینا

شاید مهم‌ترین و درعین‌حال سخت‌ترین مسئله در مواجهه با دیدگاه ابن‌سینا، فهم چرایی گرایش وی به اشتراک لفظی صفات اراده، حیات و قدرت در واجب و ممکن است. به‌راستی

۱. و أما الحياة على الاطلاق و العلم على الاطلاق و الارادة على الاطلاق فليست واحدة المفهوم، و لكن المطلقات متوهمه و الموجودات غير مطلقة، بل لكل ما يجوز أن يكون له.

کدام عامل موجب شده است که شیخ‌الرئیس به مشترک لفظی بودن صفات مذکور گرایش پیدا کند؟ آیا با توجه به مطالبی که تا به اینجا بیان گردید، او به واسطه ادله فلسفی به این قول گرایش نشان داده است، یا ادله وی از علل گرایش او به اشتراک لفظی صفات متمایزند؟ ما در اینجا احتمالاتی را بیان می‌کنیم و هریک را ارزیابی می‌کنیم تا از رهگذر تحلیل به پاسخ پرسش‌های فوق نائل آییم.

۴-۱. احتمال نخست: باین دانستن وجود خدا از مخلوقات

ابن‌سینا (۱۰۴۰ الف) در چند موضع مختلف به بینونت حقیقی بین واجب‌الوجود و غیر واجب‌الوجود اشاره کرده است. وی در فصل نخست از مقاله هشتم الهیات الشفاء به صراحت بیان می‌کند: «وأنه مباین لجميع الموجودات» (ص. ۳۲۷). همچنین در اشارات و در بحث از نفی اجزای عقلی از واجب‌الوجود به این مطلب اشاره می‌کند: «واجب‌الوجود در هیچ معنای جنسی و نوعی با هیچ یک از اشیاء شریک نیست؛ بنابراین نیازی ندارد که از آن‌ها با معنایی فصلی یا عرضی متمایز گردد، بلکه او ذاتاً از دیگر اشیاء جدا است.»^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۳). خواجه نصیر (۱۳۸۶) در شرح خود بر این عبارت و در مقام اقامه برهان بر عدم امکان دست یافتن به حقیقت باری تعالی می‌نویسد: «از آنجاکه واجب‌الوجود مرکب نیست، حد ندارد، و از آنجاکه حقیقتاً از غیر خود منفصل است، لازمی ندارد تا عقل به واسطه آن به حقیقت او پی‌برد...» (ص. ۵۹۹). شیخ‌الرئیس (۱۳۹۱) در تعلیقات نیز به صراحت از بینونت وجودی واجب و ممکن سخن گفته است و وجود حق را «غیر مشارک» قلمداد کرده است^۲ (ص. ۴۷۲).

عدم اشتراک ذاتی بین واجب و ممکن را نمی‌توان بر مبنای مشائیان به امری ماهوی نسبت داد؛ زیرا از نظر ایشان واجب‌الوجود ماهیت ندارد. توضیح مطلب آنکه اگر عدم اشتراک ذاتی را از لحاظ ماهیت بدانیم، لازم می‌آید واجب‌الوجود دارای جنس و فصل باشد؛ چون بینونت

۱. فواجب‌الوجود لا یشارک شیئاً من الأشياء في معني جنسي و لا نوعي، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعني فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته.

۲. فوجوده مباین لوجود سائر الموجودات. و لا شيء من جنس وجوده. و هو المعنى المشار إليه خارجاً عن وجوده لغیره، فهو غير مشارک في وجوده الذي يخصصه. فوجوده و کمال وجوده هما معني واحد. فکمال وجوده هو أنه غير مشارک في وجوده.

ماهوی به معنای عدم اندراج تحت جنس الاجناس واحد است؛ همان گونه که اعراض به تمام ذاتشان از یکدیگر مبائن اند و مقولات عرضی با جواهر نیز هیچ اشتراکی ندارند؛ بنابراین منظور ذات در این عبارات ماهیت نیست. تنها تفسیر صحیح از ذات حقیقت «وجود» است؛ یعنی عدم اشتراک ذاتی به معنای بینونت وجودی واجب و ممکن است. اگر چنین تفسیری را از سخنان شیخ بپذیریم، به راحتی قول به اشتراک لفظی صفات مذکور را خواهیم پذیرفت. این سخن دقیقاً قول برخی از متکلمین و فلاسفه‌ای است که به اشتراک لفظی اسامی و صفات بین خالق و مخلوق قائل اند. در واقع این دسته از افراد با استناد و اقامه برهان بر «بینونت مطلق میان خالق و مخلوق در جمیع جهات» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۱) به لحاظ معناشناسی به این نتیجه می‌رسند که نمی‌توان بین صفات حق و خلق، اشتراکی قائل شد. اگر «وصف مشترکی به معنایی واحد بر خداوند و مخلوقات او اطلاق شود، آنگاه خداوند و مخلوقات در مصداق بودن برای آن مفهوم، مشترک خواهند بود» (علیزمانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۰). با پذیرش این قول، در اطلاق مفهوم «وجود» بر واجب و ممکن باید به اشتراک لفظ قائل شد؛ چراکه اگر مفهوم وجود مشترک معنوی باشد، لازم می‌آید حقیقت مصداقی آن اشتراک، در واجب و ممکن واحد باشد و این امر سبب اتصاف واجب به امری امکانی یا وجود حقیقتی وجوبی در ممکن می‌گردد که هر دو باطل است؛ اما آیا ابن سینا تا به اینجا با این دیدگاه همراه است؟ ابن سینا (۱۰۴۰ الف) در ارتباط با مفهوم وجود صریحاً به مشترک معنوی بودن آن اذعان می‌کند^۱ (ص. ۱۳) و از طرفی تشکیک در مفهوم وجود را نیز می‌پذیرد^۲ (ابن سینا، ۱۰۴۰ الف، ص. ۳۴)؛ بنابراین در این موضع نمی‌توان وی را با قائلان به اشتراک لفظی وجود همراه دانست؛ اما آیا می‌توان قول به بینونت واجب و ممکن را با اشتراک معنوی آن‌ها در مفهوم وجود جمع نمود؟ دقیقاً آنچه که از ظاهر عبارات ابن سینا به دست می‌آید، همین است که وی در عین قائل بودن به بینونت: «وأنه مباین لجمیع الموجودات» (ابن سینا، ۱۰۴۰ الف، ص. ۳۲۷)، قول به اشتراک معنوی وجود و حتی مشکک بودن

۱. فظاهر لك من هذه الجملة أن الموجود بما هو موجود أمر مشترك لجميع هذه.

۲. إنه وإن لم يكن الوجود كما علمت جنساً، ولا مقولاً بالتساوي على ما تحته، فإنه معني متفق فيه على التقديم والتأخير.

مفهوم آن را می‌پذیرد. اگر لازمه بینونت مطلق وجودی اشتراک لفظی در تمامی مفاهیم مشترک بین خالق و مخلوق است، چرا ابن‌سینا درباره مفهوم وجود به چنین لازمه‌ای وفادار نمانده است؟ آنچه که تا اینجا روشن گردید، این است که «انفصال حقیقی» (ابن‌سینا، ۱۳۸۶، ص. ۵۹۷) واجب از ممکن را نمی‌توان علت باور ابن‌سینا به مشترک لفظی بودن صفات واجب و انسان دانست. به نظر می‌رسد از آنجاکه ابن‌سینا در کنار پذیرش بینونت وجود واجب و ممکن، به رابطه ظریف وجود غنی و فقر وجودی پی برده است، می‌توان معنای بینونت وجود را درباره وجود غنی و فقیر فهمید^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۵۳۷-۵۳۸)؛ همان‌گونه که ملاصدرا (۱۳۶۸) ضمن پذیرش بینونت وجودی واجب و ممکن، اشتراک معنوی وجود و صفات را می‌پذیرد:

«همان‌گونه که وجود خداوند با وجود همه موجودات دیگر مباین است؛ زیرا وجود او به ذات خود و برای ذات خویش واجب است؛ ولی وجود غیر او به واسطه او واجب است، نه به ذات خود؛ و ذات او بی‌نیاز از هر آن چیزی است که جز اوست. و هر آنچه غیر اوست، نیازمند به او و بهره‌مند از اوست... بااین‌همه، وجود میان او و دیگر موجودات مشترک معنوی است، و همچنین علم و قدرت و دیگر عوارضی که برای موجود از آن جهت که موجود است، عارض می‌شوند^۲ [نیز چنین‌اند]». (ج ۶، ص. ۳۳۵).

۴-۲. احتمال دوم: رویکرد معناشناختی

با بررسی نگاه سینوی در تفسیر صفات الهی و انسانی احتمال دیگری مطرح می‌گردد و آن اینکه آنچه بوعلی به‌عنوان هسته اصلی معانی صفات واجب در نظر می‌گیرد، به‌نحوی است که نمی‌توان آن را در انسان سراغ گرفت؛ لذا چیزی جز اشتراک لفظی صفات حق تعالی و انسان لازم نمی‌آید. همان‌طور که گذشت، دیدیم که ابن‌سینا سعی تام دارد تا بتواند انگاره خود را از

۱. الوجود اما ان يكون محتاجاً الى الغير فتكون حاجته الى الغير مقومة له و اما ان يكون مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوماً له.

۲. كما أن وجوده مباین لوجود جميع الموجودات؛ لأن وجوده واجب بذاته لذاته، و وجود غيره واجب به لا بذاته، و ذاته مستغنية عن جميع ما سواه، و جميع ما سواه فاقرة إليه مستفيدة منه... و مع ذلك، فإن الوجود مشترك معنوي بينها و بينه؛ و كذا العلم و القدرة و غيرها من عوارض الموجود بما هو موجود.

صفات الهی، مشخصاً سه صفت حیات، اراده و قدرت، در بستری معناشناختی تحلیل کند و از این رهگذر مشترک لفظی بودن آنها را مدلل سازد. این روی کرد شیخ‌الرئیس با دو اشکال جدی روبرو است:

۴-۲-۱. خلط مفهوم و مصداق

ابن‌سینا در تبیین معنای صفات الهی^۱ فعلیت و بالقوه بودن را به‌همراه صفات، در هسته اصلی معنا داخل می‌سازد؛ لذا «ادراک بالفعل و فاعلیت بالفعل» را به‌عنوان مقوم معنای حیات در واجب لحاظ می‌کند. همچنین فعلیت را در هسته مرکزی معنای اراده و قدرت الهی وارد می‌سازد و از این رهگذر به این نتیجه می‌رسد که بین موجودی که تماماً فعلیت محض است و موجودی که تماماً قوه است و به‌واسطه اموری بیرون از ذات به‌سوی فعلیت نسبی قدم می‌گذارد، نمی‌توان اشتراکی یافت. وی در تعلیقات می‌نویسد: «لو وصف الاول بالقدرة على الوجه المتعارف، لوجب أن يكون فعله بالقوه». (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۳)؛ بنابراین آنچه سبب می‌گردد تا دیدگاه شیخ‌الرئیس به اشتراک لفظی صفات واجب با انسان نزدیک شود، مبنای وی در معناشناسی صفات است؛ به‌این ترتیب که خصوصیت وجود خارجی را در معنای مفهوم منتزع از آن دخیل می‌داند و لذا پیوندی ناگسستنی بین ذهن و عین برقرار می‌سازد (حسن‌زاده، و سعیدی‌مهر، ص. ۲۵۹-۲۶۰)؛ اما لازمه چنین روشی خلط ذهن و عین و به‌بیان دیگر خلط مفهوم و مصداق است. در بررسی مبنای معناشناختی ابن‌سینا باید به این نکته اشاره نمود که فعلیت و بالقوه بودن، راجع به وجود خارجی است و خود این مفاهیم از معقولات ثانیه فلسفی‌اند و صرفاً عروض ذهنی دارند؛ درحالی‌که در تبیین معنای صفات تنها به بعد معناشناختی آنها توجه می‌شود؛ لذا داخل کردن امور وجودی در معنای صفات با دقت لازم همراه نیست؛ به‌دیگریان نباید بین معنای یک امر و نحوه وجود آن خلط نمود و به‌این ترتیب نحوه وجود را در معنای آن دخیل دانست. اگر معنای حیات «ادراک و فاعلیت» باشد، نمی‌توانیم فعلیت و عدم فعلیت آن دو را در دو موجود خارجی مبنای مشترک لفظی بودن آنها بدانیم؛ چراکه فعلیت و عدم فعلیت تنها به نحوه وجود این معانی در مصادیق خارجیشان اشاره دارد، نه به خود معنای این صفات. با

توجه به اینکه ابن‌سینا در تفسیر صفات دقیقاً این چنین عمل کرده‌است، می‌توان احتمال دوم را علت رهنمون شدن وی به سمت قول به اشتراک لفظی صفات مذکور دانست؛ بنابراین با توجه به عدم صحت دخالت نحوه وجود در معنای صفات، نمی‌توان بر مبنای شیخ صحه گذاشت.

۴-۲-۲. مشترک لفظی شدن تمامی صفات

نکته دیگری که با دقت در روش ابن‌سینا در تبیین معنای صفات واجب می‌توان استنباط نمود، این است که وی در روشن ساختن معنای صفات اراده، حیات و قدرت، به خصوصیت بالفعل بودن واجب (و مفارقات) و بالقوه بودن حیوانات به عنوان یک ملاک مهم توجه دارد. اگر این ملاک را از شیخ‌الرئیس بپذیریم، باید در حکم نهایی توسعه‌دهیم و دیدگاه ابن‌سینا را به بقیه صفات تسری بدهیم؛ در این صورت همه صفات را باید به اشتراک لفظ بر مفارقات و حیوانات اطلاق نماییم. اینکه آیا ابن‌سینا خود این لازمه را می‌پذیرد یا نه، پرسشی مهم است. وی تصریح می‌کند که باید در وجود و صفات گوناگون حقیقتی بالذات باشد تا بتوان آن‌ها را در دیگر امور به صورت «لا بالذات» تصور نمود؛ به بیان دیگر همان‌طور که باید در وجود، وجودی بالذات باشد تا موجوداتی که وجودشان بالذات نیست، باتکیه بر وجود بالذات محقق شوند، به همین طریق در صفاتی نظیر اختیار، اراده و قدرت باید اختیار بالذات، اراده بالذات و قدرت بالذات باشد تا بتوان آن‌ها را در غیر واجب‌الوجود لحاظ کرد^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵). لازمه قول بالا اشتراک معنوی صفات واجب و غیر واجب است؛ به بیان دیگر نمی‌توان به قول بالا ملتزم گشت، بدون آنکه اشتراک معنوی را در صفاتی نظیر اختیار و اراده و قدرت پذیرفت. روشن است که بیان اخیر با قول به اشتراک لفظی صفات سه‌گانه مورد بحث در تناقض آشکار است؛ به این ترتیب اگر ابن‌سینا بر ملاک قوه و فعل و دخالت آن‌ها در معنا تأکید کند، باید تمامی صفات را مشترک لفظی بداند؛ حال آنکه بر مبنای هستی‌شناسی او نمی‌توان چنین لازمه‌ای را

۱. يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات وفي الإرادة إرادة بالذات، وفي القدرة قدرة بالذات حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء. ومعناه أن يكون يجب أن يكون واجب الوجود وجوداً بالذات ومختاراً بالذات وقادراً بالذات ومريداً بالذات حتى تصح هذه الأشياء لا بالذات في غيره.

پذیرفت؛ بنابراین گویی شیخ در این بحث به موضع روشنی دست نیافته است.

۵. تحلیل یافته‌ها

با بررسی مواضع متعدد شیخ‌الرئیس در مشترک معنوی دانستن وجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۱۳)، از یک سو تشکیکی دانستن مفهوم وجود و وجود عینی (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۴) و منتهی شدن صفات غیرواجب به صفات واجب (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵) و از سوی دیگر قول به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن آن‌گونه که در این مقاله از آن بحث شد، می‌توان به این نتیجه رسید که ابن‌سینا در مباحث اشتراک معنوی و تشکیک عامی و خاصی، از آنجاکه به موضع دقیقی نرسیده است، به‌خوبی از عهده تبیین صفات الهی برنیامده است. آن‌چنان‌که از بررسی تاریخ این بحث برمی‌آید، برای ابن‌سینا مرزبندی مشخصی در تمایز تشکیک عامی و خاصی وجود نداشته است و حدود و قصور این بحث با شیخ اشراق به کمال می‌رسد. (به‌نقل از یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۱: فصل سوم). منظور از «تشکیک عامی» تشکیک در مفهوم است و آنجا که شیخ‌الرئیس قائل به تشکیک در وجود شده است، درواقع قول به تشکیک عامی را پذیرفته است. ازطرفی روشن است که تشکیک فرع بر اشتراک معنوی است؛ به‌همین دلیل ابن‌سینا وجود را مشترک معنوی می‌داند. این مسئله جای تأمل دارد که آیا وی با پذیرش اشتراک معنوی و تشکیک مفهومی، به این مقدار بسنده‌نموده یا تشکیک خاصی را نیز پذیرفته است؟ ابن‌سینا بیان روشنی در این باب ندارد؛ اما می‌توان با استناد به سخنان وی نتیجه‌گرفت که اگرچه بوعلی‌لوازم قول به تشکیک خاصی را در فلسفه خویش جاری نساخته است، به آن پی‌برده است و اشاراتی به آن دارد؛ لذا به‌تعبیر ملاصدرا «عند التفیش» ارجاع موضع حکمای مشاء در بحث تشکیک، به موضع حکمت متعالیه، یعنی تشکیک خاصی، است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۷). ملاصدرا (۱۳۶۸) در مقام جمع‌بندی دیدگاه ابن‌سینا در موضوع تشکیک، این احتمال را مطرح می‌سازد که منظور شیخ‌الرئیس در عباراتی که از یک سو تفاوت وجودات را از سنخ شدیدتر و ضعیف‌تر و قوی‌تر و ناقص‌تر نمی‌داند، و از دیگر سو شدت و ضعف و قوت و نقص را در وجود نفی می‌کند، معنای عام وجود است که از آن به «وجود

اثباتی» تعبیر می‌شود؛ اما با توجه به برخی از تصریحات بوعلی مبنی بر وجود قوی و وجود ضعیف در برخی از امور، نظیر زمان و حرکت و نیز وجود ذهنی و وجود خارجی، می‌توان وی را به تشکیک در وجود خارجی نیز معتقد دانست (ج ۲، ص. ۱۸۸).

به نظر می‌رسد شیخ‌الرئیس درباره صفات الهی دیدگاه منقح و روشنی ندارد. از یک سو به تمایز و تفاوت صفات واجب با صفات ممکن اذعان دارد و از دیگر سو صفات واجب را از نظر مفهومی دارای یک معنا می‌داند و صفات سه‌گانه حیات و اراده و قدرت را نیز به معنای علم برمی‌گرداند که به‌طور واضح با معنای این صفات در انسان متمایز است. بی‌شک آنچه از این مبنا حاصل می‌گردد، چیزی جز قول به اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن نیست؛ اما گاه با عباراتی روبرو می‌شویم که صراحتاً نتیجه فوق را نفی می‌کند؛ مثلاً ابن‌سینا پس از توضیحی مفصل درباره معنا و حقیقت اراده واجب، بیان می‌کند: «گاه اراده واجب‌الوجود بذاته شناخته می‌شود. در این صورت اراده عیناً همان علم و عنایت واجب است که چنین اراده‌ای حادث نیست و روشن ساختیم که ما نیز چنین اراده‌ای داریم» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۹). اگر نوع اراده الهی - که با علم و عنایت عینیت دارد - در انسان هم وجود دارد، لذا اشتراک معنوی صفت اراده (و تبعاً علم و عنایت) در واجب و ممکن امری ضروری و انکارناپذیر است.

مطلب نهایی اینکه آنجا که شیخ تمایز و تفاوت صفات الهی با صفات ممکن را مطرح می‌سازد، به دنبال نفی هرگونه اشتراک مفهومی نیست و فضای بحث، فضایی عینی و وجودشناختی است. درواقع از آنجاکه وجود واجب عین هستی است و همه کمالات را دارا است (تام است) و کل وجود از او فائض می‌گردد - یعنی فوق‌التمام است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص. ۳۵۵)، باینکه نحوه وجود صفات او با نحوه وجود همان صفات در انسان تمایزات و تفاوت‌هایی جدی دارد - که قبلاً به آن‌ها پرداخته شد - دارای اشتراکاتی نیز هست؛ باین توصیف ابن‌سینا به لازمه فلسفی دیدگاه خود در مناط اشتراک لفظ واقف نیست؛ لذا گاه به نحوی سخن می‌گوید که جز با اشتراک معنوی توجیه‌پذیر نیست؛ مانند: «يجب أن يكون في الوجود وجود بالذات، وفي الاختيار اختيار بالذات و ... حتى يصح أن تكون هذه الأشياء لا بالذات في شيء.» (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص. ۱۲۵) و گاه با معیار

اشتراک لفظ به تحلیل موضوع صفات حق تعالی و ممکن می‌پردازد؛ نظیر: «فبان ان المفهوم من الحياة والعلم والقدرة والوجود والارادة المقولات على واجب الوجود مفهوم واحد.» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۱). از اینجا است که ضرورت تنقیح مناط، به عنوان اصلی روش شناختی، در مباحث عقلی لازم می‌آید.

نتیجه‌گیری

با توجه به تحلیل ارائه شده، در پاسخ به پرسش نخست درباره علت گرایش ابن سینا به دیدگاهی که منجر به اشتراک لفظی شده است، دو احتمال مطرح گردید. احتمال نخست به موضع شیخ‌الرئیس راجع به باین دانستن وجود خدا از مخلوقات است که با بررسی مواضع شیخ به این نتیجه رسیدیم که نمی‌توان چنین احتمالی را علت گرایش ابن سینا به مشترک لفظی بودن صفات سه‌گانه قلمداد نمود؛ اما احتمال دوم که به حوزه معناشناسی مربوط می‌شود، با توجه به رویکرد شیخ‌الرئیس در تعریف صفات الهی و بشری، می‌تواند علت گرایش وی به قول مذکور باشد.

در پاسخ به پرسش دوم درباره دلایل ابن سینا برای توجیه این دیدگاه، می‌توان گفت که شیخ‌الرئیس با تحلیل معنایی خاصی که از صفات سه‌گانه ارائه داده، آن‌ها را در واجب‌الوجود به علم برگردانده است. وی در واجب‌اراده را به تعقل ذات و تعقل نظام خیر تعریف می‌کند که در واقع عین علم اوست. همچنین حیات را همان ادراک‌کننده فعال می‌داند که چیزی غیر از علم نیست و قدرت نیز از نظر او به علم برمی‌گردد؛ با این توضیح که علم واجب سبب صدور فعل از اوست. در مقابل این صفات در انسان دارای معنایی متفاوت‌اند. اراده در انسان با شوق و غرض همراه است. حیات در حیوانات با ادراک انفعالی و حسی پیوندخورده است و قدرت نیز با تعریف «إذا شاء فعل و إذا لم يشأ لم يفعل» که با داعی همراه است، توصیف می‌شود. این دلایل با دو اشکال جدی مواجه‌اند: الف) خلط مفهوم و مصداق و ب) مشترک لفظی شدن تمامی صفات، که نشان می‌دهد ادله ابن سینا از اعتبار کافی برخوردار نیست.

در پاسخ به پرسش سوم درباره سازگاری این دیدگاه با دستگاه فلسفی ابن سینا، باید گفت

که معناداری صفات واجب از نظر وی با پذیرش تشکیک خاصی قابل توجیه خواهد بود و گرنه باید کلام وی را در این باب غیر منقح دانست. این مطلب نشان می دهد که شیخ الرئیس نمی تواند با تکیه بر مبانی فلسفی خود، کاملاً به قول اشتراک لفظی صفات واجب و ممکن پایبند باشد. تناقض در اینجا است که ابن سینا از یک سو صفات الهی را معنادار می داند و جداً در روشن ساختن معنای آن ها تلاش می کند، و از سوی دیگر نحوه تحلیل او منجر به اشتراک لفظی صفات مذکور بین خدا و انسان می شود؛ در حالی که با پذیرش اشتراک لفظی کامل نمی توان ادعای معناداری صفات الهی را نیز حفظ کرد؛ در نتیجه می توان گفت دیدگاه ابن سینا درباره صفات الهی نیازمند بازنگری و تفسیر دقیق تری است که با پذیرش نوعی تشکیک خاص در معنای صفات می توان تاحدودی تناقضات موجود در آن را برطرف نمود؛ و گرنه باید اذعان داشت که مبنای فلسفی شیخ الرئیس در این خصوص انسجام کافی ندارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الاشارات و التنبیها (مجتبی زارعی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). النجاة من الغرق في بحر الضلالات (محمد تقی دانش پژوه، به ویرایش). تهران: دانشگاه تهران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). دانشنامه علائی. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱). التعليقات. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). النفس من کتاب الشفاء (حسن حسن زاده آملی، به تحقیق). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ الف). الهیات شفا. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ب). التعليقات (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق). قم: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدء و المعاد (عبدالله نورانی، به اهتمام). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مکیل.

- احمدوند، معروف علی (۱۳۹۳). نقد و بررسی نظریه اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات الهی. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۶(۶۲)، ۱۹۴-۱۷۵.
- ارسطو (۱۳۶۹). درباره نفس (De Anima) (محمدحسن لطفی، به ترجمه و حاشیه). تهران: انتشارات حکمت.
- بهمنیار، ابن مرزبان (۱۳۹۳). التحصیل (مرتضی مطهری، به تحقیق). تهران: دانشگاه تهران.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۸۹). ریح مختوم (جلد ۱). قم: انتشارات اسرا.
- حسن زاده، سعید؛ سعیدی مهر، محمد؛ و اکبری، رضا (۱۴۰۲). معناشناسی اراده از منظر ابن سینا: مشترک لفظی یا مشترک معنوی. فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۶ (شماره ۲)، ۲۶۸-۲۴۹.
- ذبیحی، محمد (۱۳۸۳). اتحاد مفهومی و مصداقی ذات و صفات واجب تعالی از دیدگاه ابن سینا. اندیشه دینی، ۶(۱۳)، ۴۵-۲۹.
- ذبیحی، محمد، و ایرجی نیا، اعظم (۱۳۹۴). صفات الهی از نگاه ابن سینا و توماس آکوئیناس. فلسفه دین، ۶(۱۸۹۰)، ۲۹-۵۷.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۱ق). الذخیره فی علم الکلام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سهرودی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). حکمة الاشراق (سید جلال‌الدین آشتیانی، به تحقیق). تهران: انجمن فلسفه ایران.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). سخن گفتن از خدا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۲۰ق). احیاء علوم الدین. بیروت: دارالمعرفة.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۷ق). المحصل فی علم الکلام (حسین اتر، به تحقیق). بیروت: دار الکتب العلمیه.
- قاسم‌پور، محسن، و ذهبی، سیدعباس (۱۴۰۱). «اتحاد مفهومی صفات الهی» در آموزه‌های اسلامی: بررسی دیدگاه ابن سینا، پژوهش‌های ادیانی، ۱۰(۱۹)، ۴۹-۳۰.
- قوشچی، علی بن محمد (۱۴۲۱ق). عنقود الزواهر فی الصرف. بیروت: دار الکتب و الوثائق القومية.
- کردفیروزجانی، یارعلی (۱۳۹۷). نظریه ابن سینا درباره توحید صفاتی: وحدت مفهومی یا وحدت معنایی. حکمت اسرا، ۱۰(۳۲)، ۸۶-۶۷.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶). المنطق (جلد ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.

مشترک لفظی بودن صفات اراده، حیات و قدرت:.... / حمزه نادر علی زاده و امیر عباس علی زمانی ۲۱۳

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (سید جلال الدین آشتیانی، به تحقیق). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (جلد ۲ و ۶). قم: مکتبه المصطفوی.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۸۶). شرح الإشارات والتنبیها (جلد ۲). قم: بوستان کتاب. هدایت افزا، محمود، و حسینی، سید عبدالرحیم، (۱۳۹۴). مبادی نظری ترادف مفهومی صفات حقیقی خداوند از منظر ابن سینا و شیخ احسائی، حکمت سینوی، ۱۹ (۵۳)، ۷۰-۴۹.

یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹). حکمت اشراق (جلد ۱) (مهدی علی پور، به تحقیق). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.



Revisiting the Concept of *Ittifāq* (Chance) in Peripatetic Philosophy on the Basis of Fayḡ Lāhījī's Views

Seyyed Reza Moazzen¹

Doi:

Doi: Doi: 10.30497/ap.2025.248275.1740



Abstract

The concept of *ittifāq* (chance) in Islamic philosophy—particularly within the Peripatetic (*mashshā'ī*) tradition—has been the subject of careful philosophical investigation. Fayḡ Lāhījī, by returning to the views of Aristotle and Avicenna, takes a critical stance against the interpretations of later Peripatetics and seeks to revive an authentic Peripatetic reading of this notion. This issue is closely tied to causality and teleology, and carries significant implications for understanding the meaning of life. Centered on Lāhījī's perspective, this article pursues two aims: first, to re-examine and critique later Peripatetic interpretations of *ittifāq*; and second, to clarify Avicenna's role as Lāhījī's point of reference in returning to an Aristotelian approach. The study further shows how this re-reading reshapes the philosophical understanding of final cause and accident. Adopting an analytical-comparative method, the research first surveys the views of Peripatetics—from Aristotle to al-Fārābī and Avicenna—on *ittifāq*, and then analyzes Lāhījī's critique of later figures and his defense of Avicenna. In this regard, particular attention is given to Avicenna's fundamental distinction between the "essential cause" (*sabab bi-al-dhāt*) and the "accidental cause" (*sabab bi-al-'araḍ*), illustrated through examples such as "digging a well and unexpectedly finding treasure." Findings indicate that, following Avicenna, Lāhījī does not regard *ittifāq* as something devoid of cause, but rather as an occurrence that takes place under the shadow of the accidental cause and within the framework of final causality. This Aristotelian-Avicennian interpretation is set in contrast to the positions of later Peripatetics, who, in Lāhījī's view, had departed from the original meaning. The study also demonstrates that returning to Avicenna's account not only resolves conceptual ambiguities surrounding *ittifāq*, but also forges a deeper connection between causality, teleology, and the meaning of life.

Keywords: *ittifāq* (chance), final cause, accidental cause, Fayḡ Lāhījī, *ṣudfa* (fortuitous event), Peripatetic philosophy.

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Jahrom University, Fars, Iran.
s.rmoazzen@yahoo.com

بازخوانی مفهوم «اتفاق» در حکمت مشاء بر مبنای آراء فیاض لاهیجی

سید رضا مؤذن^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱

Doi: 10.30497/ap.2025.248275.1740

چکیده

مفهوم «اتفاق» در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در مکتب مشاء، مورد دقت و کاوش‌های عمیق فلسفی قرار گرفته است. فیاض لاهیجی با بازگشت به آراء ارسطو و ابن‌سینا، در برابر تفسیرهای متأخر مشائیان موضع می‌گیرد و کوشش می‌کند خوانش اصیل مشائی از این مفهوم را احیا کند. این مسئله به بحث علیت و غایت‌مندی جهان مرتبط است و پیامدهای مهمی برای فهم معنای زندگی دارد. این مقاله با محوریت دیدگاه لاهیجی دو هدف را دنبال می‌کند: الف) بازخوانی و نقد تفسیرهای متأخر مشائیان از مفهوم «اتفاق» و ب) تبیین جایگاه ابن‌سینا به عنوان نقطه اتکای لاهیجی در بازگشت به رویکرد ارسطویی. همچنین نشان داده می‌شود که چگونه این بازخوانی فهم فلسفی از علت غایی و تصادف را متحول می‌سازد. پژوهش حاضر با روشی تحلیلی - تطبیقی ابتدا دیدگاه‌های مختلف مشائیان (از ارسطو تا فارابی و ابن‌سینا) را درباره «اتفاق» بررسی می‌کند و سپس، موضع لاهیجی را در نقد متأخران و دفاع از ابن‌سینا تحلیل می‌نماید. در این مسیر با تکیه بر تمایز بنیادین ابن‌سینا میان «سبب بالذات» و «سبب بالعرض»، مصادیقی مانند «حفر چاه و یافتن گنج» به عنوان نمونه‌های کلیدی بررسی شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که لاهیجی با تکیه بر ابن‌سینا «اتفاق» را نه به مثابه امری فاقد علت، بلکه به عنوان رویدادی می‌فهمد که در سایه «سبب بالعرض» و در چارچوب علل غایی رخ می‌دهد. این نگاه، همسو با تفسیر ارسطویی - سینوی، در برابر دیدگاه‌های متأخر مشائیان قرار می‌گیرد که به زعم لاهیجی از اصل این مفهوم فاصله گرفته‌اند. این پژوهش همچنین روشن می‌سازد که بازگشت به خوانش ابن‌سینا نه تنها ابهامات مفهوم‌شناختی «اتفاق» را رفع می‌کند، بلکه پیوندی عمیق‌تر میان علیت، غایت‌مندی و معنای زندگی برقرار می‌سازد.

واژگان کلیدی: اتفاق، علت غائی، سبب بالعرض، فیاض لاهیجی، حکمت مشاء.

مقدمه

در فلسفه اسلامی، به ویژه در اندیشه‌های متکلمان و فیلسوفان الهی، «علت غائی» مفهومی بنیادین و اثرگذار است. مطابق این دیدگاه هیچ پدیده یا عملی بدون غایت نیست و همه چیز، از افعال انسانی تا تحولات طبیعی، در راستای هدفی معین و نهفته حرکت می‌کند. پذیرش نظریه تصادف در آفرینش به منزله گشودن دروازه‌ای به سوی پوچ‌گرایی و بی‌معنایی است؛ وضعیتی که بنیان‌های هستی‌شناسی، معنای زندگی و اهداف انسانی را تهدید می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴، ص. ۱۰۸). یکی از پیامدهای محتمل این نگرش تضعیف نگاه فلسفی به مسئله معاد و حیات پس از مرگ است. افزون بر این، آموزه علت غائی نقشی محوری در فلسفه اخلاق ایفا می‌کند و می‌تواند بر درک ما از معنای زندگی و تحلیل فلسفی رشد و کمال فردی اثرگذار باشد.

پذیرش «تصادف» به عنوان اصلی حاکم بر جهان مستلزم نفی غایت‌مندی و نظم معنادار هستی است. اگر رویدادها صرفاً محصول اتفاق باشند، هیچ هدف ذاتی یا جهت مشخصی برای افعال انسانی و پدیده‌های طبیعی متصور نیست. این نگاه مستقیماً به «پوچ‌گرایی» می‌انجامد؛ زیرا زندگی را فاقد معنا، ارزش ذاتی و غایت عقلانی نشان می‌دهد. در چنین چارچوبی مفاهیمی مانند کمال‌جویی، اخلاق و حیات پس از مرگ نیز بی‌اساس می‌شوند.

در این چارچوب فیاض لاهیجی - فیلسوف و متکلم عصر صفوی از مکتب اصفهان و داماد صدرالمتألهین شیرازی (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص. ۸۴) - با نگاهی نقادانه به مسئله علت غائی پرداخته و در این زمینه سه پرسش اساسی مطرح کرده است:

(۱) آیا برخی افعال انسانی می‌توانند فاقد غایت باشند (نظیر اعمال عبث)؟

(۲) آیا امور طبیعی اساساً غایتی ندارند؟

(۳) آیا می‌توان امور اتفاقی را بی‌غایت دانست؟ (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، صص. ۴۵۳-۴۱۳).

هدف این مقاله تمرکز بر پرسش سوم و بررسی و تحلیل دیدگاه لاهیجی در پاسخ به این پرسش است: «آیا امور اتفاقی می‌توانند فاقد غایت باشند؟». با وجود اینکه درباره‌ی مفاهیمی چون «بخت و اتفاق» مقالات متعددی از نظر فیلسوفانی همچون ابن‌سینا، ارسطو و متفکران معاصر مانند جولیا آناس نگاشته شده است، تاکنون درباره‌ی نسبت «علت غائی» و «امر اتفاقی» از

دیدگاه فیاض لاهیجی پژوهشی مستقل و نظام‌مند صورت‌نگرفته است.

این پژوهش در پی آن است که با تحلیل دقیق دیدگاه‌های فلسفه‌م‌شاء از خلال مباحث لاهیجی، نه تنها ابهامات موجود پیرامون مفهوم غایت در امور اتفاقی را روشن سازد، بلکه افق تازه‌ای در فهم فلسفی ما از مفاهیم «اتفاق» و «غایت» بگشاید.

۱. مفهوم‌شناسی «اتفاق»

در تحلیل پرسش بنیادین این مقاله - یعنی اینکه آیا امور اتفاقی ناقض قاعده علت‌گائی‌اند یا نه - نخست باید چستی اتفاق روشن شود.

۱-۱. تعریف «اتفاق» و «تصادف» در حکمت‌م‌شاء

نزاع درباره صدق و کذب گزاره مزبور بدون ارائه تصویری کامل و دقیق و روشن از این امر، تلاشی بی‌حاصل و جهدی بی‌توفیق است. (قراملکی، ۱۳۸۴، ص. ۱۵۸). هنگامی می‌توان امور اتفاقی را توجیه کرد که در مقام تعریف و توصیف آن‌ها ابهامی وجود نداشته باشد؛ وگرنه ممکن است مرتکب مغالطه «برگرفتن دلیل و علت‌پنداری به جای دلیل و علت حقیقی» شویم (اخذ ما لیس بعلة علة).

سؤال از چستی بر دو قسم است: الف) گاهی از چستی موجودی حقیقی که ماهیت خارجی دارد، می‌پرسیم؛ مثلاً درباره انسان می‌پرسیم «حقیقت انسان چیست؟». در پاسخ به این سؤال اجزای ماهیت انسان (ناطق و حیوان) بیان می‌شود؛ به گونه‌ای که حقیقت آن معلوم شود. در پاسخ به سؤال از این موجودات حقیقی، تعریف حقیقی ذکر می‌شود؛ اما ب) گاهی با موضوعی مواجهیم که ماهیتی از ماهیت‌های خارجی ندارد؛ در این صورت به دلیل اینکه امر مورد سؤال ماهیت ندارد، نمی‌توان از حقیقت آن و اجزای ماهیت آن سؤال کرد (قراملکی، ۱۳۸۲، ص. ۹۲).

در این مقاله هنگامی که با واژه «اتفاق» مواجه می‌شویم و می‌پرسیم «اتفاق چیست؟»، باید بدانیم اتفاق یک ماهیت موجود در خارج نیست، بلکه معنایی انتزاعی است که از نحوه وجود شیء به دست می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان از ماهیت آن سؤال کرد. در این باره به جای بیان اجزای ماهوی، به شرح مفهوم اسم و تحلیل مفهومی آن پرداخته می‌شود (قراملکی، ۱۳۸۶، ص. ۹۲). لاهیجی (۱۴۳۳) در تبیین این مفهوم، همانند ابن‌سینا (۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۲) و دیگر حکمای

مشاء مانند بهمنیار در کتاب التحصیل (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص. ۵۳۴) به جای ارائه حدّ تام، از طریق تقسیم‌بندی و تمایز آن با مفاهیم مشابه به تعریف «رسمی» و تحلیلی می‌پردازد (ج ۲، ص. ۴۴۵). در این تعریف که نوعی «رسم ناقص» و نه «حدّ تام» به‌شمار می‌رود، تلاش می‌شود مفهوم از اغیار و امور مشتبّه به کمک تقسیم‌بندی جداگردد (علامه حلی و نصیرالدین طوسی، ۱۳۳۳، ص. ۲۲۴). در تفصیل دیدگاه حکمای مشاء در این زمینه لازم‌به‌ذکر است که فارابی (۱۳۳۷ق) در آثار خود تعریف دقیقی از «اتفاق» ارائه‌ن داده‌است، اما به آثار آن اشاره کرده‌است؛ برای مثال وی می‌گوید:

اگر امور اتفاقیه که دارای علت معین‌اند، وجود نمی‌داشتند، وجود ترس و امید از بین می‌رفت و اگر این دو از بین بروند، در امور انسانی هیچ نظامی وجود نخواهد داشت؛ نه در امور شرعی و نه در امور سیاسی؛ زیرا اگر ترس و امید نباشد، هیچ‌کس برای فردای خود چیزی به‌دست نمی‌آورد و هیچ مرؤوسی رئیس را خود اطاعت نمی‌کند و هیچ رئیسی به مرؤوس خود توجه نمی‌کند و هیچ‌کس به دیگری احسان نمی‌کند. (ص. ۱۲).

ابن کمونه (۱۳۸۷) نیز در کتاب الکاشف براساس تقسیم حصول سبب به مسبّب، به تبیین مفهوم «اتفاق» پرداخته (ص. ۱۲۸) و در این باره دیدگاه ابن‌سینا را قبول کرده‌است (ص. ۱۲۹). فخر رازی (بی‌تا) در کتاب المباحث المشرقیة به‌طور مبسوط به این بحث می‌پردازد و در نهایت در تبیین اتفاق دیدگاه متأخران مشاء را می‌پذیرد - که در ادامه مقاله و در بخش مرتبط به آن خواهیم پرداخت (ج ۱، ص. ۵۲۶). میرداماد (۱۳۷۴) اگرچه در کتاب قبسات مستقیماً به بحث اتفاق نمی‌پردازد، توضیحاتی که درباره مساوی بودن غایت و فائده ارائه می‌دهد، در راستای مفهوم «غایت» و به تبع آن، «اتفاق» روشن‌گری می‌کند. وی با آن توضیحات وجود اتفاق را انکار می‌کند و غایت را به‌عنوان «ما ینتهی الیه الفعل» معنامی‌کند و در این راستا، علت غائی و علت فاعلی را یکی می‌داند که از حیث اعتبار متفاوت‌اند (ص. ۳۳۹).

۲-۱. افتراق مفهومی میان «اتفاق»، «صدفه» و «شانس»

برای شناخت دقیق‌تر «اتفاق» باید آن را از مفاهیم نزدیک به آن جدا شود. ابتدا مفهومی که از آن جدا می‌شود، «صدفه» است. در مفهوم «صدفه» آنچه انکار می‌شود، علت فاعلی است. اگر

شیء ممکن را در نظر بگیریم که خود به خود ایجاد شود، به این رویداد «صدفه» اطلاق می‌کنیم. معمولاً واژه «صدفه» را در مقابل ضرورت علی - معلولی به کار می‌گیرند؛ اگر معتقد شویم که جهان از طریق ضرورت علی - معلولی به وجود نیامده، بلکه بدون علت به وجود آمده است، به صدفه معتقد شده‌ایم (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص. ۵۴۲).

از ذیمقراطیس (دموکریتوس) نقل است که به صدفه عالم معتقد بوده است؛ البته شهید مطهری (۱۳۷۶) در انتساب این دیدگاه تردید می‌کند. (ج ۶، ص. ۵۴۲)؛ معنای واژه «اتفاق» بنابر دیدگاه‌ها متفاوت است. عده‌ای «اتفاق» را به معنای عدم علت فاعلی گرفته‌اند؛ از جمله انبازقلس (امپدوکلس) (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)؛ ولی فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) بحث «اتفاق» را ذیل «علت غائی» رصد کرده است (ج ۲، ص. ۴۴۰). علامه طباطبائی (۱۳۸۶، ج ۳، ص. ۷۳۱) و ملاصدرای شیرازی (۱۳۶۸، ج ۲، ص. ۲۵۰) نیز چنین کرده‌اند. با این انتخاب نشان داده‌اند که برداشت آنان از قول به «اتفاق»، انکار یا عدم انکار علت غائی است، نه فاعلی.

مرز معنایی دوم را باید با واژه «شانس» بررسی کرد. «شانس» مفهومی نزدیک، اما نه چندان هم معنا با «اتفاق» است. «شانس» ریشه در واژه فرانسوی «chance» دارد که در فارسی نیز رواج یافته است. اگر اتفاق را به عنوان صفتی برای سبب در نظر بگیریم، با «شانس» شباهت مفهومی دارد؛ اما اگر آن را وصف مسبب بدانیم - یعنی پدیده‌ای که حاصل از سبب اقلی یا مساوی است - تفاوت آن با «شانس» آشکار می‌شود (حفنی، ۱۴۲۰، ص. ۴۶۲).

۳-۱. تعریف «اتفاق» بر اساس تقسیمات لاهیجی

فیاض لاهیجی به تبع از ابن سینا، بر مبنای اصل فلسفی «هیچ معلولی بدون علت نیست». اتفاق را در قالب تقسیم‌بندی اسباب تبیین می‌کند. اگر امری سبب ایجاد معلولی واقع شود و مسبب را حاصل کند، این سبب به سه قسم تقسیم می‌شود:

(۱) سبب تام: سببی که دائماً به مسبب منتهی می‌شود؛ یعنی سببی که هیچ‌گاه با مانعی مواجه نمی‌شود.

(۲) سبب اکثری: اکثراً به مسبب می‌رسد، اما احتمال دارد که به مانع برخورد کند. به عبارت دیگر در بیشتر موارد سبب به مسبب واصل می‌شود، اما در برخی موارد با مانع روبه‌رو می‌شود.

۳) سبب نادر: سببی که نه دائمی است و نه اکثری. این نوع سبب خود دو قسم است:

○ سبب به تساوی: سبب گاهی به مسبب واصل می شود و گاهی نمی شود. به عبارت دیگر احتمال وصول و عدم وصول به مسبب برابر است.

○ سبب اقلی: سببی که به ندرت به مسبب منتهی می شود و بیشتر اوقات با مانع روبه رو است یا شرایط لازم برای رسیدن به مسبب را ندارد.

در مجموع چهار قسم در حالات وصول سبب به مسبب وجود دارد: تام، اکثری، مساوی و اقلی (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۲؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۵)؛ اما از میان این چهار قسم، دو قسم اول، یعنی سبب تام و سبب اکثری، را سبب «اتفاقی» نمی نامیم و به امری که حاصل از این دو باشد نیز «کائن بالاتفاق» نمی گوئیم (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۲؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۶). قاعده فلسفی ای که می گوید: «الاتفاق لا یكون دائماً ولا اکثریاً» نیز به این نکته تأکید کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۶۳).

اما در مواردی که سبب نادر به مسبب واصل می شود - یعنی در شرایطی که اغلب سبب به مسبب منتهی نمی شود (سبب اقلی) - این سبب را «سبب اتفاقی» می نامیم و آن امر حاصل از سبب را نیز «امر اتفاقی» قلمداد می کنیم (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷).

درباره «سبب به تساوی» - یعنی جایی که سبب گاهی به مسبب واصل می شود و گاهی نمی شود - شک و اختلاف وجود دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳). متأخران مکتب مشاء معتقدند که این موارد را نمی توان «اتفاقی» نامید؛ نه سبب را اتفاقی می دانند و نه آن امر حاصل از آن را. در نظر آنان «اتفاق» تنها به مواردی اطلاق می شود که سبب نادر به مسبب منتهی شود، یعنی سبب اقلی (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)؛ اما برخلاف این نظر، ابن سینا (۱۴۰۵) مطابق نقل ارسطو معتقد است که اگر سبب نه دائمی باشد و نه اکثری، بلکه نوسان داشته باشد - چه به صورت تساوی و چه به صورت اقلی - می توان آن را «اتفاقی» نامید (ج ۱، ص. ۶۳). به عبارت دیگر از نظر ابن سینا اگر سبب دائمی نباشد یا اکثری نباشد، در هر حالت «اتفاقی» است.

در نهایت این اختلاف نظر میان متقدمان و متأخران مشاء وجود دارد. متقدمان مشاء به سببی که در شرایط تساوی یا اقلی عمل می‌کند، «اتفاقی» می‌گویند؛ در حالی که متأخران مشاء تنها سبب‌هایی را که در حالت اقلی عمل می‌کنند «اتفاقی» می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳).

۱-۴. فاصله متأخران مشاء از ارسطو در تعریف «اتفاق»

متأخران مشاء با تمرکز ویژه بر فواعل ارادی و تحلیل افعال انسانی، اطلاق «اتفاق» در موارد مساوی را نپذیرفتند. آنان معتقد بودند که در افعال ارادی چون فاعل می‌تواند به صورت علی‌التساوی دست به انتخاب بزند، نمی‌توان آن را «اتفاقی» دانست؛ چراکه اراده بر آن فعل ارادی مقدم بوده است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷). توضیح اینکه متأخران مشاء در این زمینه مشاهده کردند که در امور ارادی اشیاء می‌توانند به صورت علی‌التساوی از فاعل مرید صادر شوند؛ برای مثال در اعمالی همچون «اکل» یا «عدم‌اکل» شخص مرید می‌تواند به اراده خود اکل کند یا عدم‌اکل را انتخاب کند. در این وضعیت، انجام‌دادن یا انجام‌ندادن عمل برای فاعل به یک اندازه قابل‌اختیار است و هیچ‌کدام به طور قطعی برای او الزام‌آور نیست. این دو گزینه برای او مساوی‌ند؛ زیرا او می‌تواند هم اراده کند که عملی را انجام دهد و هم اراده کند که از انجام‌دادن آن خودداری کند.

در این گونه موارد آیا می‌توان گفت که «اتفاق» رخ داده است؟ آیا می‌توان گفت که فلانی «اتفاقاً اکل کرده» یا «اتفاقاً مشی کرده است»؟ در چنین شرایطی که عمل و ترک آن برای فاعل به طور مساوی قابل‌انتخاب است، نمی‌توان گفت که «اتفاق» رخ داده است. به عبارت دیگر در فاعل مریدی که کارهایش را علی‌التساوی انجام می‌دهد یا ترک می‌کند، اطلاق «اتفاق» به هیچ‌وجه صحیح نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۳)؛ از این رو می‌توان نتیجه گرفت که در موارد تساوی اطلاق «اتفاق» جایی ندارد؛ لذا طبق نظر متأخران مشاء، اطلاق اتفاق منحصر به موارد اقلی می‌شود، یعنی تنها زمانی که سبب نادر و کمی به مسبب منتهی شود، می‌توان از «اتفاق» صحبت کرد. (عبدالرزاق اللاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)

براساس تحلیلی که لاهیجی (۱۴۳۳) ارائه می‌دهد، عامل اصلی‌ای که متأخران مشاء را به این نتیجه‌گیری رساند، توجه به فاعل‌های ارادی است. آن‌ها دیدند که فاعل‌های اختیاری در

انجام دادن یا ترک کارهایشان به صورت علی التساوی عمل می کنند. در این شرایط نه انجام دادن عمل و نه ترک آن نمی توانند «اتفاق» محسوب شوند. این تفاوت نگرش در امور ارادی باعث شد که متأخران مشاء از نظر ارسطو فاصله بگیرند و در نتیجه، صدق اتفاق را تنها به موارد اقلی منحصر کنند (ج ۲، ص. ۴۴۷).

۲. تحلیل دیدگاه فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی به عنوان داور اندیشه، نه یک مقرر، در این مسئله نظری کند و حاصل دیدگاه وی چنین است:

۲-۱. داوری لاهیجی میان دیدگاه ارسطو و متأخران مشاء

فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) در مواجهه با دو دیدگاه متفاوت درباره مفهوم «اتفاق» - یعنی دیدگاه ارسطو و ابن سینا از یک سو و دیدگاه متأخران مشاء از سوی دیگر - جانب ارسطو را می گیرد و بر درستی اطلاق «اتفاق» بر هر دو حالت «اقلی» و «مساوی» تأکید می ورزد (ج ۲، ص. ۴۴۷). متأخران مشاء - آن گونه که ابن سینا روایت کرده است - گفته اند که در امور متساوی نمی توان اطلاق «اتفاق» را پذیرفت. آن ها معتقدند که وقتی شخصی با اراده خود مشی یا اکل می کند، نمی توان گفت که «اتفاقاً این سیب را خورد.» یا «اتفاقاً رفت.»؛ چرا که در چنین شرایطی شخص اراده کرده است عملی را انجام دهد و بنابراین، اطلاق «اتفاق» در این موارد معنای درستی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب، ج ۱، ص. ۶۳) این تفکر به ویژه در ارتباط با امور ارادی بیان شده است. ابن سینا (۱۴۰۵ ب) می گوید: «به راحتی می توان پاسخ متأخران مشاء را داد.» (ج ۱، ص. ۶۳). بیان مذکور نشان می دهد که وی دیدگاه متأخران را نادرست می داند.

لاهیجی استدلال می کند که متأخران مشاء با تمرکز بیش از حد بر افعال ارادی، میان مواردی که اراده فاعل در آن دخیل است و مواردی که بدون توجه به اراده می توان درباره حادثه قضاوت کرد، خلط کرده اند. به نظر لاهیجی نمی توان صرفاً به دلیل وجود اراده اطلاق «اتفاق» را نفی کرد؛ بلکه باید دید که آیا در مقام تحلیل نفس الامر، واقعۀ مزبور واجد شرایط «اتفاقی» بودن هست یا نه؛ بنابراین اگر بدون توجه به اراده فاعل، وقوع حادثه در شرایطی مساوی یا اقلی باشد، اطلاق «اتفاق» کاملاً موجه است (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب، ج ۱، ص. ۶۳؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷)؛ برای مثال اگر به

اراده فاعل توجه نکنیم و ببینیم که شخصی راه می رود، می توانیم بگوییم: «اتفاقاً او راه می رود». این در حالی است که اگر اراده فاعل را در نظر بگیریم، دیگر نمی توانیم به این عمل اطلاق «اتفاق» کنیم، بلکه باید بگوییم که «او اراده کرده است که راه برود».

او استدلال می کند که دیدگاه متأخران مشاء اخصّ از مدعای آنان است. آنان برای اثبات نظر خود فعل فاعل را با قید اراده در نظر می گیرند و لذا، معتقد می شوند که در موارد مساوی نمی توان اطلاق «اتفاق» نمود؛ اما از اینکه در مواردی که اراده فاعل در نظر گرفته می شود، اطلاق «اتفاق» پذیرفته نیست، نمی توان به طور خودکار در مواردی که اراده فاعل در نظر گرفته نشده است نیز اطلاق «اتفاق» را رد کرد. تفاوت این دو فرض باید در نظر گرفته شود (عبدالرزاق اللاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۷).

در مجموع دیدگاه فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) در داوری میان ارسطو و متأخران مشاء بر این اساس است که اگر به اراده فاعل توجه نکنیم و تنها وقوع یا عدم وقوع امر را در نظر بگیریم، می توانیم به درستی بگوییم که «اتفاقاً این امر رخ داده است». او از ارسطو دفاع می کند و به ویژه در ردّ نظر متأخران مشاء که درباره امور متساوی اطلاق «اتفاق» را نمی پذیرند، بر این تأکید می کند که این دو حالت (مساوی و اقلّی) با یکدیگر تفاوت دارند و در نتیجه نمی توان به طور یکسان درباره هر دو حکم صادر کرد (ج ۲، ص. ۴۴۷).

۲-۲. مناقشات درباره امکان توجیه اتفاق

لاهیجی در آثار خود، چهار دیدگاه درباره اتفاق را طرح و نقد می کند:

۲-۲-۱. دیدگاه اول

جهان به طور کامل و بدون هیچ فاعل یا سببی بر اثر تصادف پدید آمده است. این نگاه دیدگاهی اتم گرایانه است که منشأ عالم را در برخوردهای تصادفی اجزای ابتدایی می بیند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۱). این قول به دو دسته تقسیم می شود که هر کدام طرفداران خاص خود را دارد.

شعبه اول از این دیدگاه قائل به این است که کلّ عالم بدون سبب آفریده شده است؛ به این معنا که هیچ گونه سبب فاعلی، چه امری مجرد و یا حتی خداوند متعال، در ایجاد عالم دخالت نداشته است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۱). این گروه معتقدند

که ذرات ریز - که تجزیه‌ناپذیر و سفت‌اند - در فضای بی‌نهایت شناور بودند و بدون هیچ‌گونه دخالت خارجی، به‌طور تصادفی به هم برخورد کردند و اجسام عالم را ایجاد کردند. این ذرات هیچ‌گاه از طرف هیچ‌گونه عامل خاصی به حرکت نیفتاده‌اند و خودبه‌خود حرکت کرده‌اند؛ در نتیجه جهان مادی به‌وجود آمده‌است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱)؛ بنابراین تمام پدیده‌های طبیعی و اجسام در این عالم به‌طور تصادفی و براساس برخوردهای این ذرات به یکدیگر ایجاد شده‌اند. همچنین این گروه معتقدند که اجزای ریز، هرچند از لحاظ شکل با یکدیگر تفاوت دارند (مثلاً یکی مدور و دیگری مثلثی است)، طبیعت همه‌شان یکسان است (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۶)؛ برای مثال آب از ذرات کروی شکل و آتش از ذرات مثلثی شکل ساخته می‌شود. این تفاوت‌های شکلی باعث می‌شود که اجسام خاصیت‌های متفاوتی داشته باشند؛ مثلاً آب نرم است، چون ذراتش کروی و بدون تیزی‌اند؛ درحالی‌که آتش تیز و برنده است، چون ذراتش مثلثی‌اند؛ اما نکته مهم این است که خود این اجزای ریز به‌طور تصادفی به هم برخورد کرده‌اند و هیچ‌گونه علت خاصی در این امر دخالت نداشته‌است (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۷).

این باور به‌خودی‌خود سؤالاتی را ایجاد می‌کند؛ مثلاً چگونه ذرات مثلثی و کروی کنار هم می‌آیند تا آتش و آب تشکیل شوند؟ اگر همه ذرات یک طبیعت مشترک دارند، چطور ممکن است که برخی از آن‌ها ویژگی‌های خاصی مثل تیزی یا نرمی پیدا کنند؟ اگر به این فرض قائل باشیم که همه ذرات دارای طبیعت مشابهی‌اند، پس چگونه این‌ها به‌طور تصادفی به شکل‌های مختلف کنار هم قرار می‌گیرند؟

مطلب دوم این است که عالم تنها همان جسمی نیست که ما می‌بینیم. درحقیقت عوالم مختلفی وجود دارند که به‌صورت پله‌ای یا مترتّب بر هم، در فضای بی‌نهایت گسترده شده‌اند (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۲۰۶). ممکن است ستاره‌هایی که در آسمان مشاهده می‌کنیم، تنها بخشی از عوالم بالاتر یا پایین‌تر از زمین باشند. این عوالم نه به‌صورت علت و معلول، بلکه به‌صورت مترتّب بر هم در فضا وجود دارند و هیچ‌کدام از این عوالم به‌وسیله سبب یا خالق‌ی مشخص به‌وجود نیامده‌اند (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص. ۲۰۷).

مطلب سوم این است که درحالی که این ذرات و افلاک بدون سبب و به طور تصادفی آفریده شده اند، حوادث مرکبی که در جهان رخ می دهند، مانند جمادات، نباتات، حیوانات و انسان ها، براساس سبب و علل خاصی به وقوع می پیوندند. این حوادث مرکب - که به صورت ترکیبی از اجزای مختلف به وجود آمده اند - دارای علل و اسبابی اند که آن ها را به طور تصادفی به وجود نیآورده است. به عبارت دیگر حوادث مرکب به علت های خاصی برای به وجود آمدن نیازمندند که ممکن است این علل خدا یا عوامل اثرگذار دیگری باشند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۱).

درمجموع شعبه اول این دیدگاه می گوید که کل عالم به طور تصادفی و بدون دخالت سبب آفریده شده است؛ اما حوادث مرکب، مثل زندگی و تولد موجودات، نیاز به اسباب خاص خود دارند و تصادفی نیستند.

۲-۲-۲. دیدگاه دوم

دیدگاه دوم ضمن پذیرش خالق برای جهان، وقوع امور جزئی و مرکب را ناشی از اتفاق می داند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). این پدیده های اتفاقی نیز به دو دسته تقسیم می شوند: دسته اول شامل اشیائی است که باقی می ماند؛ مانند جمادات که نیاز به تناسل و تجدید نسل ندارند؛ اما دسته دوم شامل موجوداتی است که باقی نمی ماند و نیاز به تناسل دارند؛ مانند درخت ها، حیوانات و انسان ها. درخت ها به طور طبیعی باید تناسل داشته باشند، حتی اگر عمرشان طولانی باشد؛ برای مثال درخت ها از دانه ای به درخت دیگری تبدیل می شوند و نسل خود را ادامه می دهند؛ به همین ترتیب حیوانات و انسان ها نیز به طور طبیعی به تناسل نیاز دارند؛ زیرا نسل آن ها باید از طریق تولید مثل حفظ شوند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲).

دیدگاه اول و دوم نشان می دهند که هر دو گروه به نفی سبب اعتقاد دارند و معتقدند که اتفاق و بخت نقش تعیین کننده ای در به وجود آمدن جهان کنونی دارند. یکی می گوید که عالم به طور تصادفی ایجاد شده است، ولی حوادث جزئی نیاز به سبب دارند و دیگری می گوید که عالم نیاز به علت خاصی دارد، ولی حوادث جزئی و مرکب به طور اتفاقی به وقوع می پیوندند.

۲-۲-۳. دیدگاه سوم

دیدگاه دیگر این است که بخت و اتفاق نه تنها در وقوع امور دخالت دارند، بلکه خود نوعی

«سبب مخفی» و پنهان‌اند که ما قادر به درک آن‌ها نیستیم (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب، ج ۱، ص. ۶۱؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). به عبارت دیگر آنچه که ما به عنوان «اتفاق» می‌بینیم، درواقع دارای سببی مستور است که برای ما ناشناخته است. این دیدگاه به طور ضمنی به این معناست که وقوع پدیده‌ها به طور تصادفی نیست، بلکه در پس‌زمینه‌ی آن‌ها علت‌هایی وجود دارد که هنوز برای انسان قابل درک نیست.

۴-۲-۲. دیدگاه چهارم

درمقابل قول سوم، گروهی هستند که بخت و اتفاق را کاملاً انکار کرده‌اند. این گروه معتقدند که نه تنها بخت و اتفاق در تحقق امور نقشی ندارد، بلکه اصلاً بخت و اتفاقی در جهان وجود ندارد (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۲). آن‌ها بخت و اتفاق را یک توهم می‌دانند که کسانی به اشتباه آن را واقعی و اثرگذار می‌پندارند. این نظر که به عنوان قول چهارم مطرح شده، درواقع به نقد نظریه بخت و اتفاق پرداخته و در عین حال خود به عنوان پاسخی به سؤال طرح شده لاهیجی مطرح می‌شود؛ البته لاهیجی این پاسخ را نمی‌پذیرد و رد می‌کند؛ اما بالأخره این پاسخی به مسئله است.

این گروه ابتدا می‌خواهند دخالت بخت و اتفاق در تحقق امور را انکار کنند و در مرحله بعد، به طور کلی وجود بخت و اتفاق را رد کنند؛ به این معنی که اصلاً بخت و اتفاق وجود ندارند تا بخواهند در امور دخالت کنند. آن‌ها بحث خود را به این صورت آغاز می‌کنند: ما اشیائی را مشاهده می‌کنیم و اسباب آن‌ها نیز برای ما مشهود است؛ ولی ذهن ما این اسباب را کنار می‌زند و وقوع فعل را به بخت و اتفاق نسبت می‌دهد؛ درحالی که درواقع هیچ‌گونه اتفاقی وجود ندارد که بخواهد آن فعل را ایجاد کند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳). آن سببی که ما از آن غفلت کرده‌ایم، درواقع همان سببی اصلی است که در این وقوع دخالت کرده و آن فعل انجام شده است. این سبب در معرض دید ما قرار داشته است، اما ما توجه نکرده‌ایم و به اشتباه وقوع آن را به بخت و اتفاق نسبت داده‌ایم.

برای توضیح این دیدگاه به مثال‌هایی اشاره می‌کنند؛ مثلاً اگر کسی که چاه‌بکند و به گنج

برسد، گروهی می‌گویند او بخت داشته و بخت یاری‌اش کرده‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۰۳). همچنین اگر کسی که از لب چاه سقوط کند، گروهی می‌گویند بخت بدی داشته و بخت یاری‌اش نکرده‌است؛ ولی این گروه‌ها متوجه نیستند که درواقع هیچ بختی در کار نیست. هر کسی که چاه را در جایی که گنجی مدفون است، بکند، به گنج خواهد رسید؛ زیرا کندن چاه سبب رسیدن به گنجی است که در مسیر آن چاه است. کندن و وجود گنج دو امر هستند که با هم به‌طور طبیعی در این موقعیت مرتبط‌اند. اگر ما به آن دقت نکنیم و آن را به بخت نسبت بدهیم، درحقیقت سبب اصلی را نادیده گرفته‌ایم (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

در مثال دیگری فردی که به‌طور تصادفی بدهکار خود را در مسیر می‌بیند، می‌پندارد که بخت و اتفاق او را به دیدار بدهکارش رسانده‌است؛ درحالی‌که واقعیت این است که او در مسیر خاصی حرکت کرده و به مکان خاصی رسیده‌است، که در آن مکان بدهکار او نیز حضور داشته‌است. این دیدار اتفاقی نبوده، بلکه نتیجه حرکت او و همزمانی آن با حضور بدهکار بوده‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

سپس آن‌ها به‌طور خاص توضیح می‌دهند که ممکن است فرد هدف دیگری در نظر داشته‌باشد و در حین رسیدن به آن هدف، به هدف دیگری نیز دست‌یابد؛ مثلاً اگر فردی برای انجام دادن کاری خاص به مسیری برود، ممکن است در همان مسیر به بدهکار خود نیز برخورد کند. در اینجا نباید گفت که دیدن بدهکار غایت فعل او نبوده‌است، بلکه باید پذیرفت که هر فعل می‌تواند چندین غایت داشته‌باشد. درواقع هر عملی که انجام می‌دهیم، می‌تواند غایات مختلفی داشته‌باشد که شاید ما یکی از آن‌ها را قصد کرده‌باشیم و از بقیه غایات غافل بوده‌باشیم (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

در نتیجه آن‌ها تأکید می‌کنند که غایت یک فعل به‌طور ذاتی به آن فعل تعلق دارد؛ نه به اینکه آیا ما به آن توجه داشته‌ایم یا خیر؛ یعنی غایت از فعل جدا نیست و نمی‌توان گفت که چون ما توجه نداشتیم، آن غایت وجود ندارد. بلکه غایت مترتب بر فعل است و به‌طور طبیعی تحقق می‌یابد، حتی اگر ما به آن توجه نکرده‌باشیم.

در نهایت این گروه به این نتیجه می‌رسند که بخت و اتفاق نه تنها سببیتی ندارند، بلکه اساساً وجود ندارند. آنچه که ما به عنوان بخت یا اتفاق می‌پنداریم، در واقع ناشی از بی‌توجهی ما به اسباب واقعی است. در اینجا ما خود را فریب می‌دهیم و چیزی را که واقعیت ندارد، به عنوان سبب می‌پذیریم. در حقیقت بخت و اتفاق هیچ‌گاه وجود نداشته‌اند و تنها ذهن ماست که آن‌ها را به عنوان عوامل اثرگذار تصور کرده‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۳).

۲-۳. تبیین شروط لاهیجی برای اطلاق واژه «اتفاق»

فیاض لاهیجی به تبع از ابن سینا معتقد است، برای اینکه بتوان پدیده‌ای را «اتفاقی» نامید، دو شرط اساسی لازم است:

(۱) اقلی یا مساوی بودن رابطه میان سبب و مسبب؛

(۲) شأنیت داشتن سبب برای افاده مسبب (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۵).

توضیح اینکه اگر سببی غالباً یا دائماً ما را به وقوع امری خاص برساند، به گونه‌ای که آن سبب مستمراً یا اکثراً باعث وقوع آن امر باشد، اطلاق «اتفاق» بر آن سبب و مسبب صحیح نیست. در این شرایط نه می‌توان آن سبب را «اتفاقی» دانست و نه وقوع آن امر را «اتفاقی» قلمداد کرد؛ اما اگر سببی فقط به‌طور تساوی یا به‌طور اقلی موجب وقوع یک امر شود، اطلاق «اتفاق» هم بر سبب و هم بر مسبب پذیرفتنی است؛ اما پیش‌تر ذکر شد که از نظر متأخران مشاء در صورت تساوی میان سبب و مسبب، اطلاق «اتفاق» جایز نیست.

شرط اقلی یا مساوی بودن سبب و مسبب به‌تنهایی کافی نیست. لاهیجی به تبع از ابن سینا قید دیگری را بر سبب می‌افزاید که آن «شأنیت سبب برای منتهی شدن به مسبب اتفاقی» است. (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص. ۶۴؛ لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۴۹) در حقیقت سببی که «اتفاقی» نامیده و منتهی به وقوع یک امر «اتفاقی» می‌شود، باید از شأنیت لازم برای به وقوع پیوستن آن امر برخوردار باشد. اگر سببی نتواند به آن امر خاص منتهی شود، حتی اگر آن سبب به‌طور بالعرض ارتباطی با آن امر داشته‌باشد، نمی‌توان آن سبب را «سبب اتفاقی» و آن امر را «امر اتفاقی» دانست؛ برای مثال جلوس زید در یک مکان نمی‌تواند سبب تحقق کسوف باشد. این عمل نه بالذات و نه بالعرض سبب کسوف نیست؛ بنابراین اگر اتفاقاً زید در مکانی نشست و در همان

زمان کسوف نیز واقع شد، نمی‌توان گفت که جلوس زید به‌طور اتفاقی باعث کسوف شده‌است؛ زیرا او هیچ‌گونه تأثیری در وقوع کسوف نداشته‌است، نه اتفاقی و نه غیراتفاقی. در چنین شرایطی صدق «اتفاق» بر این وضعیت صحیح نیست (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱).

۲-۳-۱. اشکالات عرفی نسبت به این قاعده

یکی از اشکالات این است که در مواردی سبب اکثراً موجب مسبب می‌شود و براساس دیدگاه لاهیجی نباید در این موارد واژه «اتفاق» به‌کاررود؛ اما در عرف رایج مشاهده می‌شود که گاهی به این موارد نیز واژه «اتفاق» اطلاق می‌شود. این معترض فقط به مواردی که سبب اکثری است، اعتراض دارد و در مواردی که سبب دائمی است، اطلاق «اتفاق» را نمی‌پذیرد. او همچنین می‌پذیرد که در موارد سبب اقلی و متساوی، اطلاق «اتفاق» جایز است. لاهیجی به‌تبع از ابن‌سینا دیدگاه این فرد را بررسی و برای آن مثال‌هایی ذکر می‌کند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱).

فرض کنید که زید اکثراً در منزل است. در این صورت ممکن است گوینده بگوید: «برای حاجتی به خانه زید رفتم. اتفاقاً او را در منزل دیدم». در اینجا باوجود اینکه حضور زید در منزل امری اکثری است، گوینده از واژه «اتفاقاً» استفاده می‌کند که به‌طور معمول به وقوع چیزی نادر اشاره دارد. این مثال نشان می‌دهد که در عرف روزمره حتی در موارد اکثری نیز ممکن است واژه «اتفاق» به‌کاررود (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱). این‌گونه موارد می‌تواند نقضی بر نظر لاهیجی و ابن‌سینا باشد که در آن تصریح می‌شود در مواردی که سبب اکثری است، اطلاق «اتفاق» جایز نیست.

لاهیجی به‌تبع از ابن‌سینا به این اشکال پاسخ می‌دهد و می‌گوید که این مسئله بستگی به قصد گوینده دارد. در واقع، در «نفس‌الأمر» چون سبب اکثری است، اطلاق «اتفاق» جایز نیست؛ اما باید در «قصد» گوینده بررسی کرد که او چه انتظاری از وقوع این رویداد داشته‌است. ممکن است گوینده انتظار نداشته‌باشد که زید در منزل باشد، حتی اگر او معمولاً در منزل است. در این صورت وقتی گوینده زید را در منزل می‌بیند، می‌گوید: «اتفاقاً زید در منزل بود.»؛ بنابراین این اطلاق «اتفاق» به‌دلیل عدم‌انتظار از وقوع چنین وضعی است، نه به‌خاطر نادری بودن آن (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

گاهی ممکن است گوینده پیش‌بینی کند که زید در منزل نخواهد بود، ولی وقتی به منزل می‌رسد، زید را در آنجا بیابد. در این صورت گوینده از واژه «اتفاقاً» استفاده می‌کند؛ زیرا وقوع چنین چیزی خلاف انتظار او بوده است. اگر گوینده زید را نمی‌دید، از واژه «اتفاق» استفاده نمی‌کرد و می‌گفت: «زید در منزل نیست.» (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۱).

۲-۳-۲. جمع‌بندی شروط اطلاق «اتفاق»

با توجه به مباحث مطرح‌شده، اگر سبب به‌طور اقلی به مسبب منتهی شود، می‌توان گفت که وقوع آن امر «اتفاقی» است؛ اما اگر سبب اکثراً یا دائماً به مسبب منتهی گردد، اطلاق «اتفاق» صحیح نخواهد بود. افزون‌بر این اگر سبب شأن لازم برای منتهی شدن به مسبب را نداشته باشد، حتی اگر به‌طور اقلی به آن منتهی شود، باز هم نمی‌توان آن را «اتفاقی» نامید؛ بنابراین دو شرط برای اطلاق «اتفاق» ضروری است: ۱) منتهی شدن سبب به مسبب و ۲) اقلی بودن این منتهی شدن؛ به این معنا که سبب باید شأن لازم برای منتهی شدن به مسبب را داشته باشد؛ اما غالباً به آن منتهی نشود و تنها به‌طور اقلی به آن منتهی شود؛ برای مثال دربارهٔ جلوس زید و کسوف، جلوس زید شأن لازم برای منتهی شدن به کسوف را ندارد، ولی گاهی به‌ندرت (اقلی) همراه با کسوف رخ می‌دهد. در این وضعیت اطلاق «اتفاق» صحیح نیست؛ زیرا این همراهی تصادفی و به‌صورت اقلی اتفاق می‌افتد و نشستن زید موجب کسوف نمی‌شود؛ بلکه آنچه رخ می‌دهد، همراهی نادر جلوس زید با کسوف است.

به نظر می‌رسد ابن سینا و فیاض لاهیجی با طرح مفهوم «شأنیت» در صدد تبیین اصل بنیادین سنخیت در رابطه علت و معلول هستند.

۳. تحلیل نهایی دیدگاه لاهیجی دربارهٔ علت غائی و توجیه فلسفی اتفاق

فیاض لاهیجی (۱۴۳۳) در پایان بررسی خود در زمینهٔ اتفاق، دیدگاه خود را در چارچوب تقسیم فلسفی اسباب به سبب بالذات و سبب بالعرض صورت‌بندی می‌کند و نشان می‌دهد که در تحلیل اتفاق باید به ساختار علی پدیده‌ها توجه داشت. از نظر او پدیده‌های به‌ظاهر تصادفی را نه می‌توان بی‌علت دانست و نه خارج از نظام علی؛ بلکه باید آن‌ها را ذیل سبب بالعرض تحلیل کرد (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

۳-۱. تبیین فلسفی «سبب بالعرض» و پیوند آن با مفهوم اتفاق

اگر سببی بدون نیاز به شرطی خارج از مسبب دائماً یا غالباً به مسبب منتهی شود، آن سبب بالذات است و غایت آن نیز بالذات است؛ اما اگر تحقق مسبب منوط به شرایط نادر، غیراطمینان‌بخش، یا خارج از قصد فاعل باشد، و در عین حال سبب در تحقق مسبب نقش غیرمستقیم ایفا کند، آن سبب بالعرض تلقی می‌شود و غایت نیز بالعرض خواهد بود (عبدالرزاق اللاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

۳-۱-۱. شرح دیدگاه فیاض لاهیجی

فیاض لاهیجی در تحقیق خود به بررسی اوضاع فاعل و فعل پرداخته است تا مشخص کند در کجا می‌توان سبب را به‌طور ذاتی (بالذات) و در کجا باید آن را بالعرض قلمداد کرد. به بیان دیگر او می‌خواهد ببیند که در چه مواردی می‌توانیم سبب را به ذات نسبت بدهیم و به تبع آن، غایت را نیز ذاتی بدانیم و همچنین، در کجا باید سبب را بالعرض بدانیم و به تبع آن، غایت نیز بالعرض محسوب شود.

۳-۱-۲. دو حالت مختلف برای سبب و غایت

۱) سبب بالذات و غایت بالذات: در برخی موارد سبب به‌طور ذاتی است و در نتیجه غایت نیز به‌طور ذاتی است. در این صورت چون همه چیز به‌طور طبیعی و دائمی پیش می‌رود، اطلاق «اتفاق» امکان‌پذیر نیست (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲). لاهیجی (۱۴۳۳) در این باره می‌گوید که در برخی حالات سبب به‌تنهایی و بدون نیاز به هیچ شرایط اضافی می‌تواند مسبب را ایجاد کند و به آن منتهی شود. در چنین وضعیتی نه شرطی دخالت دارد و نه مانعی برای تحقق مسبب وجود دارد (ج ۲، ص. ۴۵۲). به عبارت دیگر سبب به قدری قوی است که به‌طور طبیعی و دائمی به مسبب منتهی می‌شود. در این حالت سبب بالذات است و غایت نیز همین‌طور. در این وضعیت اطلاق «اتفاق» مجاز نیست؛ زیرا همه چیز به‌طور دائمی و طبیعی پیش می‌رود.

۲) سبب بالعرض و غایت بالعرض: در موارد دیگر سبب بالعرض است و بنابراین غایت نیز باید بالعرض تلقی شود. در این گونه موارد اطلاق واژه «اتفاق» مجاز است؛ زیرا این افعال به‌طور غیرمستقیم و در شرایط خاص به‌وقوع می‌پیوندند.

با این تفاسیر فیاض لاهیجی دیدگاه‌هایی که وقوع اتفاقات را به‌طور کامل تصادفی و بی‌دلیل می‌دانند، رد می‌کند و معتقد است در مواردی که سبب بالعرض است، می‌توان از واژه «اتفاق» برای توصیف وقوع رویدادها استفاده کرد.

۲-۳. سه حالت اساسی در تحقق غایت و نسبت آن با اطلاق «اتفاق»

لاهیجی (۱۴۳۳) با تکیه بر تحلیل‌های ابن‌سینا سه وضعیت کلان را در نسبت میان سبب، شرایط و غایت ترسیم می‌کند:

(۱) سبب کافی و بدون شرط: در این حالت سبب به‌تنهایی به‌طور دائمی یا اکثری به

مسبب منتهی می‌شود که در این حالت اطلاق «اتفاق» معنا ندارد.

(۲) سبب نیازمند شرایط دائم یا اکثری: باز هم در این وضعیت چون تحقق مسبب تابع

نظم معین است، اطلاق «اتفاق» صادق نیست.

(۳) سبب نیازمند شرایط اقلی یا متساوی: تنها در این حالت اگر سبب شأن لازم برای ایجاد

مسبب را داشته‌باشد، می‌توان وقوع پدیده را «اتفاقی» دانست. این تحلیل چارچوب روشنی

برای تمایز میان افعال منظم و رخدادهای نادر فراهم می‌آورد (ج ۲، ص. ۴۵۳).

در مجموع تحقیق مرحوم لاهیجی نشان می‌دهد که اطلاق «اتفاق» به‌شدت وابسته به ماهیت

سبب و شرایط پیرامونی آن است. در شرایطی که سبب به‌طور ذاتی و دائمی عمل می‌کند، اطلاق

«اتفاق» جایز نیست؛ اما در مواقعی که سبب بالعرض است و به‌صورت نادر یا متساوی به

مسبب می‌رسد، می‌توان از واژه «اتفاق» استفاده کرد. در اینجا لاهیجی به‌دنبال تعیین مواردی

است که در آن‌ها اتفاق‌ها به‌طور واقع‌گرایانه و صحیح به‌وقوع می‌پیوندند و می‌توان از واژه

«اتفاق» برای توصیف آن‌ها استفاده کرد.

لاهیجی در قالب یک مثال غایت بالذات و بالعرض را نشان داده‌است. وی به‌این‌منظور از

مثال حفر چاه و رسیدن اتفاقی به گنج بهره‌برده‌است. وی معتقد است: در مثال حفر چاه و

رسیدن به گنج مفهوم «سبب» و «غایت» از دو زاویه متفاوت قابل تحلیل است.

۱-۲-۳. حفر چاه به قصد آب (سبب بالذات)

در این حالت شخص چاهی با هدف رسیدن به آب را حفر می‌کند. در اینجا حفر چاه به‌عنوان

«سبب بالذات» در نظر گرفته می‌شود؛ زیرا برای رسیدن به آب حفر چاه به تنهایی کافی است. در این وضعیت چون حفر چاه به طور طبیعی و دائمی به آب منتهی می‌شود، نمی‌توان گفت که این فرآیند اتفاقی است. نتیجه (آب) به طور ذاتی و طبیعی از این علت (حفر چاه) ناشی می‌شود و چون به طور مستمر و بدون نیاز به شرایط اضافی این نتیجه حاصل می‌شود، اطلاق «اتفاق» مجاز نیست (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۳).

۲-۲-۳. حفر چاه و رسیدن به گنج (سبب بالعرض)

در این مثال فرد چاهی را با هدف رسیدن به آب حفر می‌کند، ولی در نهایت به گنج می‌رسد. چون هدف اصلی فرد رسیدن به گنج نبوده و تنها ممکن بوده‌است که گنجی در آنجا وجود داشته‌باشد، سبب به طور «بالعرض» عمل می‌کند؛ یعنی حفر چاه به تنهایی نمی‌تواند موجب رسیدن به گنج شود. در واقع شرایط اضافی مانند وجود گنج در زیر آن نقطه خاص باید تحقق یافته‌باشد تا فرد به گنج برسد. در این وضعیت چون رسیدن به گنج کاملاً بستگی به شرایط خاص دارد، این رخداد «اتفاقی» تلقی می‌شود؛ بنابراین در این حالت اطلاق «اتفاق» مجاز است؛ چراکه نتیجه نهایی (گنج) پیش‌بینی پذیر نبوده و بستگی به شرایط خاص داشته‌است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۳).

با این حال اگر تمام شرایطی که برای رسیدن به گنج لازم است، به طور دقیق در نظر گرفته شوند (مثل وجود گنج در زیر چاه، قابلیت حفر چاه و نبود موانع)، دیگر نمی‌توان آن را به عنوان یک «اتفاق» واقعی در نظر گرفت. در این صورت چون تمام شرایط لازم برای رسیدن به گنج هم‌زمان وجود دارد، سبب و غایت به طور ذاتی و دائمی به هم پیوسته خواهند بود؛ بنابراین رسیدن به گنج دیگر «اتفاقی» نخواهد بود؛ زیرا علت و شرایط برای تحقق آن به طور کامل پیش‌بینی پذیر و مرتبط با یکدیگرند (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۳).

لاهیجی تأکید می‌کند که حتی در چنین مواردی سبب به طور مطلق نفی نمی‌شود؛ بلکه از «علت بالعرض» سخن گفته می‌شود؛ بنابراین حتی در پدیده‌های به ظاهر تصادفی نیز تحلیل علی ممکن و لازم است (لاهیجی، ۱۴۳۳، ج ۲، ص. ۴۵۲).

نتیجه‌گیری

این مقاله با تحلیل دیدگاه فیاض لاهیجی درباره مفهوم «اتفاق» نشان داد که وی در برابر نگرش نیهیلیستی و گرایش به پوچ‌گرایی، موضعی مشخص اتخاذ کرده و بر وجود نظم و غایت در پس هر پدیده - حتی آن‌هایی که در نگاه نخست اتفاقی به نظر می‌رسند - تأکید دارد. از نظر لاهیجی هیچ حادثه‌ای بی‌علت یا خارج از چارچوب غایت‌مندی رخ نمی‌دهد و تلاش او در راستای تحکیم فلسفی «علت‌غائی» و رفع شبهات پیرامون آن قابل توجه است.

نخستین دستاورد این پژوهش روشن‌سازی و تبیین نسبت میان «اتفاق» و «علت‌غائی» در دستگاه فکری مشائی از خلال نگاه به آثار فیاض لاهیجی است. وی با بهره‌گیری از تقسیم فلسفی علت به بالذات و بالعرض نشان می‌دهد که می‌توان رخدادهای نادر و پیش‌بینی‌ناپذیر را ذیل علت غائی تفسیر کرد؛ البته اگر آن‌ها به سبب بالعرض مستند باشند؛ به این ترتیب تحلیل فلسفی لاهیجی بر بنیاد عقل‌گرایی و نظام‌مندی علی بنشوده است و هرگونه بی‌سببی یا نفی غایت را بر نمی‌تابد.

نکته دوم تأکید لاهیجی بر نقش «ادراک و انتظار فاعل یا ناظر» در اطلاق واژه «اتفاق» است. او نشان می‌دهد که در بسیاری موارد کاربرد عرفی این واژه ناظر به وضعیت روانی و ذهنی گوینده است، نه ساختار عینی و علی حادثه. این وجه تحلیل گرچه جنبه‌ای معناشناختی دارد، افق‌های تازه‌ای را در نسبت زبان، قصد و حقیقت می‌گشاید.

نکته سوم بازنگری انتقادی لاهیجی در برابر دیدگاه متأخران مشاء است. برخلاف آنان که دایره کاربرد واژه «اتفاق» را تنها به موارد اقلی محدود می‌دانستند، لاهیجی با پیروی از ابن‌سینا و ارسطو از شمول مفهوم «اتفاق» در موارد «مساوی» نیز دفاع کرده است. این بازخوانی تحلیل فلسفی مفهوم «اتفاق» را از تنگنای تعاریف محدود و متأخر نجات داده است و آن را به صورتی جامع‌تر و منسجم‌تر ارائه می‌دهد.

در نهایت این پژوهش نشان داد که بازتعریف «اتفاق» در چارچوب نظام علی و غایت‌مدار فلسفه مشائی اسلامی، نه تنها امکان‌پذیر است، بلکه می‌تواند به فهمی ژرف‌تر از رابطه علل، غایات و رخدادهای انسانی و طبیعی منجر شود. دیدگاه لاهیجی در این زمینه الگویی است

برای تحلیل دقیق، توأم با عقل‌گرایی و قابل بهره‌برداری برای پژوهش‌های آینده در قلمرو فلسفه اسلامی و تحلیل فلسفی رخدادهای به‌ظاهر تصادفی.

منابع

- آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن (۱۴۰۳). الذریعة إلى تصانیف الشيعة (احمد حسینی اشکوری، پدیدآور). بیروت: دارالأضواء.
- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین (۱۳۸۰). قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵). الشفاء (الطبیعیات). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). التعليقات. قم: مکتب نشر الاسلامی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). عیون الحکمة. (عبدالرحمن بدوی، پدیدآور). بیروت: دار القلم.
- ابن‌کمون، سعد بن منصور (۱۳۸۷). الکاشف (الجديد في الحکمة) (حامد ناجی اصفهانی، به تحقیق). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ارسطو (۲۰۰۷). الطبيعة (أرسطو) (عبدالرحمن بدوی، پدیدآور) (اسحق بن حنین حیری، به ترجمه). قاهره: المركز القومي للترجمة.
- بهمینار، ابن‌مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصيل (مرتضی مطهری، پدیدآور). تهران: دانشگاه تهران (مؤسسه انتشارات و چاپ).
- حفنی، عبدالمنعم (۱۴۲۰). المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة في العربية والإنجليزية والفرنسية. قاهره: مكتبة مدبولي.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. (علی بن عبدالله زنوزی، هادی بن مهدی سبزواری، محمدحسین طباطبایی، محمد بن معصوم علی مدرس زنجانی، و محمدرضا محشی مظفر، پدیدآوران). قم: مکتبه المصطفوی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة (غلام‌رضا فیاضی، پدیدآور). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). مرکز انتشارات.
- علامه حلی، حسن بن یوسف؛ و نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۶۳). الجوهر النضید فی شرح

منطق التجريد. قم: بيدار.

فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۷ق). رسالة في فضيلة العلوم و الصناعات. مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حیدرآباد الدکن.

فخر رازی، محمد بن عمر (بی تا). المباحث المشرقية. قم: بيدار.

قراملکی، احد فرامرز. (۱۳۸۲). اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی. قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۴). منطق ۱. تهران: پیام نور.

قراملکی، احد فرامرز (۱۳۸۵). روش شناسی مطالعات دینی. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۳۳). شوارق الالهام في شرح تجريد الکلام. قم: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۱-۳۰). تهران: صدرا.

ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹). تاریخ فلسفه غرب. قم: انتشارات حوزه و دانشگاه.

میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۳۷۴). القبسات (مهدي محقق، به تصحيح). تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.



Critique of al-Ghazālī's Interpretation of Avicenna's Alleged References to Wine Consumption

Gholamali Moghadam¹

Mohammad Mahdi Salami²

Doi:

10.30497/ap.2025.247875.1727



Abstract

Al-Ghazālī is among the most prominent critics of philosophy in the Islamic tradition. He opposed philosophers through both theoretical and practical critiques, including arguments for internal incoherence, external objections, and moral appraisals of philosophers' character and conduct. Among his accusations, al-Ghazālī charges Avicenna—regarded as the foremost representative of the philosophical current of his era—with disregard for the rulings of the Shari'a and with committing certain sins, including wine consumption. This type of critique, which appeals to psychological and emotional sentiments, had a strong impact on the general public, whose acceptance or rejection of ideas was often influenced by their feelings toward the thinker. Part of al-Ghazālī's case rests on phrases either written by Avicenna himself or attributed to him. The central issue examined in this article is the evidential weight and reliability of such references in substantiating al-Ghazālī's claim. Using an analytical approach, the study shows that: (1) the reports cited as evidence are internally contradictory—for instance, they portray Avicenna simultaneously as engaged in prayer, Qur'ānic recitation, and seeking divine assistance in solving scientific problems, while at the same time returning from the mosque to drink wine; (2) the terms *mashrūb* and *sharāb* are semantically broad, encompassing not only wine but also syrups, fruit juices, and medicinal mixtures, with no decisive reason to interpret them as grape wine; and (3) juristic opinions regarding the prohibition or permissibility of certain beverages, such as date wine, varied at the time, and based on historical and legal context, the drink attributed to Avicenna and others may not have been considered unlawful. Accordingly, these considerations render al-Ghazālī's interpretation questionable and open to serious doubt.

Keywords: al-Ghazālī, critique of philosophy, critique of Avicenna, wine (*sharāb*), accusation of wine consumption.

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Khorasan Razavi, Iran.

dr.moghadam@razavi.ac.ir

2. PhD Candidate in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Khorasan Razavi, Iran.

mahdisalami4794@gmail.com

نقد برداشت غزالی از عبارات ناظر به شراب‌خواری ابن سینا

غلامعلی مقدم*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴

محمد مهدی سلامی^۲

Doi: 10.30497/ap.2025.247875.1727

چکیده

غزالی از مخالفان بزرگ و نامدار فلسفه است. او تلاش خود را برای مقابله با فلسفه و فلاسفه از طریق نقد نظری و عملی، اثبات تهافت درونی، نقدهای بیرونی و ارزیابی شخصیت و رفتارهای فیلسوفان به کار گرفته است. او در برخوردی روان‌شناختی ابن سینا را - که نماینده رسمی جریان تفکر فلسفی عصر او به حساب می‌آید - به بی‌اعتنایی به احکام شریعت و ارتکاب برخی معاصی از جمله شرب خمر متهم کرده است. این شیوه بر توده مردم که تابع احساسات و عواطف‌اند و محبت و نفرت آن‌ها در پذیرش و انکار افکار نقشی اساسی دارد، بسیار اثرگذار است. بخشی از ادعا و دلیل غزالی در این زمینه ناظر به عباراتی است که از خود ابن سینا یا درباره او نقل شده است. مسئله تحقیق بررسی میزان دلالت و اعتبار این نحوه استناد در اثبات مدعای موردنظر است. در این مقاله به روش تحلیلی ادله و عبارات ادعا شده تجزیه و تحلیل شده و نشان داده شده است که: (۱) در این باره گزارش‌های مورداستناد گرفتار تعارض و تهافت در محتوا است. در این گزارش‌ها ابن سینا در حل مسائل علمی به نماز و قرآن و معنویت و التجاء به درگاه خدا معتقد است و بلافاصله بعد از بازگشت از مسجد به ارتکاب شرب خمر اقدام می‌کند؛ (۲) لفظ «مشروب» و «شراب» میان «شراب، شیر، آبمیوه و معجون» مشترک است و ترجیح شراب انگوری دلیل موجهی ندارد؛ (۳) آراء فقهی در حرمت و حلیت برخی اقسام شراب، مانند شراب خرما، و شرایط آن‌ها مختلف است و مطابق قرائن و شواهد، در فقه رایج آن زمان مشروب مورداستفاده ابن سینا و دیگران حرمت نداشته است؛ بنابراین جهات برداشت غزالی محل تأمل و تردید است.

واژگان کلیدی: غزالی، نقد فلسفه، نقد ابن سینا، شرب خمر فلاسفه، اتهام شراب‌خواری به فلاسفه.

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، خراسان رضوی، ایران (نویسنده مسئول).

dr.moghadam@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی دکترای فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، خراسان رضوی، ایران.

mahdisalami4794@gmail.com

مقدمه

دستیابی به واقعیت و کشف قوانین حاکم بر نظام هستی مهم‌ترین آرمان و هدف دانشمندان علوم مختلف در طول تاریخ بوده است؛ البته از آنجاکه مسیرها و ابزارهای علمی تحصیل واقعیت مختلف است، محصولات تلاش دانشمندان نیز، به‌ویژه در علوم انسانی، متعدد و قرین اختلاف و مناقشه بوده است. به‌کارگیری ابزارهای مختلف در کشف حقیقت مانند حس و تجربه، عقل و اندیشه و شهود و وحی سبب می‌شود هر یک از طرفداران مکاتب فکری ابزار، روش و نتیجه تحقیق خود را ترجیح دهد، بر آن اساس به نقد دیگران پردازد و گاه درصدد مقابله و نفی دیگران برآید. در حوزه علوم اسلامی یکی از مصادیق بارز این امر تقابل دو جریان ظاهرگرایی و نقل‌محوری با جریان باطن‌گرایی و عقل‌محوری است که از صدر اسلام تا کنون ادامه دارد. پس از دوران ترجمه و فراگیری فلسفه در میان مسلمانان، این تقابل به اوج خود رسید و طرفین منازعه روش‌های مختلفی در نفی و اثبات شیوه فکری خود به‌کار گرفتند. یکی از شیوه‌های متداول ظاهرگرایان متهم کردن فیلسوفان و طرفداران فلسفه به اموری از قبیل بی‌اعتنایی به ظواهر شرع و مقدسات، انکار مبانی دینی، توجیه و تأویل اصول عقاید، عدم التزام به احکام، برتر دانستن خود از انبیاء، نفاق و فسق و ارتکاب معاصی و درنهایت تکفیر آن‌هاست (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۱۹).

غزالی اگرچه خود شخصیتی عقل‌گرا و آشنا به مباحث فلسفی است و در تهافت به شیوه‌ای فلسفی مباحث نظری فلاسفه را نقد کرده است، می‌توان او را در به‌کارگیری شیوه مجادله عرفی یکی از مشهورترین و موفق‌ترین چهره‌های مخالف فلسفه به‌شمار آورد. او علاوه بر نقد نظری استدلالات فلسفی به نقد رفتارهای شخصی، خصوصیات اخلاقی و ملزومات عملی فلاسفه نیز پرداخته و با استفاده از مجادله، مسلک علمی و عملی آن‌ها را زیر سؤال برده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۲؛ نصر، ۱۳۸۲، ج ۱، ص. ۴۳۹).

به نظر غزالی تکیه بر توانایی و استقلال عقل در فهم و تشخیص مصالح و مفاسد و درک حقایق، فلاسفه را از التزام عملی به برخی احکام شریعت بازداشته است (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۱۹). ابن‌سینا به‌عنوان نماینده جریان فلسفی از این جهت در معرض نقادی غزالی قرار دارد.

غزالی در اثبات این مطلب به عباراتی ناظر به شرب خمر اشاره کرده و چنین برداشت کرده که «فیلسوف» در مواردی که جواز عقلی بر وجود منفعت و مصلحت داشته باشد، استفاده از شراب را جایز می‌داند و به شرب خمر اقدام می‌کند (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۵۹).
در مقاله حاضر به نقد و تحلیل برداشت غزالی در این باره پرداخته شده است؛ به این منظور موضعی که غزالی و دیگر مخالفان گزارش نموده و از آن‌ها شرب خمر «فیلسوف» را برداشت کرده‌اند، نقل و سپس به ارزیابی و نقد آن‌ها پرداخته‌ایم.

پیشینه

در جهان اسلام مخالفت با جریان فلسفه از ابتدای ورود فلسفه مطرح بوده است. مخالفان همواره به نقد توانایی عقل در درک و توصیف معارف دین پرداخته‌اند. این رویارویی علاوه بر نقدهای علمی، در مواردی با شیوه‌های دیگری همچون اعتراض به عدم رعایت کامل ظواهر شریعت انجام شده است. مسئله شرب خمر از این موارد است که در کتب غزالی و دیگر آثار مرتبط آمده است و می‌توان آن را پیشینه عام بحث تلقی نمود؛ مثلاً می‌توان به «تهافت الفلاسفة» (غزالی، ۱۳۸۲، صص. ۷۰ و ۲۹۲)، «المنقذ من الضلال» (غزالی، ۱۹۹۳، صص. ۶۰-۵۷)، «جواهر القرآن» (غزالی، ص. ۶۱-۶۰)، «تتمة صوان الحکمة» (بیهقی، ۱۳۹۰، ص. ۴۱)، «تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (فی علم الاخلاق)» (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۱۵۵)، «رسائل» (ابن سینا، بی‌تا، ص. ۱۴۷)، «سرگذشت ابن سینا» (جوزجانی، ۱۳۳۱، ص. ۳) و... به عنوان منابعی برای دستیابی به تاریخچه عام این بحث اشاره کرد.

در خصوص انتساب یا نقد اتهامات عملی به فلاسفه، از جمله پایبندی ابن سینا به امور شرعی، مقالاتی نوشته شده که در آن‌ها به جنبه‌هایی از این مسئله پرداخته شده است؛ از جمله مهم‌ترین آن‌ها موارد ذیل است:

- ۱) «ملاحظات اخلاق علمی و عملی در زندگی و آثار ابن سینا» (آسمانی، و ساجدی، ۱۳۸۹). نویسندگان این مقاله سعی نموده‌اند با دقت در برخی آثار مکتوب برجای مانده از ابن سینا خصائص اخلاقی وی را در سه حوزه اخلاق علمی، اخلاق عملی و اخلاق پزشکی بررسی کنند.

۲) «نقد و بررسی مواجهه جدلی غزالی در نسبت ضعف ایمان و شرب خمر به فلاسفه» (مقدم، و سلامی، ۱۴۰۲). در این مقاله نویسندگان به بررسی شیوه جدلی غزالی در طرح و اثبات این اتهامات به فلاسفه پرداخته و مواجهه او در اثبات این دعاوی را از جهت روش‌شناختی بررسی کرده و نشان داده‌اند که روش تحقیق غزالی مبتنی بر استقراء ناقص و مبالغه‌روانی و تحریک عواطف و احساسات و غیرت دینی و مذهبی بوده و به همین دلیل قابل اطمینان نیست. در مقاله پیش‌رو تمسک غزالی به عباراتی که ناظر به شرب خمر ابن‌سیناست، نقد شده است.

۳) «نیم‌نگاهی به زندگی و سیرت اخلاقی ابن‌سینا» (باغستانی، ۱۳۸۶). نویسنده این مقاله ابتدا با بیان زندگی‌نامه اخلاقی و عملی شیخ‌الرئیس سعی در شناساندن شخصیت علمی وی به عنوان الگویی آموزنده برای طالبان علم دارد و سپس در پی زدودن ابهامات موجود در زندگی‌نامه اوست که ممکن است وجهه وی را مخدوش سازد.

۴) «ابن‌سینا فیلسوف عقل - ایمان‌گرا» (خلیلی، و اکبری، ۱۳۸۷). این مقاله به دغدغه ابن‌سینا، یعنی نشان‌دادن همسویی باورهای دینی با یافته‌های عقلانی پرداخته است. به اعتقاد نویسنده اگرچه این مسئله به صراحت در آثار وی بیان‌نگردیده است، می‌توان با دقت در آثارش فهمید که وی باورهای دینی را بر اندیشه‌های عقلانی برتری داده و در مواردی نیز حکم به توقف عقل در ساحت فهم دین نموده است.

آنچه در مقاله پیش‌رو تحلیل شده و می‌توان آن را وجه نوآوری مقاله محسوب کرد، این است که به‌نحو عینی و مصداقی عباراتی که از سوی مخالفان، به‌ویژه غزالی، درباره ابن‌سینا به آن‌ها استشهد شده از جهات مختلف تحلیل و بررسی شده و سوء برداشت غزالی از آن‌ها در ضمن چند عنوان ارائه شده است. برحسب تتبع نگارندگان، در کارهای انجام‌شده به این موضوع پرداخته نشده است.

۱. مواجهه منفی غزالی با فلاسفه

چنانکه گفتیم، مخالفان فلسفه از جمله غزالی در عدم رعایت کامل ظواهر شریعت و احتمال شرب خمر به برخی عبارات مرتبط با سیره علمی و عملی ابن‌سینا تمسک جسته‌اند؛ البته غزالی در نقد رفتارهای فیلسوفان و برخورد با فلاسفه کمتر به‌نحو مصداقی به شخص خاصی

پرداخته است. او معمولاً نقدهای نظری و عملی خود را کلی و مبهم به جماعت فیلسوفان یا نمایندگان تفکر فلسفی یا افکار آنها نسبت داده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص. ۵۹). غزالی حتی در تحقیق میدانی خود در المنقذ - که در آن برای تحلیل علل تضعیف دین داری با اشخاصی از فلاسفه مصاحبه کرده است - از شخص خاصی نام نبرده و همواره از طرف گفت و گوی خود با عنوان «کسی که اهل فلسفه است» یا «فیلسوف» یاد کرده و برخی اعمال از جمله شرب خمر را به آنها نسبت داده است (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۵۹).

غزالی (۱۹۹۳م) علت اقدام به شرب خمر را اعتماد شخص به «حکمت» یعنی فلسفه، و «تشحیذ ذهن» یعنی فلسفه ورزی، معرفی می کند:

برخی از آنان را می بینید که قرآن می خوانند و در نماز جماعت شرکت می کنند، اما باوجود این از شراب خواری و انواع فسق و فجور دست نمی کشند! ... و اگر از او پرسند: «چرا مشروب می خوری؟»، می گوید: «مشروبات الکلی از آن جهت که موجب دشمنی و کینه می شود، حرام شده و من با حکمتی که دارم از این امور پرهیز می کنم. قصد من از خوردن شراب تشحیذ ذهن است (غزالی، ۱۹۹۳م، ص. ۵۸).

اگرچه این اتهام مستقیماً متوجه ابن سینا نیست، با توجه به قرائن موجود در کلام غزالی و تصریح به انتساب آن اشخاص به مکتب فلسفی ابن سینا، می توان گفت فارابی و ابن سینا نیز در معرض این اشکال اند: «این منتها درجه دین داری کسی است که در مکتب فلسفه الهیان درس خوانده و این امور را از کتب ابن سینا و فارابی آموخته است.»^۱ (غزالی، ۱۹۹۳م، ص. ۵۸). غزالی درباره انگیزه خود از نوشتن کتاب و مفتضح کردن این گروه ها می گوید: «رسوا کردن آنها نزد من آسان تر از نوشیدن جرعه ای آب است؛ به سبب آنکه در علوم و روش هایشان، یعنی روش های صوفیه و فلاسفه، بسیار غور کرده ام»^۲ (غزالی، ۱۹۹۳م، ص. ۶۰).

معمولاً در کلام غزالی فلاسفه مدعیان علم و حکمت اند؛ علم و حکمتی منفی که به انکار

۱. هذا منتهی ایمان من قرأ مذهب فلسفة الإلهیین منهم، و تعلم ذلك من كتب ابن سینا و أبي نصر الفارابی.

۲. ان فضح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضي في علومهم و طرقهم، أعني طرق الصوفية و الفلسفة.

شرعیات منجر می‌شود و از این رو غزالی آن‌ها را به ترک تقوی و پیروی از شهوات متهم می‌کند: گروه‌هایی لجوج که با ظواهر مخالفت و علیه آن اشکال می‌کنند... این امر باعث می‌شود که حشر و نشر و بهشت و جهنم و معاد را انکار کنند، ریسمان تقوی و ورع را بگسلند و به دنبال حطام دنیوی و ارتکاب حرام و پیروی از شهوات باشند (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۳۴).

در این عبارت نیز، به‌ویژه با قرینه تأکید بر انکار معاد که خاصه ابن سینا و نظریه معاد روحانی اوست، می‌توان تعریض غزالی و اتهام به بی‌تقوایی و اتباع از شهوات را متوجه ابن سینا دانست. اتهام غزالی صریحاً راجع به شرب خمر ابن سینا در شرایط خاص است و در این باره به عبارات او در رساله العهد تمسک کرده و نهایت ایمان فیلسوف را استثنای خمر از محرمات به جهت درمان دانسته است:

حتی ابن سینا در وصیت‌نامه خود آورده که با خدای متعال عهد کرده که چنین و چنان کند و جز برای معالجه و شفا شراب ننوشد. نهایت درجه او در ایمان و التزام به عبادت این بود که با هدف تداوی شراب را از محرمات استثنا کند^۱ (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص. ۵۶۰).

۲. عبارات مورد تمسک غزالی در اثبات شرب خمر فلاسفه

اگرچه مواضع صریح اتهام غزالی به ابن سینا در شرب خمر چندان زیاد نیست، برحسب قرائن و اشاره و تصریح او اصل این اتهام به جمع فلاسفه و شخص ابن سینا در آثار غزالی آمده است؛ از این جهت شایسته است عبارات محتمل مورد تمسک غزالی تحلیل شود. در ادامه عباراتی را که موهم چنین برداشتی توسط امثال غزالی است، ذکر و بررسی کرده‌ایم.

۱-۲. عبارات جوزجانی در زندگی‌نامه ابن سینا

یکی از این مواضع عباراتی است که از زبان خود او نقل و به قلم جوزجانی نگارش شده است. گویا این زندگی‌نامه بنابه درخواست ابن سینا و به قلم شاگرد برجسته‌اش، جوزجانی، نوشته شده است. در این متن مواضعی با تعبیر «شرب» و «شراب» وجود دارد که از نظر غزالی دال بر شرب خمر

۱. حتی ابن سینا ذکر فی وصیه له کتب فیها أنه عاهد الله تعالى علی کذا و کذا، ... ولا یشرب تلهیا بل تداویا و تشافیا، فکان منتهی حالته فی صفاء الإیمان و التزام العبادات، أن استثنی الخمر لغرض التشافی.

ابن سینا است و غزالی برای نشان دادن اعتراف فیلسوف به عبور از حدود شرع به آن‌ها تمسک نموده است. عین عبارت چنین است:

به خانه‌ام برمی‌گشتم، چراغ را جلوی خود قرار می‌دادم و مشغول خواندن و نوشتن می‌شدم. هر زمان که احساس خواب‌آلودگی یا ضعف می‌کردم، یک فنجان شراب می‌نوشیدم تا قدرتم را بازیابم. سپس به مطالعه باز می‌گشتم. وقتی می‌خوابیدم، همان مسائل را عیناً در خواب می‌دیدم و بسیاری از مشکلات در خواب برایم روشن می‌شد^۱ (جوزجانی، ۱۳۳۱، ص. ۳).

غزالی از ظاهر تعبیر جوزجانی (شرب قدحی از شراب) چنین برداشت کرده است که ابن سینا به بهانه تجدید قوا و دستیابی به منفعت هوشیاری و ذکاوت و توانایی ادامه دادن تحقیق و مطالعه، اقدام به نوشیدن مقداری شراب می‌کرده و چنانکه از افعال مضارع در این عبارت پیداست، این شیوه معمول کار او در قرائت و کتابت و تألیف بوده است.

بعدها نیز در عباراتی که در بیان خواص مشروبات ذکر خواهد شد، ظاهراً چنین شواهدی بر این ادعا یافت می‌شود و ابن سینا بر فوائد مشروبات صحه گذاشته است. امروزه نیز مسئله مداوا با شراب (خمر) یا استفاده مقدار کمی از آن به جهت فوایدی که دارد، همواره مطرح و استفتامی شود. گویا این فکر که نوشیدن مقدار کمی از خمر با نیت مداوا یا دستیابی به منافع زیاد مانعی ندارد، در ذهن ابن سینا نیز از حسن عقلی برخوردار بوده و پذیرفته شده بوده است؛ چنانکه قرآن کریم نیز این مقدار از منافع موجود در شراب را نفی نمی‌کند و در آیات ابتدایی راجع به شراب، تنها از بیشتر بودن اثم آن سخن می‌گوید: «از تو درباره شراب و قمار می‌پرسند، بگو: در آن‌ها گناهی بزرگ و سودهایی برای مردم وجود دارد، و گناه آن‌ها از سودشان بزرگ‌تر است» (بقره، ۲۱۹).

۲-۲. روایت جوزجانی از پاسخ ابن سینا به علمای شیراز

عبارت دیگر مورد استشهاد غزالی مربوط به پاسخ ابن سینا به سؤالات علمای شیراز است که

۱. و ارجع إلى داری باللیل و احضر السراج بین یدی و اشتغل بالقراءة و الكتابة. فمهما غلبنی النوم أو شعرت بالضعف عدلت إلى شرب قدح من شراب لکیما تعود إلى قوای ثم أرجع إلى القراءة. و مهما أخذنی نوم كنت أرى تلك المسائل باعینها فی منامی و اتضح لی کثیر من المسائل فی النوم.

به وسیله ابوالقاسم کرمانی برای ابن سینا ارسال شده و ابن سینا شبانه به تمامی آن مسائل پاسخ داده است. شرح ماجرا از زبان جوزجانی (۱۳۳۱) چنین است:

هنگام شب نماز خواندیم. شمعش را آماده کرد و به حاضر کردن شراب دستور داد. به من و برادرش گفت که بنشینیم و شراب بنوشیم. سپس شروع به پاسخ دادن به مسائل مذکور کرد. تا نیمه‌های شب مشغول نوشتن بود تا اینکه خواب بر من و برادرش غلبه کرد. ابن سینا به ما گفت که برویم. صبح دیدم کسی در می‌زند. منشی شیخ بود که از من می‌خواست نزد شیخ بروم. پیش شیخ رفتم، در حالی که روی سجاده نماز بود و پنج فصل نوشته شده در مقابلش بود. گفت: «اینها را نزد شیخ ابوالقاسم کرمانی ببر و به او بگو جواب‌ها را با عجله نوشتم تا فرستاده دیر نکند.»^۱ (ص. ۱۰). این عبارت نیز از موارد استشهاد غزالی در اثبات شراب‌خواری ابن سینا است (غزالی، ۱۹۹۳، ص. ۱۲۰). چون شب هنگام مسائل به دست بوعلی می‌رسد و وی نمی‌خواسته فرستاده را زیاد معطل کند، همان شب به سؤالات پاسخ می‌دهد. وی برای حفظ توانایی و قدرت بر نوشتن دستور به حاضر کردن شراب می‌دهد و علی‌القاعده تا صبح که مشغول کتابت پاسخ‌ها بوده، از شراب استفاده کرده است. وی تا صبح پنج جزء نوشته بوده است که به صورت متعارف حدود پنجاه صفحه مطلب است.

۳. نقد و بررسی برداشت غزالی از عبارات پیش گفته

مواجهه غزالی با ابن سینا و برداشت او از این عبارات از جهات متعدد عرفی، علمی، سیاسی، اجتماعی، دینی، مذهبی، روانی و... قابل نقد و بررسی است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد؛ لکن در این موضع صرف‌نظر از دیگر جهات و با تکیه بر قواعد برداشت از ظواهر^۲، به نظر می‌رسد عبارات جوزجانی مفید چنین معنایی نیست و بر آنچه غزالی می‌گوید

۱. و صلینا العشاء و قدم الشمع، فأمر باحضار الشراب، و اجلسنی و أخاه و أمرنا یتناول الشراب و ابتداء هو بجواب تلك المسائل. و کان یکتب إلى نصف اللیل حتی غلبنی و أخاه النوم، فأمر بالانصراف فعند الصباح قرع الباب فإذا رسول الشیخ یتحضرنی فحضرتہ و هو علی المصلي، و بین یدیه الأجزاء الخمسة، - فقال: خذها و صر بها إلى الشیخ أبي القاسم الكرمانی، و قل له استعجلت فی الأجوبة عنها لئلا یتعوق الركابی.

۲. یعنی اصول و قواعدی که عموم مردم و عقلا در فهم معنای سخنان یکدیگر از آنها استفاده می‌کنند.

دلالت معتبری ندارد و پذیرش این امور بر فرض صحت، اعم از ادعای غزالی است. چنانکه نشان خواهیم داد، برداشت مخالفان از ظاهر عبارات گرفتار نوعی ضعف و اختلال درونی است؛ چنانکه از مغالطه و مخالطه اشتراک لفظ «شراب» و «مشروب» متأثر است. با توجه به قرائنی که از شخصیت ابن سینا و سبک زندگی ایمانی و آثار برجای مانده از او برمی آید، ابن سینا متعهد، دین‌دار و پای‌بند به احکام و قواعد شرعی بوده. نه تنها نشانه‌های متعددی از التزام به شریعت و اطاعت از خدا و پیامبر در زندگی وی مشاهده می‌گردد، بلکه وی به سیروسلوک عرفانی، زهد و ریاضت نفس، ترک شهوات، پرهیز از افراط و تفریط نفس و... پای‌بند بوده که می‌توان این اعتقاد نظری و التزام عملی را در جای‌جای آثار او نشان داد (نصرتی، نوروزی، میرشاه جعفری، و نصرآبادی، ۱۳۹۲، ص. ۱۱۹). چنانکه بر فرض احتمال ارتکاب وجود داشته‌باشد، ابن سینا این عمل را مطابق برخی مکاتب فقهی انجام داده‌است و براساس این احتمال، انتساب این امور متضاد با نظام عقیدتی و دستورات دینی به او، بعید به نظر می‌رسد.

۳-۱. تعارض ظاهر گزارش جوزجانی با برداشت غزالی

۳-۱-۱. تضرع معنوی و شرب خمر در روایت واحد

بر فرض صحت دست‌نوشته جوزجانی، مقارنت دو واقعه ناهمگون در کنار هم و به فاصله چند خط، تعارض درونی برداشت غزالی از آن عبارات را نشان می‌دهد. در متن جوزجانی که مورد استشهاد غزالی است، در چند خط قبل ابن سینا پس از شرح نبوغ و توانایی خود در حفظ و یادگیری علوم مختلف و تلاش خستگی‌ناپذیر در کسب علم و قدرت فکر و استدلال، درباره رعایت قواعد و تنظیم حدود وسط و حل معضلات خاطر نشان می‌کند که هرگاه علی‌رغم به‌کارگیری توانایی خود در حل مسئله‌ای عاجز می‌شود، اول به مسجد می‌رود و نماز می‌خواند و به درگاه خداوند تضرع می‌کند تا مشکلات بر وی آسان گردد. عین عبارت کامل جوزجانی (۱۳۳۱) در این باره چنین است:

سپس یک سال و نیم خود را وقف علم و مطالعه کردم؛ بنابراین خواندن منطق و تمام بخش‌های فلسفه را از سرگرفتم و در این مدت حتی یک شب به‌طور کامل نخوابیدم و در روز به کار دیگری مشغول نشدم. هر استدلالی را بررسی می‌کردم، مقدمات قیاسی و ترتیب آن‌ها و

نتایجی که از آن‌ها قابل استنتاج بود و نیز شروط مقدمات قیاس را در نظر می‌گرفتم، تا زمانی که آن مسئله برای من حل می‌شد. در مسائلی که در آن‌ها متحیر می‌ماندم و حد وسط استدلال آن را نمی‌یافتم، به مسجد می‌رفتم و نماز می‌خواندم و به درگاه خدا تضرع می‌نمودم تا آن مشکل را بر من آسان گردانند. از خدا می‌خواستم که راه حل مسئله را بر من بگشاید و دشواری آن را آسان کند. سپس به خانه‌ام برمی‌گشتم، چراغ را جلوی خود قرار می‌دادم و مشغول خواندن و نوشتن می‌شدم. هر زمان که احساس خواب‌آلودگی یا ضعف می‌کردم، یک فنجان شراب می‌نوشیدم تا قدرتم را بازیابم. سپس به مطالعه بازمی‌گشتم. وقتی می‌خوایدم همان مسائل را عیناً در خواب می‌دیدم و بسیاری از مشکلات در خواب برایم روشن می‌شد (ص. ۳).

چنانکه می‌بینیم، در برداشت غزالی از گزارش این واقعه نوعی تهافت و ناسازگاری به چشم می‌خورد. چگونه شخصی که تا این حد در حل مسائل علمی به نقش نماز، معنویت و قداست روح، تهذیب نفس و ارتباط با ملکوت معتقد است، بلافاصله بعد از بازگشت از مسجد و احساس خستگی به ارتکاب شرب خمر - که از محرمات فقهی در همه مذاهب فقهی است (مأئده، ۹۱) - اقدام می‌کند؟ شاید این مسئله درباره شخصیتی عادی و مذبذب که تحت تأثیر احساسات و گرایش‌ها و کشش‌های نفسانی عمل می‌کند، قابل قبول باشد، اما چنانکه درباره قرائن شخصیتی ابن سینا خواهیم گفت، چنین تهافتی از کسی مانند ابن سینا که از استحکام فکری و نبوغ علمی و ذهنی برخوردار بوده است، بسیار بعید به نظر می‌رسد.

۳-۱-۲. پاسخ به علمای شیراز و رفتار دوگانه

در عبارت مربوط به پاسخ به سؤالات علمای شیراز به نمایندگی ابوالقاسم کرمانی نیز همین تهافت به چشم می‌خورد. در آن گزارش ابن سینا به مستحبات شریعت توجه نشان داده و نماز عشا را با جماعت می‌خواند؛ لکن همین فرد تا صبح مشغول نوشتن علوم منطقی و فلسفی و نوشیدن خمر است و متنی پنجاه صفحه‌ای را در پاسخ به سؤالات دشوار منطقی و فلسفی تحریر می‌کند! باین حال سحرگاه دوباره جوزجانی فیلسوف را در سجاده نماز مشاهده و حالات معنوی او را گزارش می‌کند. آیا چنین تذبذب اعتقادی و رفتاری از شخصی عادی قابل قبول است؟ چگونه فیلسوف برجسته‌ای مانند ابن سینا - که آوازه شهرت او چنان فراگیر است که علمای شیراز برای

دانستن چند مسئله منطقی، یکی از شیراز به گرگان اعزام می کنند - در حین توضیح مسائل دشوار منطقی به این تعارض و تناقض رفتاری خویش ملتفت نباشد و علی الدوام میان محراب و سجاده نماز و سفره شراب حرام در رفت و آمد است؟ آیا ابن سینای طبیب نمی داند که شراب و سایر مشروبات الکلی نه تنها موجب تقویت نفس نمی شود و ذهن خسته را احیا نمی کند، بلکه برعکس نفس را آشفته، عقل را مختل، فکر را گیج و شخص را کم حال می کند و نمی داند که نتیجه استفاده از شراب انگوری سستی و فراموشی و خلسه و خاموشی است؟ چگونه ابن سینا در حل مسائل دشوار و مفاهیم انتزاعی منطق و فلسفه برای احیای ذهنش از مشروبات الکلی کمک گرفته است؟

۲-۳. **عدم توجه به اشتراک لفظ «مشروب» و «شراب»**

چنانکه گفتیم، در متون فلسفی و اخلاقی و طبی و طبیعی و سیره نویسی روزگار ابن سینا به جهت تماسی که علماء و دانشمندان با دربار پادشاهان داشتند، سخن از شراب و مشروب و انواع و احکام آن رایج بوده است (طبری، ۱۳۷۳، ج ۲، ص. ۱۱۹۷). اگرچه بحث زبان شناسی تفصیلی درباره وضع و استعمال و اشتقاق و تحولات معنایی و تفاوت های آن در عرف عرب، و ارائه شواهد معنایی و زبانی آن نیازمند مجالی بیشتر، و شایسته تحقیقی جداگانه است، فعلاً در مقام بحث این واقعیت که در زبان عربی از آن زمان تا امروز لفظ «شراب» و «مشروب» معنایی عام دارد و برای انواع نوشیدنی ها به کار می رود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص. ۲۹)، برای ایجاد احتمال و نفی اصل اشکال کافی به نظر می رسد. از مجموع استعمالات واژه «مشروب» در موارد متعددی از آثار ابن سینا می توان فهمید که ابن سینا و دیگر نویسندگان زمان او «مشروب» و «شراب» را نه تنها برای شراب انگور و شیرۀ خرما، بلکه برای انواع نوشیدنی ها استفاده می کردند (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص. ۱۱۹ و ۲۰۱).

با وجود این در متن مورد استشهاد مخالفان معنی «مشروب» به روشنی تعیین نشده و تصریحی بر این مطلب وجود ندارد که ابن سینا شرب خمر کرده یا آن را حلال دانسته باشد. یکی از مهم ترین اشکالاتی که در این برداشت وجود دارد، ناشی از همین اشتراک لفظ کلمه «شراب» و «مشروب» در زبان عربی با «شراب» و «مشروب» در زبان فارسی یا زبان های دیگر است. چنانکه گفته شد، حتی امروزه نیز در زبان عربی به انواع نوشیدنی ها و آب میوه ها «مشروب» یا «شراب»

نامیده می‌شود. با وجود این احتمال و اصل حمل بر صحت می‌توان این اتهام را نفی کرد. از غزالی که خود استاد اخلاق است و اخلاق و عرفان را نهایی‌ترین مرتبه کمال علمی و عملی و عروج انسان می‌داند، انتظار می‌رود که در صورت وجود احتمال، تا حد امکان قول و عمل را حمل بر صحت کند. سخن ابن‌سینا نیز در این مواضع دلالتی بر اقرار ابن‌سینا به شرب خمر ندارد و قابل توجیه است.

ترجیح یکی از دو معنا از کلام ابن‌سینا - حتی اگر بدون قرینه و در حد شک می‌بود - توجیهی نداشت؛ البته چنانکه خواهیم گفت، در این باره قرائنی نیز بر خلاف قائم است. به هر حال نوشیدن قدحی از شراب برای قوت گرفتن می‌تواند به معنای خوردن نوعی نوشیدنی، مانند شیرۀ خرما یا انگور یا توت یا میوه‌های دیگر باشد؛ یا چنانکه خواهیم گفت، شراب محل اختلاف مکاتب فقهی باشد. اگرچه احتمال شراب حرام فقهی نیز در آن وجود دارد، همه در حد احتمال است و برحسب قواعد برداشت از ظواهر در لفظ مشترک، ترجیح یک معنا بدون وجود قرینه قابل اعتماد و صحیح نیست.

این سوء برداشت امثال غزالی بعدها با استعمال دیگران نوعی رواج و شیوع پیدانمود و خود عاملی برای مقبولیت پذیرش این اتهام به ابن‌سینا و دیگر فیلسوفان گردید. چنانکه می‌بینیم، بعد از غزالی و رواج تبلیغ اتهاماتی چون بی‌اعتنایی به شریعت، تکیۀ افراطی بر عقل انسانی، همسان دانستن خود با انبیاء، ادعای فهم مصالح و مضارّ اشیاء، بی‌نیازی از تبعیت از فقها، مسئله شراب‌خواری ابن‌سینا نیز کاملاً مقبول افتاد و در میان مخالفان فلاسفه متداول گردید؛ چنانکه بیهقی (۱۳۹۰) - که او نیز چندان میانه‌ای با امثال ابن‌سینا ندارد - هنگام نقل متون ابن‌سینا تعبیر «شراب» و «مشروب» را - که در نگاه بدوی میان «شیره» و «شراب انگوری» مشترک است - به لفظ «نبيذ» که نوع خاصی از شراب است، تغییر می‌دهد (ص. ۴۱). این تغییر اگر عمدی باشد، با هدف القای شرب خمر ابن‌سینا انجام شده است؛ در حالی که اولاً مراد از «شیره» و «شراب خرما» در عبارت معین نیست و بر فرض که مراد ابن‌سینا از «مشروب»، «شراب خرما» باشد، نوشیدن آن در برخی مذاهب فقهی جایز است (الشیبانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص. ۲۰۷؛ ابن‌همام، بی‌تا، ج ۱۰، ص. ۹۱).

محفل مخالفان ابن سینا مسئله شرب خمر او را چنان مسلم و مفروغ عنه و دارج و رایج تلقی می کردند که احتمال خلاف در نظر آنها قابل طرح نبوده است؛ تا جایی که اگر احیاناً در عبارت فیلسوف کلمه ای دو پهلوی وجود داشته و در ذهن مخاطب این شائبه را ایجاد می کرده که شاید مراد فیلسوف چیزی غیر از شراب انگوری باشد، نویسنده تعبیر «مشروب» را به «نبیذ» تبدیل کرده است. این در حالی است که همین نویسندگان گاه فلاسفه یونان را - که قرائن کمتری بر دینداری و خداپرستی آنها وجود دارد - از ارتکاب این امور تطهیر کرده و ابن سینا و دیگر فلاسفه را به انحراف از مسیر فیلسوفان قدیم، ارتکاب امور ناشایست و سرپیچی از احکام شرع متهم کرده اند (بیهقی، ۱۳۹۰، ص. ۴۱).

آیا بیهقی ناخواسته از این مطلب غفلت کرده و ندانسته کلمه «شراب» را با «نبیذ» جابجا کرده است؟ یا فضایی که بعد از غزالی درباره مشی علمی و عملی فیلسوفان رایج شده بود، او را به ترجیح این تعبیر متمایل کرده است؟ یا دل بستگی امثال ابن رشد و بیهقی به فیلسوفان گذشته موجب شده تا بیهقی با هدف تطهیر افلاطون و ارسطو، ابن سینا را فیلسوفی معرفی کند که از سیره فلاسفه سلف تخلف کرده و به خوردن مشروب و ارتکاب معاصی گراییده است؟ یا پیچیدگی و خفای این اشتراک لفظی موجب این برداشت توسط مخالفان شده است؟ اینها احتمالاتی است که می توان در ظاهر تعبیر منقول خالفان و عدم رعایت امانت داری آنها مطرح کرد.

به نظر می رسد اگرچه ابن سینا در آثار مختلف خود درباره شراب انگوری نیز مباحثی دارد، در مواضع مذکور درباره شراب مست کننده و خمر صحبت نمی کند. با توجه به مسئله تقویت ذهن و رفع خستگی و موقعیت های کاری دشوار که در آنها استفاده از شراب توسط ابن سینا گزارش شده، همچنین از مشروط کردن به عدم مست کنندگی یا لهو و لعب بودن، چنین برداشت می شود که مراد ابن سینا، یا نوشیدنی ها و آب میوه های مختلفی بوده که از گیاهان و میوه ها به دست می آید، یا همان شراب و نبیذ خرماس است که برخی مذاهب فقهی، مانند فقه حنفی، استفاده مشروط آن را جایز می دانسته اند (بابرتی، بی تا، ج ۱۴، ص. ۳۶۳؛ مرغینانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص. ۳۶۹).

۳-۳. مفهوم‌شناسی و استعمال واژه «شراب» در آثار ابن سینا

ابن سینا (۲۰۰۵م) شراب را در معانی مختلفی مانند خمر و آب میوه و انواع شیرها استفاده می‌کند.

او در قانون ده‌ها نوع شراب ذکر کرده و درباره ویژگی‌ها و خواص آن‌ها سخن گفته است (ج ۴، ص. ۴۹۶-۵۱۲) که می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱) در مواردی «تعبیر» شراب را به معنای آب گرفته شده از میوه یا سبزی به کار برده است؛ مثلاً می‌توان به توصیه وی در استفاده از آب ریحان برای جلوگیری از بدبو شدن شیر مادر اشاره کرد (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص. ۲۰۱).

۲) وی در موضع دیگری از کتاب قانون معتقد است کم کردن غذا و زیاد کردن نوشیدنی برای جلوگیری از امراض فصل بهار مفید است و برای نوشیدن، تعبیر «شراب» را به کار برده است (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص. ۱۱۹). او معتقد است پر کردن بدن با نوشیدنی بهتر از پر کردن آن با غذاست (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص. ۲۱۷). این مطلب که ابن سینا «شراب» را در مواردی به معنای آب میوه یا سبزی استفاده کرده است، می‌توان به این قرینه تقویت نمود که وی برای اشاره به شرابی که مست‌کننده است، آن را با مقید و به صورت «الشراب المسکر» به کار برده است (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص. ۱۸۰).

۳) وی تعبیر شراب را به واژه «طعام» عطف نموده است که به معنای خوردنی و نوشیدنی است (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۱، ص. ۱۶۱).

۴) او همچنین در رساله دفع المضار الكلية درباره تاثیر نوشیدنی‌ها در سلامتی می‌گوید: «شراب به معنای مست‌کننده و آب میوه و ربوب به کار می‌رود؛ لکن منظور ما از شراب در اینجا آب میوه است.» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص. ۱۸).

۵) وی در موضعی از کتاب قانون شراب را برای قهوه نیز استعمال نموده است (ابن سینا، ۲۰۰۵م، ج ۲، ص. ۱۸۴).

به قرینه آنچه در رسائل ابن سینا (بی تا) آمده، مقصود ابن سینا نوشیدنی‌های گرفته شده از میوه‌ها و گیاهان دارای طعم و مزه یا نیبذ است که به حسب خواص مختلفی که دارند، در تأمین نیازهای

موجودات زنده از جمله انسان مؤثرند. بحث ابن سینا در این فضا بیشتر پیرامون نقش تغذیه در تأمین اعتدال و بقای فرد و حفظ نوع است: «لذتها برای بازسازی مزاج و طبیعت و بقای شخص و نوع استفاده می‌شوند ... درباره نوشیدنی‌ها مصرف آن‌ها صرفاً برای لهُو و لذت و تفریح ممنوع است، اگرچه استفاده از آن‌ها را برای بهبودی، درمان یا تقویت جایز باشد.»^۱ (ص. ۱۵۵).

از نظر ابن سینا خوردن و آشامیدن و تولید مثل که به‌طور طبیعی و به حکم حکمت الهی با لذت‌های نفسانی همراه است، عاقله را به‌سوی کسب لذات جسمانی سوق می‌دهد؛ اما شایسته نیست که نفس عاقله در این زمینه به‌نحو مطلق تابع شهوت باشد؛ بلکه برعکس باید شهوت که از قوای نفس است و اراده انسان را به‌سمت خوردن، آشامیدن و تمایلات جنسی می‌کشاند، تحت سیطره عاقله باشد (به نقل از سخایی، ۱۳۹۱، ص. ۵).

نفس عاقله که ابتدا در پیروی از غرایز دعوت قوه شهویه را می‌پذیرد، این کار را به‌جهت درک حکمت‌هایی مانند حفظ سلامتی، تعادل بدن و تضمین بقای نوع انسان انجام می‌دهد. با وجود این جذابیت طعم‌ها این خطر را به‌همراه دارد که به تدریج و با گذر زمان، لذت‌های جسمانی را محوریت ببخشد و حکمت‌های الهی را با بهانه‌هایی نادیده انگارد (سلطانی و شجاری، ۱۳۹۱، ص. ۱۳)؛ بنابراین انسان باید این طعم‌ها را با توجه به اهداف خلقت و نه برای لذت استفاده کند. نفس عاقله خودش باید کشش‌های خود را تدبیر و مدیریت کند و برای حفظ تعادل، حداقل از چشیدن طعم‌های خاصی اجتناب کند:

«نفس ناطقه همان تدبیرکننده است؛ زیرا قوه شهوانی آن را به‌سوی خود می‌خواند، سپس نفس ناطقه پیرو آن می‌گردد و برای خود این علل را بهانه قرار می‌دهد. بلکه شایسته است تدبیری بیندیشد تا صورت برخی لذت‌ها را برای ذات نفس امری طبیعی گرداند، و همچنین در امور غلبه‌جویانه و افتخارآمیز.»^۲ (ابن سینا، بی تا، ج ۱، ص. ۱۵۵).

۱. و اما اللذات فیستعملها علی اصلاح الطبیعة و ابقاء الشخص او النوع ... و اما المشروب فانه یهجر شربه تلها بل تشفیا و تداویا و تقویا.

۲. و تكون النفس الناطقة هي المدبرة لان القوة الشهوانية تدعو اليها ثم تكون النفس الناطقة تابعة لها و لتكن جاعلة لنفسها هذه العلل عذرا بل ينبغي ان تحتال حتى تجعل هيئة بعض اللذات لذاتها امرا طبيعيا للنفس و كذلك الامور الغلبية و الكرامية.

به نظر ابن‌سینا (بی‌تا) باید خوردن، آشامیدن، گوش دادن به موسیقی و ارتباط جنسی فقط در حدودی که با حکمت الهی منطبق است و به مقداری که موجبات حفظ فرد و نوع انسان را تأمین کند، انجام شود؛ چنانکه در رساله العهد درباره موسیقی می‌گوید: «درباره موسیقی و شنیدنی‌ها عهدمی‌کنم از آنچه موجب تقویت جوهر نفس و پرورش قوای باطنی گردد، استفاده کنم (ص. ۱۵۵). همچنین در نمط نهم اشارات از «نغمه رخیمه» به عنوان صوت حسنی نام برده است که سالک به آن احتیاج دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص. ۳۵۹). بدیهی است صوتی که عارف به آن نیازمند است، صوت طرب‌انگیز و لعب‌ولهوی نیست، بلکه چیزی است که دارای جنبه‌ای ملکوتی و ماوراءطبیعی باشد؛ چنانکه ابن‌سینا (بی‌تا) در همین موضع از شراب نه برای شادی و لذت، بلکه برای سلامتی و درمان نام می‌برد: «در پیشگاه خدا عهدمی‌بندم که جز برای سلامتی و درمان از شراب استفاده نکنم.» (ص. ۱۴۷).

او لذت‌ها را هدف اصلی زندگی و فکر و عمل شخص معرفی نمی‌کند؛ بنابراین غالباً مراد از او «مشروب» و «شراب» نوشیدنی‌هایی است که استفاده آن‌ها در حد اعتدال و برای تأمین اهداف خلقت که مبتنی بر مصالح و مفاسد فرد و نوع است، جایز است. طبیعی است که نه تنها در مشروبات، بلکه تعدی و تجاوز از میزان لازم در همه ضروریات زندگی مانند خوراکی‌ها، نوشیدنی‌ها، پوشیدنی‌ها، مرکب‌ها و... انسان را از مسیر اعتدال و حفظ مزاج طبیعی و مصالح نوع دور می‌کند و بعید است واجبات و محرمات شریعت - که همه مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی است - در اندیشه حکیمی که درباره حکمت شریعت سخن می‌گوید، نادیده انگاشته شود.

۳-۴. اختلاف آراء فقهی و قرائن همسویی عملی ابن‌سینا با فقه رایج

یکی دیگر از اشکالاتی که می‌توان در برداشت غزالی از عبارات ابن‌سینا مطرح کرد، عدم توجه به اختلافات فقهی درباره شراب انگور و خرما و احتمال مشروعیت عمل ابن‌سینا مطابق برخی از آن‌هاست. شراب انواع متنوع و مختلفی دارد که از اقسام میوه‌ها و گیاهان قابل تهیه است. در نگرش فقهی همه این اقسام شراب از لحاظ حرمت، کراهت یا اباحه دارای حکم واحدی نیستند. مکاتب فقهی درباره حکم شراب کشمش، خرما، خشک، جو، ارزن، عسل و غیره، و شرایط حرمت و حلیت آن‌ها در مراحل جوشیدن، کف کردن، نصف و ثلثان شدن و تبدیل به شیر یا

شراب یا مخلوط شدن آن‌ها اختلاف نظر دارند (مرغینانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص. ۳۶۹). حرمت برخی از آن‌ها مانند شراب گرفته‌شده از انگور مورد اتفاق غالب فقهای شیعه و سنی است. اگرچه حرمت خمر در چند مرحله و به تدریج وارد شده، در نظر نهایی قرآن از آن به عنوان عملی شیطانی یاد شده، در کنار گناهان بزرگی چون قتل قرار گرفته و به حرام شدن آن بر مؤمنان تصریح شده است؛ از این رو علی‌رغم اختلاف در جزئیاتی مانند نجاست و طهارت آن، نسبت به حرام بودن اصل آن در میان هیچ کدام از مذاهب فقهی اختلافی وجود ندارد (مائدة: ۹۱).

۳-۴-۱. جواز نبیذ در فقه حنفی

از صدر اسلام نسبت به دیگر اقسام شراب نیز آراء مختلف فقهی صادر و استفاده از برخی اقسام آن جایز یا مکروه شمرده شده است؛ چنانکه مکتب حنفی استفاده از شراب حاصل از خرما (نبیذ) را جایز و نوشیدن آن را مضر به ایمان شخص نمی‌دانست. اگر نبیذ مست‌کننده نباشد، یا به صرف تلّهی و زیاد مصرف نشود، خوردن آن مانعی ندارد (ابن‌همام، بی‌تا، ج ۱۰، ص. ۹۱). این فتوا اگرچه مخالف فقه شیعه و دیگر مکاتب فقهی اهل سنت بود و انتقاداتی را علیه مکتب فقهی حنفیه شکل داد، واقعیتی است که در عرصه اجتهاد فقهی رخ داده است: «نبیذ به مقدار کم یا بعد از ثلثان اگر مست‌کننده و از روی لهو و طرب نباشد، حلال است. این نظر ابوحنیفه و ابویوسف است. اگرچه از نظر محمد و شافعی حرام است» (مرغینانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص. ۳۶۹).

در دیگر مکاتب سنی و شیعه اثناعشری تفاوتی میان انواع شراب نیست. اگرچه گاه فقه شیعه به حکایت نبیذ متهم شده، آنچه در روایات شیعه درباره جواز استفاده از نبیذ آمده، نبیذ خرما نیست. در این روایات مراد از نبیذی که خوردنش جایز است و رسول خدا (ص) با آن وضو گرفته‌اند، آبی است که تکه‌های خرما داخل آن می‌انداختند و مدتی بعد استفاده می‌کردند. فقه شیعه در پاسخ به اینکه آیا وضو و شرب این نبیذ جایز است یا نه، فتوای داده که شرب جایز است و وضو مشروط به مضاف نبودن است^۱ (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص. ۱۵).

از قضا در روایات شیعه از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده که آن حضرت این واقعه را

۱. وَلَا بَأْسَ بِالتَّوَضُّؤِ بِالنَّبِيذِ لِأَنَّ النَّبِيَّ (ص) قَدْ تَوَضَّأَ بِهِ.

پیش‌گویی کرده و تذکر داده بودند که مردم به بهانه نبیذ بودن، خمر را حلال خواهند شمرد: «ای علی! همانا اتم پس از من آزمایش می‌شوند، حرام‌ها را با شبهه‌های دروغین و حیل‌های واهی حلال می‌کنند، و بدین‌سان خمر را به نام «نبیذ» و رشوه را به نام «هدیه» و ربا را به نام «بیع» حلال می‌گردانند.»^۱ (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۶، ص. ۶۵).

۳-۴-۲. ابن سینا و هم‌سوئی عملی با فقه رایج

به هر حال با توجه به قرائنی همچون حنفی بودن برخی اساتید، مشابهت تعبیر ابن سینا و شروط نوشیدن شراب با فقه حنفی و نیز ارتکاب و گزارش آن بدون مخالفت جامعه، این احتمال وجود دارد که در آن زمان ابن سینا تحت تأثیر فقه حنفی از شراب خرما استفاده می‌کرده و کلمه «شراب» را در معنای «نبیذ» و ناظر به همین اصطلاح فقهی به کار برده است. با وجود این احتمال می‌توان گزارش‌ها را توجیه و برخی شخصیت‌ها را از اتهام به شرب خمر تبرئه نمود.

اما بر طبق نظر مشهور ابن سینا اسماعیلی است و در خانواده‌ای اسماعیلی متولد شده و زیست کرده است (بیهقی، ۱۳۹۰، ص. ۸). چنانکه می‌دانیم، اسماعیلیه بعد از جدایی از مسیر امامت شیعی، در ابعاد مختلف علمی و عملی به نوعی التقاط دست زد (حلبی، ۱۳۷۶، ص. ۱۴۲). ابن سینا (۱۳۶۴) خود می‌گوید مذهب اسماعیلی - که پدرم به آن پای‌بند بود - وی را اقناع نمی‌کرد (ص. ۱۷)؛ لذا تمایل او به دیگر مکاتب فکری و پیروی او از احکام فقهی حنفی چندان دور از واقع نیست؛ پس استفاده او از نبیذ را نیز می‌توان مطابق همین احتمال توجیه کرد. شواهد ذیل را می‌توان به عنوان مؤید این مطلب ذکر نمود:

الف) لحن کلام ابن سینا (بی‌تا) و شروطی که برای استفاده از این نوع شراب در رساله العهد ذکر کرده، بسیار نزدیک به بیان فقهی حنفی است، ابن سینا می‌گوید: «شریعت نوشیدن شراب برای لذت و تفریح را نهی کرده، اما استفاده از شراب را برای سلامتی و معالجه و تقویت قوا جایز دانسته است.» (ص. ۱۵۵). شبیه این تعبیر و ذکر همین شروط در دیگر آثار ابن سینا نیز هست که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد. او معمولاً نوشیدن شراب را همراه با قیودی مانند تأمین

۱. یا علی ان القوم سیفتون بعدی بأموالهم...، فیستحلون الخمر بالنبیذ و السحت بالهدیه و الربا بالبیع.

مصالح نوع، تقویت نفس، رفع خستگی ذهن، عدم مست‌کنندگی و بدون لهو و لعب ذکر کرده‌است؛ در نتیجه می‌توان گفت حتی اگر مراد ابن‌سینا از شراب نه نوشیدنی‌ها و شیرهای مختلف، بلکه همان شراب خرما و نبید باشد، بیانی که در این موارد و برخی آثار دیگر مانند «رسالة العهد» دارد، ناظر به همان اختلاف‌نظر فقهی و بر مبنای فقه حنفی - که در آن زمان رایج بوده - نوشته شده‌باشد؛ چنانکه امروزه در فرق و مذاهب و مکاتب مختلف دینی و فقهی، برخی اختلاف‌نظرها در حلال و حرام بودن و یا شروط حلیت و حرمت برخی اشیاء و اعمال وجود دارد؛ مثلاً امروزه گوشت خرگوش در برخی مکاتب فقهی، مانند شیعه اثناعشری، حرام و در بسیاری از مکاتب فقهی اهل سنت محکوم به حلیت است و میلیون‌ها مسلمان از آن استفاده می‌کنند (ابن‌قدامة، بی‌تا، ج ۱۱، ص. ۸۲؛ وزارت اوقاف کویت، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص. ۱۳۳).
 ب) شاهد دیگر اقدام و گزارش صریح این عمل توسط ابن‌سینا و دیگران است که نشان می‌دهد انجام دادن آن مانع و مخالفی جدی در پی نداشته‌است. این تنها در صورتی ممکن است که فضای عرفی و عمومی جامعه پذیرای چنین مسئله‌ای باشد و حساسیت یا مخالفتی نسبت به آن وجود نداشته‌باشد؛ در حالی که اگر این عمل شرب خمر باشد، کسی جرأت انجام دادن و تصریح به ارتکاب عملی آن را نداشت؛ به‌ویژه اینکه در آن زمان جامعه اسلامی در این مسائل سخت‌گیری‌های اعتقادی و عملی بیشتری نسبت به دوران‌های بعدی از خود نشان می‌داد. عادی بودن ارتکاب و گزارش این عمل توسط بوعلی نشان می‌دهد که این عمل در صورت وقوع، در فضای اجتماعی حنفی و چارچوب فقه ابوحنیفه آشکارا واقع و تکرار می‌شده و از سوی محیط پیرامون یا نظام مذهبی و سیاسی حاکم نیز نفی و انکاری نسبت به آن وجود نداشته‌است.

این مسئله اختصاص به ابن‌سینا ندارد و درباره دیگران، مانند ابوسلیمان سیستانی و هارون‌الرشید نیز گفته شده‌است: «نوشیدن شراب که سیستانی به جهت پای‌بندی به مذهب فقهی حنفی از آن استفاده می‌کرد، مسئله‌ای چالش‌برانگیز است.» (سجستانی، ۲۰۰۴م، ص. ۳۱۱) «هارون‌الرشید مطابق سیره اهل عراق شیرۀ خرما یا نبید می‌نوشیده‌است. سیره و فتوای اهل

عراق در حلیت نبیذ مشهور است.» (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص. ۲۵). در فقه شیعه نیز روایاتی در این باره وجود داشته و موجب ابهام و اتهام شده است.

ج) قرینه دیگر شاگردی ابن سینا نزد فقهای حنفی است. ابن سینا - چنانکه خود می گوید - از دوران کودکی با فقه آشنا و ظاهراً به احکام شریعت پای بند بوده است. او به ارشاد اسماعیل زاهد - که خود از فقهای برجسته حنفی بود - تحصیل در علم فقه را آغاز کرده بود: «به فقه مشغول بودم و نزد اسماعیل زاهد رفت و آمد می کردم. در درس او جزو کسانی بودم که بهترین مسائل را چنانکه معمولاً فقیهان طرح می کنند، مطرح می کردم.» (به نقل از جوزجانی، ۱۳۳۱، ص. ۱)؛ بنابراین بعید نیست که با روی گردانی از عقاید اسماعیلیه اشتغال به فقه حنفی موجب علاقه او به مکتب حنفی و عمل براساس آن شده باشد؛ پس ممکن است مراد ابن سینا در عمل و عبارت او شراب خرما یا نبیذ است که بنابر فقه حنفی استفاده مشروط آن جایز است. این مقدار برای توجیه و تبرئه امثال ابن سینا کافی است که مورد غفلت امثال غزالی بوده است.

نتیجه گیری

غزالی از مخالفان بزرگ فلسفه است. او برای مقابله با فلسفه و فلاسفه از نقد نظری، اثبات تهافت درونی، طرح نقدهای بیرونی و ارزیابی شخصیت و رفتار فیلسوفان استفاده کرده است؛ از جمله ابن سینا را - که نماینده جریان تفکر فلسفی است - به بی اعتنائی به احکام شریعت و ارتکاب شرب خمر در برخی شرایط متهم کرده است. مخالفان در اثبات این مطلب به عبارات مرتبط با سیره علمی و عملی ابن سینا تمسک نموده اند.

در مقاله حاضر این ادعا را بررسی کردیم و نشان دادیم که این انتساب از جهات مختلف محل تأمل و تردید است و عقیده و عمل ابن سینا به دلایل زیر قابل توجیه و تبرئه است:

۱) اگر برداشت غزالی را بپذیریم، در خود این گزارشها تعارض و تهافت ظاهری وجود دارد. چگونه در گزارشی واحد شخصی که در حل مسائل علمی به نماز، معنویت، قداست روح، تهذیب نفس و ارتباط با ملکوت معتقد است و هرگاه در حل مسائل علمی از قدرت نبوغ خویش ناامید می شود، حل مشکلات خود را از راه عبودیت و تضرع و اظهار عجز و نیاز از درگاه الهی درخواست می کند، بلافاصله بعد از بازگشت از مسجد و احساس خستگی

به ارتکاب شرب خمر - که از محرمات فقهی همه مذاهب است - اقدام می نماید؟

۲) لفظ «شراب» و «مشروب» در زبان عربی مشترک است. در متون مذکور معنای مشروب به روشنی تعیین نشده و تصریحی بر این مطلب وجود ندارد که ابن سینا شرب خمر کرده یا آن را حلال دانسته باشد. این اشتراک لفظی کلمه «شراب» و «مشروب» در زبان عربی با «شراب» و «مشروب» در زبان فارسی یا زبان های دیگر موجب احتمال خطای اشتراک لفظ در برداشت مخالفان شده است. امروزه نیز در زبان عربی به انواع نوشیدنی ها و آب میوه ها «مشروب» یا «شراب» گفته می شود.

۳) احتمال هماهنگی عمل و عبارت ابن سینا با مکتب فقهی حنفی وجود دارد که در برداشت غزالی به آن توجه نشده است. چنانکه گفتیم، مکاتب فقهی درباره حکم انواع شراب و شرایط حرمت و حلیت آن اختلاف دارند. در مکتب حنفی نبیذ (شراب خرما) مشروط به اینکه مست کننده، از روی شهوت و لهو و لعب نباشد، حرام نبوده است. احتمال دارد ابن سینا تحت تأثیر فقه حنفی اقدام به نوشیدن نبیذ کرده باشد و این احتمال برای نفی استدلال و اتهام مخالفان کافی است.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۹) (ناصر مکارم شیرازی، به ترجمه). قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.
- نهج البلاغه (۱۴۰۳) (محمد دشتی، به ترجمه). مشهد: به نشر.
- آسمانی، امید، و ساجدی، علی محمد (۱۳۸۹). ملاحظات اخلاق علمی و عملی در زندگی و آثار ابن سینا. طب و تزکیه، (۷۶)، ۸۲-۹۱.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق). تاریخ ابن خلدون. بیروت: دار الفکر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱). الإشارات و التنبیهات (مجتبی زارعی، به تصحیح) قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). دفع المضار الکلیه عن الأبدان الإنسانیة دمشق: معهد التراث العلمي العربي.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). رسائل. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات (فی علم الاخلاق). قاهره: دار العرب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵م). القانون فی الطب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). ترجمة الأضحوية (حسین خدیو جم، به تصحیح) تهران: اطلاعات.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن قدامه مقدسی، عبدالرحمن بن محمد (بی تا). الشرح الكبير. بیروت: دار الكتاب العربي.
- ابن همام، کمال الدین محمد بن عبدالواحد السیواسی (بی تا). فتح القدير. قم: دار الفكر.
- ابوسلیمان سجستانی، محمد بن طاهر (۲۰۰۴م). صوان الحکمة و ثلاث رسائل (عبدالرحمن بدوی، به تحقیق) پاریس: دار بیبلیون.
- باغستانی، اسماعیل (۱۳۸۶). نیم‌نگاهی به زندگی و سیرت اخلاقی ابن سینا. اخلاق کاربردی، ۳ (۹ و ۱۰)، ۲۳۷-۲۲۴.
- بیهقی، علی بن زید (۱۳۹۰). تمة صوان الحکمة (محمد شفیع، به تصحیح). تهران: دانشگاه علوم پزشکی ایران.
- جمال الدین الرومی البابرتی، محمد بن محمد بن محمود (بی تا). العناية شرح الهدایة. قم: دار الفكر.
- جوزجانی، ابو عبید (۱۳۳۱). سرگذشت ابن سینا. تهران: انجمن دوستداران کتاب.
- خلیلی، اکرم، و اکبری، رضا (۱۳۸۷). ابن سینا فیلسوف عقل - ایمان‌گرا. حکمت سینوی، ۱۲ (۳۹)، ۹۴-۸۱.
- سلطانی کوهانستانی، مریم، و مرتضی، شجاری (۱۳۹۱). نقش تهذیب نفس در معرفت‌شناسی سینوی. حکمت سینوی، ۱۶ (۴۷)، ۱۳۰-۱۱۱.
- سخایی، سیده مژگان (۱۳۹۱). «سعادۃ از نگاه ابن سینا و آگوستین: مطالعه‌ای مقاسیه‌ای». حکمت سینوی، ۱۶ (۴۷)، ۱۰۹-۸۹.
- الشیبانی، عبدالله بن احمد بن حنبل (۱۴۰۶ق). السنة (محمد سعید سالم القحطانی، به تحقیق). دمام: دار ابن القیم.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۳۸۲). تهافت الفلاسفة (دنیا سلیمان، به تحقیق). تهران: شمس تبریزی.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۹۹۳م). المنقذ من الضلال و الموصول إلى ذي العزة و الجلال (بو ملحم علی، به تحقیق) بیروت: دار و مكتبة الهلال.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶ق). مجموعة رسائل الإمام الغزالي. بیروت: دار الفكر.
- غزالی، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق). جواهر القرآن، تحقیق محمد رشید رضا القبانی. بیروت: دار إحياء العلوم.

- مرغینانی، علی بن ابی بکر (۱۴۱۷). الهدایة شرح بداية المبتدی (احمد نعیم اشرف نور، به تصحیح) کراچی: إدارة القرآن و العلوم الإسلامية.
- مقدم، غلامعلی، و سلامی، محمدمهدی (۱۴۰۲). نقد و بررسی مواجهه جدلی غزالی در نسبت ضعف ایمان و شرب خمر به فلاسفه شیعه شناسی، ۲۱ (۸۳)، ۱۹۶-۱۷۷.
- نصرتی، کمال؛ نوروزی، رضا علی؛ میرشاه جعفری، سید ابراهیم؛ و بختیار نصرآبادی، حسن علی (۱۳۹۳). اهداف تربیت از نگاه ابن سینا. حکمت سینوی، ۱۸ (۵۱)، ۱۲۶-۱۱۵.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲). غزالی حکیم معاند فلسفه (در مجموعه جاودان خرد) (سید حسن حسینی، به اهتمام). تهران: سروش.
- وزارت اوقاف کویت (۱۴۱۴ق). الموسوعة الفقهية. کویت: دولة الكويت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۳). تاریخ نامه طبری (دوران اسلامی). تهران: البرز.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقيق في كلمات القرآن الكريم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶). تاریخ علم کلام در ایران و جهان. تهران: اساطیر.



A Comparative Pathology of the Family from the Perspectives of Peripatetic Philosophy and Parsons' Functionalism

Abolfazl Egbali¹

Doi:

10.30497/ap.2025.247752.1725



Abstract

The trajectory of family transformations in the modern world indicates fundamental changes in its patterns and functions, a trend that appears to be weakening the institution of the family. Consequently, family pathology has established itself as an important field within family studies. This pathological approach has a long history, with traces in the literature of classical sociologists as well as in the practical philosophy of thinkers from ancient Greece to the Islamic Peripatetics. Therefore, the purpose of this study is a comparative pathological analysis of the family from the perspective of the Peripatetic school within Islamic practical philosophy and Talcott Parsons' school of functionalism in sociology. This article employs an analytical-documentary method, drawing upon established scholarly books and sources. The results indicate that the most significant point of convergence between these two approaches lies in their focus on family structure and its role patterns. According to the Peripatetic philosophers, a disruption of the family's role-based order and its sexual function is considered the primary source of other pathologies and dysfunctions. Similarly, in Parsons' view, the cohesion and solidarity of the family institution depend on differentiated role patterns for men and women, although the two schools' interpretations of these patterns differ substantively. Furthermore, the lack of a structural view of the obstacles facing the family and the reduction of all harms to the internal and interpersonal challenges of family members are evident in both approaches.

Keywords: family, family pathology, Ibn Sina, Khwaja Nasir al-Din al-Tusi, Parsons.

1. Assistant Professor, Department of Women and Family Studies, Al-Zahra University, Tehran, Iran.
a.eghbali@alzahra.ac.ir

آسیب‌شناسی تطبیقی خانواده از منظر حکمت مشاء و کارکردگرایی پارسنز

ابوالفضل اقبالی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵

Doi: 10.30497/ap.2025.247752.1725

چکیده

روند تحولات خانواده در دنیای امروز حاکی از ایجاد تغییرات بنیادین در الگوها و کارکردهای آن و جهت‌گیری این تحولات به‌سوی تضعیف نهاد خانواده و کارکردهای آن است؛ لذا امروزه آسیب‌شناسی خانواده به‌عنوان یک حوزه مطالعاتی مهم جای خود را در مطالعات خانواده تثبیت نموده‌است؛ البته رویکرد آسیب‌شناختی در مطالعات خانواده سابقه‌ای طولانی داشته و هم در ادبیات جامعه‌شناسان کلاسیک متقدم و هم در حکمت عملی و منزلی حکماً و فلاسفه از یونان باستان تا حکمای اسلامی ردپای آن به‌چشم می‌خورد؛ لذا هدف از پژوهش حاضر آسیب‌شناسی تطبیقی خانواده از منظر مکتب مشاء در حکمت عملی اسلام و مکتب کارکردگرایی پارسنز در جامعه‌شناسی است. روش مورد استفاده در این مقاله تحلیلی - اسنادی است و منابع آن آثار علمی معتبر است. نتایج حاکی از آن است که مهم‌ترین نقطه اشتراک این دو رویکرد در آسیب‌شناسی خانواده را باید در نحوه ساخت‌یابی خانواده و الگوهای نقشی آن دانست. نزد حکمای مشاء برهم خوردن نظم و ساختار نقشی خانواده و اختلال در کارکرد جنسی آن، منشاء بروز آسیب‌ها و نابسامانی‌های دیگری در خانواده تلقی شده‌است و در نگاه پارسنز نیز انسجام و هم‌بستگی نهاد خانواده در گرو الگوهای نقشی متمایز زن و مرد است. اگرچه خوانش این دو مکتب از این الگوها با یکدیگر تفاوت‌های ماهوی دارد. همچنین در هیچ‌کدام از این دو رویکرد التفات به امکان تراحم ساختاری میان نهاد خانواده و نهاد دولت به‌چشم نمی‌خورد.

کلمات کلیدی: خانواده، آسیب‌شناسی خانواده، ابن‌سینا، خواجه نصیر طوسی، پارسنز.

مقدمه

خانواده اولین نهاد اجتماعی و مبنای شکل‌گیری نهادهای دیگر جامعه است؛ نهادی که سلامت آن تضمین‌کننده سلامت سایر نهادهای اجتماعی است. اهمیت خانواده به واسطه تأثیر آن بر رشد، تعادل و شکوفایی افراد و جامعه امری انکارناپذیر است. اغلب شئون زندگی اجتماعی افراد در دوره‌های مختلف به‌نوعی با خانواده پیوند داشته و امروزه نیز با وجود تحولات اساسی در قلمرو خانواده، همچون گذشته تداوم کارکردهای جامعه مبتنی بر این نهاد مهم بشری است (ساروخانی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱). در مناسبات اجتماعی اسلام نیز محوریت خانواده به‌عنوان یک اصل پذیرفته شده است. در فرهنگ اسلامی خانواده به واسطه کارکردهای مهمی که برای آن متصور است، اساس اجتماع بوده است و منزلت بسیاری دارد. ارزش‌ها و باورهای دینی متخذ از اسلام نیز خانواده را محبوب‌ترین (حر عاملی، ۱۹۹۱، ج ۱۴، ص. ۳) و عزیزترین (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۱۰۰، ص. ۲۲۲) نهاد بشری نزد خدا معرفی می‌کنند. خانواده محوری در ادبیات دینی یعنی خانواده به مثابه یک اولویت نقش خود را در شکل‌گیری هر موقعیت اجتماعی و فردی زن و مرد و هر نقشی که آن‌ها به عهده می‌گیرند، ایفا کند. مدینه فاضله‌ای که اسلام ترسیم می‌کند، بدون حضور سازنده و فعال نهاد مقدس خانواده و بدون منظور ساختن همه شروط و لوازم شکل‌گیری خانواده مطلوب در جامعه اسلامی، امکان تحقق ندارد (چراغی کوتیانی، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۳). در میراث حکمت عملی اسلام نیز اهتمام به خانواده و تدبیر منزل به وضوح دیده می‌شود و کمتر حکیم مسلمانی را می‌توان سراغ گرفت که یا رساله‌ای مستقل و یا فصلی از فصول آثار حکمی و اخلاقی خود را به بحث خانواده و تدبیر منزل اختصاص نداده باشد.

تغییرات پرشتاب خانواده از ویژگی‌های دنیای امروز (چیل، ۱۳۸۸؛ برناردز، ۱۳۸۴؛ گاردنر، ۱۳۸۸) و به‌ویژه جامعه ایرانی است (ارمکی، ۱۳۹۴؛ ساروخانی و همکاران، ۱۳۹۵؛ قانع‌راد، ۱۳۹۶؛ تنهایی، و شکریگی، ۱۳۸۷؛ کرمی، ۱۳۹۵؛ حاجیانی، ۱۳۹۰؛ نیک‌پی، ۱۳۹۱؛ حق‌شناس، ۱۳۹۲؛ علی‌احمدی، ۱۳۸۸؛ زمانیان، ۱۳۸۷). خانواده در دنیای مدرن شاهد تحولاتی عمیق در ساختار، ارزش‌ها و کارکردهای خود بوده است که افزایش نرخ طلاق، کاهش نرخ و سن ازدواج و افزایش تجرد قطعی، هسته‌ای شدن خانواده، تغییر در ساخت قدرت، تحول در شیوه‌های

همسرگزینی، کاهش بُعد خانوار و نرخ باروری، پررنگ شدن رقبای خانواده از جمله همجنس‌گرایی و ازدواج سفید و... بخشی از این تحولات‌اند که جامعه ایرانی نیز کمابیش این تغییرات را تجربه نموده و برخی از این تحولات از نظر پژوهشگران و صاحب‌نظران مطالعات اجتماعی به عنوان مسئله یا آسیب اجتماعی نیز طرح شده (آزاد ارمکی، ۱۳۹۴؛ حاجیانی، ۱۳۹۰؛ حق‌شناس، ۱۳۹۲) و موجبات دل‌نگرانی کارشناسان و مسئولان جامعه را فراهم نموده است. در مقیاس جهانی مطالعات و پژوهش‌ها حاکی از آن است که نرخ فروپاشی خانواده از ۵ درصد در قرن نوزدهم به ۵۰ درصد در قرن بیستم افزایش یافته (Amato, 2000) و در مقیاس ملی نیز اکنون نسبت میان طلاق و ازدواج در کشور یک به چهار است (ثبت یک طلاق به‌ازای هر چهار ازدواج) (مرکز آمار ایران، ۱۳۹۶).

تحکیم نهاد خانواده به مثابه راهبرد اساسی در سیاست‌گذاری اجتماعی بدون شک از رهگذر شناخت ماهیت آسیب‌ها و موانع پیش روی این نهاد محقق خواهد شد؛ لذا امروزه «آسیب‌شناسی خانواده» به یکی از محورهای اساسی در مطالعات خانواده بدل شده (برناردز، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۴) و پژوهش‌های فراوانی در این زمینه صورت گرفته است؛ البته رویکرد آسیب‌شناختی در مطالعات خانواده سابقه‌ای طولانی داشته است و هم در ادبیات جامعه‌شناسان کلاسیک و متقدم و هم در حکمت عملی و منزلی حکما و فلاسفه یونان باستان تا حکمای اسلامی، رد پای آن به چشم می‌خورد. می‌توان مباحث مربوط به خانواده به صورت نظریه‌ای منسجم و مدون نزد فلاسفه اسلامی را بیش از همه در میان حکمای مشاء و به‌ویژه شیخ‌الرئیس حکیم ابوعلی سینا و مهم‌ترین شارح وی، حکیم خواجه نصیرالدین طوسی، سراغ گرفت. در میان جامعه‌شناسان نیز تالکوت پارسنز نظریه منسجمی در این زمینه صورت‌بندی نموده است. او پایه‌گذار یک مکتب نظری در جامعه‌شناسی تحت عنوان «کارکردگرایی» بود و نظریه او تحول وسیعی را در ادبیات جامعه‌شناسی رقم زد. تلاش‌های نظری پارسنز در مطالعه نهادهای اجتماعی و کارکردهای آن در مطالعات جامعه‌شناختی بسیار سودمند و مؤثر بوده است؛ لذا هدف این پژوهش بررسی تطبیقی آراء حکمای مشاء و مکتب کارکردگرایی پارسنز حول محور خانواده و آسیب‌شناسی آن خواهد بود.

پیشینه پژوهش

ادبیات نظری حوزه مطالعات جنسیت و خانواده برخلاف غنای جامعه‌شناختی آن، در پرداختن به میراث حکمت عملی در اسلام دارای خلأ و کمبودهای جدی است. مطالعات تطبیقی نظریه‌های اجتماعی اسلام با نظریات جامعه‌شناسان مدرن درباره خانواده به صورت محدود صورت گرفته و تقریباً می‌توان مدعی شد که این حوزه مطالعاتی به صورت کاملاً حاصلخیز و دست‌نخورده باقی مانده است. در میان محدود آثار علمی انجام گرفته در زمینه مطالعات تطبیقی اسلام و غرب در موضوع خانواده، مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از:

۱) بستان (۱۳۹۰) در کتاب «اسلام و جامعه‌شناسی خانواده» مقایسه‌ای بین دیدگاه‌های جامعه‌شناسان و دیدگاه اسلامی برگرفته از آیات قرآن و احادیث پیامبر اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) پیرامون ازدواج و الگوهای خانواده، کارکردهای خانواده و عوامل تغییر این کارکردها در دوران معاصر، نابرابری و خشونت جنسی در خانواده، عوامل استحکام خانواده و طلاق و پیامدهای آن ارائه می‌دهد.

۲) پیکار و محمدی (۱۳۹۶) در مقاله خود با عنوان «مطالعه تطبیقی خانواده از منظر شهید مطهری و پارسنز» به بررسی آراء مطهری به عنوان نماینده گفتمان اسلامی و پارسنز به عنوان جامعه‌شناس غربی درباره نهاد خانواده می‌پردازند.

۳) رضایی و شعبانی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رویکرد تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبائی و پارسونز نسبت به مدیریت خانواده» به مقایسه دیدگاه‌های این دو متفکر درباره یکی از ابعاد خانواده، یعنی مدیریت و سرپرستی آن، پرداخته‌اند.

۴) صادقی و بخشی (۱۳۹۷) نیز در مقاله خود با عنوان «جایگاه زن در نظام اجتماعی و خانواده از نگاه فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر» به مقایسه دیدگاه‌های این سه حکیم مسلمان درباره خانواده و نقش زن در آن می‌پردازند.

وجه تمایز و نوآوری پژوهش حاضر با پیشینه موجود در این است که اولاً این تحقیق به مطالعه رویکرد مکتب حکمت مشاء و تطبیق آن با جامعه‌شناسی کارکردگرا درباره خانواده

می‌پردازد که تاکنون انجام نشده است؛ ثانیاً رویکرد توصیفی به خانواده نداشته است و درصدد ارائه آسیب‌شناسی خانواده نزد این دو مکتب نظری است.

چارچوب نظری پژوهش

از آنجاکه پژوهش حاضر معطوف به آسیب‌شناسی تطبیقی خانواده و تبیین کژکارکردهای این نهاد از نظر دو اندیشمند است، نظریه کارکردگرایی با محوریت آراء مرتن^۱ به عنوان چارچوب نظری این پژوهش استفاده شده است. کارکرد یک پدیده یا عنصر اجتماعی به منزله نقش آن در تداوم بقای جامعه است (گیدنز، ۱۳۸۳). باید ریشه‌ها و نقاط عزیمت نظریه کارکردگرایی را در آثار دورکیم جست‌وجو نمود؛ زیرا وی معتقد بود که جامعه یک نظام پیچیده با درهم‌تنیدگی بسیار زیاد از فعالیت‌های متعدد است که علاوه بر ارتباط و پیوستگی مستقیم با یکدیگر، با هم برای رسیدن به تعادل و موازنه هم‌افزایی می‌کنند و هر کدام به نوبه خود تضمین‌کننده نظم اجتماعی در کلیت آن هستند. در نظریه کارکردگرایی نهادها و شیوه‌های کنش در نسبت با اثری که بر کلیت نظام اجتماعی می‌گذارند، ارزیابی می‌شوند و فایده‌ای که به کل یا برخی از اجزای نظام می‌رسانند، اساس تبیین ماهیت و بقای آن نهاد است. به دیگر بیان نظریه کارکردگرایی بنیاناً بر این واقعیت استوار است که دوام مناسبات اجتماعی و بقای نهادهای جامعه بستگی به کار یا وظیفه‌ای دارد که در نسبت با کلیت نظام اجتماعی عهده‌دارند (توسلی، ۱۳۸۷).

رابرت مرتن یکی از جامعه‌شناسان مطرح در پارادایم ساخت‌گرا - کارکردگرا به شمار می‌رود و در تکمیل نظریه کارکردگرایی به ساخت‌های جزئی و خرده‌فرهنگ‌ها توجه ویژه‌ای داشته و علاوه بر کارکردهای مثبت عناصر اجتماعی، به مفاهیمی چون کارکرد منفی، کژکارکرد و... نیز در نسبت با کلیت نظام اجتماعی التفات داشته و این مفاهیم را به نظریه کارکردگرایی ساختاری ملحق نموده است. اساساً تلاش مرتن معطوف به این بوده است که درکی ذوابعاد از مفهوم «کارکرد» به مثابه پیامدها و آثار نقش‌ها و ساختارهای اجتماعی ارائه دهد. او با تفکیک میان دو مفهوم کارکردهای آشکار و پنهان، بر این تأکید داشت که عناصر موجود در درون یک نظام

1. Merton

اجتماعی در کنار کارکردهای اندیشیده‌شده و ازپیش‌تعیین‌شده، مجموعه‌ای از کارکردهای نیندیشیده و ازپیش‌تعیین‌نشده وجود دارند که قابل برملاشدن‌اند؛ براین‌اساس مرتن معتقد است اگرچه ساختارها یا نهادهای اجتماعی می‌توانند در جهت حفظ کلیت یا بخش‌هایی از نظام اجتماعی کمک‌نمایند، درعین‌حال ممکن است برای برخی از آن‌ها نیز پیامدهای منفی یا کژکارکرد داشته‌باشند (به‌نقل از ریتزر، ۱۳۸۴، ص. ۱۴۶). مرتن به عوامل مغل یا موانع تحقق کارکردهای مثبت نهادهای اجتماعی اشاره‌کرده و درباره‌ی زمینه‌های بروز کژکارکردی در آن‌ها بحث‌کرده‌است. مرتن از مفهوم «توافق اجتماعی» در کارهای خود سخن می‌گوید که ناظر به اجتماعی است که نوعی قانون نانوشته در زندگی اجتماعی و افراد جامعه به‌شمارمی‌رود و دلالت بر این دارد که هر عنصر یا عضوی که کارکرد دارد، سالم و درست است و هر آنچه که مانع یا کژکارکرد دارد، آسیب یا چالش محسوب می‌شود (به‌نقل از تنهایی، ۱۳۷۶).

مرتن (۱۹۴۰) با کاربست نظریه‌ی کارکردگرایی ساختاری خود بر مطالعه‌ی بروکراسی مدرن، بر این اعتقاد است که اگرچه بروکراسی به‌تعبیر وبر یک کنش به‌غایت عقلانی و معطوف به هدف و ضرورتی انکارناپذیر در دنیای مدرن به‌شمارمی‌رود، پیامدهای مخرب ناشی از سیطره‌ی قواعد و هنجارهای بروکراتیک از جمله همانندسازی و مکانیکی‌سازی کنش‌ها و انعطاف‌زدایی از شخصیت، هویت و رفتار کارکنان نیز در این فقره انکارناپذیر می‌نماید و این در بلندمدت در جهت زدودن کارایی و قابلیت‌های پویای سازمان در مواجهه با ارباب‌رجوع و محیط پیرامونی عمل می‌کند و اهداف اولیه‌ی بروکراسی سازمان را - که همانا ارتقاء کارایی سازمان بوده‌است - نفی می‌کند (۵۶۸-۵۶۰ pp).

روش‌شناسی پژوهش

به‌لحاظ روش‌شناختی مقاله حاضر از روش تحلیل اسنادی بهره‌گرفته‌است. پژوهش اسنادی روشی است که بخش اعظمی از مطالعات اجتماعی و علوم‌انسانی مبتنی بر آن است و سهم قابل‌توجهی از بدنه‌ی علوم اجتماعی را به خود اختصاص داده‌است. در این روش پژوهشگر با هدف کسب داده‌ها و اطلاعات درباره‌ی نظریه‌ها و دیدگاه‌های افراد و کنشگران به مرور روشمند اسناد و متون علمی می‌پردازد تا پاسخ سؤالات پژوهش خود را مبتنی بر داده‌های موجود

صورت‌بندی نماید. این روش در چند مرحله انجام می‌گیرد:

گام اول) جمع‌آوری منابع مرتبط و مراجع مستند و دست‌اول درباره موضوع؛
گام دوم) مرور منابع جمع‌آوری شده و استخراج فیش‌های موردنیاز از آن‌ها در راستای مفاهیم کلیدی پژوهش؛

گام سوم) دسته‌بندی و تجزیه و تحلیل یافته‌های حاصل شده برای ارائه پاسخ‌های مدون به سؤالات تحقیق (Bailey, 1994).

یافته‌های پژوهش

در ادامه از منظر هر کدام از مکاتب و اندیشمندان مورد مطالعه در این پژوهش به آسیب‌شناسی خانواده پرداخته خواهد شد و سپس مقایسه تطبیقی این دو رویکرد و جمع‌بندی ارائه می‌گردد.

۱. آسیب‌شناسی خانواده از منظر حکمای مشاء

به غیر از فحشا و گسترش روابط نامشروع در میان افراد جامعه که از نظر ابن‌سینا مانعی برای تشکیل خانواده و ازدواج به‌شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص. ۳۵۱)، موانع و آسیب‌های تهدیدکننده نهاد خانواده در نگاه ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی غالباً جنبه درونی و عاملیتی داشته و موانع بیرونی و ساختاری پیش روی تشکیل خانواده چندان وجهی نداشته‌است. این موضوع شاید به تفاوت میان امر سیاسی و امر خصوصی در فرهنگ سنتی جوامع به‌ویژه ایران مربوط باشد. در حکمت عملی نزد فلاسفه تفکیک دو عرصه «سیاست مدن» و «تدبیر منزل» به‌مثابه مرز قاطع میان حیطه دولت و حیطه خانواده نیز با همین منطق قابل فهم است (محقق داماد، ۱۳۷۵). اساساً وجود ساختارهای معارض با نهاد خانواده از واقعیات و ویژگی‌های عصر مدرن است و در جوامع سنتی نهاد دولت و دین نقش حمایت‌گری در قبال خانواده داشتند؛ لذا از منظر حکمای اسلامی هر چیزی که نهاد خانواده را تهدید می‌کند، آسیب‌های مربوط به انسجام درونی خانواده و مناسبات میان اعضای آن است. در ادامه به هریک از این آسیب‌ها به تفصیل اشاره خواهد شد.

۱-۱. تحول در ساخت قدرت و الگوهای نقشی خانواده

ابن‌سینا (۱۹۸۵) معتقد است یکی از مهم‌ترین آسیب‌هایی که کیان خانواده را تهدید می‌کند،

سقوط مرد از جایگاه والا و مقتدرانه خود از رأس هرم سلسله‌مراتب قدرت درون خانواده است. در حکمت عملی فلاسفه مشاء این جایگاه مرد در خانواده بسیار مهم و راهبردی تلقی شده است. توصیه‌های ابن‌سینا نشان‌دهنده این است که الگوی قدرت و اقتدار در مناسبات خانواده نزد وی به مثابه یک هرم است که در بالاترین سطح آن، موقعیت مرد به عنوان رئیس و سرپرست خانواده قرار دارد و زن و فرزندان و اهل و عیال وی باید از او تبعیت نمایند. مبنای این اقتدار نیز در تأمین معیشت و پرداخت هزینه‌های اقتصادی اعضای خانواده توسط مرد است. ابن‌سینا این ساختار قدرت را زمینه اصلی تحقق اعتدال در مناسبات خانواده می‌پندارد و هرگونه تغییر و جابه‌جایی در سلسله‌مراتب قدرت در این هرم را نامطلوب می‌داند و تبعیت مرد از همسرش را مایه ذلت و نابودی او می‌خواند (ص. ۱۵).

ابن‌سینا (۱۹۸۵) توصیه‌های مهمی به مردان برای عدم دگرگونی و تغییر در هرم روابط قدرت در مناسبات خانواده و نابسامانی‌ها و پیامدهای ناشی از آن ارائه می‌کند:

– هیبت شدید: ابن‌سینا مردان را به داشتن هیبت شدید در ارتباط با زنان توصیه می‌کند. او معتقد است اگر مرد در برخورد با زن هیبت نداشته باشد، زن او را خوار می‌شمارد و لذا امر او را تمکین نمی‌کند و حتی او را مطیع خود می‌سازد. در این شرایط تدبیر امور منزل به دست زن خواهد افتاد و اعتدال در امور خانواده از بین خواهد رفت. در این شرایط ننگ و عاری و حقارت نصیب مرد، و موجبات طغیان و تمرّد زن فراهم می‌شود (ص. ۱۷)؛

– تکریم زن: اصل دیگری که بوعلی برای ارتباط شایسته مرد با همسرش بر آن تأکید می‌کند، تکریم زن از سوی مرد است؛ زیرا زن از زوال احترام و تکریم مرد نسبت به خودش می‌هراسد سعی می‌کند که این روند را حفظ کند؛ لذا در این شرایط جز رفتار همراه با احترام و خوبی از زن سر نخواهد زد و این همان چیزی است که مرد با صرف هزینه‌های هنگفت هم نمی‌تواند محقق سازد (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۷)؛

– اشتغال زن به امور مهم: اصل مهم دیگری که ابن‌سینا به مردان در سیاستشان در قبال زنان توصیه کرده است، مشغول ساختن زن به امور مهم خانواده از جمله تربیت فرزند، رسیدگی به

امور خدمتکاران و... است؛ زیرا وی معتقد است اگر زن مشغله نداشته باشد تمام هم و غم او مصروف آرایش کردن برای جلب توجه دیگران خواهد شد (ابن سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۷).

همچنین ابن سینا (۱۳۹۵) بر تقسیم جنسیتی نقش‌ها در خانواده در قالب الگوی مرد - نان‌آور و زن - خانه‌دار به جهت تناسب این الگو با مصالح زنان و خانواده تأکید دارد و دگرگونی در این نقش‌ها را مصلحت نمی‌داند. مبنای این تقسیم کار نزد بوعلی این است که اولاً چون زن دارای جذابیت است و در معرض شهوت عموم مردان، و ثانیاً از آنجاکه زن زودتر از مرد فریب‌می‌خورد و کمتر تابع عقل است، باید توسط شوهر مصون بماند؛ لذا جایز نیست زن هم مانند مرد اهل کسب و پیشه و شاغل در فضای بیرون از خانه باشد؛ چون امکان فساد دارد. از نظر ابن سینا شایسته آن است که زن در خانه بماند و به امور مهم خانه اشتغال‌پورزد و مرد وظیفه تأمین مادی و روانی و امنیتی او را بر عهده‌بگیرد (ص. ۳۵۳)؛ براین اساس ابن سینا زن را حافظ و نگهدار خانه مرد دانسته است.

در نگاه خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۱) نیز ساخت قدرت در خانواده با محوریت مرد است و عدم رعایت شأن و جایگاه مقتدرانه مرد در خانواده پیامدهای ناگواری را برای زندگی به همراه خواهد داشت. او علاوه بر تأیید توصیه‌های سه‌گانه ابن سینا به مردان مبنی بر لزوم هیبت و کرامت و شغل خاطر زن برای حفظ اقتدار خویش (ص. ۲۱۷)، توصیه‌های دیگری نیز در این راستا دارد:

- پرهیز از ازدواج به دلیل مال و ثروت زن؛ زیرا وابستگی مرد به مال زن باعث استیلا و تسلط زن بر مرد و تنزل جایگاه و اعتبار مرد نزد او خواهد شد و این به نوبه خود به فساد امور منزل می‌انجامد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۶).

- پرهیز از ازدواج به دلیل زیبایی و جمال زن؛ زیرا زن جمیله و زیبا راغب و طالب زیاد دارد و این امر به دلیل ضعف عقول ایشان با عفت و حیا و انقیاد ایشان در تعارض قرار می‌گیرد و فضایح ناگواری به بار خواهد آورد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۶).

- افراط نکردن در محبت ورزیدن به زن. وی معتقد است افراط در محبت و عشق‌ورزی به

زن باعث استیلاي او و در نتیجه غلبه هوای نفس زنانه بر مصالح مرد و خانواده خواهد گردید؛ لذا مردان باید حتی در صورت ابتلاء به عشق زنان، در مواجهه با آنان این عشق را کتمان کنند و یا در ابراز آن افراط نکنند (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹).

– هرگز با زن «آنانه» ازدواج نکنند. زن آنانه یعنی زنی که به واسطه داشتن شوهری بهتر و برتر از شوهر کنونی، همواره در حال مقایسه وضع خود با گذشته است و نسبت به شوهرش انین و شاکی است (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۱).

۱-۲. نارضایتی در روابط متقابل زوجین

زن و شوهر مهم‌ترین ارکان خانواده‌اند و روابط متقابل آنهاست که مناسبات خانواده را رقم می‌زند. تعادل و پویایی خانواده به نوعی در گرو احترام، نشاط و پویایی در روابط متقابل زوجین و رضایت آنها از یکدیگر است که از رهگذر عمل به تکالیف و وظایف متقابل یکدیگر حاصل خواهد شد و بروز اختلال در این روند موجب تهدید کيان خانواده را به دنبال خواهد داشت. ابن سینا (۱۳۹۵) بر روابط متقابل زوجین با یکدیگر و الزامات و استانداردهای رفتاری هر دو تأکیدات صریحی دارد. الزامات و تکالیف رفتاری مرد در قبال همسرش عبارت‌اند از:

– حمایت مادی و امنیتی از زن: وی با بیان مقدماتی از این قبیل که اولاً جاذبه زنان برای مردان جدی است، ثانیاً امکان فریب خوردن زنان و ملعبه قرار گرفتن آنان برای مطامع مردان قابل توجه است، ثالثاً متابعت زنان در مناسبات اجتماعی از احساسات بیشتر از عقل است و رابعاً بهره‌وری جنسی مشترک از زنان نیز ننگ و فساد مترتب بر آن بسیار است، نتیجه می‌گیرد که باید حق امنیت جنسی زنان در مناسبات اجتماعی حفظ شود و از امکان اضرار قرار گرفتن زنان و بهره‌کشی همگانی از آنان از طریق ازدواج جلوگیری شود. راهکار پیشنهادی او این است که زنان باید در محیط خانه محفوظ بمانند و به اشتغال در بیرون خانه نپردازند و در مقابل قانون مردان را ملزم کند تا هزینه زندگی آنها را بپردازند (ص. ۳۵۳).

– فراهم کردن زینت نیکو: به نظر وی با عنایت به طبع زن و علاقه ذاتی او به زینت و آرایش، بهتر است مرد با ایجاد شرایط و زمینه آراستگی و زینت زن، به شخصیت او احترام بگذارد (ابن سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- حفظ حجاب و پوشیدگی زن: وی پوشیدگی زن از نامحرم را یکی از مصادیق حفظ احترام و کرامت زن می‌داند و لذا به مرد توصیه می‌کند در حفظ حجاب همسرش بکوشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- برنینگختن حسّ غیرت زن: وی یکی دیگر از مصادیق تکریم زن توسط مرد را ممانعت از هرگونه رفتاری می‌داند که حسّ غیرت‌ورزی یا حسادت را در زن برانگیزد (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- وفای به عهد: وی یکی دیگر از وظایف مرد در قبال همسرش را عمل به وعده و پایبندی به قول‌هایی است که به زن می‌دهد. بدقولی مرد به زن باعث خواری او در چشم زن خواهدگردید (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- رعایت جوانمردی: از نظر وی مراعات جوانمردی و مروت ازسوی مرد در مواجهه با همسرش یکی دیگر از الزامات رفتاری مردانه به‌شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).
ازسوی دیگر ابن‌سینا برای زنان نیز در قبال شوهر به الزاماتی رفتاری و تکالیفی تأکید می‌کند که رعایت آن‌ها انسجام درونی خانواده را تضمین خواهد نمود (بوذری‌نژاد و اقبالی، ۱۳۹۸). این الزامات عبارت‌اند از:

- فروتنی و مطیع بودن: ابن‌سینا زن خوب و صالح را مطیع اوامر و منویات شوهر دانسته و تمکین اقتدار مرد در خانواده را یکی از رفتارهای شایسته زن در مواجهه با مرد قلم‌داد کرده‌است. وی معتقد است زن خوب در خدمت به شوهرش فروتن و باتدبیر عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- خیرخواهی شوهر: زن به‌عنوان قیّم و جانشین مرد در خانه و امین مال و آبروی شوهر باید خیرخواه شوهرش در زندگی باشد (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- امانت‌داری: زن خوب در غیاب شوهرش نسبت به مال و آبرو و فرزندان شوهرش امانت‌دار و امین است (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- قناعت و صرفه‌جویی: زن خوب و شایسته در اقتصاد خانواده همواره کمک‌حال شوهر است و با صرفه‌جویی و قناعت در مصرف، کم شوهر را زیاد می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

- اخلاق نیکو: زدودن غم و رنج شوهر با اخلاق نیکو و پسندیده. زن خوب با لطف و مدارا و نزدیکی و صمیمیت با شوهر سعی در زدودن غم‌ها و تسلی خاطر شوهر در خانه دارد.

- حفاظت از خود در برابر نامحرم: یکی دیگر از رفتارهای مطلوب زن در قبال شوهرش حفاظت از خودش به مثابه ناموس مرد در غیاب وی است (ابن‌سینا، ۱۹۸۵، ص. ۱۸).

خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۹۱) نیز با همین رویکرد برای هریک از زن و شوهر الزامات و تکالیف رفتار خاصی را توصیه می‌کند که عمل نکردن به آن‌ها باعث سردی در روابط و اخلال در آن می‌گردد. از نظر وی باید‌ها و تکالیف رفتاری مرد با همسرش عبارت‌اند از:

- احترام به همسر: وی به مردان توصیه می‌کند برای افزایش محبت و شفقت در روابط با همسر خویش، او را محترم بشمارد و تکریم نماید. اسباب تکریم زن از نظر خواجه این است که: اولاً او را در هیئتی جمیل و زیبا نگه‌دارد؛ ثانیاً او را از نامحرمان بیوشاند؛ ثالثاً در برخی از امور و اسباب کدخدایی با او مشورت نماید؛ رابعاً در مدیریت منزل و امور خانه‌داری دست او را باز گذارد و به او اختیار مطلق دهد؛ خامساً با خانواده و نزدیکان زن صلّه‌رحم نماید؛ سادساً در صورت شایستگی زن سراغ زن دیگر نرود و حسّ حسادت او را برنیزد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۷).

- اهتمام به انجام دادن وظایف همسری: در روابط متقابل زن و شوهر این امر باعث تقویت محبت میان آن‌ها می‌شود و کوتاهی و کم‌کاری در عمل به آن‌ها باعث سردی در روابط خواهد شد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۶۶).

- تأمین معاش و امنیت: مرد به عنوان سرپرست خانواده این وظیفه را بر عهده دارد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۴).

- اکتفا به همسر واحد: وی توصیه می‌کند در صورت داشتن زن شایسته و صالح از آوردن هوو بر سر وی خودداری و به همسر واحد اکتفا نمایند؛ زیرا در غیر این صورت امکان مدیریت عاطفی هر دوی آن‌ها بسیار سخت و مایه نارضایتی همسر اول خواهد شد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۸).

و اما الزامات رفتاری زن در برابر شوهرش از نظر خواجه نصیر ملازمت عفت، اظهار کفایت و قانع بودن در برابر عطایای شوهر، هیبت داشتن از شوهر، حسن تبعّل و شوهرداری و تمکین و در نهایت کم عتاب کردن به شوهر هستند (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۹). وی بهترین زنان را برای مرد زنی می‌داند که دارای ویژگی‌های عقل، دیانت، عفت، فطنت و زیرکی، حیا، رقت قلب، تودّد و مهربانی، کوتاه‌زبانی و طاعت شوهر، بذل نفس در خدمت و ایثار به او، وقار و

هیبت، زایایی، خانه‌داری و کدبانویی، اهل مدارا و سازش و ازبین‌برنده غم و حزن شوهر بودن و تسلی‌دهندگی به خاطر او باشد (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۱۶). وی زن شایسته را زنی می‌داند که به مادران تشبّه جوید و در فراغ و دوری شوهرش کاره و ناخوش باشد و برای حصول رضای شوهرش رنج و سختی را تحمل نماید. همان‌طور که مادران در قبال فرزندان این‌گونه‌اند. همچنین زن شایسته در افشاکردن مدح و خوبی شوهرش می‌کوشد و در پوشاندن عیوب او تلاش می‌کند، در مواجهه با تندخویی شوهر صبر می‌کند و خدمت‌کردن به او را فخر خود می‌داند (طوسی، ۱۳۹۱، ص. ۲۲۰).

۳-۱. اختلال در کارکرد جنسی خانواده

تنظیم رفتار جنسی افراد و تأمین نیازهای آنان در این زمینه یکی از مهم‌ترین کارکردهای خانواده است؛ لذا اختلال در این کارکرد و نارضایتی جنسی زن و مرد در زندگی مشترک، می‌تواند سهم بسزایی در ایجاد بحران و تنش در روابط آنها ایفا کند و به فروپاشی خانواده بینجامد. ابن‌سینا (۱۳۶۶) با شناخت دقیق از اهمیت برطرف‌شدن نیاز جنسی طرفین و تأثیر نارضایتی جنسی زن و مرد در طلاق و جدایی، تأکید می‌کند که عدم‌ارضای نیاز جنسی زن به دلیل ناتوانی مرد موجبات نفرت زن از مرد را به‌دنبال می‌آورد و چه‌بسا زمینه‌ساز خیانت در روابط زناشویی نیز بشود. متقابلاً وقتی مرد به‌دلایل مختلف از روابط زناشویی با زوج خود لذت لازم را کسب‌نکند، همان اتفاق درباره او رخ‌خواهد داد و باعث خواهد شد مرد در روابط خارج از چارچوب خانواده به ارضای این نیاز خود مبادرت‌ورزد و «آن وقت مرد و زن هر دو می‌خواهند جفت خود را عوض کنند» (ص. ۲۶۰). وی به‌قدری بر اهمیت این موضوع تأکید دارد که شرم طبیبان در پرداختن به این موضوع و ارائه دانش به زوجین را نکوهش کرده و آسیب‌های ناشی از این شرم نابه‌جا را این‌گونه گوشزد کرده‌است:

طبیبان معالج بیماران شرم دارند که درباره کیفیت التذاذ زن و مرد از روابط جنسی شرحی بدهند و این مسائل را تبیین‌نمایند؛ اما نمی‌دانند که در این پرده‌پوشی چه زیان‌هایی به مردم می‌رسد و تولید نسل آنها را با مشکل مواجه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۶، ص. ۲۶۱).

خواجه نصیرالدین (۱۳۹۱) نیز اگرچه مانند ابن‌سینا بر این موضوع صراحتاً تأکید نکرده‌است،

از مضمون سخنان وی در مذمت شهوت‌رانی مرد و نفی تعدد و تکرر شرکای جنسی وی (ص. ۱۹۴) می‌توان به این نکته پی‌برد که از نظر وی دل‌مشغولی مردان به زنانی غیر از همسرشان که باعث معطل ماندن زوجه می‌گردد، عامل تباهی زندگی است.

۴-۱. اختلال در روند نسل‌پروری

تداوم و پرورش نسل یکی از مهم‌ترین اهداف و انگیزه‌های تشکیل خانواده و ازدواج است. در طول تاریخ گرایش فطری انسان به داشتن فرزند زمینه‌باز تولید نسل بشر را فراهم‌نموده و زندگی اجتماعی را برای او هموار ساخته‌است. خانواده تنها بستر طبیعی و مشروع تحقق این تمناى بشری در طول تاریخ بوده‌است و افراد برای داشتن فرزند و تداوم نسل خود به تشکیل خانواده مبادرت می‌ورزیده‌اند. ازسوی دیگر تربیت فرزندان نیز در بستر روابطِ نقشی درون خانواده و مناسبات هنجاری و ارزشی این نهاد محقق می‌گردد. این موضوع از نگاه ابن‌سینا (۱۳۴۷) نیز دارای اهمیت بالایی است و اختلال در این روند یکی دیگر از آسیب‌هایی است که از نظر وی می‌توان درباره آن به بحث و بررسی پرداخت.

بوعلی (۱۳۴۷) درباره تداوم و پرورش نسل - که یکی از انگیزه‌های ازدواج است - می‌گوید: «فرزندی نیاز است تا هنگام ناتوانی و به‌وقت پیری یاور پدر و مادر باشد و نسل ایشان را تداوم بخشد و یاد ایشان را پس از مرگ زنده بدارد.» (ص. ۱۲). موضوع نسل در نگاه وی به‌قدری پررنگ است که وقتی درباره وظیفه حاکمیت در نسبت با خانواده سخن می‌گوید، ضرورت آن را به بقای نسل و نسب ارجاع می‌دهد:

نخستین موضوعی که شارع و قانون‌گذار باید درباره آن قانون‌گذاری کند ازدواج است که منجر به حفظ نسل می‌شود و [قانون‌گذار باید] مردم را به انجام‌دادن آن ترغیب و تشویق کند؛ چراکه بقای نوع بشر وابسته به آن است و بقای نوع بشر دلیل (هدف) خداوند متعال است. باید وقوع ازدواج آشکار باشد تا شبهه‌ای در نسب و خویشاوندی به‌وجود نیاید و موضوع انتقال میراث - که پایه اموال در مدینه است - آسیب‌نبیند (ابن‌سینا، ۱۳۹۵، ص. ۴۴۸).

در گفتارهای بوعلی (۱۳۹۵) اهمیت مقوله فرزندپروری پیرامون صفات زنان شایسته نیز خود را بروز می‌دهد و صفت بچه‌زا بودن را به‌عنوان یکی از خصوصیات آنان ذکر می‌کند و

نقش مادری را از جمله ارکان خانواده به‌شمار می‌آورد (ص. ۴۵۱). خواجه نصیر (۱۳۹۱) نیز بر اهمیت فرزندآوری به‌عنوان کارکرد محوری خانواده تأکید داشته و طلب نسل را از جمله اهداف و انگیزه‌های ازدواج ذکر می‌کند (ص. ۲۵۲).

جایگاه و نقش تربیتی پدر در فرایند فرزندپروری نیز مدنظر ابن‌سینا قرار گرفته‌است. وی نهادن نام نیک برای فرزند، آشناکردن او با صفات و اخلاق نیک، تأدیب و تنبیه برای تربیت، و آموزش علم و دانش به وی را از جمله وظایف پدر در قبال فرزند ذکر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۹۸۸، ص. ۸۶).

۵-۱. روابط فراخانوادگی

امروزه یکی از مهم‌ترین تهدیدها علیه خانواده روابطی است که به‌صورت پنهانی و فرازناشویی در بیرون از خانه شکل می‌گیرند و به‌عنوان رقیبی جدی برای ازدواج و روابط مشروع و قانونی همسران عرض‌اندام می‌کنند. این مقوله از جمله مواردی است که قرن‌ها پیش از این، توسط ابن‌سینا (۱۳۹۵) به‌عنوان یکی از آسیب‌های نهاد خانواده مطرح گردیده و مورد تأکید شدید وی قرار گرفته‌است. ازدواج در نگاه ابن‌سینا برترین ارکان مدینه و جامعه تلقی شده و از نخستین اموری است که در امر تشریع و قانون‌گذاری مدینه باید به آن توجه شود. موانع تحقق این امر مهم – مانند زنا و لواط که افراد را نسبت به ازدواج بی‌نیاز می‌سازد – نیز باید تحریم، و به‌شدت با آن‌ها برخورد شود. وی معتقد است ازدواج باید علنی و آشکار صورت گیرد تا از بروز شبهات در نسل و ذریه – که خود منشأ ایجاد نابسامانی در انتقال ارث و میراث و نفقه و خرج اهل و عیال است – جلوگیری کند (ص. ۳۵۱).

۲. آسیب‌شناسی خانواده از نظر پارسنز

تالکوت پارسنز^۱ (۱۹۷۹-۱۹۰۲)، جامعه‌شناس کارکردگرای آمریکایی، یکی از نظریه‌پردازان سرشناس معاصر است که نظریه او باوجود انتقادات و شرح‌های بسیاری که بر آن نوشته شده‌است، تا چند دهه پیش در قلمرو جامعه‌شناسی انگلیسی سیطره خود را حفظ کرده بود (کرایب، ۱۳۸۹، ص. ۵۱). خانواده و الگوها و تحولات آن یکی از موضوعات موردعلاقه پارسنز بود که وی

مطالعات نسبتاً گسترده‌ای نیز پیرامون این موضوع در مقیاس خرد و کلان انجام داده‌است. اگرچه نظریه کارکردگرایانه پارسنز بر محوریت الگوهای خانواده در دنیای مدرن تدوین شده و با رویکرد آسیب‌شناختی به معنای مصطلح، به مطالعه خانواده نپرداخته است، استخراج عوامل و زمینه‌های ناکارآمدی خانواده و آسیب‌ها و اختلال در کارکردهای آن از دل مباحث وی امکان‌پذیر است؛ لذا در ادامه با توجه به نظریه کارکردگرایی پارسنز در مطالعات خانواده وی - که به نظریه «تفکیک نقش‌ها»^۱ معروف است - به آسیب‌شناسی خانواده می‌پردازیم.

۱-۲. تحول در ساخت قدرت و الگوهای نقشی خانواده

از آنجا که جامعه‌شناسی پارسنز اساساً تلاشی نظری در جهت تبیین نظم اجتماعی و پاسخ به چگونگی تحقق آن در جامعه است (Hamilton, 1992, p.93)، خانواده نیز به مثابه یک خرده‌نظام در این سیستم باید به گونه‌ای طراحی و ترسیم شود که در مقیاس کلان به نظم و انسجام اجتماعی در کلیت نظام کمک نماید. بدیهی است که پیش‌شرط کارآمدی خرده‌نظام خانواده در ایفای کارکرد خود در این راستا، همانا انسجام و همبستگی درونی خانواده است (روزن‌بام، ۱۳۶۷، ص. ۸۵). پارسنز از منظر جامعه‌شناسی کلان خود برای خانواده دو کارکرد اساسی قائل است: ۱) تولیدمثل و ۲) اعطای هویت اجتماعی به فرزندان یا به اصطلاح «جامعه‌پذیری» افراد (Parsons & Bales, 1956, p.315)؛ لذا در مطلوب‌ترین الگوی خانواده نزد پارسنز - که متأثر از شرایط اجتماعی و ثبات نسبی جامعه آمریکایی پس از جنگ جهانی دوم است - «خانواده هسته‌ای» به مثابه یک واحد مصرفی و جایگزین «خانواده گسترده» به مثابه یک واحد تولیدی است و اقتضائات اقتصادی و صنعتی دنیای مدرن با خانواده هسته‌ای سازگارتر است (به نقل از میشل، ۱۳۵۴، ص. ۷۰).

واحد مصرفی بودن خانواده هسته‌ای ضرورت کسب درآمد را واجب می‌نماید و ازسوی دیگر رسالت جامعه‌پذیری فرزندان و استقرار شخصیت اجتماعی در آنها، بر امر تربیت و رسیدگی به فرزند توسط نظام خانواده دلالت دارد؛ لذا مهم‌ترین اندیشه پارسنز در طراحی

الگوی خانواده، یعنی تفکیک و تمایزات نقشی اعضای خانواده، بر این اساس شکل می‌گیرد. از آنجا که وی متأثر از اندیشه‌های روانکاوانه فروید بود (Hamilton, 1992, pp. 41-92)، با وام‌گرفتن از یافته‌های وی در زمینه رشد جنسی و هویت جنسیتی زن و مرد، به لزوم تمایزات نقشی بر مبنای جنس در خانواده تأکید نموده‌است. اشتغال بیرون از خانه و کسب درآمد به عنوان نقش ابزاری با طبیعت مرد سازگار است و خانه‌داری و رسیدگی به فرزند به عنوان نقش ابرازی (نمایشی یا بیانگر) مبتنی بر ویژگی‌های زنانه است (به نقل از میشل، ۱۳۵۴، ص. ۷۲). از نظر پارسنز تمایزات نقشی زن و مرد در خانواده مهم‌ترین عامل ایفای کارکردهای خانواده و ایجاد همبستگی و انسجام آن است و باعث ابتناء روابط بر عاطفه و محبت متقابل می‌گردد (Parsons & Bales: 1956, p. 315). وی مخالف این است که نقش‌ها و جهت‌گیری‌ها زن و مرد در خانه به سمت تشابه نزدیک شود و معتقد است که اشتغال زن در بیرون از خانه باعث تغییر در حالات بیانگر و احساسی او می‌شود و کم‌کم رقابت میان زن و مرد شکل می‌گیرد و جایگزین عاطفه می‌شود. همین امر باعث ایجاد اختلال در انسجام خانواده و بروز نابسامانی در زندگی خانوادگی می‌شود و به تبع آن کارکرد اجتماعی خانواده از جمله جامعه‌پذیری فرزندان نیز با مشکل مواجه خواهد شد (رضایی، و شعبانی، ۱۳۹۳).

بر اساس این الگوی تفکیک نقش در خانواده نزد پارسنز، ساخت قدرت در آن نیز به صورت هرمی با محوریت مرد در رأس شکل می‌گیرد. از نظر پارسنز نظام قدرت در خانواده پلکانی است و مرد رئیس و سرپرست خانواده است و زن و فرزند به عنوان مرئوس در رتبه‌های بعدی این هرم قرار می‌گیرند. اعمال قدرت در خانواده از سوی مرد در جهت نظارت بر اعمال و رفتار اعضای دیگر خانواده، مهم‌ترین عامل انسجام بخشی به این خرده نظام در جهت ایفای بهتر کارکردهای آن است (Parsons, 1954). پارسنز در مورد خرده نظام‌های اجتماعی مثل خانواده هسته‌ای ثابت می‌کند که دستیابی به حداکثر کارکردهای خانواده وابسته به دو شرط اساسی است: ۱) وجود دو قطب متضاد رهبری و زیردستان و ۲) اختلاف نقش ابزاری - بیانگر (به نقل از روزن‌بام، ۱۳۶۷، ص. ۸۵).

۲-۲. الزامات رفتاری زوجین

از نظر پارسنز در تعامل زن و شوهر در خانواده تعدادی الزامات و استانداردهای رفتاری وجود

دارد که از همان الگوی تفکیک نقش‌ها پیروی می‌نماید و رعایت نکردن آن‌ها از سوی هریک از زوجین، ممکن است تهدیدی برای انسجام و همبستگی خانواده باشد. یکی از این الزامات رفتاری زوجین دخالت نکردن در نقش‌ها و وظایف دیگری است. پارسنز پس از طراحی الگوی نقشی مبتنی بر دوگانه ابزاری - بیانگر، زن و مرد را از دخالت در حوزه کارکردی دیگری نهی می‌کند؛ زیرا معتقد است این دخالت نکردن باعث می‌شود که از یک سو نظام اشتغال از دخالت‌های نابه‌جای ارزش‌های خانوادگی به دور باشد و هم از سوی دیگر ارزش‌های کار، خوشبختی و همبستگی خانوادگی را برهم‌نزند (میشل، ۱۳۵۴، ص. ۷۱).

دیگر استاندارد موردنظر پارسنز حمایت زوجین از هم و وظایف یکدیگر است. اهتمام به وظایف و انتظارات نقشی خود توسط اعضا، باعث استقرار شخصیت اجتماعی اعضای خانواده خواهد شد. همان‌طور که زن موظف است نیازهای عاطفی و جنسی مرد را تأمین نماید و کانون خانواده را به مکانی امن و آرام برای وی تبدیل نماید، مرد نیز وظیفه تأمین معاش و امنیت اعضا و حمایت از آن‌ها را برعهده دارد و مسئول نظارت بر رفتار خانواده است (به نقل از کرمی و امین‌مجد، ۱۳۸۹). از دیگر استانداردهای مدنظر پارسنز حمایت از دیگری در شرایط بیماری یا ناتوانی او در ایفای وظایف خانوادگی است. پارسنز با طرح مفهوم «بیماری» به عنوان یک پدیده اجتماعی و نه صرفاً زیستی، به شرایطی اشاره دارد که در آن، فرد به‌طور ناخواسته امکان رعایت هنجارهای نقشی خویش را در خانواده و جامعه ندارد و از آنجا که او خودش مسبب این وضعیت نیست، سایرین باید به حمایت از نقش‌ها و وظایف وی برآید و نیز برای بهبود شرایط او تلاش نمایند؛ مثلاً شرایطی که برای زن در دوران بارداری یا شیردهی رخ می‌دهد از جمله مصادیق موردنظر پارسنز است (به نقل از کرمی، و امین‌مجد، ۱۳۸۹).

۳-۲. اختلال در کارکرد تربیتی خانواده

از نظر پارسنز فرزندآوری و فرزندپروری یکی دیگر از کارکردهای مهم خانواده به‌شمار می‌رود که در دنیای مدرن با اختلال جدی مواجه شده است. وی معتقد است خانواده محیطی فراهم می‌آورد که کودک برای اولین بار با ارزش‌ها، هنجارها، نقش‌ها و مهارت‌های لازم برای

زندگی در جامعه آشنا شود. او این فرایند را «اجتماعی کردن اولیه^۱ کودکان» می نامد (Parsons & Bales, 1956, p.265). والدین و سایر اعضای خانواده به عنوان عوامل اصلی اجتماعی شدن، به کودک می آموزند که چگونه نقش هایش را در جامعه ایفا کند و چگونه خود را با انتظارات اجتماعی وفق دهد. این فرایند اجتماعی شدن، پایه و اساس شکل گیری شخصیت فرد و آماده سازی او برای ورود به نهادهای اجتماعی بزرگتر را تشکیل می دهد. پارسنز معتقد بود که این مرحله از تربیت در خانواده، بنیادین ترین و اثرگذارترین دوره زندگی فرد است (Parsons & Bales, 1956, p.273).

پارسنز در نسبت با این کارکرد خانواده، وظایفی را برای هریک از اعضا مشخص می نماید که عدم هماهنگی و انسجام در ایفای این نقش ها در نهایت به ایجاد اختلال در فرایند تربیتی خانواده منجر می گردد. پارسنز بر این باور است که نظام خانواده برای بقای خود نیاز دارد هریک از اعضا وظیفه مشخصی را برعهده داشته باشند. اگرچه او وظیفه خاصی برای فرزندان مدنظر قرار نداده و صرفاً به پیروی کردن فرزندان از تربیت والدین را تأکید دارد، برای والدین نقش های تخصصی قائل است. وی معتقد است چون مرد ناچار است امور معاش خانواده را حل نماید و فرصت کمتری را برای شرکت در امور مربوط به منزل دارد، خانه داری و بچه داری اساسی ترین فعالیت و نقش های زن می شوند. مرد به تأمین نیازهای اقتصادی اعضای خانواده می پردازد و در عوض، زن به دلیل ارتباط بیشتر و عمیق تر با فرزندان تبدیل به محور عاطفی خانواده می گردد. از نظر پارسنز به همین دلیل که نقش مجزا و مستقلی برای عاطفه ورزی در خانواده وجود دارد، خانواده تبدیل به کانون عاطفه می گردد و همین خود، بستری مناسب برای اجتماعی کردن صحیح و مناسب فرزندان را فراهم می سازد (Parsons & Bales, 1956, p.296-311).

۴-۲. مقایسه تطبیقی دو دیدگاه

در تصویری کلی و مقایسه ای کلان نگر میان دو دیدگاه حکمت مشاء و کارکردگرایی پیرامون آسیب شناسی خانواده، می توان به عناصر مشابه و متفاوتی براساس الگوی زیر دست یافت.

1. primary socialization

جدول شماره ۱: مقایسه تطبیقی مکتب مشاء و کارکردگرایی پیرامون آسیب‌شناسی خانواده

عنوان آسیب	مکتب مشاء	مکتب کارکردگرایی
تحول در الگوی قدرت در خانواده	*	*
انسجام درونی خانواده	*	
تغییر نقش‌های جنسیتی در خانواده	*	*
کژکارکردی در امر تربیت جنسیتی	*	
چالش در روابط زوجین	*	*
اختلال در کارکردهای جنسی خانواده	*	
اختلال در فرایند تربیتی خانواده	*	*
روابط فراخانوادگی	*	

از مقایسه تطبیقی این دو رویکرد می‌توان به موارد اشتراک و افتراق متعددی دست یافت. اولین و مهم‌ترین موضوع مشترک این دو رویکرد در نسبت با آسیب‌شناسی خانواده، تحول در الگوی قدرت و اقتدار در خانواده است. هر دو منظر قائل به الگوی مطلوب خانواده براساس سلسله‌مراتب هرمی قدرت و اقتدار با محوریت مرد هستند. به عبارت دیگر هم مکتب مشاء و هم مکتب کارکردگرایی معتقدند خانواده مطلوب الگویی از روابط قدرت در خود دارد که در آن مردان در جایگاه سرپرستی و مسئولیت خانواده قرار دارند و زن و فرزندان در دامنه این هرم و در سلسله‌مراتب بعدی آن جای می‌گیرند؛ لذا هر دو تغییر در این الگو را به منزله آسیب بر پیکره خانواده قلمداد می‌کنند.

ازسوی دیگر چالش در روابط زوجین و وجود اختلافاتی که به دلایل متعدد امکان وقوع دارد نیز در زمره اشتراکات نظر این دو رویکرد ناظر به آسیب‌شناسی خانواده است. به بیان دیگر هر دو اندیشمند بر ضرورت تقویت مهارت‌های ارتباطی زوجین برای بهبود کیفیت روابط خانوادگی تأکید دارند.

در نگاه هر دو مکتب نسبت به تقسیم جنسیتی کار در خانواده اتفاق نظر وجود دارد. از نظر پارسنز تغییرات نقش جنسیتی در خانواده و برهم خوردن الگوی مرد - نان‌آور و زن - خانه‌دار در عصر مدرن باعث ایجاد چالش‌هایی در نظام خانواده گردیده است. در مکتب مشاء نیز همین

تأکید بر نظم جنسیتی نقش‌ها و فعالیت‌ها دیده می‌شود و تأکیدات فراوانی هم ناظر به حفظ جایگاه مرد در نظام خانواده و هم التزام زن به نقش‌های خانوادگی وجود دارد. همچنین توجه به کارکردهای تربیتی و تداوم نسل در زندگی اجتماعی انسان و لزوم رفع موانع و چالش‌های آن نیز از جمله توافقات این دو مکتب به‌شمار می‌رود.

میان این دو رویکرد پیرامون آسیب‌شناسی خانواده تفاوت‌ها و افتراقاتی نیز وجود دارد؛ مثلاً برای مکتب مشاء اختلال در کارکردهای جنسی خانواده موضوع مهمی به‌شمار می‌رود و در زمره اساسی‌ترین تهدیدات و آسیب‌های خانواده قلمداد می‌شود و می‌تواند زمینه‌ساز فروپاشی خانواده گردد؛ اما نزد پارسنز این مسئله چندان وجهی ندارد. شاید این مسئله ناشی از مبانی الهیاتی و هنجاری حکمای مشاء - که برگرفته از نگاه اسلامی است - باشد و برای پارسنز که متفکری در فضای اندیشه اجتماعی مدرن و غرب به‌شمار می‌رود، چارچوب‌های اخلاقی و ارزشی زیست جنسی چندان مورد نظر نبوده است. همچنین موضوع تربیت جنسیتی در مکتب مشاء دارای اهمیت است و کارکردهای تربیتی خانواده از این‌منظر آسیب‌شناسی می‌شود؛ درحالی‌که در مکتب کارکردگرایی پارسنز چندان توجهی به آن نشده است.

۵-۲. تحلیل و ارزیابی

اولین نکته قابل ذکر در تحلیل و ارزیابی آراء مکتب حکمی مشاء و جامعه‌شناسی کارکردی به موضوع آسیب‌شناسی خانواده، این است که هر دو رویکرد تلقی واحدی نسبت به هماهنگی و هم‌افزایی نهادی میان دولت^۱ و خانواده^۲ دارند. به بیان دیگر در هیچ‌کدام از این دو رویکرد التفات به امکان تراحم ساختاری میان این دو نهاد به چشم نمی‌خورد. غیبت چنین نگاهی نزد حکمای مشاء به دلیل زمینه‌های اجتماعی عصر سنت و نبود ساختارهای حکمرانی موازی با نهاد خانواده در ایفای کارکردهای خانه کاملاً توجیه‌پذیر است؛ اما عدم توجه به این مسئله از سوی پارسنز به عنوان یک متفکر اجتماعی عصر مدرن می‌تواند مورد انتقاد باشد.

در عصر مدرن ما شاهد بروز چالش‌های اساسی میان «دولت» و «خانواده» به مثابه دو رقیب

1. state
2. family

نهادی هستیم. دولت مدرن بنابر ماهیت تمامیت‌خواه خود تمایلی به تحمل نهادها و ساختارهای رقیب ندارد و آن‌ها را درون خود هضم و مستحیل می‌نماید؛ اما از سویی در جامعه‌ای که مهم‌ترین خصلت آن، ویژگی خودتنظیمی^۱ است، تلقی صحیح از خانواده این است که خانواده در حل مسائل و مشکلات خود دارای اقتدار و کارآمدی می‌باشد؛ اما قاعدتاً اقدامات دولت مدرن به ایجاد و یا تقویت «خانواده وابسته» می‌انجامد و دولت در راستای حذف و کاهش کارکردهای خانواده و وابسته‌سازی آن به خود از طریق دخالت در مناسبات خانواده تلاش می‌کند؛ برای مثال در عصر مدرن موضوع تربیت و پرورش نسل به قلمرو رقابت دو نهاد خانواده و دولت تبدیل شده است. دولت مدرن با ایجاد ساختارهای موازی با خانواده از جمله مدرسه، دانشگاه، رسانه و... درصدد تصدّی‌گری در این عرصه است و خانواده نیز با مناسبات سنتی خود کماکان در حال ایفای کارکرد تربیتی می‌باشد.

نکته مهم در مقایسه آراء و اندیشه پارسنز و حکمای مشاء درباره آسیب‌شناسی خانواده این است که هر دو الگوی واحد و مشابهی از روابط قدرت در نظام خانواده پیشنهاد می‌دهند؛ الگویی که با محوریت و ریاست مرد در این هرم اقتدار طراحی شده است. همچنین هر دو مکتب درباره نظم جنسیتی نقش‌ها درون خانواده قائل به الگوی مرد - نان‌آور و زن - خانه‌دار هستند و معتقدند که تغییر و دگرگونی در این نظم هنجارین، باعث تضعیف جایگاه مردان در هرم قدرت می‌شود و تزلزل در پایه‌های استحکام خانواده را به دنبال دارد. اگرچه نقطه عزیمت این دو دیدگاه در تمهید چنین الگویی از نقش‌ها و روابط قدرت در خانواده با یکدیگر متفاوت است و فلاسفه مشاء همچون ابن‌سینا و خواجه نصیر از پایگاه تفکر اسلامی به چنین الگویی معتقدند، پارسنز براساس دغدغه حفظ انسجام و نظم درونی خانواده چنین الگویی را پیشنهاد می‌دهد.

نکته دیگر پیرامون افتراقات این دو دیدگاه درباره آسیب‌های خانواده این است که توجه نکردن به کارکردهای جنسی خانواده نزد مکتب کارکردگرایی پارسنز درمقابل تأکید به آن نزد حکمای مشاء، به دلیل زمانه و زمینه متفاوت طرح این دو دیدگاه پیرامون مناسبات خانواده

است. نظریه کارکردگرایی و توجه آن به نهاد خانواده در زمانه مدرن و زمینه اجتماعی و فرهنگی آن طرح گردیده که روابط آزاد جنسی از جمله مؤلفه‌ها و ویژگی‌های بارز آن به‌شمار می‌رود. در عصری که پارسنز پیرامون خانواده نظریه پردازی می‌کند، موضوع خیانت نکردن به همسر و اکتفا به واحد، آن‌طور که برای ابن‌سینا و شیخ طوسی مسئله و حیاتی است، اساساً مطرح نیست و روابط دو جنس در بستر اجتماع فاقد حساسیت‌ها و قیود محدودکننده و الزام‌آور خانواده‌گرا است؛ لذا از این منظر می‌توان تحلیل کرد که ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی به دلیل اینکه التزام مرد و زن به روابط عاطفی و جنسی درون خانواده و حریم خصوصی را مهم می‌دانند و از گسترش روابط آزاد و فراخانوادگی زن و مرد در بستر جامعه نگران‌اند، بر ضرورت رضایت‌مندی جنسی زوجین درون خانواده تأکید دارند.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار آسیب‌شناسی تطبیقی خانواده از منظر مکتب مشاء در حکمت عملی اسلام و مکتب کارکردگرایی پارسنز در جامعه‌شناسی مدنظر محققان بوده است. مهم‌ترین نقطه اشتراک این دو رویکرد در آسیب‌شناسی خانواده را باید در نحوه ساخت‌یابی خانواده و الگوهای نقشی آن دانست؛ اگرچه خوانش این دو مکتب از این الگوها با یکدیگر تفاوت‌های ماهوی دارد. هم نزد حکمای مشاء برهم خوردن نظم و ساختار نقشی خانواده منشاء بروز آسیب‌ها و نابسامانی‌هایی در خانواده تلقی شده است و هم در نگاه پارسنز انسجام و همبستگی نهاد خانواده در گرو الگوهای نقشی متمایز زن و مرد است؛ اما جنبه تمایز ماهوی این دو دیدگاه را باید در غایات موردنظر هر کدام از کارکردهای خانواده جست‌جو کرد. در نگاه پارسنز خانواده اهمیت ذاتی ندارد و صرفاً از جهت حفظ و بازتولید نظم کلان جامعه مدرن دارای اهمیت و ضرورت کارکردی است. شاید اگر در دنیای مدرن کارکرد تولیدمثل و جامعه‌پذیری فرزندان برای پذیرش استانداردهای شهروندی توسط نهاد دیگری ایفا می‌شد، اهمیت خرده‌نظام خانواده نزد پارسنز این‌گونه نمی‌بود؛ اما نزد حکمای اسلامی صرف‌نظر از کارکردهای فردی و اجتماعی نهاد خانواده، نفس ازدواج و خانواده نیز دارای اهمیت ذاتی برخاسته از آموزه‌های دینی است.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی خانواده ایرانی. تهران: سمت.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۵). السياسة. قاهره: دار العرب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۸). في السياسة المنزلية (عبدالامير شمس الدين، به‌کوشش). بی‌جا: شركة العالمية للكتاب.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۵). الهیات از کتاب شفاء (ابراهیم دادجو، به‌ترجمه). تهران: خوارزمی (نشر اثر اصلی ۱۳۷۶).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۶). قانون در طب (عبدالرحمن شرف‌کندی (هه‌ژار)، به‌ترجمه) (کتاب سوم). تهران: سروش. (نشر اثر اصلی ۱۱۵۶ ق).
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۴۷). تدابير المنازل او السياسات الاهلية (جعفر نقدی، به‌کوشش). بغداد: المرشد.
- برناردز، جان (۱۳۸۴). درآمدی به مطالعات خانواده (حسین قاضیان، به‌ترجمه) تهران: نی. (نشر اثر اصلی ۱۹۸۶).
- بستان، حسین (۱۳۹۰). اسلام و جامعه‌شناسی خانواده. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بوذری‌نژاد، یحیی، و اقبالی، ابوالفضل (۱۳۹۸). مناقشات نظری ابن‌سینا و گیدنز پیرامون الگوی خانواده. دوفصلنامه حکمت سینوی، ۲۳(۶۲)، ۹۳-۱۱۳.
- پیکار، زینب، و محمدی، اصغر (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی خانواده از منظر شهید مطهری و پارسنز. پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۲۳(۴)، صص ۹۹-۱۲۶.
- تنهایی، ابوالحسن، و شکریگی، عالیہ (۱۳۸۷). جهانی شدن، تجددگرایی و خانواده در ایران. جامعه‌شناسی، ۱۱(۵)، صص ۲۴-۵۵.
- تنهایی، ابوالحسن (۱۳۷۶). نظریات جامعه‌شناسی. تهران: دانشگاه پیام نور.
- توسلی، غلامعباس (۱۳۸۷). نظریه‌های جامعه‌شناسی. تهران: سمت.
- حاجیان، ابراهیم (۱۳۹۰). آسیب‌شناسی نهاد خانواده در ایران (مجموعه مقالات). تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۹۹۱). وسائل الشیعة الى تفاصيل مسائل الشريعة. قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

- چراغی کوتیانی، اسماعیل (۱۳۸۹). «خانواده، اسلام و فمینیسم». قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- چیل، دیوید (۱۳۸۸). خانواده‌ها در دنیای امروز (محمدمهدی لیبی، به ترجمه). تهران: افکار. (نشر اثر اصلی ۱۹۹۲).
- حق‌شناس، سیدجعفر (۱۳۹۲). آسیب‌شناسی خانواده (مجموعه مقالات). قم: مرکز تحقیقات زن و خانواده.
- رضایی، احمد و مریم شعبانی (۱۳۹۳). بررسی رویکرد تطبیقی دیدگاه‌های علامه طباطبائی و پارسونز نسبت به مدیریت خانواده. معرفت، ۲۳(۲۰۲)، صص ۱۱۹-۱۳۴.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۴). نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر (محسن ثلاثی، به ترجمه). تهران: علمی. (نشر اثر اصلی ۱۹۸۱).
- روزن بام، هایدی (۱۳۶۷). خانواده به مثابه ساختاری درمقابل جامعه. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- زمانیان، علی (۱۳۸۷). تغییرات بنیادین نهاد خانواده در چند دهه اخیر در ایران. تهران: معاونت پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی.
- ساروخانی، باقر، علی‌احمدی، امید، و صفا، داوود (۱۳۹۵). تحلیل گفتمان الگوهای خانواده در جامعه با تأکید بر مناسبات همسرگزینی. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده، ۴(۷)، صص ۹-۴۲.
- ساروخانی، باقر (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی خانواده. تهران: سروش.
- صادقی حسن‌آبادی، و بخشی، منصوره (۱۳۹۷). جایگاه زن در نظام اجتماعی و خانواده از نگاه فارابی، ابن‌سینا و خواجه نصیر. دوفصلنامه حکمت سینوی، ۲۲(۵۹)، صص ۱-۲۵.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۹۱). اخلاق ناصری (مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، به تصحیح و تنقیح). تهران: خوارزمی (چاپ هفتم).
- علی‌احمدی، امید (۱۳۸۸). تحولات معاصر خانواده در شهر تهران. تهران: نشر شهر.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۶). زوال پدرسالاری: فروپاشی خانواده یا ظهور خانواده مدنی. تهران: نقد فرهنگ.
- کرایب، یان (۱۳۸۹). نظریه اجتماعی مدرن؛ از پارسنز تا هابرماس (عباس مخبر، به ترجمه). تهران: آگه. (نشر اثر اصلی ۱۹۹۴).
- کرمی، محمدتقی (۱۳۹۵). ساخت اجتماعی طلاق در ایران. فصلنامه مطالعات جنسیت و خانواده، ۱(۱)، صص ۴۷-۶۹.

- کرمی، محمدتقی، و امین‌مجد، زهرا (۱۳۸۹). الگوی تقسیم جنسیتی نقش‌ها در خانواده؛ خانواده هسته‌ای از دیدگاه پارسنز. بانوان شیعه، دوره ۷ (۲۳)، ۵۶-۲۵.
- گاردنر، ویلیام (۱۳۸۸). جنگ علیه خانواده (محمدی، به ترجمه). قم: دفتر مطالعات و تحقیقات زنان. (نشر اثر اصلی ۱۹۸۹).
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷). تجدد و تشخص (ناصر موافقیان، به ترجمه) تهران: نی. (نشر اثر اصلی ۱۹۹۴).
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی (منوچهر صبوری، به ترجمه). تهران: نی. (نشر اثر اصلی ۱۹۹۱).
- محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۷۵). تدبیر منزل در منظر ابن‌سینا. فرزانه، دوره سوم شماره ۸، صص ۲۱-۴۲.

۴۲

- مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳). بحار الانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
- مرکز آمار ایران (۱۳۹۶). سالنامه آماری.
- میشل، آندره (۱۳۵۴). جامعه‌شناسی خانواده و ازدواج (جمشید بهنام، به ترجمه). تهران: دانشکده علوم اجتماعی و تعاون. (نشر اثر اصلی ۱۹۹۲).
- نیک‌پی، امیر (۱۳۹۱). جامعه‌شناسی تحول خانواده در ایران. جامعه‌شناسی تاریخی، ۴ (۱)، صص ۴۵-۶۷.
- Amato, Paul (2000). The Consequences of Divorce for Adults & Children. *Journal of Marriage & the Family*, 62(4), 1269-1287
- Bailey, K. D. (1994). *Methods of Social Research*. New York: Free Press.
- Hamilton, Peter (1992). *Talcott Parsons*. London: Ellis Harwood Limited.
- Merton, Robert, K. (1940). Bureaucratic Structure and Personality. *Social Forces*, 18(4), 560-568.
- Parsons, Talcott, & Robert F. Bales (1956). *Family: Socialization & Interaction Process*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Parsons, Talcott (1954). *The Kinship System of the Contemporary United States* (In Essays in Sociological Theory). New York: Free Press.