

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام رضا عليه السلام:

أَفْضَلُ الْعَقْلِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ.

برترین خرد، خودشناسی است.

(بحار الانوار، ج ۷۸، ص ۳۵۲)

# نسیم خرد



دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی ارشد ریاحی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

عین الله خادمی

استاد گروه الهیات دانشگاه شهید رجایی

حسن رضضانی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن سعیدی

استاد گروه عرفان دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی امیری

استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

روح الله سوری

استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

علی شیروانی هرندی

دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

یارعلی کردفیروزجایی

استاد فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

جهانگیر مسعودی

استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی

سیدیدالله یزدان پناه

استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی

مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی

سرمدیر: روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: سیدمغیث مسترحمی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: سیدمغیث مسترحمی

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وبسایت: [www.nasim-e-kherad.ismc.ir](http://www.nasim-e-kherad.ismc.ir)

قیمت: ۷۰.۰۰۰ تومان

رایانامه: [nasimekherad@chmail.ir](mailto:nasimekherad@chmail.ir)

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌گردد:

۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: ([www.isc.ac](http://www.isc.ac))

۲. پرتال جامع علوم انسانی: ([www.ensani.ir](http://www.ensani.ir))

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور: ([www.noormags.ir](http://www.noormags.ir))

۴. پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا): ([www.civilica.com](http://www.civilica.com))

۵. پایگاه اطلاعات نشریات کشور: ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و در مصوبه ۵۶۹ جلسه ۱۲۹ مورخ

۱۴۰۲/۳/۲۳ کمیسیون نشریات علمی حوزه، درجه «علمی - پژوهشی» رتبه (ب) دریافت نمود.

## راهنمای نویسندگان

۱. ویژگی‌های کلی مقاله

- مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده/ نویسندگان باشد و در سامانه مجله به آدرس زیر بارگذاری شود:  
(nasim-e-kherad.ismc.ir).
- هرگونه ارتباط با مجله تنها از راه های اعلام شده در بخش «تماس با ما» مقدور است. همچنین صدور گواهی پذیرش برای نویسنده(گان) و گواهی داوری برای داوران، تنها به گونه خودکار در سامانه انجام می پذیرد. لطفاً از تماس با سردبیر و... پرهیز کنید.
- نویسندگان محترم برای ثبت مقاله، نخست باید در سامانه نام نویسی کنند. در این مرحله درج دقیق نام نویسنده(گان) و وابستگی سازمانی آنها برابر الگوی ذیل، ضروری است:
  - اعضای هیات علمی: رتبه علمی (استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.
  - طلاب حوزه علمیه: مقطع علمی (دانش پژوه یا دانش آموخته)، (سطح ۴ یا سطح ۳)، رشته...، شهر، کشور، پست الکترونیک.
  - دانشجویان: مقطع علمی (دانشجو یا دانش آموخته)، (دکتری یا ارشد) رشته...، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.
- نویسندگان گرامی از ارسال همزمان دو مقاله پرهیز کنند؛ زیرا تا سرنوشت یک مقاله به طور کامل روشن نشود، مقاله بعدی از دستورکار خارج می شود.
- مقاله نباید در نشریه دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داوری نیز نباید به مجله دیگری فرستاده شود.
- برابر قوانین ابلاغی، نویسنده مقاله پژوهشی باید دارای مدرک سطح چهار حوزه یا دکتری تخصصی (PH.D) باشد. در غیر این صورت می تواند با مشارکت شخصی با شرایط یادشده، مقاله را منتشر نماید.
- هزینه‌های داوری، ویراستاری و صفحه‌آرایی ۷۵۰/۰۰۰ تومان است که نویسندگان گرامی آن را به شماره شبای (IR680600520101105555551093) به نام «مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه» واریز کرده و تصویر فیش واریزی را به رایانامه مجله ارسال نمایند.
- مقاله‌های دریافتی بازگردانده نخواهند شد و ممکن است در شماره‌های بعدی چاپ شوند.
- مسئولیت مطالب و محتوای مقاله بر عهده نویسنده است.
- مجله در ویرایش ادبی و فنی مقاله آزاد است.
- اگر مقاله مستخرج از پایان‌نامه است باید اطلاعات اثر وابسته ذکر گردد؛ (عنوان کامل، استاد راهنما،

تاریخ دفاع، دانشگاه یا حوزه محل تحصیل).

- رعایت اصول اخلاقی مجله در همه مراحل تدوین، ارائه و نشر مقاله ضروری است.
- کم‌ترین امتیاز لازم برای چاپ مقاله در مجله ۷۰ (از ۱۰۰ امتیاز برگه ارزیابی) است. مقالات با امتیاز ۵۵ برای اصلاح به مؤلف بازگردانده می‌شوند و پس از کسب امتیاز ۷۰ به چاپ خواهند رسید.
- هر مقاله را دست‌کم دو داور ناشناس ارزیابی می‌کنند.
- شیوه نگارش و دستور خط مقالات باید مبتنی بر آیین نگارش مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی باشد.

- مقاله باید شامل ۴۰۰۰ تا ۷۵۰۰ کلمه باشد.

- اگر موضوع پژوهش شما در مقالات گذشته مجله «نسیم خرد» پیشینه‌ای دارد، حتما در متن به آن اشاره نموده و در بخش منابع آنرا ذکر نمایید.

## ۲. اجزای مقاله

**عنوان:** نام کلی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.

**مشخصات نویسنده:** نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبه علمی و رایانامه.

**چکیده:** شرح جامعی از مقاله (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.

**کلیدواژه‌ها:** پنج تا هفت واژه تخصصی که اهمیت آن‌ها در مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.

**مقدمه:** تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله (به اجمال).

**پیکره اصلی:** متن اصلی مقاله، مبانی نظری، بحث و تحلیل، استنباط و استنتاج، نقد (در صورت نیاز)،

تقسیم‌بندی‌های محتوایی و ...

**نتیجه:** نتایج منطقی و مفید مقاله.

**پانویس:** توضیحات ضروری در پایین صفحات.

**منابع:** فهرست منابع مقاله.

## ۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله داخل صفحه A4، به قلم (IRIlotus) و اندازه ۱۳ با فاصله سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز word نوشته شده باشد.

- ابتدای هر بند، به جز اولین بند زیر هر عنوان، با نیم سانتی متر تورفتگی شروع شود.

- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی متر

تورفتگی از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.

- عنوان بخش‌های اصلی و زیربخش‌های مقاله شماره‌گذاری و سیاه (بولد) شوند و قبل از آن‌ها یک سطر سفید باشد.

- آیات، روایات و نقل قول‌های غیرفارسی در پانویس ترجمه شوند.

۴. شیوه‌ارجاع

۴-۱. درون متن

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، تاریخ نشر اثر: جلد/ صفحه یا صفحات؛ نمونه: (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰/۱-۱۵)؛ (ملاصدرا، ۱۳۵۶: ۹۱).

نکته: اگر در متن به دو یا چند اثر از یک مؤلف ارجاع داده‌اید که همه در یک سال چاپ شده‌اند، با نوشتن «الف»، «ب» و... در کنار سال چاپ، از هم متمایز شوند؛ مثال: (بهشتی، ۱۳۸۹الف: ۲۶).

۴-۲. فهرست منابع

- کتاب

نام خانوادگی مؤلف (یا نام معروف)، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانیکی)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، شماره جلد، محل نشر: نام ناشر (بدون ذکر واژه «انتشارات»؛ مثال:

مطهری، مرتضی (۱۳۹۹)، *انسان در قرآن*، قم: صدرا.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح فضل‌الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو.

- مقاله

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

میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، *انسان پژوهی دینی*، ش ۴۰: ۱۹۸-۲۰۰.

یادآوری: در بخش منابع اگر نام مؤلف معلوم نباشد، نام اثر جایگزین آن می‌شود. همچنین، ابتدا منابع فارسی و عربی می‌آید و سپس منابع انگلیسی، فرانسوی و... ذکر می‌شود.

## فهرست مطالب

- ۹ ..... سرمقاله  
روح‌الله سوری
- ۱۱ ..... چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی  
علی قنواتی  
عین‌الله خادمی  
عبدالله صلواتی  
سیدمحسن حسینی
- ۳۳ ..... خبر از معدومات در فلسفه ملاصدرا با نظر به چیستی قضایای غیربثیه  
آذر کریمی  
عباس جوارشکیان  
محمدکاظم علمی سولا
- ۵۷ ..... بررسی نظریه «جهت‌داری علم»  
مهدی موحد  
اکبر میرسپاه
- ۷۵ ..... حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی  
مصطفی عزیزی علویجه
- ۹۹ ..... علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا  
محمدصادق فرزام  
احمد شه‌گلی

۱۲۱..... انتساب صفت عقل به خداوند از منظر ابن‌سینا

محسن حبیبی

حسین غلام‌آزاد

احمد شهرابی فراهانی

۱۴۱..... بررسی اعتبار و حجیت قواعد مهم اصول لفظیه در استنباط معارف اعتقادی از منابع نقلی دین

سیدمحمد طباطبایی

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید

۱۶۳..... بهشتی

محمد مهدی رفیعی

۱۸۳..... آموزش فلسفه در حوزه‌های علمیه بر پایه مراحل سلوک عقلی از ظاهر عالم به باطن آن

ابوالحسن بیاتی

۲۰۲..... بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن‌سینا

فرانک بهمنی

دلیر شجاع آباجلو

۲۲۵..... نسبت‌یابی مقولات «معنای زندگی» و «سبک زندگی»

حمیده مظاهری سیف

۲۴۵..... تحقیق یقین مضاعف در قضایای شخصیه

محمد هادی رحمانی

۲۵۷..... حکمت ادبی ۷: گرداب مینو

۲۵۹..... Leading Article



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## سر مقاله

به‌باور عارفان مسلمان، اولیای الهی پس از مرگ، می‌توانند با پیکر مثالی خود، گاه در عالم ماده پیدا شوند؛ به‌گونه‌ای که مردم دنیا آنها را دیده و نمی‌دانند که مثال‌اند. محیی‌الدین عربی سخنان جالبی در این‌باره دارد. این نکته می‌تواند کلیدی مهم در تفسیر روایات رجعت باشد.

جالب آن‌که سنت‌های عرفانی دیگر مانند اوپانیشاد نیز چنین باوری دارند. متن زیر تعبیر خاص عرفان هندی، از آموزه یادشده است: استادان بزرگ معنوی، پس از مرگ توانایی متراکم‌سازی ارتعاشات لطیف کالبد اختری در کالبد فیزیکی را دارند و معمولاً برای دست‌گیری از سلسله شاگردان و افراد مستعد و یا مأموریت‌های معنوی در ابعاد مادی، ارتعاشات کالبد اختری را در کالبد فیزیکی به‌گونه موقت، متراکم می‌سازند.

تعبیر «متراکم‌سازی ارتعاشات کالبد اختری در کالبد فیزیکی» به‌احتمال زیاد، تبیین دیگری از تجسم پیکرهای مثالی در عالم مادی است. واژه «تراکم» می‌تواند به‌معنای غلظت و رُمختی شایسته اجسام، یا همان تبدیل انرژی به ماده فیزیکی باشد و می‌تواند به‌معنای تنزل در مراتب تشکیکی و افزایش حدود وجودی بوده باشد (معنای متافیزیکی) و نیز ممکن است هر دو معنا صحیح باشد. به‌هرروی، گفتگوی سنت‌های عرفانی، گاه دقت نظرهای ویژه‌ای به‌دست داده و گوشه‌های تازه‌ای از بحث را آشکار خواهد کرد.

روح‌الله سوری



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی<sup>۱</sup>

علی قنوتی<sup>۱</sup>، عین‌الله خادمی<sup>۲</sup>، عبدالله صلواتی<sup>۳</sup>، سیدمحسن حسینی<sup>۴</sup>

### چکیده

دیدگاه‌های متنوع در مورد علم دینی، نشان‌دهنده تنوع فکری در این زمینه است. نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی به عنوان یکی از نظریات برجسته در این حوزه، توجه ویژه‌ای را در میان اندیشمندان به خود جلب کرده است. نهادینه شدن این نظریه می‌تواند به ایجاد تحولی عظیم در سطح جهانی منجر شود. تحقیق حاضر به بررسی چالش‌ها و کارکردهای نظریه علم دینی ایشان پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد چالش‌هایی مانند تقابل با علم الحادی، تعارض بین عقل و نقل، نهادینه شدن طبیعت به جای خلقت، تعارض احتمالی نتایج و محصولات دانش تجربی با علم دینی، استقرار علم غربی هویت‌برانداز، چالش تقابل وحی و عقل و وجود تفکر قانونی در میان دانشمندان از جمله موانع اصلی در مسیر تحقق علم دینی هستند. هر کدام از چالش‌های مذکور نیازمند تحقیق مستقلی است، لیکن در این تحقیق، صرفاً به تبیین آنها و ارائه پاسخ اجمالی به آنها بسنده شده است؛ همچنین کارکردهای این نظریه شامل رویکرد حداکثری به دین، وحدت علم و دین، جامعیت منابع معرفتی، کمال انسانی، نیل به حیات طیبه، وحدت حوزه و دانشگاه، هم‌افزایی عقل و نقل، تسریع در تمدن‌سازی، دسترسی به منبعی فراتر از عقل و رفع تعارض میان علم و دین می‌باشد. این کارکردها نه تنها زمینه‌ساز تحول در تمدن اسلامی هستند، بلکه بستری برای تعامل میان حوزه‌های مختلف دانش فراهم می‌آورند. این تحقیق بر اهمیت این نظریه به عنوان راهکاری برای مواجهه با چالش‌های معاصر و بهره‌برداری از فرصت‌های پیش رو تأکید می‌ورزد.

**واژگان کلیدی:** علم دینی، چالش‌های علم دینی، کارکردهای علم دینی، جوادی آملی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۹

۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران. رایانامه: qanavaty@gmail.com

۳. استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران. رایانامه: e\_khademi@sru.ac.ir

۴. استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران. رایانامه: a.salavati@sru.ac.ir

۵. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران. رایانامه: Hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

## بیان مسئله

سالیان متمادی است که نزاع علم و دین یا مدرنیته و اسلام و نوع رابطه میان آن دو، توجه متفکران اسلامی و سکولار را در ایران و جهان اسلام و غرب به خود جلب کرده و میان تحلیل‌گران، به ویژه فیلسوفان دین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار شده است. در جهان غرب بعد از دوره رنسانس این مباحث به چالش جدی تبدیل شد و مورد توجه اندیشمندان قرار گرفت. عده‌ای با جدا انگاری علم از دین، ادعا کردند که هر کدام حوزه‌ای مستقل دارد، به گونه‌ای که کار دین را تنها در امر هدایت و کار علم را تبیین و کشف رابطه‌ها دانستند و جمعی دیگر آنها را همسو و هماهنگ می‌دانند (خسروپناه و بابایی، ۱۳۸۹: ۲۸). دیدگاه استقلال دو حوزه علم و دین از یکدیگر بر آن است تا از یک سو به تعارض این دو حوزه معرفتی پایان دهد و از دیگر سو، بر نقش علم در اداره عرصه‌های غیر اختصاصی دین تاکید ورزد. این منازعه بی‌پایان بین طرفداران علم و دین که پس از دوران رنسانس شروع شد، سبب شکل‌گیری نحله‌های مختلف در موافقت یا مخالفت با امکان علم دینی گردید. مسئله‌ای که هر چند جرعه‌های اولیه آن در مسیحیت زده شد، اما متفکران مسلمان پرچمدار توسعه آن شدند (رضانیا و ادیب پور، ۱۴۰۰: ۱۵۵-۱۵۴).

اهمیت این مسئله زمانی بیشتر نمایان می‌شود که می‌یابیم مقوله مهم و اساسی دین، سابقه‌ای به امتداد تاریخ بشر و لاحق‌های به استمرار پایان جهان دارد؛ با انسان متولد شده و تا همه جا با وی می‌ماند و دمی او را رها نکرده و انزوا و خلوتی جز جان و نفس انسانی ندارد، از این رو، جامعه‌شناسان امروزه از انسان به عنوان موجود دین‌ورز سخن می‌رانند. سازگاری یا ناسازگاری عقل و محصولات آن -مانند علم- با دین، تأثیر زیادی بر نحوه عقل‌ورزی و علم‌گرایی از یکسو و دین‌ورزی و ایمان‌گرایی از سوی دیگر داشته و خواهد داشت. علیرغم پیشرفت روزافزون علوم تجربی، با مشاهده نارسایی‌هایی در آن، علم دینی به عنوان نسخه‌ای شفاف‌بخش برای برون‌رفت از آن نارسایی‌ها نزد برخی از اندیشمندان مسلمان در قرن بیستم مطرح شد.

آیت الله جوادی آملی به عنوان فیلسوف و دین‌پژوهی طراز اول، با طرفداری از امکان علم دینی، نظریات ویژه‌ای درباره علم دینی و کارکردهای آن مطرح کرده است که با توجه به احاطه و سطح علمی ایشان، شایان توجه و بررسی است. او با توجه به نارسایی مذکور، علم جدید را معیوب خوانده و راه برون‌رفت از آن را دینی‌کردن علم می‌داند. وی علم را در واقع و در مقام ثبوت، دینی می‌داند؛ زیرا از نظر ایشان، دینی بودن علم به موضوع و معلوم علم است و چون معلوم و موضوع علم، فعل یا قول

### چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی

خداست و علوم از آن پرده برداشته، آن را کشف می‌کنند؛ پس همه آن علوم در مقام ثبوت، دینی‌اند، خواه عالم آن، الهی باشد یا ملحد؛ به آن متوجه و یا بی‌توجه باشد.

در حقیقت تا قبل از ورود علم جدید به جهان اسلام، مسئله‌ای به نام رابطه علم و دین مطرح نبوده است و در دوران طلایی اسلام و اوج شکوفایی تمدن اسلامی، علمای بزرگ هیچ تمایزی میان علم و دین‌شان نمی‌دیدند و هر نوع کار علمی در هر حوزه‌ای را، عبادت تلقی می‌کردند. در غرب نیز همین بینش وجود داشت؛ اما با پیشرفت سریع علم، این بینش به تدریج در غرب تغییر یافت و برخی معتقد شدند که علم حلال مشکلات است و علم‌مداری در نظر آنها به یک دین تبدیل گردید. با ورود علم جدید به جهان اسلام، مسلمانان نیز تحت تأثیر جهان‌بینی علم جدید، به دسته‌های مختلف در این زمینه تقسیم شدند و بحث از رابطه میان علم و دین به وجود آمد (گلشنی، ۱۳۹۳: ۱۱۱-۱۱۲). تحقیق حاضر که در پی دستیابی به چالش‌ها و راهکارهای نظریه علم دینی از نظرگاه آیت الله جوادی آملی است، در تلاش است تا خلاء تحقیقی در این زمینه را رفع کرده و گامی در تنقیح نظریه علم دینی بردارد. این تحقیق در حقیقت در پی پاسخ به این سؤالات است: علم دینی چه کارکردهایی دارد؟ چالش‌های مقابل این نظریه چیست؟ چگونه می‌توان به آنها پاسخ داد؟ پاسخ به این سؤالات و مسائل در این راستا از منظر آیت الله جوادی آملی، بدنه پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

#### پیشینه پژوهش

در زمینه تبیین یا نقد نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی، تا کنون تحقیقات متعددی در قالب کتاب و مقاله علمی انجام یافته که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

احمد واعظی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای تحت عنوان «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی» به تبیین و تنقیح نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی پرداخته و مفاهیم، راهکارها و اصول آن را به بحث گرفته است.

حمید جزائری و عبدالباسط سعدالله (۱۳۹۴) در تحقیقی با عنوان «تبیین دیدگاه علم دینی آیت الله جوادی آملی» به تبیین و توضیح نظریه علم دینی استاد جوادی آملی پرداخته و کم و کیف این نظریه را تحلیل کرده‌اند.

محمد کرمی و حبیب الله دانش شهرکی (۱۳۹۵) مقاله‌ای را تحت عنوان «بررسی و نقد نظریه علم دینی عبدالله جوادی آملی» نگاشته و در فصل‌نامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی منتشر کردند که در آن، به نقد مبنایی نظریه پرداخته و در راهبرد، تحقق و مفهوم نظریه علم دینی استاد جوادی آملی را نقد کرده‌اند.

حسن محمدمیرزایی، ابوالفضل ذوالفقاری و حسن مرادی در مقاله‌ای تحت عنوان «علم دینی از مقام نظر تا عمل؛ تحلیل گفتمان دیدگاه آیت الله جوادی آملی درباره ضرورت و کیفیت تولید علم دینی» به تبیین این نظریه پرداخته و در آن، جامعیت دین و نگاه حداکثری به آن را از جمله دال‌های برتر در این نظریه دانسته‌اند.

اعظم زرقانی (۱۳۹۸) تحقیقی را تحت عنوان «رویکردی به تولید علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی و دلالت‌های آن در برنامه درسی آموزش عالی» انجام داده و در آن بیشتر به ویژگی‌های علم در نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی پرداخته است.

علی مبینی (۱۳۹۸) تحقیقی تحت عنوان «بازخوانی نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی و بررسی مفهوم‌شناختی آن» انجام داده و در آن به بازخوانی و نقد نظریه علم دینی استاد جوادی آملی و نارسایی آن در حل مسائل موجود پرداخته است.

شیروانی (۱۴۰۲)، در پژوهشی با عنوان «مطالعه تطبیقی نظریه عدم مجامع فلسفی با آیات عمومیت وجه و استهلاك عمومی هستی از منظر آیت الله جوادی آملی»، به روش توصیفی/تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای، سعی در تبیین چگونگی جمع بین هستی و نیستی با تاکید بر آیات قرآن کریم نموده است.

رضانیا و ادیب‌پور (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان «مقایسه روش دستیابی به علم دینی، از نگاه علامه جوادی آملی و دکتر سید حسین نصر»، بیان داشتند که استاد جوادی آملی و دکتر سید حسین نصر را باید از طرفداران امکان علم دینی دانست که علی‌رغم اشتراکات فراوان، هر کدام طریقی متفاوت را برای دستیابی به آن برگزیده‌اند.

سوزنچی (۱۳۸۹) در پژوهشی با عنوان «علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی» کوشیده تا مبانی دین‌شناختی و علم‌شناختی ایشان را در زمینه علوم بشری و علم دینی تبیین کند.

علاوه بر تحقیقات فوق، پژوهش‌های دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که به قوت آثار مذکور نبوده و به همین جهت، از ذکر آنها خودداری می‌گردد. از بررسی تحقیقات قبلی در خصوص علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی پیداست که هیچکدام از محققین به چالش‌های این نظریه و تحقق آن در اجتماع و کارکردهای عملی آن از منظر بنیانگذار آن وقعی ننهادند. همچنین به نظر می‌رسد دسته‌بندی چالش‌ها در کتاب علم دینی آیت الله جوادی آملی (به کوشش حمید پارسانیا) هم نیاز به بازبینی دارد که در این مقاله، رویکرد متفاوتی نسبت به آن ارائه می‌گردد. با توجه به مغفول ماندن این

مهم در پژوهش‌های گذشته، می‌طلبید تا کاوشی در این خصوص انجام پذیرد، امری که تحقیق حاضر بدین منظور انجام گرفته است.

### نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی

در طول چهار دهه گذشته، نظریه علم دینی به عنوان یک حوزه پژوهشی مهم و چالش برانگیز، مورد توجه و تبیین اندیشمندان برجسته‌ای قرار گرفته است. این نظریه کوشیده تا با ارائه چارچوبی نوین، زمینه‌ساز تعامل سازنده بین دانش دینی و علوم مختلف شود. در این میان، آراء و دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی به عنوان یکی از پیشگامان این حوزه، اهمیت ویژه‌ای یافته و زمینه‌ساز تحولات قابل توجهی در درک و کاربرد علم دینی شده است. استاد جوادی آملی با تأکید بر اصول اخلاقی و فلسفی، به بررسی چالش‌ها و کارکردهای علم دینی پرداخته و راهکارهایی برای گسترش علم دینی در عرصه‌های مختلف علمی و عملی ارائه داده‌اند. در این مقاله، با تکیه بر مستندات و شواهد علمی و با استفاده از آراء و نظریات ایشان، به بررسی عمیق‌تر چالش‌ها و کارکردهای علم دینی می‌پردازیم تا از این طریق، به درک بهتر و جامع‌تری از ابعاد مختلف این نظریه دست یابیم.

برای تبیین دقیق نظریه علم دینی در نظرگاه استاد جوادی آملی، بایسته است مفاهیم دین و علم از منظر ایشان تنقیح گردند. به صورت کلی باید گفت که در نظرگاه آیت الله جوادی آملی، علم یکسره دینی است و تقسیم علم به دینی و غیردینی نادرست است (علی‌پور و حسینی، ۱۳۹۲: ۳). به باور ایشان، دین مصطلح، مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که پرورش و اداره امور جامعه را عهده‌دار است و شامل سه عنصر کلیدی عقاید، احکام و اخلاق است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ الف، ۲۳۸). وی دین را به دو نوع حق و باطل تقسیم کرده و مبدأ پیدایش دین باطل را نیازهای روانی انسان و مبدأ پیدایش دین حق را وحی دانسته است (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ب: ۳۰ و ۳۲). آیت الله جوادی آملی، دین اسلام را دین حق و جامع دانسته و معتقد است که دین مصطلح، مجموعه عقاید، اخلاق، احکام و حقوق است و دین جامع، گذشته از عناوین چهارگانه، علوم را هم در بر دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۷). بنابراین، منظور آیت الله جوادی آملی از اصطلاح «علم دینی»، علم اسلامی است؛ زیرا به باور ایشان، تنها دین اسلام، دین حق و جامع است؛ ضمن اینکه علم را کاشف واقعیت دانسته و تمام علوم صائب (نه وهم و خیال) را مفسر فعل خداوند می‌داند، چه عالم مسلمان باشد و چه غیرآن (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۱۲ و ۱۴۴). بنابراین، علم و دین از نظر علامه یک کارکرد دارند و آن تفسیر و تبیین فعل و قول خداوند است.

از نظر آیت الله جوادی آملی، علم دینی که مرکب از دو کلمه «علم» و «دینی» است، هر علمی که از راه تجربی، نیمه‌تجربی، برهان تجربیدی و یا شهودی به دست آید را شامل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۶۵). ایشان جهان و عالم را فعل یا قول خداوند دانسته و معتقد است:

«چون حقیقتاً عالم، صنع خدای تعالی است، پس علم حتماً الهی و دینی است و هرگز علم الحادی نداریم و از آن جهت که علم، کشف طبیعت و جهان است و جهان مخلوق و فعل خدا است، علم پرده از فعل خدا برمی‌دارد و لذا الهی و دینی است ... این عالم است که بر اثر اتکا به فلسفه علم الحادی و فلسفه مطلق الحادی، علم را ابزار الحاد خود قرار می‌دهد و تفسیر تحریف‌شده‌ای از جهان عرضه می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۳۰).

بنابراین علم دینی از نظرگاه وی، تمام انواع و شاخه‌های علوم را دربرمی‌گیرد و از نظر ایشان، غیر از علم دینی، علم دیگری نداریم، چون علم کف واقعیت عالم است و عالم نیز فعل خداوند است، پس علم لاجرم باید دینی و الهی باشد و غیر این صورت ممکن نیست.

### چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از نظر آیت الله جوادی آملی

با توجه به جدید بودن نظریه علم دینی، وجود چالش‌های متعدد در حوزه علم دینی فراروی آن، امر طبیعی است. با این وجود، به دلیل ناب بودن این نظریه و پشتوانه قوی آن، کارکردهای اساسی نیز برای آن متصور است که در ادامه، ابتدا به تبیین چالش‌ها و سپس تنفیح کارکردهای آن پرداخته می‌شود.

#### الف- چالش‌ها

چالش‌ها در حقیقت موانع و امور مزاحمی است که فراروی تحقق علم دینی قرار گرفته و از قوام و دوام آن جلوگیری می‌کنند و یا حداقل در مسیر آن اصطکاک ایجاد می‌نمایند. در این بخش، به بررسی چالش‌های علم دینی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود. هرچند باید از ابتدا متذکر گردید که اغلب چالش‌ها که در آثار برخی از اندیشمندان نیز مطرح گردیده است، از حوصله این مقال خارج است و نیازمند تحقیقات مستقل دیگر است؛ زیرا هر یک از چالش‌ها، ظرفیت و بایستگی پرداختن در قالب یک مقاله را دارا هستند. لذا در این مقال، صرفاً به برخی از چالش‌های موجود در این زمینه اشاره‌ای گذرا خواهد شد و تحقیق مفصل به محققین و تحقیقات دیگر موکول خواهد شد.

#### تقابل علم دینی و الحادی

علم الحادی در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی، هویت واحدی را برای اجتماع نمی‌سازد، بلکه به طور

پراکنده در اختیار هواهای متعدد و مختلف قرار می‌گیرد؛ این در حالی است که علم دینی برای بشریت و جامعه هدف، هویت واحدی را به ارمغان می‌آورد. علم الحادی در مقابل علم دینی نیز بی‌تفاوت نیست، بلکه همواره در تعارض و جدال با آن قرار دارد؛ زیرا مبتنی بر فلسفه الحادی بنا شده است. آیت الله جوادی آملی در این زمینه بیان داشته است:

«از دامن دانش‌های تجربی‌ای که در حاشیه فلسفه‌های دنیایی و الحادی شکل می‌گیرند، همواره تئوری‌هایی درباره دین شکل می‌گیرند که حقایق دینی را افیون دانسته... جامعه‌ای که بر اساس علم تجربی، فلسفه، علم مربوط به آن و در چارچوب فلسفه‌ای الحادی و شکاک شکل می‌گیرد، می‌تواند با خود درگیری نداشته باشد؛ اما نمی‌تواند فارغ از ستیز و درگیری با الهیات، دین و دانش‌های تجربی باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ب: ۱۷).

بنابراین در نظر آیت الله جوادی آملی، میان علم الحادی و دانش حاکم در جهان معاصر و علم دینی تقابل و تعاند حاکم است و این، یکی از چالش‌های علم دینی است که باید برای تحقق علم دینی در اجتماع، به هر نحوی و تا حد ممکن این تقابل برداشته شود. ریشه این چالش به این برمی‌گردد که برخی فکر می‌کنند علم نسبت به الحاد و دین خنثی است و یا حداقل به نوعی از علم، تحت عنوان «علم سکولار» قائل هستند؛ اما از آنجایی که آیت الله جوادی آملی به تقسیم‌ثنایی علم به علم الحادی و دینی قائل هستند و وجود علم سکولار را منکر (واعظی، ۱۳۸۷: ۱۵)، بنابراین می‌توان گفت که از نظر استاد جوادی آملی، راز تقسیم‌ثنایی علوم در مبانی فلسفی علما هستند؛ زیرا این علما هستند که یا نظریات علمی خویش را مبتنی بر مبانی فلسفی توحیدی بنیان می‌نهند و یا بر اساس مبانی فلسفی علم توحیدی استوار می‌کنند. بنابراین روش رفع این تقابل را نیز می‌توان در تقویت مبانی فلسفی علم دینی و تضعیف بنیان علم الحادی و در نتیجه قائم ساختن پارادایم علم دینی به عنوان دانش حاکم بر جهان معاصر جستجو کرد که فرآیند آن طولانی مدت و نیازمند بذل توجه بوده و تلاش مادی و معنوی بسیاری را می‌طلبد.

### تقابل عقل و نقل

امروزه در محافل علمی، زمانی که سخن از عقل به میان می‌آید، اغلب منظور تصرفات و ظرفیت بشری است و از کاربرد واژه نقل نیز حیطة و سیطره دین در ذهن تداعی می‌شود؛ این در حالی است که در نظرگاه جوادی آملی، چنین بینش و دیدگاهی در حال حاضر یکی از چالش‌های علم دینی است. از نظر ایشان، عقل تافته‌ای جدابافته از دین نیست، بلکه جزء دین است و منظور از نقل نیز کلیت دین نیست. ایشان بیان می‌دارند:

«مشکل آن است که ما با مثله کردن دین و مصادره عقل به این نتیجه رسیده‌ایم که عقل، امری بشری است و بر این اساس، دین را در نقل خلاصه کردیم و اگر عقل به مطلبی دست یافت، آن را در برابر دین قرار دادیم و گفتیم عقل بشری این را می‌گوید و دین آن را...» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ب: ۱۴).

این در حالی است که از نظر ایشان، عقل و نقل هم‌افزای یکدیگر بوده و در تعامل با یکدیگر در تولید علم دینی نقش مؤثری را ایفا می‌کنند.

بنابراین تقابل عقل و نقل که امروزه در بسیاری از محافل علمی رایج است، خود چالشی فراروی تحقق علم دینی است که برای رفع این چالش، جهاد تبیین لازم است، به نحوی که ابتدا شبهه تقابل نقل و عقل و تضاد آنها تبیین و رفع گردد؛ زیرا اساساً نقل و عقل، هیچگاه در تعارض هم نبوده و یکی از مبانی فقهی و استدلال در آموزه‌های اسلامی، عقل است. در مرحله بعدی، بایسته است منقح گردد که عقل و نقل دارای یک منشأ بوده و خداوند به عنوان آفریدگار عقل و منشأ وحی و نقل، برای هر دو منبع ارزش قائل بوده و هر دو با یکدیگر نه تقابل و تضاد، که هم‌افزایی و معاضدت داشته و در تبیین پدیده‌های جهان هم‌راستا هستند.

### طبیعت به جای خلقت

علم مدرن که مبتنی بر پوزیتیویسم و ارج‌گذاری به طبیعت بنیان‌گذاری و تداوم یافته است، بیانگر این داعیه است که عالم آفرینش، طبیعت است نه خلقت. به باور اندیشه علم مدرن، دانشمندان نه در پی واشکافی خلقت و عمل یک فاعل خلاق، بلکه در جستجوی کشف حقایقی نهفته در طبیعت سرگردان و مجرد از خالق و پدیدآورنده آن است. این نوع بینش، چالشی فراروی تحقق علم دینی است. آیت الله جوادی آملی در این زمینه اینگونه بیان داشته است:

«این تصور ناصواب که مرز دین را می‌شکافد و عقل را از هندسه معرفت دینی جدا و آن را بیرون آن قرار می‌دهد و نقل را در درون آن باقی می‌گذارد، شرایط را به گونه‌ای فراهم می‌آورد که عقل بیگانه شده از دین، عالم آفرینش را دیگر «خلقت» نداند، بلکه آن را «طبیعت» بنامد و مبدأ فاعلی و غایی (هو الاول و الآخر) را از آن بگیرد و علم طبیعی مثله شده و معیوبی را که منقطع الاول و الآخر است، تحویل دهد. عقلی که دیگر حاصل تلاش خود را نقاب بر گرفتن از چهره خلقت و فعل الله نمی‌داند، بلکه صرفاً به تبیین طبیعت می‌نشیند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۵ و ۱۳۶).

باید گفت که این رویکرد در زمینه دانش مستقر در جهان معاصر سبب شده که علم دینی تحقق نیابد و نیز چالش اصلی، فراروی علم دینی قرار گیرد؛ زیرا تا زمانی که بینش اندیشمندان و دانشمندان

به جهان، طبیعت باشد نه خلقت، تحقق علم دینی با مشکل اساسی مواجه خواهد بود. البته چنین بینشی به مبانی فلسفی و تقسیم‌ثنایی علم به الحادی و توحیدی برمی‌گردد که تا حدی در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گرفت؛ اما با این وجود، لازم است اضافه گردد که برای رفع این شبهه، ضروری است تا از دریچه فلسفه و کلام، این نظریه تنقیح و تبیین گردد که جهان و هر پدیده‌ای از جمله طبیعت، خلقت خداوند است و چیزی به جز مخلوق خداوند در جهان وجود ندارد. بنابراین، طبیعت و مطالعه جهان به عنوان طبیعت، خود در حقیقت مطالعه خلقت خداوند است و سوی خلقت خداوند، چیزی در جهان موجود نیست تا مورد مطالعه قرار گیرد.

### چالش تعارض احتمالی نتایج دانش تجربی و علم دینی

این چالش در واقع شالوده این سؤال است که: در صورتی که بر اثر تجربه، به تئوری مخلوق نبودن جهان و عدم وجود آفریدگاری برای جهان دست یافته شود، آیا باز هم چنین علمی، علم دینی است؟ باید گفت که چنین فرضی، فرض محال است؛ زیرا چنانچه مکرراً بیان گردید، طبیعت، همان خلقت است و تجربه همواره بر بستر طبیعت (خلقت) صورت می‌پذیرد و مخلوق، همواره حاکی از خالق است و غیرممکن است تجربه به چنین تئوری باطلی برسد؛ مگر اینکه پیش‌فرض‌های تجربه‌گران و علما در آن دخیل باشد که در این صورت، آنچه محصول چنین تجربه‌ای باشد، دیگر علم نیست، بلکه وهم و خیال خواهد بود.

تحلیل فوق را برخی اینگونه تحلیل کرده‌اند که عقل با تمام انواع خود، اعم از عقل ناب (عقل عرفان نظری)، عقل تجربی، عقل تجریدی و عقل نیمه‌تجریدی، نه در مقابل دین که در مقابل وحی قرار می‌گیرد؛ بنابراین عقل و وحی هر دو در کنار هم منبع معرفت دینی را تشکیل داده و هر دو در درون دین قرار می‌گیرند نه خارج از دین (خاکی قراملکی، ۱۳۹۸: ۱۷). بنابراین تصور اینکه محصول عقل و دانش تجربی مبتنی بر نوعی از عقلانیت استوار می‌گردد، از اساس باطل خواهد بود؛ زیرا عقل به عنوان بخشی و جزئی از دین، امکان ندارد با کل خودش در تعارض قرار گیرد. تعارض میان محصولات تجربی دانش با دین، در حقیقت تعارض میان کل با اجزای خویش است و این از نظر فلسفی نادرست است.

### استقرار علم هویت‌برانداز

علم از جهتی به دو قسمت هویت‌ساز و هویت‌برانداز تقسیم می‌شود. علم هویت‌ساز برای جامعه هویت و حیات طیبیه می‌سازد و برای نجات بشر در تلاش است؛ اما علم هویت‌برانداز در استخدام

استکبار و مکاتب فلسفی نادرست درآمده و موجب براندازی و نابودی تمدن بشری می‌شود. آیت الله جوادی آملی معتقد است:

«علم نافع، دانشی هویت‌ساز است و علم غیرنافع، دانش هویت‌برانداز. علمی که با ساختن سلاح‌های شیمیایی و کشتار جمعی و فتنه و آشوب باشد، هویت‌برانداز است... دنیای امروز بیشتر از دانش هویت‌برانداز بهره‌مند است؛ علومی که در حاشیه سیاست‌های نظامی برای تسلط بر جهان شکل می‌گیرد و در فکر ساختن سلاح‌های کشتار جمعی هستند، دانش‌های هویت‌ساز نیستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۰).

بنابراین استقرار علم هویت‌برانداز و علم غیردینی در جهان معاصر، از چالش‌های اصلی فراروی وحدت علوم و تحقق علم دینی است که ابتدا بایسته و شایسته است تا علم غیرنافع و غیردینی از متن به حاشیه رانده شود تا فضا برای به متن آوردن علم دینی مهیا گردد. البته باید اضافه کرد که هویت‌ساز یا هویت‌برانداز بودن علم، بیش از آنکه به اصالت علم مربوط باشد، به مورد استفاده آن باز می‌گردد؛ زیرا دانش، یکی است و تفاوتی میان انواع آن وجود ندارد، لیکن ممکن است علمای ناصالح، با استفاده‌های ناصحیح از انواع علم، هویت اجتماع را دگرگون ساخته و جامعه را از مسیر صلاح منحرف سازند. پس با تنقیح و تبیین سه واژه علم، عالم و کاربرد علم و تفاوت قائل شدن میان آنها، این شبهه و چالش به خودی خود مرتفع می‌گردد.

### وجود تفکر قارونی در میان دانشمندان

قارون معتقد بود که ثروتش صرفاً نتیجه تلاش‌های خود اوست و اعلام داشت که: «إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي» (قصص: ۷۸).<sup>۱</sup> مبتنی بر این باور، قارون معتقد بود که لازم نیست دسترنج خویش را با دیگران سهیم شود و حق خداوند و مردم فقیر را از مال اعطاشده به او بپردازد. تفکر و اندیشه قارون، در حقیقت ناشی از عدم باور او به توحید افعالی بود؛ زیرا وی با این بیان، علت فاعلی خداوند در تولید ثروت بندگان را نفی می‌کرد. به عقیده آیت الله جوادی آملی، بسان قارون، علمای زیادی را نیز امروزه می‌توان یافت که در باب دانش، تفکر قارونی دارند و بدین باور به سر می‌برند که علم، انسانی محض است و با تکیه بر تلاش‌های انسانی صرف به دست می‌آید. این در حالی است که علم موهبت الهی است که خداوند به عنوان فاعل و مؤثر در همه چیز، در قلب و ذهن انسان می‌گذارد و اساساً انسان بدون

۱. آنچه به من داده شده، در نتیجه (قدرت و) دانشی است که نزد من است.

بخشش خداوند، قادر به دریافت علوم نخواهد گردید. علامه جوادی آملی این موضوع را اینگونه بیان داشته است:

«غرض آنکه در عرصه کسب دانش و معرفت نیز بسیاری از افراد تفکر قارونی دارند و از منطق قارون پیروی می‌کنند، زیرا معلم واقعی را نمی‌بینند و علم یکسره مرهون تلاش و کوشش و استعداد فردی خویش می‌دانند. غافل از اینکه در تمام دوران تحصیل بر سر سفره احسان معلم واقعی؛ یعنی خداوند نشسته‌اند و واهب و ساقی معارف و علوم، حضرت حق جل و علاست، زیرا قابل به تنهایی از قوه به فعل نمی‌رسد» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۳۹).

در نظرگاه استاد جوادی آملی، این تفکر قارونی چالشی است که مانع تحقق علم دینی و اسلامی‌سازی علوم می‌شود. ایشان در ادامه بیان داشته است:

«این نگرش قارونی در حد خود چالش علم و دین را به همراه دارد و مانع همگامی و وحدت حوزه و دانشگاه و علم و دین خواهد بود. تا زمانی که ریشه‌های معایب علم موجود، برطرف نشده و غفلت از مبدأ و معاد عالم و منطق قارونی حاکم است، نمی‌توان به اسلامی شدن علوم امیدوار بود» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۱۴۰).

بنابراین یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین چالش‌های فراروی تحقق علم دینی و اسلامی‌سازی علوم این است که علما و دانشمندان تفکر قارونی در خصوص علم و دانش دارند و برای تحقق علم دینی، ابتدا لازم است چنین تفکراتی در اندیشه علما متحول گردد.

باید گفت که چالش مذکور نیز از سنخ چالش‌های مربوط به خود علم نیست؛ بلکه از چالش‌هایی است که به فرآیند کاربردی‌سازی دانش و رویکرد شخص عالم باز می‌گردد؛ زیرا این عالم است که تفکر قارونی دارد و با چنین تفکری، دانش را در موارد انحرافی به کار می‌بندد؛ وگرنه علم و دانش از این صفات مبرا بوده و در نسبت با اینگونه اتصافات، خنثی است. پس چالش مذکور نیز بر اثر تنقیح و تبیین مرز میان علم و عالم و کاربردی‌سازی دانش مرتفع می‌گردد. در جواب به این شبهه که علم نیز محصول تفکر علما است، نیز باید گفت که دانش عصر حاضر، نه محصول تفکر علما، که محصول تجربه و آزمایشات متعدد است و از آنجا که آزمایشات و تجارب نیز در بستر خلقت خداوند اتفاق می‌افتد و خارج از آن نیست، پس علمی که از آن به دست می‌آید نیز علم الهی است نه غیر آن. بنابراین با اندک تبیین و استدلال، چالش‌های فراروی تحقق علم دینی قابل رفع/دفع هستند و چه بسا بسیاری از آنها چالش اصلی نیستند، بلکه صرفاً شبهه‌ای است که از قدیم‌الایام در میان مردم وجود داشته است و پارادایم‌های رقیب علم دینی در تلاشند تا با استفاده از شبهات دیرینه که بارها پاسخ داده شده، بر نظریه

علم دینی و پارادایم علوم انسانی اسلامی بتازند و ارزشمندی و غنای آن را به چالش بکشند.

### ب- کارکردها

کارکردهای علم دینی از نظر آیت الله جوادی آملی، در کارکردهای دین و علم متبلور می‌شود، و برای تبیین آن باید به مفهوم دین و علم از نگاه ایشان نظر داشت. منظور از کارکردهای علم دینی در واقع ره‌آورد های علم دینی است که در ادامه به چند مورد از آنها اشاره می‌شود.

### رفع تعارض میان علم و دین

به باور علامه جوادی آملی، ریشه تعارض بدوی و ظاهری میان علم و دین این بوده است که عقل را امر بشری و نقل را امر الهی دانسته و از سوی دیگر، دین را مساوی با نقل در نظر گرفته‌اند. این در حالی است که از منظر ایشان:

«ما با کنار گذاشتن عقل که از مهم‌ترین راه‌های کشف دین است، عقل را متعلق به بشر و دین را متعلق به خدا پنداشتیم و بدین ترتیب، تعارض میان علم و دین برقرار کردیم؛ در حالی که دین آن چیزی است که ذات اقدس اله فرموده است که همان وحی است و این وحی مقابل ندارد. عقل در برابر وحی نیست، در برابر نقل است» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ب: ۱۴).

و از آنجا که در نظرگاه وی، تمام دریچه‌های کسب معرفت، اعم از نقل و وحی در استخدام علم دینی است و از سوی دیگر، تمامی معارف حاصله از تحقیق در تمام علوم، جزء علم دینی است، پس می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه ایشان، از کارکردهای تحقق علم دینی، وحدت و هم‌افزایی علم و دین و در هم‌تنیدگی آنها در فرآیند تحقیقات علمی است.

### تحول در تمدن‌سازی

تمدن اسلامی بر خلاف سایر تمدن‌ها از دو ویژگی جهانی و جاودانگی برخوردار بوده و هرگز از بین نمی‌رود؛ حتی در تاریک‌ترین دوران که تصور مرگ و افول قطعی آن تصور می‌شود، کماکان عناصر آن به شکل ضعیف وجود دارند؛ منظور از تمدن نوین اسلامی، ارزیابی نقاط قوت و ضعف دست‌آورد های کلی تمدنی و تطابق آن با تحولات نوپدید، ضمن نوسازی مجدد است (غلامی، ۱۳۹۶: ۸۶). بنابراین تمدن اسلامی با ویژگی نوین، یعنی در پرتو بازگشت به اصول و آرمان‌های پرشکوه امت اسلام، تمدن نوینی را ایجاد می‌کنیم که در عین سازگاری با محیط متغیر عصر حاضر، به اصول اولیه اسلامی نیز پایبند باشد (فاضل قانع، ۱۳۹۴: ۹۱-۹۳). به باور آیت الله جوادی آملی، یکی از مهم‌ترین کارکردهای



چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی

علم دینی و تحقق علم اسلامی، کمک به تمدن‌سازی و اوج دوباره تمدن اسلامی است که از آن به تمدن نوین اسلامی تعبیر می‌شود. ایشان در این باب اینگونه بیان داشتند:

«اگر فلسفه کج‌راهه نرفت، الحادی نشد و الهی ماند، ثابت خواهد کرد که چون خدا هست، عالم چیزی جز اوصاف او، افعال او و آثار او نمی‌تواند باشد و هیچ چیز جز فعل خدا در جهان وجود ندارد؛ لذا همه علوم، دینی هستند و علم اساساً نمی‌تواند غیردینی باشد؛ این طرز تفکر در تمدن‌سازی تحول ایجاد می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۷).

بنابراین بایسته و شایسته است که یکی دیگر از کارکردهای علم دینی در اندیشه استاد جوادی آملی را، کمک به تمدن‌سازی دانست.

### دستیابی به حیات طیه

چنانچه قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت، از منظر آیت الله جوادی آملی، علم در نگاه دیگر به دو نوع نافع و غیرنافع تقسیم می‌شود. ایشان دستیابی به حیات طیه را در گروه تحقق علم دینی در جامعه دانسته است. چنانچه در قرآن آمده است: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (نحل: ۹۷).<sup>۱</sup> به بیان آیت الله جوادی آملی: «علم نافع و عمل بر اساس آن، انسان را به عرصه زندگی و حیات طیب وارد می‌کند و هویت نوینی می‌بخشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۱۲). بنابراین از آنجا که علم با عمل و علم دینی در نظرگاه ایشان همان علم نافع و علم هویت‌ساز است، یکی از کارکردهای تحقق علم دینی را می‌توان هموارسازی نیل به هدف عالیه حیات طیه جستجو کرد.

### وحدت علم

علامه جوادی آملی معتقد است که در نظام اندیشه علم دینی، علم یکی است و غیر از علم دینی، حقیقتاً علم دیگری وجود ندارد. اینکه ایشان در برخی از آثار از علم دینی و الحادی سخن گفته است، به اعتبار عالم به علوم است، نه خود علم. ایشان در این زمینه، علوم طبیعی را با علم تفسیر یکی دانسته و بیان می‌دارد:

«در نگاه توحیدی طبیعت کتاب تکوین الهی است؛ همانگونه که قرآن کتاب تدوین او است. در این صورت علم به طبیعت نظیر علم به قرآن علم به کتاب الهی است. با این تفاوت که یکی از این دو

۱. از مرد و زن، هر کس کار شایسته انجام دهد در حالی که مؤمن است، مسلماً او را به زندگی پاک و پاکیزه‌ای زنده می‌داریم.

کتاب تکوین و دیگری کتاب تدوین را مطالعه می‌کنند، هر دو تفسیر الهی هستند. در شناخت قرآن از گفته خداوند سخن به میان می‌آید و در شناخت طبیعت، درباره کار و فعل خداوند بحث می‌شود. عبارت مفسر قرآن این است که خداوند چنین گفت؛ و عبارت مفسر طبیعت این است که خداوند چنان کرد. پس به برکت فلسفه الهی هم طبیعت دینی است و هم علم به طبیعت، علم دینی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۱).

پس در نظر ایشان، حقیقتاً با تحقق علم دینی، از علوم متشنت خبری نخواهد بود و از کارکردهای تحقق علم دینی، وحدت علوم در سراسر گیتی خواهد بود.

### وحدت دین

آیت‌الله جوادی آملی، در باب تعریف دین و اقسام آن می‌نویسد:

«مراد از دین، مکتبی است که از مجموعه عقاید، اخلاق و قوانین و مقررات اجرایی تشکیل شده و هدف آن، راهنمایی انسان برای سعادت مندی است. دین به این معنا بر دو قسم است: دین بشری و دین الهی» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۲۴).

ایشان ضمن مردود دانستن ادیان بشری، ادیان الهی را واحد دانسته و بیان می‌دارند: «دین در نزد خداوند جز اسلام نیست.<sup>۱</sup> اسلام در برابر مسیحیت و یهودیت و مانند آن قرار ندارد. اختلاف مسیحیت و یهودیت با یکدیگر و با آئین پیامبر خاتم در شریعت و منهج است.»<sup>۲</sup> (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸).

بنابراین شرایع الهی و آئین‌های توحیدی در حقیقت واحد هستند. ایشان سپس وحدت حقیقی دوباره ادیان الهی را در گرو تحقق علم دینی دانسته و بیان می‌دارد: «از وحدت علوم این نتیجه به دست می‌آید که اسلامی کردن و یا اسلامی شدن علوم، به معنای دینی بودن علم است و علم اسلامی، همان علم دینی است و در برابر علم مسیحی، یهودی، مجوسی و غیر آن قرار نمی‌گیرد» (همان).  
بنابراین در نگرش علامه جوادی آملی، از کارکردهای مهم علم دینی، تحقق وحدت دینی است.

### هم‌افزایی عقل و نقل

چنانچه قبلاً نیز بیان گردید، یکی از چالش‌های اصلی فراروی علم دینی، نظریه تعارض میان علم و

۱. آل عمران: آیه ۱۹ (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ).  
۲. مانده: آیه ۴۸ (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا).

## چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی

دین است. به بیان علامه جوادی آملی، تعارض مزبور ناشی از تمایز و تعارض نقل و عقل و در پی آن، مترادف گرفتن نقل با دین است. به نظر علامه، چنین تعارضی از اساس باطل است؛ زیرا اولاً نقل و عقل همکار یکدیگر و دارای منشأ واحد هستند، ثانیاً نقل مترادف و معادل دین نیست، بلکه دین چتری است که موارد مختلف، از جمله عقل و نقل را در بر می‌گیرد؛ بنابراین عقل و نقل همکار و یاور همدیگر هستند، نه معارض و معاند. ایشان در این خصوص بیان می‌دارد:

«علم دینی، محصور به علوم نقلی نیست، بلکه علوم عقلی را نیز در بر می‌گیرد. علوم عقلی و نقلی مستقل از یکدیگر به حیات خود ادامه نمی‌دهند؛ بلکه عقل و نقل از رهگذر تعامل فعال، در تولید علم دینی دخیل هستند» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۲).

بنابراین تعامل مثبت، همکاری و هم‌افزایی عقل و نقل را می‌توان از کارکردهای مهم علم دینی دانست.

### وحدت حوزه و دانشگاه

یکی دیگر از کارکردهای علم دینی را می‌توان در تحقق وحدت حوزه و دانشگاه جستجو و تحلیل کرد. به باور آیت الله جوادی آملی، از دیرباز میان رشته‌های مختلف علوم در مراکز علوم اسلامی، وحدت و یکپارچگی وجود داشته و دانشمندان در رشته‌های مختلف به عنوان مسلمان و مبتنی بر فلسفه توحیدی و زیر چتر وحی به تفحص و تحقیق می‌پرداختند. ایشان بیان می‌دارند:

«پیش از این در قلمرو مسلمانان دانش‌هایی نظیر منطقیات، طبیعیات، ریاضیات، الهیات، اخلاقیات و علوم عرفانی وجود داشت و همه این علوم شش‌گانه چون شش پرنده‌ای بودند که زیر پوشش یک سیم‌رغ زندگی می‌کردند و آن سیم‌رغ که سلطان علوم بود، وحی بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۳).

بنابراین علم دینی که تأکید منبع واحد بودن برای علوم را دارد، می‌تواند جدال تاریخی میان حوزه و دانشگاه را به تعامل و هم‌افزایی تبدیل کند و این از کارکردهای علم دینی است.

### نیل به سعادت دنیا و آخرت

علم مدرن به ماورا و متافیزیک ارجح ننهاده و به دلیل عدم ارزش‌گذاری بر مسائل آن در زمینه ماورای عالم ماده، به آن نمی‌پردازد. پس در نظرگاه علم مدرن، بهشت و جهنم مفهوم خاصی از دیدگاه علمی ندارند. این در حالی است که به باور اکثر علما و اندیشمندان در طول تاریخ، انسان محدود به این جهان نیست و سرای دیگری نیز وجود دارد که کیفیت زندگی در این دنیا، وضعیت زندگی در آن جهان

را تعیین می‌کند. به قول استاد جوادی آملی:

«سایر علوم عقلی و نقلی، زیربنای اصلی علم صائب خود از فلسفه الهی دارند و زیرساختار عمل صالح خویش را از فن شریف اخلاق می‌گیرند که آن نیز بضعه‌ای از حکمت به معنای جامع است. بنابراین از حسنه دنیا و حسنه آخرت برخوردارند» (جوادی آملی، ۱۳۹۰ الف: ۲۴).

بنابراین از کارکردهای تحقق علم صائب و علم دینی در جهان اینست که بشر در ذیل تنظیم عملکردهای خویش بر مبنای اخلاق، به سعادت دنیا و آخرت نائل گردیده و از امکانات مادی و معنوی در هر دو سرا برخوردار خواهد شد.

### دسترسی به منبعی فراتر از عقل

انتظار بشر از دین، ناظر به کارکرد دین و دست‌یابی به منبعی فراتر از عقل، به نام وحی است؛ لذا -با توجه به مبانی نظریه علم دینی- این دست‌یابی از کارکردهای علم دینی به شمار می‌رود. آیت الله جوادی به پیامدهای دین بشری که رهایی و عدم تعهد و مسئولیت و واکنش در برابر دین الهی است، اشاره می‌نماید. و «انتظار» را به دو قسم «انتظار صادق و حق» و «انتظار کاذب و باطل» تقسیم می‌کند. ایشان پس از توضیح در مورد مخالفان بعثت انبیاء و وحی الهی، شبهه مخالفان را تبیین نموده و در پاسخ به آن می‌نویسد:

«نیاز بشر در شناخت اوصاف و کمالات الهی و کثیت و کیفیت سپاسگزاری به معلم و راهنما، به دلیل وجود اختلاف عقلا در آن‌هاست و خداوند، احکام مناقض عقل صادر نکرده و از بندگان نخواسته است که از انبیاء، تعالیمی را دریافت کنند که مخالف حکم عقل باشد. خلاصه آنکه اولاً برهان عقلی لازم است، ولی کفایت نمی‌کند. ثانیاً اندیشوران خردورز، نه بی نیاز از وحی و نبوت و نه صاحب چنین مقام منیعی‌اند؛ از این رو، ضرورت وحی و رسالت احساس می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۵۷).

بنابراین تحقق علم دینی، بشر را به منبع وحی که فراتر و بالاتر از هر عقل و اندیشه بشری است، متصل ساخته و زمینه را برای رشد و ترقی همه جانبه آن فراهم می‌آورد و این از مهم‌ترین کارکردهای علم دینی است.

### تکامل انسان

تکامل انسان از اهداف اصلی خلقت بشر است و دین این وظیفه خطیر را به دوش می‌کشد. آیت الله جوادی آملی ذیل تبیین مسئله انتظار بشر از دین، از طریق نوع رویکرد انسان‌شناسانه، پس از اشاره به انواع ارتباطات انسان از دیدگاه قرآن کریم، درباره ارتباط انسان با خدا، این نکته را خاطر نشان می‌کند که «رابطه



چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از دیدگاه استاد جوادی آملی

انسان با خدا، بهتر از رابطه مقهور با قاهر یا محکوم با حاکم عادل است؛ بلکه رابطه عارف و معروف و محب و محبوب است که فوق رابطه قاهر و مقهور یا حاکم عادل و محکوم می‌باشد» (همان: ۶۷). همچنین، نویسنده معتقد است که دین، انسان را از توحش حیوانی خارج می‌کند؛ او را وارد وادی و حریم انسانی می‌سازد و با پذیرش حیات انسانی و رعایت قوانین الهی و عمل به آن که از طریق وحی آسمانی در دسترس او قرار گرفته، کمالات عقلی و اغراض فطری را تأمین می‌کند. این بیانات نشان از این دارد که در نظریه علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی، تکامل انسان از کارکردها و راه‌آوردهای مهم آن است.

### جامعیت منابع معرفت

در حالی که با مقدمات تجربی، انسان به یک نتیجه محدود می‌رسد و علوم طبیعی با تجربه کار می‌کنند و اساس علم مدرن غربی مبتنی بر پوزیتیویسم و تجربه استقرار یافته است، علم دینی و علم اسلامی از حیث منابع، جامعیت دارد و از منابع و دریچه‌های مختلف بهره گرفته و داده‌های مختلف را گردآوری و تحلیل می‌کند. استاد جوادی آملی معتقد است که تمام منابع و روش‌های تجربی، شهودی، عقلی و وحی در علم دینی کاربرد دارند. لکن ایشان وحی را سیمرخ دیگر منابع قلمداد کرده و سایر منابع را ذیل آن اعتبار می‌بخشند. وی در بیانی چنین اذعان داشته است:

«مبانی معرفت علم اسلامی به حس و پیش‌فرض‌های صرفاً ذهنی محدود و مقید نمی‌شود که از قوه خیال و وهم سرچشمه می‌گیرند، بلکه حس و خیال در این دانش، در زیر پوشش عقل و شهود و این دو منبع معرفتی نیز در سایه وحی قرار می‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶).

پس در نظرگاه ایشان از کارکردهای علم دینی جامعیت منابع و مبانی آن است.

البته جامعیت دین صرفاً از منظر منابع و مبانی گزاره‌های علمی نیست، بلکه از نظر اول و آخر و مبدأ و معاد نیز قابل تحلیل است. در اندیشه آیت الله جوادی آملی: «علوم اسلامی به شناخت روابط عرضی موجودات بسنده نمی‌کنند و در شناخت هر پدیده با کاوش پیرامون مبدأ و معاد، آغاز و انجام، فاعل و غایت شیء و روابط طولی آن را نیز بررسی می‌کنند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۶). پس کارکرد علم دینی را می‌توان جامعیت آن از هر حیث و هر جهت قابل تحلیل و بررسی دانست.

### رویکردی حداکثری به دین

آیت الله جوادی آملی «علم» را به معنای اعم و شامل تمام علوم می‌داند و سایه دین را بر سر همه علوم می‌گستراند. مطابق نظر ایشان و آنچه از این گزاره روشن می‌شود، علم به معنای واقعی آن، تنها علم

دین است که اطلاق این معنا بر تمامی علوم مدون کشف شده تا بحال، اعم از طبیعیات، تجربیات و ... صدق می‌کند. ایشان معتقد است:

«معارف دینی در واقع مبین همان قوانین و سنن ثابتی هستند که علوم مختلف در جستجوی آنها می‌باشند، به همین دلیل این قوانین به عنوان میزانی قطعی و یقینی، ره‌آورد علوم مختلف را توزین کرده و صحت و سقم آنها را باز می‌نمایند» (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۶۰).

از نظر استاد جوادی آملی:

«از برهان عقلی و روایات نقلی استفاده می‌شود که دین با ارائه برنامه‌های متنوع، درصدد آن است که جامعه انسانی، زندگی دنیا را با رعایت آخرت تنظیم کند تا هم حسنه دنیا داشته باشد، هم حسنه آخرت.» (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۳۸).

بنابراین در نظرگاه آیت الله جوادی آملی، رویکرد حداکثری نسبت به دین، از کارکردهای علم دینی است. بر این اساس باید گفت که با تحقق علم دینی در اجتماع، دین دوباره از حاشیه به متن آمده و محافل علمی جهان را جهت‌دهی خواهد کرد.

### نتیجه‌گیری

در نتیجه بررسی چالش‌ها و کارکردهای علم دینی از منظر آیت‌الله جوادی آملی، می‌توان اظهار داشت که علم دینی، نه تنها نقش بسیار مهمی در حفظ و ترویج اصول دینی دارد، بلکه به عنوان یک ابزار برای مواجهه با چالش‌های معاصر و تعامل با جوامع مدرن نیز عمل می‌کند. این تحقیق نشان می‌دهد که تئوری‌ها و اندیشه‌های دینی به عنوان مؤلفه‌های مهم در تدوین اصول انسانیت و توسعه انسانی، از اهمیت بسیاری برخوردار بوده و این مسائل در دنیای معاصر، نیاز به بررسی عمیق‌تری دارند.

با تأمل در این نوشتار، می‌توان دریافت که آیت‌الله جوادی آملی در نظریه علم دینی، چالش‌هایی همچون جدایی علم از متن و فعل خداوندی، خطر تفکر قارونی که محصولات علمی را صرفاً به تلاش‌های بشری نسبت می‌دهد را برجسته کرده‌اند. از منظر ایشان، چالش تقابل و تعارض احتمالی نتایج و محصولات علم مدرن با علم دینی، به ویژه در موضوعات فراطبیعی و متافیزیک، نگاه طبیعت‌محور به جای نگرش خلقت‌محور به جهان هستی، تلاش برای نهادینه‌سازی علم و دانش هویت‌برانداز به جای علم دینی هویت‌ساز، از جمله چالش‌های مهم فراروی استقرار علم دینی هستند. چالش‌های مذکور در این تحقیق، هر کدام نیازمند پژوهش مستقل در قالب مقاله هستند، لذا در این مقاله صرفاً به معرفی و طرح بحث اکتفا شده و راه‌کار رفع چالش‌های مزبور نیز مورد اشاره گذرا

قرار گرفتند. از این روی، تحقیق بیشتر برای جواب به چالش‌های مذکور و رفع آن موانع از مسیر استقرار علم دینی، به تحقیقات بعدی واگذار گردیده است. با این وجود باید گفت که با اندک تأمل و تنقیح مسائل و موشکافی و تحلیل چالش و عرضه آنها به برخی از مبانی فلسفی اسلامی، چالش‌های مذکور به آسانی قابل رفع و اشکالات مذکور قابل پاسخگویی هستند که ظرفیت تحقیق حاضر چنین تنقیحاتی را نمی‌طلبد.

علاوه بر چالش‌های مذکور، سوی دیگر تحقیق حاضر، تبیین کارکردها و نتایج مثبت نظریه علم دینی در اندیشه استاد جوادی آملی بوده است، شایان ذکر است که در این خصوص، آیت الله جوادی آملی بیان می‌دارد که کیفیت دینی بودن علوم، نه تنها در مقام تقریب عقاید و فقه الهی مؤثر است، بلکه در تمامی شئون علمی، اخلاقی و اجتماعی بشر اهمیت دارد. علم دینی به عنوان پلی میان شریعت و زندگی جاری بشر عمل می‌کند و با پرورش تفکر نقادانه و یقین‌محور، مسیر سیر و سلوک فردی و اجتماعی را هموارتر می‌سازد. کارکردهای مطرح شده از سوی استاد جوادی آملی می‌تواند به عنوان الگویی برای ایجاد ساختاری جامع‌نگر در حوزه علم و دین عمل کند که در آن، علم به مثابه یک کوشش مقدس برای کشف حقایق الهی و فعالیت‌های دینی به عنوان پیروی از سنت حق استفاده می‌شود. بنابراین، حل تعارضات منسوب به علم و دین و همچنین ارتقاء سطح معرفت دینی از طریق برقراری توازن میان عقل و وحی، به عناصر بنیادین در حوزه توسعه علم دینی بدل می‌گردند.

از آنچه بیان گردید مشخص می‌شود که چالش‌های مطرح شده در زمینه علم دینی قابل رفع هستند و قادر به انسداد کامل مسیر تحقق استقرار پارادایم علم دینی در جامعه را ندارند. ضمن اینکه کارکردهای علم دینی استاد جوادی آملی قابل توجه بوده و در بسا موارد، قابل مقابله و حتی چشم‌پوشی از چالش‌های مذکور را دارند. بنابراین محققین و قلم به دستان بایستی در تنقیح و تبیین علم دینی آیت الله جوادی آملی برای تحقق هدف میانی استقرار پارادایم علم دینی در جامعه و هدف بعدی، احیای تمدن نوین اسلامی بیش از پیش تلاش ورزیده و در صدد رفع چالش‌های مذکور به نحو مفصل و مبسوط و تبیین گسترده کارکردهای آن بپردازند و خلأ تحقیقی و نرم‌افزاری در این زمینه را رفع نمایند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. جوادی املی، عبدالله (۱۳۸۷)، شریعت در آئینه معرفت. تهران، نشر اسراء.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۱)، علم دینی، تنظیم و تحقیق: حمید پارسانیا، تهران، موسسه انتشارات دانشگاه تهران.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، انتظار بشر از دین (سلسله بحث‌های فلسفه دین)، تحقیق و تنظیم کتاب محمدرضا مصطفی پور، تهران، نشر اسراء.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ الف)، حق و تکلیف، چاپ دوم، قم: مرکز نشر اسراء.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ ب)، دین‌شناسی، به کوشش محمدرضا مصطفی پور، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، انتظار بشر از دین، به کوشش محمدرضا مصطفی پور، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶)، شریعت در آئینه معرفت، به کوشش حمید پارسانیا، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ الف)، تبیین برخی از مطالب منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، فصلنامه حکمت اسراء، سال اول، شماره ۲، مرکز نشر اسراء.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸ ب)، علم نافع و هویت‌ساز، فصل‌نامه اسراء، شماره ۱.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹)، سرمقاله، فصل‌نامه اسراء، شماره ۶.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ پنجم، قم، نشر اسراء.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ الف)، مرزهای میان عرفان نظری و فلسفه، فصل‌نامه اسراء، شماره ۸.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ ب)، سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه، فصل‌نامه اسراء، شماره ۷.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، تحول در علوم انسانی، ج ۱، چاپ اول، قم: کتاب فردا.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، باور به علم دینی تمدن‌سازی را متحول می‌کند، نشریه گفتمان الگو، شماره ۷، ۱۳۹۴.
۱۷. خاکی قراملکی، محمدرضا (۱۳۹۸)، امکان‌سنجی مهندسی تمدن نوین اسلامی از منظر مدل ارتباطی دین و علم مدرن در اندیشه علامه جوادی املی، دوفصل‌نامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، شماره ۳.

۱۸. خسروپناه، عبدالحسین و بابایی، قاسم (۱۳۸۹)، چيستی و گستره علم دینی از نظرگاه آیت الله جوادی آملی، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، شماره ۴.
۱۹. رضایا شیرازی، حمید و ادیب بهروز، امیر مجتبی (۱۴۰۰)، مقایسه روش دستیابی به «علم دینی» از نگاه علامه جوادی آملی و دکتر سید حسین نصر، دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، شماره ۳۸.
۲۰. سلطانی رنای، سیدمهدی (۱۳۹۵)، بررسی تحلیلی چالش‌های علم دینی در تمدن مدرن، همایش ملی علمی پژوهشی علم و دین، اصفهان.
۲۱. سوزنچی، حسین (۱۳۸۹)، علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی. دوفصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسراء، سال دوم، شماره ۲.
۲۲. علی‌پور، مهدی و حسنی (۱۳۸۶)، سید حمیدرضا، علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات: گزارش، تبیین و سنجش دیدگاه‌های برخی از متفکران ایرانی در باب چيستی، امکان و ضرورت علم دینی، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۲۳. غلامی، رضا (۱۳۹۶)، فلسفه تمدن نوین اسلامی، چاپ اول، تهران، انتشارات سوره مهر.
۲۴. فاضل‌قانع، حمید (۱۳۹۴)، ظرفیت‌های تمدنی اسلام، چاپ اول، قم، مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۲۵. کرمی، محمد، و دانش شهرکی، حبیب الله (۱۳۹۵)، بررسی و نقد نظریه علم دینی آیت الله جوادی آملی، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره ۷۰.
۲۶. گلشنی، مهدی، علم، دین و فلسفه: گفتگو با دکتر مهدی گلشنی، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۳.
۲۷. واعظی، احمد، (۱۳۸۷)، علم دینی از منظر آیت الله جوادی آملی، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۵۴.

سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## خبر از معدومات در فلسفه ملاصدرا با نظر به چیستی قضایای غیربتیه<sup>۱</sup>

آذر کریمی<sup>۲</sup>، عباس جوارشکیان<sup>۳</sup>، محمدکاظم علمی سولا<sup>۴</sup>

### چکیده

شناخت معدومات و خبر از آنها در عموم نظام‌های هستی‌شناسانه و به طور خاص در فلسفه اصالت وجودی ملاصدرا، با نظر به اصل مطابقت، چالش‌آفرین است. علاوه بر اینکه خبر ایجابی از معدومات، بر اساس قاعده فرعیه مناقشه‌برانگیز است. این مقاله بر آن است تا نشان دهد ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و مساوقت وجود با شئیت، چگونه می‌تواند با حفظ قاعده فرعیه و بر اساس اصل مطابقت از معدومات خبر دهد. ملاصدرا با ابتنا بر قدرت خلاقه ذهن و مفهوم‌سازی آن، به دو طریق درباره خبر از معدومات نظریه‌پردازی کرده است: الف) اختلاف حملین؛ ب) قضایای لابتیه. طریق دوم در بیان ملاصدرا با سؤالاتی مواجه است از قبیل: ۱) چیستی قضایای لابتیه؛ ۲) چگونگی عقدالوضع قضایای لابتیه؛ ۳) ملاک توسع دامنه قضایای لابتیه تا قضایای مربوط به واجب، که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرند. این نوشتار به روشی تحلیلی و تفسیری نشان می‌دهد اگرچه ملاصدرا در حل مشکل اخبار از معدومات به راهکار نفس الامر توجهی نداشته است، اما غنای دستگاه صدرايي به واسطه باور به اصالت وجود و علم حضوری نفس در شهود عقلانی و خلاقیت ذهن در مفهوم‌سازی می‌تواند قاعده فرعیه و اصل مطابقت را حفظ کرده و خبر از معدومات را با موفقیت تبیین کند. در نظر ملاصدرا، نفس ما قدرتی دارد که برای موضوع قضایای حملی غیربتی، عنوانی بسازد و حکم روی آن عنوانی می‌رود که اشاره به امتناع فردی در خارج یا ذهن دارد. پس آنچه در ذهن است واقعاً فرد نیست تا نیازمند مطابقت باشد، بلکه صرفاً مفهومی کلی است و وقتی حکم می‌کنیم، حکم به چیزی است که ممکن الوجود است و اشکالی هم ندارد. بنابراین ممتنعات، نه مصداق بالفعلی در ذهن دارند نه طبیعتی که حکمش به افراد خارجی سرایت کند.

**کلیدواژه‌ها:** معدومات، قاعده فرعیه، وجود ذهنی، قضایای غیربتیه، عقدالوضع، ملاصدرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۲۱

۲. نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد. رایانامه: azarkarimi49@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد. رایانامه: javareskhi@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد. رایانامه: elmi@um.ac.ir

## مقدمه

در فلسفه، بحث از عدم و معدومات<sup>۱</sup> مقدمه تبیین کثرت موجودات در عالم هستی است. کثرت به عنوان امری واقعی، زمانی قابل بیان است که به جهت فقدان و عدم اشیاء نسبت به یکدیگر توجه کنیم و از همین جهت نیز مورد تفلسف هستی‌شناسان قرار می‌گیرد. حکیم سبزواری معتقد است که اگر عدم را نشانسیم، از شناخت کثرت هستی باز خواهیم ماند؛ زیرا کثرت از فقدان برخی نسبت به بعضی دیگر ظهور می‌نماید و اگر هیچ موجودی فاقد موجود دیگری نباشد و هر موجودی واجد جمیع اشیاء باشد، بیش از یک شیء محقق نخواهد شد و در این صورت، کثرت پدید نخواهد آمد (سبزواری، ۱۹۸۱م: ۳۵۲/۱). به عبارتی، شناخت معدومات از لوازم هستی‌شناسی است و خبر از معدومات، بحثی فلسفی-منطقی محسوب می‌شود.

از آنجا که خبر از چیزی و علم بدان، مستلزم تصور موضوع و محمول است؛ یعنی صدق خبر، مستلزم تصور اجزای آن است و هر تصویری نیازمند منشأ انتزاع یا مابه‌ازاء خارجی است، سؤال اینست که خبر از معدومات که شرایط مذکور را ندارند، چگونه ممکن می‌شود؟ چرا که وقتی موضوع قابل تصور نباشد، ناگزیر خبر از آن، یا بی‌معناست یا مستلزم تناقض؛ از آن جهت بی‌معناست که ظاهراً امر معدوم، منشأ انتزاع خارجی ندارد و از سوی دیگر مستلزم تناقض است؛ زیرا لازمه خبر، اذعان به نوعی موجودیت است در حالی که معدومات موجود نیستند و این با اصل مطابقت ناسازگار است! اما شگفت‌انگیز آنجاست که نه تنها ما از معدومات خبر (سلبی و ایجابی) می‌دهیم، بلکه خبرمان معنادار است. در نگاه ملاصدرا، وجود و شیئیت مساوق‌اند و اصالت از آن وجود است، به گونه‌ای که وجود جا برای غیر نمی‌گذارد. بنابراین طبیعتاً این سؤال پیش خواهد آمد که در فلسفه‌ای که وجود را چتر واحدی می‌داند که همه چیز و همه جا را پر کرده است، چگونه می‌توان خبر از معدومات داد، آن هم بدون گرفتاری به معضلی بی‌معنایی و تناقض؟

اگر گفته شود می‌توان خبر از معدومات را در قالب قضایای سالبه بیان کرد، چرا که قضایای سالبه به انتفاء موضوع نیز صادق‌اند؛ باید گفت این بیان چاره‌ساز نیست؛ زیرا ملاصدرا به این اصل اذعان دارد که «قضیه، خواه سالبه یا موجبه، هر دو از جهت مطلق حکم، نیازمند موضوع است؛ زیرا در هر حکمی، تصور موضوع ضرورت دارد» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۵). از سوی دیگر، خبر ایجابی به طریق اولی

۱. لازم به ذکر است نقش عدم در مباحث هستی‌شناختی مربوط به مقام تبیین کثرت است نه هر بحث وجودشناختی. در تبیین وجه پیدایش کثرت نیز باز این عدم‌های مضاف هستند که کثرت آفرین هستند نه عدم محض که مقابل هستی است.

نیازمند وجود موضوع است؛ یعنی این مسئله در مورد صفت‌پذیری، صدق و معناداری معدومات به نحو ایجابی چالش‌برانگیزتر است؛ زیرا بر اساس قاعده فرعیه صدق حکم ایجابی، قطعاً مستلزم وجود موضوع است. لازم ذکر است که نگارنده توجه دارد در مقام تصور و در وعاء ذهن، چه از نظر قاعده فرعیه (حکم ایجابی) و چه در قضایای سالبه، می‌توانیم بر ثبوت ذهنی موضوع، حکم را بار کنیم و چالش اصلی مربوط به مقام واقع و مابه‌ازاء عینی گزاره است که مستلزم وجود موضوع است. به عبارت دیگر، محل اصلی بحث، مربوط به قضایای ایجابی در مقام واقع است نه سلبی. هدف این نوشتار بررسی راه‌حل‌های فلسفی ملاصدرا برای همین مسأله است.

بر اساس تتبعی که صورت پذیرفت، معلوم شد پژوهش‌هایی در این زمینه انجام شده، از جمله: اسدی و دیگران، «اخبار از معدوم از منظر ویلیامسون و ملاصدرا و پاسخ به چالش دیدگاه آنها در چارچوب نظریه علامه طباطبائی»، ۱۳۹۱؛ رهبر و دیگران، «مسئله علم به معدوم و حل آن در فلسفه ملاصدرا»، ۱۳۹۲؛ اسدی، «راه حلی به پارادوکس معدوم مطلق»، ۱۳۹۳؛ شاکری، «چگونگی آگاهی از معدومات از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه هوسرل»، ۱۳۹۶؛ عباسیان چالشتری، «مسأله معدومات، وجود ذهنی و قضیه حقیقه»، ۱۳۸۰؛ عارفی، «نفس الامر و مناط صدق»، ۱۳۸۰. اما از نوآوره‌های این پژوهش نسبت به کارهای انجام شده، بررسی دیدگاه‌های فلسفی ملاصدرا در باب چگونگی علم تصوری و تصدیقی به معدومات، اعم از معدومات ممکن و ممتنعات، قدرت عنوان‌سازی نفس برای معدومات در جایگاه موضوع قضایای لابتیه، بررسی تحلیلی ملاک جمع قضایای مربوط به واجب تعالی ذیل لابتیه‌ها و چیستی قضایای لابتیه و اختلاف دیدگاه ملاصدرا در مقایسه با حاجی سبزواری است که گویا پژوهشی در زمینه موارد اخیر انجام نشده است.

تعاریف قضایای غیربتیه را می‌توان در دو دسته اشاره کرد: برخی قضیه غیربتیه را قضیه‌ای دانسته‌اند که موضوعش امری ممتنع است؛ یعنی در این گونه قضایا، بر امر ممتنع حکم می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م/۳۱۲/۱) در مقابل، قضیه بتیه قضیه‌ای معرفی شده که حکم در آن، روی افراد واقعی، خواه واقعی محقق و خواه واقعی مقدر می‌رود (مطهری، ۱۳۶۸: ۵۶۶/۹).

برخی دیگر قضیه غیربتیه را به قضیه‌ای که افراد موضوعش، تقدیری و غیرمحقق هستند، توصیف کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۴: ۳/۲)؛ در مقابل، قضیه بتیه به قضیه‌ای تعریف شده که نیازمند فرض ذهن نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱/ب/۴۳/۵۴۳).

تفاوت این دو گونه تعریف را می‌توان چنین دید که بر اساس تعریف نخست، گستره قضیه غیربتیه

محدود به قضایایی درباره ممتنع می‌شود؛ در حالی که طبق تعاریف دوم، این گستره فراخ‌تر می‌شود و هر امر معدومی را، چه ممتنع و چه ممکن، معدوم در بر می‌گیرد. قابل توجه آنست که ملاصدرا تعریف مذکور را طبق ممشای قوم بیان می‌کند، ولی نظر مختار ایشان آنست که موضوع قضایای غیربیتی، چیزی اعم از ممتنع، معدومات ممکن و قضایای مربوط به واجب و بلکه هر موضوعی که قابلیت تمثیل ذهنی ندارد، خواهد بود. چنانکه در ادامه نشان می‌دهیم ایشان احکام جاری بر «مفهوم واجب الوجود بالذات» را هم از آن جهت که تمثیل ذهنی ندارد، حمله غیربیتی می‌شمارد. به عبارت دیگر، در اصطلاح و تعریف متعارف، موضوع قضایای غیربیتی منحصر در معدومات و ممتنع دانسته شده است، اما در نگاه مختار ملاصدرا، دایره شمول قضایای حملی غیربیتی، اعم از معدومات ممکن و ممتنع شده و قضایای لابتیه، قضایایی دانسته می‌شوند که تمثیل ذهنی موضوع آنها، ممتنع باشد؛ چه به لحاظ نهایت وجدان موضوع، مانند واجب و چه از جهت نهایت فقدان، مانند ممتنع<sup>۱</sup> و همین موضوع سبب تمایز نظر خاص ایشان در کاربرد قضایای لابتیه خواهد بود.

#### ۱- علم به معدومات با استفاده از اختلاف حملین

برخی گفته‌اند علم به معدوم، ممتنع ممکن نیست؛ زیرا بر خلاف وجدان، برهان بر امتناع آن گواهی می‌دهد و در حقیقت در مورد ممتنع، بین گواهی وجدان و برهان تعارض است. برهان در قالب شکل اول قیاس اقترانی به این صورت است: «شناخت و علم با تمیز همراه است؛ یعنی هر معلومی متمیز و هر متمیزی موجود است؛ پس هر معلومی موجود است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۳۸).

برخی در توضیح برهان یاد شده گفته‌اند: در منطق ثابت شده که همانگونه که مفردات، لوازمی دارند، نظیر زوجیت که لازم عدد چهار است، مرکبات و قضایا نیز لوازمی دارند و از جمله آن که اگر قضیه‌ای صادق باشد، عکس مستوی و عکس نقیض آن نیز لازم آن بوده و صادق‌اند. بر این اساس، نتیجه قیاس فوق که یک قضیه صادق است، عکس نقیض صادقی خواهد داشت، به این صورت که هر چه موجود نیست،

۱. «اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده و علوه و شدة نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تهاهی عظمته و کبريانه كذلك لا يقدر علی أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغاية نقصه و محوضة بطلانه و لا شينيته - فكما لا ينال ذات القیوم الواجب بالذات لأنه محیط بكل شیء فلا يحاط للعقل - فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراره عن صقع الوجود و الشينية فلا حظ له من الهوية حتى يشار إليه و محیط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم فالحكم بكون شیء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان علی سبيل العرض و الاستبعاد كما أن الدليل علی وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البیان الشبيه بالبرهان اللمی و...» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۳۶)



خبر از معدومات در فلسفه ملاصدرا با نظر به چیستی قضایای غیربته

معلوم نمی‌باشد؛<sup>۱</sup> پس به عدم علم پیدا نمی‌کنیم. همراهی علم با تمیز که صغرای قیاس فوق را تشکیل می‌دهد، به این دلیل است که شناخت هر امری با امتیاز آن، از دیگر معلومات همراه است. در اعدام از آن جهت که عدم هستند، می‌زی وجود ندارد. اما دریافت وجدانی حاکی از آن است که ما در مورد اموری که معدوم و ممتنع‌اند، ادراکات تصویری و تصدیقی فراوانی داریم؛ مانند آگاهی به شریک الباری و تصور عدم آن که علمی تصویری است. اکنون بین این دریافت وجدانی که از ناحیه برخی بر آن برهان اقامه شده و برهانی که بر استحاله علم به معدومات بیان شد، چگونه می‌توان جمع کرد؟ (همان). ملاصدرا هر نوع خبرپذیری و تصدیق در باب معدومات را مبتنی بر تصور آنها دانسته که از دو راه قابل درک است: (۱) از طریق سنجش امور وجودی و فقدان بعضی از بعضی دیگر؛ (۲) تحلیل به اجزای وجودی.

ملاصدرا جواب اول را از جانب قوم چنین بیان کرده است: امر معدوم، یا بسیط بوده و ادراک آن تصویری و یا مرکب است و ادراک آن تصدیقی می‌باشد. امور بسیط تصویری نظیر تصور عدم ضد و عدم شریک برای خداوند را از طریق سنجش و قیاس با امور وجودی ادراک می‌کنیم. اگر این مفردات را از طریق سنجش با امور وجودی اخذ نکنیم، از ادراک تصویری آنها برای واجب ناتوان خواهیم بود؛ در نتیجه، درک تصدیقی و مرکب نیز که مشتمل بر حکم و داوری و متأخر از تصور مفردات است، نمی‌توانیم داشته باشیم. از این بیان معلوم می‌شود که ادراک امور مرکب و تصدیقی عدمی از طریق تحلیل آنها به بسایطی حاصل می‌شود که از راه قیاس با امور وجودی فهمیده می‌شوند (همان).

پاسخ دوم بر اساس تبیین قدرت مفهوم‌سازی ذهن (عقل)، اختلاف حملین و تفاوت قائل شدن بین مفهوم کلی و کلی طبیعی (ماهیت) به عنوان نظر ابداعی سامان می‌یابد.<sup>۲</sup> از نظر ملاصدرا، ذهن با

---

۱. البته شایان ذکر است صرف نظر از تعارض با وجدان، لازم این نتیجه که «هر چه موجود نیست معلوم نمی‌باشد»، گزاره‌ای خود متعارض است زیرا بیان این گزاره، خودش مستلزم نوعی علم است درست مثل گزاره «المعدوم المطلق لایخبر عنه»!

۲. «أنا أقول إن للعقل أن يتصور لكل شيء حتى المستحيلات كالمعدوم المطلق و المجهول المطلق و اجتماع التقيضين و شريك الباري و غير ذلك مفهوما و عنوانا- فيحكم عليه أحكاما مناسبة لها و يعقد قضايا إيجابية على سبيل الهيئات الغير البتية- فموضوعات تلك القضايا من حيث إنها مفهومات في العقل و لها حظ من الثبوت و يصدق عليها شيء و ممكن عام بل عرض و كيفية نفسانية و علم و ما يجرى مجراها- تصير منشأ لصحة الحكم عليها و من حيث إنها عنوان لأمور باطلة تصير منشأ لامتناع الحكم عليها و عند اعتبار الحيثيتين يحكم عليها بعدم الإخبار عنها أو بعدم الحكم عليها أو بعدم ثبوتها أو أشباه ذلك و بهذا تندفع الشبهة المشهورة في قولنا المجهول المطلق لا يخبر عنه و السر في ذلك صدق بعض المفهومات على نفسه بالحمل الأولى و عدم صدقه على نفسه بالحمل الشائع العرضي» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۳۹/۱) «أما العدم و أمثاله فلا صورة لها في العقل بل العقل بقوته المتصرفة يجعل بعض المفهومات صورة و عنوانا لأمور باطلة و يجعلها وسيلة لتعرف أحكامها.» (همان: ۳۱۱) «فالعقل بقدر أن يتصور مفهوما- و يجعله عنوانا بحسب الفرض لطبيعة باطلة الذات مجهولة التصور و يحكم عليه بامتناع الحكم عليه و العلم به» (همان: ۳۱۳)

قدرت خود برای معدومات ممکن بلکه ممتنع، مفاهیم و عناوینی را اختراع می‌کند و این مفاهیم بر خلاف ماهیات، هیچ مصداقی نداشته و هیچ ذاتی در زیر پوشش آنها واقع نمی‌شود و آنگاه ذهن به امور مناسب با این مفاهیم حکم می‌نماید. به عبارت دیگر، این عناوین مانند کلی طبیعی نیستند که شمول افرادی داشته باشند، بلکه صرفاً مفاهیمی کلی هستند که مصداق مشخص و جزئی ندارند. عناوین و مفاهیم اختراعی چون در ذهن تصور شده، وجود ذهنی پیدا کرده و حظی از ثبوت دارند. این مفاهیم عدمی از آن جهت که عنوان برای حقایق و عناوین خارجی نیستند، محکوم به احکام دیگری می‌شوند، نظیر اینکه هیچ خبری از آنها نمی‌توان داد. با توجه به امتیاز و تفاوتی که بین دو نوع از حمل (حمل اولی و حمل شایع) وجود دارد، تناقضی که در اشکال بین برهان و وجدان توهم شده، مندفع می‌شود؛ زیرا مفاهیمی مانند شریک الباری که به حمل اولی موضوع برای احکامی نظیر ممتنع الوجود و یا غیرقابل اخبار بودن می‌گردد و به حمل شایع صناعی، محکوم به امکان گشته و یا آنکه موضوع برای خبر و گفتگو می‌گردد؛ یعنی اصل حکم بر آنها به لحاظ وجود ذهنی و عنوانی است که به حمل شایع بر آنها حمل می‌شود و اما محکوم به و معمولاً به، لحاظ چیزی است که با حمل اولی بر آنها صادق است (همان: ۳۷۴-۳۷۶).

حاصل سخن اینکه از نظر ملاصدرا، این مفاهیم دارای هیچ صورتی در عقل - که از خارج گرفته شده باشد - نیستند تا مستلزم مدلول خارجی باشد، بلکه عقل یا نفس با نیروی خلاق خویش، برخی از مفاهیم را صورت داده و عنوانی برای امور باطل ساخته و به وسیله آنها به احکام متناسب برای معدومات حکم می‌کند (همان: ۳۱۱). مفاهیم عدمی، خواه ممکن یا ممتنع، همچون دیگر معقولات ثانی، حاصل قدرت خلاقه ذهن، مقایسه امور وجودی و درک نواقص آنهاست. پس عناوین مشیری که نفس اختراع می‌کند، مستلزم طبیعتی نیستند؛ در گام بعد، چون این عناوین از وجود و ثبوت ذهنی بهره‌مند شده‌اند، ذهن از مقایسه مفاهیم اختراعی خود با خارج، حکم به امتناع فرد خارجی آنها می‌کند و مثلاً می‌گوید: «المعدوم المطلق لایخبر عنه». به عبارت دیگر ذهن می‌تواند برای هر چیزی، حتی امور محال مانند معدوم مطلق، اجتماع نقیضین و شریک الباری، مفهوم و عنوانی تصور کند و بر آن مفاهیم، احکامی صادر کند و اینگونه راه برای قضایای حملی لابتیه نیز باز می‌شود.

۱. به عبارت دیگر چون ذهن می‌یابد که این عناوین و مفاهیم اختراعی، فرد و حقیقتی در خارج ندارند، حکم می‌کند که (در خارج) هیچ خبری نمی‌توان از آنها داد.

## ۲- خبر از مفهوم ذهنی معدومات در قضایای لابتیه

در تاریخ فلسفه اسلامی از ابن‌سینا تا کنون، استدلال‌ها و نقض و ابرام‌های فراوانی بر وجود ذهنی مطرح شده که به دلیل خروج از بحث حاضر، نیازی به ذکر آنها نداریم. اما آنچه ما را به بحث وجود ذهنی می‌کشاند، پاسخی است که ملاصدرا در جلد اول اسفار (همان: ۳۱۲) با استفاده از قضایای لابتیه به ششمین اشکال وجود ذهنی می‌دهد.

در ششمین اشکال وجود ذهنی، مستشکل به دنبال آن است که نشان دهد پذیرش وجود ذهنی لوازمی خلاف عقل دارد؛ زیرا مستلزم آن است که به فردی از ممتنعات، مثل شریک الباری یا معدوم مطلق در ذهن اذعان کنیم و بپذیریم مصداقی از معدوم ممتنع در ذهن آمده باشد، در حالی که آنچه به ذهن می‌آید، یک واقعیت ممکن و محقق‌الوجود در ذهن است، نه ممتنع و به دلیل مطابقت ذهن و عین، فرد خارجی آنها نیز لازم می‌آید، در حالی که ممتنعات فردی در خارج ندارند؛ به عبارتی از نظر مستشکل، یا باید نقض قاعده فرعیه و وجود ذهنی را پذیرفت، یا فرد بالفعل ذهنی و خارجی برای ممتنعات، که ظاهراً هر دو لازم محال است. به بیان دیگر، بر اساس وجود ذهنی، لازم می‌آید که در ذهن ما از ممتنعات، اشخاصی حقیقی پدید آید که در واقع، اشخاص هستند نه بر حسب فرض. توضیح این که مثلاً وقتی ما -بعد از تصور اجتماع نقیضان- بر امتناع اجتماع دو نقیض حکم کرده‌ایم و در ذهن ما این دو معنی، متشخصاً و متحصلاً حصول پیدا کرد، لازم است موجود در ذهن ما فردی برای اجتماع نقیضان باشد [در حالی که به بداهت عقل، اجتماع نقیضان چه در ذهن و چه در خارج، محال است]؛ به عبارت دیگر، وجود فردی حقیقی برای معدوم مطلق و شریک الباری لازم می‌آید و در این صورت، وجود خارجی این افراد نیز لازم می‌آید؛ زیرا وقتی در ذهن، فرد مشخصی برای شریک الباری محقق است، وجود عینی آن در خارج لازم است، وگرنه شریک الباری نخواهد بود (همان). در حالی که ملاصدرا معتقد است قضایایی که در آنها بر ممتنعات حکم می‌شود، حملیاتی غیربته هستند؛ یعنی قضایایی هستند که در آنها به اتحاد بالفعل بین موضوع و محمول -بنا بر فرض منطبق بودن وصف عنوانی موضوع بر فرد<sup>۱</sup>- حکم می‌شود؛ زیرا عقل این توانایی را دارد که مفهوم دو نقیض، شریک الباری، جوهر فرد و تصور تمام مفاهیم، حتی عدم خود و عدم علت خود و عدم عدم و مفهوم

۱. به نظر می‌رسد منظور ملاصدرا از «طبیعت»، طبیعت عنوان (کلی بودن) است نه طبیعت موضوع یا فرد. لذا بهتر است از تعبیر وصف عنوانی استفاده شود که خود ایشان هم در سطرهای بعدی به آن اشاره دارند؛ چنانکه در بندهای قبل نیز نشان دادیم ملاصدرا تأکید دارد که ذهن برای ممتنعات فقط عنوان مشیر خلق می‌کند نه ماهیت یا طبیعتی که بتواند بر افراد خارجی صدق کند! در غیر اینصورت جمع قضایای واجب ذیل لابتیه‌ها بی‌وجه خواهد بود.

ممتنع را تصور کند، البته نه آنگونه که تصور ممتنع همان حقیقت ممتنع باشد؛ زیرا هر آنچه تصور شده و در ذهن پیدا می‌شود، ممکن از ممکنات بودن بر آن حمل می‌شود؛ بلکه آن تصور، عنوانی است برای آن حقیقت باطل‌الذات. باید توجه داشت ملاک درستی اینکه مفهومی، عنوان برای ماهیتی از ماهیات باشد این است که آن مفهوم به حمل اولی بر آن ماهیت حمل می‌شود نه به حمل شایع صناعی. به عبارت دیگر حمل اولی، حمل مفهومی است و خبر از این‌همانی مفهومی دارد، بر خلاف حمل شایع که خبر از این‌همانی مصداقی می‌دهد.

### ۱-۲- بررسی چیستی قضایای لابتیه

یکی از لوازم درک بهتر چیستی قضایای لابتیه این است که بدانیم این قضایا از چه زمان و در چه بستری نظریه‌پردازی شده است؛ اما از آنجا که ما در بخش تعیین تاریخ دقیق مسائل فلسفی دچار کاستی هستیم و نیز شرح و تفصیل چندانی از این نوع قضایا در دست نداریم، نمی‌توان گفت این قضایا از چه زمانی در دستگاه فلسفه اسلامی جاگذاری شده است؛ اما از این کلام میرداماد که «بعضی گمان کرده‌اند قضیه غیربتیه به شرطیه باز می‌گردد» (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۴/۲-۴۸) دانسته می‌شود کسان دیگری قبل از ایشان و شاگردش صدرالمتهلین، با این قضایا آشنا بودند و اکثر فیلسوفان بعد از ملاصدرا نیز از آن سخن گفته‌اند (میرداماد، ۱۳۸۵: ۴۴/۲-۴۸؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۲۳۷، ۲۴۰، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۳۲-۳۳۴، ۳۴۷، ۳۶۷-۳۶۸؛ همو: ۲۸۰/۳؛ همو: ۶۷/۷؛ همو: ۱۳۶۲: ۲۵۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۹۴-۵؛ همو، ۱۳۸۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۵۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۳۹۰-۳۹۴؛ همو، ۱۹۸۱م: ۳۱۲-۳۱۴؛ ملاعلی نوری، ۱۹۸۱م: ۲۳۹/۱).

مبنای ما در این نوشتار آن است که از نظر ملاصدرا، قضایای لابتیه از نوع قضایای حملی و حقیقیه است و از همین جهت، ابزار مناسبی برای خبر از معدومات دانسته شده‌اند؛ اما در برخی اقوال، ظنّ غیرحملی بودن آنها بیان شده که ما بر اساس توضیحات داده شده در باب عقدالوضع و توضیحاتی که در ادامه می‌آید، آنها را بررسی و رد می‌کنیم.

ملاصدرا در جلد اول اسفار ذکر کرده که اولاً این قضایا حملی و لابتی هستند و اگرچه مساوق با شرطی‌اند، اما بر خلاف گمان‌ها، قابل تحویل به شرطی نیستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱/۳۱۳-۳۱۴). استنباط حاجی سبزواری از این کلام آن است که قضیه لابتیه در قوه شرطیه‌ای (سبزواری، ۱۳۸۴: ۳۹۴/۲-۳۹۰) غیر محققه‌الطرفین است که مقدم آن را عقدالوضع و تالی آن را عقدالحمل تشکیل می‌دهد. به این صورت که می‌توان گفت «کل ما لو تقرر و صدق علیه المعدوم المطلق و نظائره، کان

کذا»، اما جزئیات و افرادی برای وصف عنوانی موضوع در این نوع گزاره‌ها متحقق نشده است. علامه طباطبائی نیز در نهاییه الحکمة (طباطبائی، ۱۴۱۶ق: ۱۴۴) این تفسیر حکیم سبزواری را با بیانی متناظر تأیید کرده است.

ظاهراً تفسیر حاجی سبزواری با تفسیر ملاصدرا و میرداماد متفاوت است. میرداماد در کتاب افق المبین قضایای لابتیه را چنین شرح می‌دهد:

«ثم الحكم في الحملية ان كان بالاتحاد على البت، سميت حملية بتية و ان كان بالاتحاد بالفعل على تقدير انطباق طبيعة العنوان على فرد و هو انما يحصل بتقرر ماهية الموضوع و وجودها سميت حملية غير بتية و هي مساوقة الصدق للشرطية لارجعة اليها كما يظن». (میرداماد: پیشین)

توضیحات ملاصدرا هم در تعلیقاتش بر حکمة الاشراف و هم در اسفار نشان می‌دهد که از نظر ایشان، قضیه لابتیه قضیه‌ای است که در آن حکم به اتحاد بالفعل موضوع و محمول شده بر فرض تطبیق وصف عنوانی موضوع بر ذات موضوع (فرد ما). در این نوع قضیه، اتحاد موضوع و محمول تعلیقی نیست که معلق بر فرض تطبیق وصف عنوانی موضوع و یا معلق بر فرض ذات موضوع باشد که گمان شرطی بودن آنها برود، بلکه اتحاد موضوع و محمول بالفعل بوده و فقط عقد الوضع فرضی و تقدیری است. در لابتیه معنی تقدیری بودن، وصف به حال خود عقدالوضع می‌باشد، چنانکه بتیت و محقق بودن نیز وصف خود عقد الوضع در قضایای بتیه است؛ لذا تقسیم قضایا به بتیه و لابتیه حقیقتاً به لحاظ عقد الوضع خواهد بود؛ بنابراین «فرض» در این نوع قضایا متمم موضوع است یعنی فرض به چارچوبی که موضوع در آن واقع شده، برمی‌گردد.

این نوع قضایا مشروطه هم نیستند که موضوع به شرط وجود افراد، یا به شرط تطبیق عنوانش بر افراد، محمول را داشته باشد؛ زیرا چنانکه گفتیم، اتحاد موضوع و محمول بالفعل است و مشروط به چیزی نیست؛ زیرا معنای قضیه لابتیه این نیست که «الموضوع مادام کونه مفروضة الافراد، متحد مع المحمول» زیرا قید «مادام...» یا مربوط به نسبت است و یا مربوط به موضوع. این قید نمی‌تواند در رابطه با نسبت باشد، زیرا نسبت موضوع و محمول بالفعل است و شرط و قیدی ندارد. همچنین قید مذکور نمی‌تواند مربوط به موضوع باشد، تا موضوع مقید به وجود افراد با محمول متحد باشد؛ زیرا به قضیه بتیه برگشت می‌کند و این خلاف فرض است.

همچنین مفاد قضایای لابتیه این نیست که افرادی فرض شده‌اند و پس از تمام شدن فرض، بر آن افراد حکم شده و موضوع قضیه و وصف عنوانی موضوع، مقید به فرض وجود افراد یا موقت به وقت

وجود افراد باشد؛ زیرا در این صورت، حملیه بتیه خواهد بود، بلکه فرضی بودن قضایای لابتیه به این معناست که عقد الوضع آنها فرضی است، یعنی حکم شده به اتحاد بالفعل موضوع و محمول بر فرض تطبیق عنوان بر ذات موضوع در حالی که موضوع ذاتی ندارد.

قضایای لابتیه از سنخ قضایای ذهنی هم نیستند، زیرا قضیه‌ای که در باب معدومات بیان می‌شود این معدوم مصداقی مجازی دارد که نفس الامر آن محسوب می‌شود و نفس الامر نیز چنانچه گفته شد، ظرف ثبوت عاقی است که مشتمل بر ثبوت اصیل و حقیقی و ثبوت تبعی و مجازی می‌شود. ما برای معدوم به اعتبار همان ثبوت عام، حکمی در ظرف خارج صادر می‌کنیم؛ مثلاً وقتی می‌گوییم از «معدوم مطلق نمی‌توان خبر داد»، این حکم مربوط به ظرف خارج است؛ زیرا «لایخبر عنه» نظر به خارج است؛ یعنی معدوم مطلق در متن خارج چون واقعیتی ندارد، نمی‌توان از آن خبر داد؛ پس ظرف حکم ما خارج است نه ذهن؛ چرا که اگر ظرف حکم، ذهن باشد که می‌توان خبر داد، چنانکه خبر داده‌ایم؛ زیرا معدوم مطلق در ذهن، معنا و ثبوت ذهنی دارد که از آن می‌توان خبر داد؛ یعنی من حیث مصداق ذهنی‌اش که ممکن الوجود است، می‌توان از آن خبر داد ولی من حیث مصداق خارجی‌اش، چون عدم محض و هلاکت و بطلان محض است، خبری نمی‌توان داد. پس در معدومات، هرگاه نظر به مصداق عینی و خارجی باشد که معمولاً احکام صادره بر معدومات چنین است، مثل وقتی می‌گوییم برق نیست یا آب نیست، این نیستی و عدم در ذهن مدنظر نیست، بلکه در خارج مطمح نظر است؛ یعنی چون حکم، خارجی است، پس موضوع هم باید در خارج لحاظ بشود و چون در خارج، وجود موضوع متمتع است، حکم به امتناع می‌کنیم؛ از این جهت نمی‌توان این نوع قضایا را ذهنیه دانست؛ هر چند از نوع قضایای خارجی هم نیستند؛ زیرا موضوعش در متن خارج تحقق عینی ندارد، ولی چون ظرف حکم، خارج است، چنین قضایایی را نفس‌الامری می‌خوانند، یعنی یک ثبوت تبعی به تبع موجودات برای آنها قائل می‌شویم، بعد حکم را صادر می‌کنیم؛ لذا این نوع قضایا نفس‌الامری نامیده می‌شوند.<sup>۱</sup> البته اگر هم گفته شود این قضیه ذهنیه است، به اعتبار معنای عدمی‌اش نیست، بلکه به اعتبار مصداق ذهنی‌اش است. ولی باید دقت داشته باشیم که دیگر آنجا در خصوص معدومات حکم صادر نمی‌کنیم، بلکه در خصوص موجودات ذهنی حکم صادر می‌کنیم که بعضی از این موجودات ذهنی، مابه‌ازاء خارجی دارند و بعضی مابه‌ازاء خارجی ندارند و فقط در ذهن معنایی از یک امر عدمی آمده است. از آن حیث که در ذهن معنایی آمده، بله می‌توان گفت قضیه ذهنیه است. پس

۱. اگرچه ملاصدرا برای حل این معضل از تفکیک حمل اولی و شایع استفاده کرد چنانکه در راه حل اول اشاره شد.

معدوم، خواه ممتنع یا ممکن از حیث مصداق خارجی اش، معدوم است در خارج، و از این جهت نمی‌تواند قضیه ذهنیه باشد، چون حکم روی خارج رفته است؛ اما از حیث مصداق ذهنی اش که در ذهن ما تصویری از آن معنا محقق می‌شود، یک قضیه ذهنیه محسوب می‌شود. بنابراین، ذهنیه بودن قضایای مربوط به معدومات، ناظر به حیثیت عدمی موضوعات آنها نیست، بلکه مربوط به معنای ذهنی آنهاست که از ثبوت ذهنی برخوردار و امری ممکن هستند.

## ۲-۲- چرایی جمع قضایای واجب ذیل قضایای لابتیه

ملاصدرا احکام جاری بر «مفهوم واجب الوجود بالذات» را هم از آن جهت که تمثیل ذهنی ندارد، حملیه لابتیه می‌شمارد؛ زیرا وقتی حکم می‌کنیم که وجوب و تشخیص واجب الوجود عین ذات اوست و وحدتش غیر از وحدتی (وحدت عددی) است که به ذهن ما می‌آید، در اینجا حکم به عینیت تشخیص، متوجه مفهوم واجب الوجود است، در حالی که در واقع، عینیت تشخیص، متوجه مفهوم نیست، بلکه به چیزی نظر دارد که برهان بدان منتهی می‌شود، یعنی به مابه‌ازاء آن؛ زیرا مابه‌ازاء خارجی واجب، عین تشخیص است، حی قیوم است و برتر از آن است که در ذهن تمثیل یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۱۲/۱).

حاصل آن که دایره شمول قضایای حملی غیربتی، اعم از معدومات و ممتنعات شده، لذا قضایای لابتیه قضایایی دانسته می‌شوند که تمثیل ذهنی موضوع آنها ممتنع باشد، چه به لحاظ نهایت وجدان موضوع، مانند واجب و چه از جهت نهایت فقدان، مانند ممتنعات.<sup>۱</sup>

در اصطلاح و تعریف متعارف، موضوع قضایای لابتیه منحصر در معدومات و ممتنعات دانسته شده است و ظاهراً به همین دلیل تغییر دامنه قضایای لابتیه و فراگیری موضوع آنها بر مفاهیم مربوط به واجب، باعث اعتراض شدید و تعجب حاجی سبزواری می‌شود و این سؤال را پیش می‌آورد که چنین شمولی که مستلزم خروج از ملاک متعارف قضایای بتیه و لابتیه است، چگونه تبیین‌پذیر است؟ از نظر حاجی سبزواری، ملاک بتی بودن قضیه، تحقق واقعی موضوع در خارج و ملاک لابتی بودن، تحقق

۱. «و اعلم أن العقل كما لا يقدر أن يتعقل حقيقة الواجب بالذات لغاية مجده و علوه و شدة نوريته و وجوبه و فعليته و عدم تهاى عظمته و كبريانه كذلك لا يقدر على أن يتصور الممتنع بالذات بما هو ممتنع بالذات فغاية نقصه و محوضة بطلانه و لا شينيته - فكما لا ينال ذات القیوم الواجب بالذات لأنه محیط بكل شيء فلا يحاط للعقل - فكذلك لا يدرك الممتنع بالذات لفراجه عن صقع الوجود و الشينية فلا حظ له من الهوية حتى يشار إليه و يحيط به العقل و يدركه الشعور و يصل إليه الوهم فالحكم بكون شيء ممتنعاً بالذات بضرب من البرهان على سبيل العرض و الاستتاع كما أن الدليل على وجود الحق المبدع إنما يكون بنحو من البيان الشبيه بالبرهان اللمی و...» (ملاصدرا، پیشین)

تقدیری موضوع در خارج است؛ در حالی که واجب الوجود، حقیقة الحقایق است و همه متحقق‌ها، ظل و سایه تحقّق او هستند و او شایسته‌ترین به تحقّق است (همان: ۳۱۳).

توجیه کلام ملاصدرا از لسان حاجی سبزواری آن است که در مورد ممتنعات، انسان می‌تواند یک طبیعتی را در ذهن تصور کند، مثلاً اجتماع نقیضین - به فرض محال اگر این در خارج مصداق داشته باشد - سپس حکم کند که اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است؛ یعنی یک مفهوم برای اجتماع نقیضین و یک مفهوم هم برای اجتماع ضدین در نظر می‌گیریم، سپس با در نظر گرفتن این دو مفهوم ممکن (از حیث وجود ذهنی‌شان)، بر مصادیق فرضی آنها در خارج حکم می‌کنیم. بنابراین می‌یابیم از این جهت که این دو مفهوم، ممکن‌اند، حکم بر آنها جایز است؛ اما از نظر مصداق خارجی، ممتنع‌اند. بنابراین چنین قضایایی درست می‌شود و می‌توانیم بگوییم «اجتماع نقیضین غیر از اجتماع ضدین است»؛ به عبارت دیگر، به حمل اولی، آنچه در ذهن از این مفهوم (اجتماع نقیضین) می‌فهمیم، غیر از چیزی است که از اجتماع ضدین می‌فهمیم؛ اما وقتی می‌خواهیم حکم این مفهوم ذهنی را بر فرد خارجی‌اش حمل کنیم، می‌بینیم که فردی ندارد، پس حکم به امتناع می‌کنیم. بنابراین، هم جهت امکان حمل، صادق است و هم جهت امتناع از آن جهت که فردی در خارج ندارد؛ پس در ممتنعات دو چیز داریم، یکی طبیعت که به وجود ذهنی در ذهن حاضر است و دومی مصداقی که در خارج نمی‌تواند موجود باشد. بنابراین در ممتنعات، طبیعت در ذهن بود، مصداق در خارج نبود؛ اما در واجب، چون مصداق عین حقیقت خارجی است، آنچه از او به ذهن می‌آید، مفهومی است که نمی‌تواند احکام عینی مصداق را تحمل کند.

## ۲-۳- اختلاف دیدگاه حاجی سبزواری و ملاصدرا در شمول قضایای لابتیه

چنانکه مشاهده شد توجیه حاجی سبزواری اگرچه به مراد ملاصدرا نزدیک است، اما تفاوتی با آن دارد که شایان ذکر است. ملاصدرا هم به جهت دفاع از نظریه وجود ذهنی و هم حفظ قاعده فرعیه و رد اشکال مطابقت در نظریه وجود ذهنی در باب معدومات، به درستی و دقت معتقد می‌شود که قضیه لابتیه خبر از ذات موضوع نمی‌دهد؛ بنابراین موضوع قضیه لابتیه طبیعت موضوع نمی‌تواند باشد، بلکه صرفاً مفهوم کلی (عنوان) است؛ زیرا طبیعت، عین شخص خارجی است؛ اما عنوان، آن مفهوم کلی‌ی مشیر است که لزوماً ریشه در خارج ندارد. به عبارت دیگر، در نظر ملاصدرا، نفس ما قدرتی دارد که برای موضوع قضایای حملی غیریتی، عنوانی بسازد که منطبق بر آن فرد است و حکم روی آن عنوانی می‌رود که اشاره به امتناع فردی در خارج یا ذهن دارد. پس آنچه در ذهن است، واقعاً فرد نیست، بلکه

صرفاً عنوان (تصور ذهنی) است و وقتی حکم می‌کنیم، حکم به چیزی است که ممکن الوجود (مفهوم ذهنی) است و اشکالی هم ندارد؛ پس اجتماع نقیضین یا هر امر ممتنع دیگری، فرد حاضری در ذهن ندارد، بلکه مفهومش در ذهن است. این مفهوم صرفاً یک تصور کلی یا وصف عنوانی است که مشیر به آن فرد در ذهن است نه مصداق یا فرد خارجی و ذهنی؛ بنابراین ممتنعات، نه مصداق بالفعلی در ذهن دارند نه طبیعتی که حکمش به افراد خارجی سرایت کند. چنانکه در احکام واجب وقتی می‌گوییم واجب الوجود چنین و چنان است، لازمه‌اش این نیست که مصداق واجب تعالی در ذهن است؛ زیرا مصداق واجب، اوصاف خاص خودش را دارد، وجود بالذات دارد و قابل فرض در ذهن نیست، حال آنکه ذهن ما موجودی محدود، ممکن، مقهور، معلول و ... است. پس حکم به حمل اولی با آن فرد وحدت دارد من حیث المفهوم، اما به نحو حمل شایع، امری ممکن است که حکم روی آن حیثیت مصداقی مفهوم رفته نه حیث مفهومی.

بنابراین در قضایای مربوط به واجب نیز فرد بالفعل حاضر در ذهن نداریم؛ یعنی با اینکه واجب، مصداق بالفعل خارجی دارد، اما فرد بالفعل در ذهن ندارد؛ به بیان دیگر، واجب تعالی طبیعت به معنای مفهوم کلی دال بر ذات شیء ندارد و ذهن صرفاً مفهوم یا وصف عنوانی واجب را درک می‌کند؛ چرا که اگر از واجب، مفهومی نداشتیم هیچ حکمی نمی‌توانستیم درباره‌اش صادر کنیم؛ در حالی که ما درباره واجب حکم صادر می‌کنیم و احکام‌مان دارای موضوع و عقدالوضع‌اند. به عبارتی در اینجا بحث بر سر این است که مصداق حقیقی موضوع در ذهن هست یا نه؟ ملاصدرا می‌گوید اگرچه واجب مصداق واقعی در خارج دارد، اما قابلیت تمثیل در ذهن ندارد و از این جهت در حکم لایبته است.

در نتیجه، هم اشکال ششم وجود ذهنی رفع می‌شود و هم خبر از معدومات سامان می‌یابد؛ یعنی از آنجا که ممتنعات بالذات در خارج مصداق ندارند، در ذهن هم نمی‌توانند مصداق و فردی داشته باشند، چون اگر ممتنعات در ذهن مصداق داشته باشند، اشکال ششم به وجود ذهنی بازمی‌گردد و این خلاف فرض است و وجهی هم ندارد. از سوی دیگر، این امکان هست که چیزی مصداق خارجی داشته باشد، اما این مصداق به گونه‌ای باشد که به دلیل عینیت محض، ذهن قدرت انعکاس آن را ندارد و مصداق ذهنی داشتن برایش ناممکن باشد، مانند واجب الوجود؛ یعنی این روند، هم در ممتنعات بالذات و هم در مورد واجب تعالی ساری و جاری است، با این تفاوت که گروه اول، علاوه بر مصداق ذهنی، مصداق خارجی هم ندارد، اما گروه دوم، فقط مصداق ذهنی ندارد. به عبارت دیگر، چه بسا موضوع لایبته در خارج مصداق داشته باشد، مانند واجب؛ ولی آنجا که مصداقی در ذهن ندارد، مشترک بین واجب و ممتنعات بالذات است.

## ۲-۴- دو اشکال بر جمع قضایای واجب ذیل لابتیه‌ها

به نظر می‌رسد ملاک جمع قضایای واجب و ممتنعات ذیل قضایای لابتیه، منشأ طرح دو اشکال است که یکی از چالش‌ها مربوط به قضایای با موضوع ممکنات موجود و دیگری با موضوعیت معقولات ثانی و وجود رابط در قضایا مرتبط است.

## ۲-۴-۱- تعارض قضایای مربوط به واجب با غیربتیه‌ها

با این ملاک که چون واجب وجود عینی دارد، مفهوم آن نمی‌تواند احکام وجود عینی را بپذیرد و از این جهت قضایای واجب ملحق به لابتیه می‌شود، این مسأله در قضایای مربوط به ممکنات هم مصداق می‌یابد؛ به طور مثال در درخت هم، احکام درخت خارجی به مفهومش نمی‌رسد؛ پس لازم می‌آید قضایای خارجی هم از سنخ لابتیه باشند!

در پاسخ باید گفت: درست است که در ممکنات هم وجود عینی‌شان به ذهن نمی‌آید، اما ماهیتی (طبیعی) دارند که آن ماهیت به کنهها<sup>۱</sup> به ذهن می‌آید و ما آن ماهیت را ملاحظه می‌کنیم، در حالی که واجب چنین ماهیتی ندارد. وقتی واجب ماهیتی ندارد که به ذهن بیاید، فقط یک مفهوم باقی می‌ماند که این مفهوم، آلت ملاحظه واجب است و لهنذا نمی‌توانید این حکم را به ماسوی سرایت دهید؛ یعنی این اشکال رفع می‌شود به اینکه مثلاً اگر شما بگویید قضایای مربوط به درخت هم لابتیه است؛ زیرا درخت نیز مانند واجب، واقعیت خارجی‌ای دارد که حکم آن واقعیت خارجی به مفهوم نمی‌رسد؛ در پاسخ می‌گوییم: این قیاس مع الفارق است؛ زیرا ممکنات ماهیتی دارند که به کنهها به ذهن می‌آید و همین ماهیت کلی، آنها را از شمول لابتیه‌ها خارج می‌کند. مثل انسان که واقع عینی‌اش به ذهن نمی‌آید، اما ماهیت کلی دارد که به ذهن می‌آید و می‌شود مصحح حمل این‌همانی (حمل طبیعت کلی بر فرد خارجی‌اش) و ما با همین ملاک می‌گوییم «این آن است» و اشاره به واقعیت خارجی صورت می‌گیرد؛ اما در مورد مفاهیمی مثل واجب، وجوب و ... اینها وجوه و عناوینی از خداوندند، نه طبیعت و حقیقت او. بدین بیان که وجه‌الشیء خود شیء است، اما به نحو بعید، یعنی وجه‌الشیء آینه شیء است، ولی کنه شیء نیست؛ یعنی شیء و وجهش غیر هم نیستند، اما عینیت هم ندارند؛ بلکه

۱. «کنه» در اینجا به معنای جنس و فصل است. نکته: کنه مشترک لفظی است گاهی به معنای ذات و حقیقت شیء گفته می‌شود که وجود خارجی شیء را در بر می‌گیرد که حکما معتقدند ما به کنه وجود خارجی اصلا دست نمی‌یابیم. گاهی این مفهوم بیشتر به معنای جنس و فصل در کلام حکما به کار می‌رود یعنی در کتاب‌های فلسفی ما درباره چیزی گفته می‌شود که جنس و فصل داشته باشد و شما امکان دستیابی به جنس و فصل آن را داشته باشید ولو اینکه دست پیدا نکنید.



خبر از معدومات در فلسفه ملاصدرا با نظر به چیستی قضایای غیربته

وجه‌الشیء آینه‌ای است که وقتی به آن توجه می‌کنیم، حقیقت شیء را در آن می‌یابیم. لذا با توجه به وجه، حکم را به حقیقت خارجی واجب سرایت می‌دهیم، یعنی وجه‌الشیء از آن جهت که دلالت بر ذات حضرت حق دارد، حکمی که برای وجه او صادر می‌کنیم به واجب تعالی هم سرایت می‌کند. پس مفهوم واجب، واجب است به حمل اولی نه شایع (سبزواری، ۱۹۸۱م: ۳۱۳/۱).

#### ۲-۴-۲- تبدیل تمام قضایای مربوط به معقولات ثانی فلسفی به غیربته

چالش دیگر این است که بنا بر ملاک ملاصدرا باید بپذیریم که تمام قضایای مربوط به معقولات ثانی فلسفی، وجود رابط و منبسط هم که طبیعتی در ذهن ندارند، باید در شمار لابتیه‌ها قرار گیرند! در پاسخ می‌گوییم: بله؛ با این ملاک، هر مفهومی که از نوع معقول ثانی باشد، از آنجا که فردی در خارج دارد، اما فردی در ذهن ندارد، لابتیه محسوب می‌شود؛ لیکن باید توجه داشت که معمولاً معقولات ثانی فلسفی که احکام اولی وجودند، در جایگاه محمول قرار می‌گیرند، در حالی که حرف ما اینجا در باب موضوع قضایاست؛ به عبارت دیگر، هر گاه در باب مفهوم «وجود یا عدم» که معقول ثانی فلسفی اند، خبری بدهیم یا حکمی صادر کنیم، طبق ملاک یاد شده، در عداد قضایای لابتیه قرار می‌گیرد.

#### ۲-۴-۳- بررسی منطقی عقدالوضع قضایای لابتیه

سؤال دیگری که درباره قضایای لابتیه سر بر می‌آورد آن است که اگر این قضایا حملی هستند، باید دارای عقدالوضع باشند، اما با توجه به عدم موضوع، چگونه می‌توان برای این نوع قضایا عقدالوضع لحاظ کرد؟ به نظر می‌رسد برخی برای رفع همین چالش، از «مساوقت این قضایا با شرطی» در کلام ملاصدرا، به شرطی بودن (حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۴۱۸-۴۱۹؛ همو، ۱۳۸۵: ۹۸) این نوع قضایا حکم کردند و برخی آنها را در حکم شرطی (سبزواری، ۱۳۸۴: ۳۹۴/۲) دانسته‌اند. اکنون لازم است این قضایا را از جهت عقدالوضع و عقدالحمل مورد بررسی قرار دهیم تا معلوم شود این قضایا می‌توانند دارای عقدالوضع باشند یا خیر؟ و مقصود از «مساوقت این قضایا با شرطی» در کلام ملاصدرا چیست؟

منطق‌دانان قضایا را از جهت ظرف وجود موضوع، به خارجی، ذهنیه و حقیقیه تقسیم کرده‌اند. ملاصدرا مقسم قضایای بته و لابتیه را قضایای حقیقیه (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۹۷/۷) می‌داند. قضایای حقیقیه از سنخ حملی‌ها به شمار می‌روند و در تحلیل قضایای حملی، موجه به سه جزء: ذات موضوع، عقدالوضع و عقدالحمل اشاره شده است. علامه قطب الدین رازی در شرح شمسیه در باب عقدالوضع و عقدالحمل قضایا گفته است:

«فمحصّل مفهوم القضيّه يرجع الى عقدين، عقد الوضع و هو اتصاف ذات الموضوع بوصفه و عقد الحمل و هو اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول و الاول تركيب تقيدي و الثاني تركيب خبري، فهنا ثلاثة اشياء: ذات الموضوع و صدق وصفه عليه و صدق وصف المحمول عليه». (قطب الدين رازی، بی تا: ۷۶-۷۵؛ همو، ۱۲۹۴ق: ۱۳۴)

همچنین منطبق دانان به وصف عنوانی، موضوع ذکری و به افراد آن، موضوع حقیقی گفته‌اند. آنها معتقدند در محصوره‌ها موضوع ذکری، وصف عنوانی است که آلتی برای ملاحظه افراد است و افراد مندرج تحت وصف عنوانی، ذات موضوع نامیده می‌شود. از نظر آنها، قضایای متعارف (محصوره) دارای دو عقد است: عقدالوضع<sup>۱</sup> ترکیبی تقيیدی-توصیفی و ناقص است که مرآت و آینه لحاظ افراد مصادیق است. رابطه این مفهوم با افراد تشکیل دهنده، عقدالوضع است؛ در حالی که عقدالحمل، ترکیب تام خبری است که با موضوع اتحاد مفهومی دارد و بر مصادیق موضوع حمل می‌شود و همین اتحاد ضامن عقدالحمل است؛ بنابراین لازمه داشتن این دو عقد در قضایای محصوره، آن نیست که از بطن يك قضیه، دو قضیه استفاده می‌شود؛ زیرا اولاً عقد الوضع، ترکیبی ناقص و توصیفی است و عقد الحمل، ترکیب تام خبری است<sup>۲</sup>؛ ثانیاً این دو عقد کاملاً گسیخته و بریده از هم نیستند، بلکه عقد

۱. اصطلاح عقدالوضع گاهی به معانی دیگری نیز به کار می‌رود. گاهی تصویری که ساده و بی حکم به نظر می‌رسد در واقع منحل به تصدیق می‌شود، مثلاً مفاد این قضیه که «انسان حقیقت جو است» این است که انسانی که در خارج است، محمول «حقیقت جو» برای آن ثابت می‌شود، این قضیه انحلالی و ضمنی را منطبقین «عقدالوضع» نامیده‌اند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱/ ۲۰۸-۲۰۹) تفاوت این اصطلاح با اصطلاح قبلی در این است که: مراد از عقد الوضع به اصطلاح اول ترکیب تقيیدی توصیفی بوده است، اما به اصطلاح دوم قضیه انحلالی و ضمنی، و از سنخ تصدیقات می‌باشد، و دیگر اینکه: مراد از عقد در اصطلاح اول اتصاف حاصل مصدری است ولی مراد از عقد در اصطلاح دوم قضیه و ترکیب تام خبری می‌باشد. (ر.ک: علیرضا قائمی نیا، قضیه لایته، قسمت اول). گاهی «عقد الوضع» یا «عقد موضوع» به منطقه‌ای که موضوع با تمام قیود و شرایطش در آن واقع شده و تمام آن منطقه را آن موضوع فراگرفته است اطلاق می‌شود، در مقابل هم تمام آن منطقه‌ای که محمول قضیه واقع شده است، با تمام قیود و شرایط محمول را عقد الحمل گویند. (ر.ک: حائری یزدی، مهدی، ۱۳۸۵: ۹۰)

۲. ذکر این نکته نیز از باب تکمیل بحث به نظر لازم است که بدانیم میرداماد و ملاصدرا عقدالوضع را مرکب تام خبری نمی‌دانند از این جهت ملاصدرا در تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق دیدگاه سهروردی را که عقدالوضع در محصوره‌ها را ترکیب تام خبری دانسته، نادرست می‌داند. عقدالوضع که بر نسبت ناقص تقيیدی وصفی میان عنوان و ذات موضوع دلالت دارد، در حقیقت یک قضیه نیست؛ زیرا محصل عقدالوضع عبارتست از: متصف کردن ذات موضوع به وصف عنوانی موضوع و مفاد حمل وصف موضوع بر ذات موضوع، مفاد قضیه متعارف (ثبوت مفهوم محمول برای ذات موضوع) نیست، بلکه در عقدالوضع حمل اولی ذاتی وجود دارد که مرجع آن «تسمیه الشیء بالشیء» یا «التعبیر عن مفهوم بمفهوم الاخر» است؛ یعنی به جای اینکه بگویم زید و بکر و عمرو فلان و فلان و... گفته‌ایم: الانسان و اتفاقی بیش از این نیفتاده است. پس باید گفت اخذ عقدالوضع به صورت یک ترکیب حملی صحیح نیست و اساساً اطراف قضیه تا وقتی اطراف قضیه هستند منتفع است حکمی در آنها باشد و حکم تنها به نسبت میان دو حاشیه قضیه تعلق می‌گیرد، ولی از آنجا که محکوم علیه در محصوره‌ها، طبیعت است از حیث انطباق و اتحادش با افراد بالامکان یا بالفعل و وصف عنوانی به این شکل ملحوظ نیست که حمل بر ذات موضوع شود بلکه به این گونه ملحوظ است که وصف عنوانی به همراه ذات موضوع، موضوع قضیه قرار داده شود، از این رو عقدالوضع به عقدالحمل شبیه شده است. از این جهت که در ترکیب ناقص تقيیدی وصفی، میان ذات و وصف موضوع، به یک ترکیب خبری، اشاره‌ای وجود دارد. (نک: میرداماد، ۱۳۸۵: ۴/۲-۴۳-۴۴؛ ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۹۳)

الوضع مستلزم عقد الحمل است، لذا این دو با هم تشکیل یک قضیه می‌دهند، نه اینکه یک وصف و موصوف در کنار عقد الحمل و جدا از آن داشته باشیم.

قابل ذکر است قضایای موجب حقیقتاً دارای دو عقد می‌باشند، اما قضایای سالبه حقیقتاً دارای عقد الحمل نیستند؛ بلکه مجازاً و بالمشابه یعنی از این جهت که شبیه قضایای موجب‌اند، دارای عقد الحمل‌اند، زیرا در قضایای سالبه، سلب محمول برای موضوع ثابت نشده تا عقدی میان محمول و موضوع صورت گرفته باشد، بلکه قضایای سالبه سلب حمل‌اند؛ بنابراین در این قضایا عقدی میان موضوع و محمول وجود ندارد؛ هر چند این نوع قضایا دارای عقد الوضع هستند.

بنابر توضیحاتی که گذشت، اگرچه موضوع در قضایای لابتیه قابل تمثیل ذهنی نیست، اما مفهومی از این امر در ذهن وجود دارد که با اشاره به این مفهوم، حکم به امتناع یا وجوب وجود فرد یا مصداق آن در خارج می‌کنیم و این مصادیق فرضی، متصف به عنوان موضوع می‌شوند و همین برای عقدالوضع کفایت می‌کند. چنانکه به طور مثال حکم امتناع، بر مصادیق فرضی اجتماع نقیضین یا ضدین در خارج نسبت داده می‌شود.

#### ۴-۲- تفاوت عقدالوضع در حمل اولی و حمل شایع صناعی

ملاصدرا در باب عقدالوضع قضایای حملی، بین حمل اولی و حمل شایع صناعی تفاوت قائل شده و توضیح می‌دهد: اینگونه نیست که هر ترکیب خبری ایجابی، مقتضی ثبوت موضوع باشد. ترکیب خبری ایجابی تنها در صورتی مقتضی ثبوت موضوع است که حمل در آن از نوع حمل شایع باشد، نه از نوع حمل اولی؛ چرا که اگر قائل شویم به اینکه عقدالوضع به نحو مطلق، مقتضی ثبوت موضوع است (چون مشتمل بر حکم ایجابی نسبت به موضوع است)، قضایایی مانند «شربک الباری ممتنع» و «کل اجتماع نقیضین محال» هرگز نمی‌تواند صادق باشد؛ زیرا حکم بر چیزی که باطل الذات است و هیچ حقیقتی ندارد - نه در ذهن و نه در خارج - صحیح نیست؛ این در حالی است که صدق این قضایا را همگان تأیید می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۹۳-۱۹۴). خلاصه آنکه گرچه حکم ایجابی در حمله از جهت عقدالحمل، مقتضی وجود بالفعل یا مقتضی وجود بالفرض موضوع است، از جهت عقدالوضع هرگز وجود موضوع در حمله الزامی نیست (همان) و این بدان دلیل است که نسبتی که در عقدالوضع است، اگرچه نسبتی ایجابی است، یک نسبت تام خبری و یک قضیه متعارف (ثبوت شیء لشیء) نیست تا مقتضی وجود موضوع باشد، بلکه یک نسبت ناقص وصفی است (محمدعلی زاده، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۵۸).

نکته تکمیلی آن که فرضی بودن عقدالوضع لابتیه، به طور کلی مستلزم فرضی بودن افراد موضوع نیست، بلکه قضایای لابتیه دو نوع‌اند: نوعی که درباره ممتنعات بالذات است، چون هر چیزی که ذهن برای حکایت از افراد ممتنع‌الوجود به کار می‌برد، خود به حمل شایع موجود است، لذا تطبیق آن بر ذات موضوع نیاز به فرض دارد و چون افرادی که این مفهوم از آن حکایت می‌کنند معدوم صرف‌اند، پس فرض تطبیق وصف عنوانی موضوع مستلزم فرض وجود افراد نیز می‌باشد، اما در نوع دیگری از این قضایا، افراد موجودند، ولی چون این افراد عینیت صرف‌اند و ذهن قادر به تصور فردشان نیست، به ناچار مفهومی را به تأمل حاکی از آن قرار می‌دهد، لذا تطبیق این نوع عناوین بر چنین افرادی نیاز به فرض دارد.

### ۳-عدم توجه به نفس الامر

علامه طباطبایی در تبیین قضایای لابتیه (که حکم بر معدومات و ممتنعات است) به ملاصدرا بابت عدم استفاده از نفس الامر اعتراض کرده است. ایشان هر نوع صورت‌بندی ذهنی برای معدومات را بدون ارجاع به نفس الامر، نوعی مصادره دانسته و فرض وجود ذهنی برای معدومات را از آن جهت که وجود ذهنی مستلزم مطابق خارجی است، در حل مشکل قضایای مربوط به معدومات بی‌فایده شمرده است. (طباطبایی، ۱۹۸۱م: ۳۱۲/۱)

### ۳-۱-نقد و بررسی اشکال علامه

#### ۳-۱-۱-پاسخ اجمالی

به نظر نگارنده، این نقد از یک سو وارد است؛ زیرا استفاده از نفس الامر همچنانکه در قضایای مشتمل بر معقولات ثانی فلسفی کارساز است، در قضایای مربوط به معدومات نیز کاملاً به جا و موجه است؛ اما در بندهای گذشته آمد که ملاصدرا معتقد است تصور معدومات در یک فرآیند ادراکی و مقایسه‌ای بین امور وجودی به نحو علم حضوری در صقع نفس ساخته می‌شود و سپس با نظر به بطلان ذات آنها در شهود عقلی، حکم به معدومیت آنها در وعاء خارج می‌دهد؛ به عبارت دیگر، در اینگونه از قضایا، صدق قضیه در گرو مطابقت با امری در وراء آن نیست تا مطابقت لازم آید، بلکه نفس موضوع به گونه‌ای است که چون خالی از هر نوع هویت و ذاتی است، عقل به معدومیت آن حکم می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۱۳/۱-۳۱۴)؛ به عبارت دیگر بنا به نظر ملاصدرا حکم روی عنوان ذهنی معدوم رفته است و نه مصداق آن که فاقد ذات و هویت است. بنابراین در قضیه واحده: "از معدوم مطلق

نمی‌توان خبر داد "هم خبر است و هم عدم خبر. از حیث عنوان و مفهوم از آن خبر می‌دهیم و از حیث مصداق نه. پس به اعتبار خبر دادن، نفس الامر دارد که همان وعاء ذهن است و به اعتبار امتناع خبر، نه؛ زیرا فرض نفس الامر برای مصداق معدوم مطلق به معنای داشتن ذات و هویت است، در حالی که معدوم مطلق فاقد ذات و هویت است. حداکثر سخنی که در اینجا می‌توان گفت اینست که در این حکم، موضوع یا مصداق معدوم مطلق به اعتبار عنوان مفهومی آن در ذهن، نفس الامر تبعی دارد و این غیر از آن است که بگوییم وجود تبعی و بالمجاز دارد (یعنی مانند آنچه در عدم العلة می‌گوییم نیست).

### ۲-۱-۳- پاسخ تفصیلی

چنانکه پیداست اشکال طرح شده ناظر به مناط صدق قضایا است؛ بدین معنا که اگر ما «صدق» را به معنای «مطابقت با واقع» در نظر بگیریم، باید بتوانیم نحوه صدق قضایای مختلف را با واقع نشان دهیم. برای بررسی این اشکال، توجه به سه دسته قضایای زیر لازم است:

۱- ماهیت هر شیء، ممکن بالذات است.

۲- عدم علت، علت عدم معلول است.

۳- شریک الباری ممتنع الوجود است.

در هر سه قضیه، موضوع معدوم است، در حالی که حکم بار شده بر آنها صادق است؛ اما سؤال این است که آیا می‌توان ملاک صدق یکسانی برای همه این قضایا در نظر گرفت؟ به نظر می‌رسد سعی در فرض مناط صدق یکسان برای هر سه دسته از قضایا، ما را با چالش تناقض مواجه خواهد کرد، با این توضیح که:

الف- آنگاه که ما به ماهیت اشیاء از آن جهت که ماهیت است، توجه کنیم، می‌یابیم ماهیت در ساحت ذات، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ سپس حکم امکان را به ماهیت نسبت می‌دهیم و می‌گوییم «ماهیت، ممکن الوجود بالذات است». این حکم بدان معنا نیست که در خارج و یا ذهن، برای ماهیت نحوه ثبوتی قائل شدیم و بعد می‌گوییم نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم! که در اینصورت گرفتار تناقضی آشکار می‌شویم؛ بلکه ما در وعاء اعتبار ذهنی، حاق ذات شیء که همان ماهیت شیء است را لحاظ می‌کنیم و آن را با وجود و عدم می‌سنجیم، سپس می‌بینیم ماهیت، ضرورت هیچ یک را ندارد، پس حکم به امکان می‌دهیم. بنابراین مناط صدق چنین قضایایی، لحاظ نفس الامر به معنای نفس‌الشیء است.

ب- برای تبیین صدق قضایایی که مشتمل بر اعدام ممکن هستند (مانند قضایای گروه دوم)، نیازمند توسع در وعاء ثبوت هستیم، اما یک ثبوت تبعی و مجازی؛ یعنی ما در خارج، وجود زید را می‌یابیم، در حالی که بینایی او در خارج معدوم است؛ سپس عقل اضطراراً به تبع وجود زید، برای عدم بینایی او در خارج یک نحوه واقعیت و مصداقیت تبعی و مجازی با عنوان کوری در نظر می‌گیرد و می‌گوییم «زید کور است». قضیه «عدم العلة علة لعدم المعلول» نیز بر همین اساس قابل تبیین است؛ یعنی چون عدم العلة و عدم المعلول در متن خارج اتفاق افتاده است، ذهن ما به تبع وجود علت و وجود معلول و نسبت وجودی میان آنها، برای عدم العلة و عدم المعلول و نسبت ایجابی میان آنها نیز مصداقی مجازی فرض نموده و حکم صادر می‌کند. بنابراین راهکار علامه طباطبایی در توسع بخشی به وعاء ثبوت، برای تبیین ملاک صدق در اعدام ممکن کاربرد داشته و می‌تواند مبین باشد، در حالی که این راهکار برای ممتنعات بالذات مصون از تناقض نیست.

ج- اما در مورد قضیه سوم، روشن است که ممتنعات و محالات ذاتی، واقعاً ذات و نفسیتی ندارند، خواه به مجاز یا بالعرض یا هر نوع دیگری. چرا که فرض هر نوع ثبوتی برای ممتنعات ذاتی، مستلزم تناقض است. چنانکه ذهن نیز بخشی از عالم ثبوت است و هر چه به آن وارد شود، فردی ذهنی خواهد بود، در حالی که محالات ذاتی فردی ندارند، نه در ذهن و نه در خارج و نه حتی به نحو فرضی و در وعاء اعتباری و مجازی؛ لذا وقتی از ممتنعات سخن می‌گوییم، آنچه در ذهن تصور می‌شود، صرف یک عنوان مشیر به آنهاست نه تصور فردی از ممتنعات یا ماهیت و ذات آنها. این همان تأکید ملاصدراست که حکم بر ممتنعات، حکم بر عنوانی است که ذهن برای آنها می‌سازد و می‌گوید مثلاً «شریک‌الباری ممتنع الوجود است»؛ یعنی شریک‌الباری نه در ذهن و نه در خارج، نه تنها فردی ندارد، بلکه نمی‌تواند داشته باشد و صرفاً عنوانی دارد که ما با واسطه عنوان، احکام صادق بر ممتنعات را بیان می‌کنیم.

در نتیجه به نظر می‌رسد این تقریرهای سه‌گانه نه تنها رافع یکدیگر نیستند، بلکه هر کدام در جای خود مناسب و راهگشاست؛ یعنی هر کدام می‌تواند ملاک صدق گروهی از قضایای عدمی را تبیین کند؛ چنانکه تبیین ملاصدرا از طریق عنوان‌سازی ذهن در قالب قضایای لاتبیه مناسب ممتنعات ذاتی است، همانگونه که در نگاه علامه، توسع اضطراری عقل در ظرف ثبوت برای ملاک صدق اعدام ممکن راهگشاست و نیز توجه به نفس‌الشیء در احکام مربوط به «ماهیت به ماهو ماهیت» کارساز است و ما را از گرفتاری به تبیین‌هایی که نهایتاً از تناقض سر بر می‌آورد، می‌رهاند.

### نتیجه‌گیری

ملاصدرا با حفظ قاعده فرعیه، خبر از معدومات را با محوریت وجود ذهنی از دوراه تبیین می‌کند: (۱) اختلاف حملین؛ (۲) قضایای لابتیه. هر دوراه مبتنی بر تبیین چگونگی تصور معدومات از مسیر وجود ذهنی و قدرت خلاقه نفس بعد از مقایسه امور وجودی و مفهوم‌سازی معدومات و ممتعات در صقع نفس است؛ چرا که تصدیق و حکم به چیزی بدون تصور آن امر ممکن نیست. اختلاف حملین در نگاه ملاصدرا بدین شرح است که عقل بعد از ساختن مفاهیمی مانند شریک الباری، احکام مناسب با آنها را بیان می‌کند. این مفاهیم به حمل اولی بر خودشان بار می‌شوند و به حمل شایع صناعی، محکوم به امکان گشته و موضوع برای خبر و گفتگو می‌گردند؛ یعنی اصل حکم بر آنها به لحاظ وجود ذهنی و عنوانی است که به حمل شایع بر آنها حمل می‌شود، ولی محکوم به و محمولاً به، لحاظ چیزی است که با حمل اولی بر آنها صادق است. در راه دوم، ملاصدرا هم به جهت دفاع از نظریه وجود ذهنی و هم حفظ قاعده فرعیه و رد اشکال مطابقت در نظریه وجود ذهنی در باب معدومات، با دقت خاصی معتقد می‌شود که قضیه لابتیه خبر از ذات موضوع نمی‌دهد؛ زیرا موضوع این قضایا ذاتی ندارد. بنابراین موضوع قضیه لابتیه طبیعت موضوع نمی‌تواند باشد، بلکه صرف یک مفهوم کلی و عنوان عقلی موضوع است. در نظر ملاصدرا، نفس ما قدرتی دارد که برای موضوع قضایای حملی غیربته، عنوانی بسازد که منطبق بر آن فرد است و حکم روی آن عنوانی می‌رود که یا اشاره به امتناع وجود فردی در خارج یا ذهن دارد یا فردی که در خارج، عین تشخیص است و قابل تمثیل ذهنی نیست. پس آنچه در ذهن است، واقعاً فرد نیست، بلکه صرفاً عنوان مشیر به فرد موضوع است؛ لذا وقتی حکم می‌کنیم، حکم به چیزی است که ممکن الوجود (مفهوم ذهنی) است و اشکالی هم ندارد. روشن است که اجتماع نقیضین یا هر امر ممتنع دیگری یا واجب الوجود بالذات، فرد حاضر و ذات قابل تعقلی در ذهن ندارد، بلکه مفهومی از آن در ذهن است که این مفهوم صرفاً یک وصف عنوانی برای افراد موضوع و مشیر به آن فرد در ذهن است نه مصداق یا فرد خارجی و ذهنی آنها؛ چرا که ممتعات و واجب بالذات، نه مصداق بالفعلی در ذهن دارند نه طبیعتی که حکمش به افراد خارجی سرایت کند. بر این اساس است که ملاصدرا قضایای مربوط به واجب و معقولات ثانی فلسفی را از این جهت که مانند ممتعات تمثیل ذهنی ندارند، از سنخ قضیه لابتیه دانسته، ولی معقولات اولی را از آن جهت که طبیعتی دارند که می‌توانند بر ذات شیء منطبق باشند را موضوع قضایای بته می‌داند. همچنین از آنجا که قضایای لابتیه زیر مجموعه قضایای محصوره حقیقیه‌اند، دارای عقدالوضع خواهند بود و از آنجا که در آنها به اتحاد بالفعل موضوع و محمول حکم می‌شود، این قضایا نه تنها قابل تحویل به شرطی نیستند، بلکه مشروطه و فرضی هم نیستند و منظور از مساوقت لابتیه با شرطی، هم‌ارزی آنها در صدق و کذب و معناداری است.

## منابع

۱. اسدی، سیاوش و دیگران (۱۳۹۱)، «اخبار از معدوم از منظر ویلیامسون و ملاصدرا و پاسخ به چالش دیدگاه آنها در چارچوب نظریه علامه طباطبائی»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، ش ۲: ۲۱-۴۳.
۲. اسدی، مهدی (۱۳۹۳)، «راه حلی به پارادوکس معدوم مطلق»، منطق پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ۵، ش ۲: ۱-۳۰.
۳. رازی، قطب الدین (بی تا)، شرح شمسیه، تصحیح و تعلیق میر سیدشریف جرجانی، قم: بیدار
۴. رهبر، حسن و خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۲)، «مسئله علم به معدوم و حل آن در فلسفه ملاصدرا»، ذهن، ش ۵۶: ۳۱-۵۰.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۱، بخش ۳ و ۵، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۶. عباسیان چالشتری، محمدعلی (۱۳۸۰)، «مسئله معدومات، وجود ذهنی و قضیه حقیقیه»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۰: ۲۲۳-۲۴۳.
۷. حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴)، کاوش‌های عقل نظری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۴)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱)، تعلیقات فی الاسفار الاربعه، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۹)، شرح غرر الفرائد، به اهتمام مهدی محقق و ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. شاکری، سید محمدتقی (۱۳۹۷)، «چگونگی آگاهی از معدومات از منظر فلسفه اسلامی و فلسفه هوسرل»، دو فصلنامه تاملات فلسفی، دانشگاه زنجان، سال ۸، ش ۲۱: ۶۱-۹۰.
۱۳. صدرالدین، شیرازی (بی تا)، الهیات من الشفاء، قم: بیدار.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، سه رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات تبلیغات اسلامی.
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱-ج ۳-ج ۷، بیروت: دار

احیاء التراث العربی.

۱۶. — (۱۳۸۸)، شرح حکمة الاشراق از قطب الدین شیرازی به انضمام تعلیقات ملاصدرا، تحقیق محمد موسوی با مقدمه حسین نصر، تهران: حکمت.
۱۷. — (۱۳۸۲)، شرح و تعلیقه بر الهیات الشفا، تصحیح و مقدمه دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶ق)، نهاییة الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی، التابعة لجماعة المدرسین.
۱۹. عارفی، عباس (۱۳۸۰)، «نفس الامر و مناط صدق»، ذهن: ۱-۲۷.
۲۰. محمدعلی زاده، محمدرضا (۱۳۸۸)، «تبیین جایگاه عقدالوضع در منطق»، معارف عقلی، ش ۱۳: ۱۲۳-۱۵۸.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار، ج ۹، تهران: انتشارات صدرا.
۲۲. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۵)، مصنفات میرداماد (الافق المبین)، ج ۲، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



# زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## بررسی نظریه «جهت‌داری علم»<sup>۱</sup>

مهدی موحد<sup>۲</sup>، اکبر میرسپاه<sup>۳</sup>

### چکیده

تولید علم دینی یکی از مقدمات بسیار مهم در تحقق تمدن اسلامی است که همواره دغدغه اندیشمندان اسلامی بوده است. راهکارهای مختلفی نیز برای تولید علم دینی پیشنهاد شده. یکی از مراکز که با سابقه طولانی به این امر اهتمام ویژه‌ای داشته و تولیدات و نظریات پیرامونی قابل توجهی در این موضوع ارائه داده است، «فرهنگستان علوم اسلامی قم» است. بررسی هویت علم دینی مورد نظر فرهنگستان علوم تا قبل از تبیین و بررسی مبانی آن، امری خطاست و محققین را به مغالطات فراوان مبتلا خواهد کرد. فرهنگستان در تعیین «هویت علم دینی»، به مبانی چندگانه غرب‌شناختی، جامعه‌شناختی فرآیند تولید علم، معرفت‌شناختی، فلسفی، منطقی، روش‌شناسی و دین‌شناسی معتقد است. یکی از نظریات ویژه فرهنگستان که به منزله رنسانسی در مباحث معرفت‌شناسی محسوب می‌شود، نظریه «جهت‌داری علم» است. این نظریه یکی از مبانی ابداعی و بسیار تأثیرگذار فرهنگستان در تحلیل هویت علم دینی است. در نوشته حاضر، با بهره‌گیری از روش تحقیقات کتابخانه‌ای و بررسی عقلانی مباحث، به تبیین زوایای مختلف نظریه جهت‌داری علم و نقد آن می‌پردازیم. پرداختن به این نظریه از جهت ریشه‌ای بودن آن و ایجاد امکان نقد باقی نظرها و آثار علمی فرهنگستان از اهمیت خاصی برخوردار است. ویژگی دیگر خاص این تحقیق، بهره بردن از آثار موجود در مخزن فرهنگستان است که بعضاً منتشر نشده است.

واژگان کلیدی: علم دینی، معرفت‌شناسی، فرهنگستان علوم، سیدمحمد مهدی میرباقری، سید منیرالدین حسینی، جهت‌داری علم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۵

۲. نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، قم. رایانامه: movahhed58@gmail.com (این مقاله برگرفته از پایان‌نامه مهدی موحد با عنوان «راهکارهای تولید علم دینی از دیدگاه اندیشمندان معاصر»، استاد راهنما: اکبر میرسپاه، تاریخ دفاع: ۱۳۹۳/۱۲/۲، حوزه علمیه قم، است).

۳. استادیار گروه فلسفه، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم. رایانامه: mirsebah@qabas.net

## مقدمه

دفتر فرهنگستان علوم اسلامی با مدیریت مرحوم سیدمنیرالدین حسینی، طی فرآیندی نسبتاً طولانی که از سال ۱۳۵۹ هـ. ش تا کنون ادامه داشته است، به شاخصه جریانی تبدیل گشت که تولید علم دینی را در گرو اصالت‌دهی به معارف و حیانی و سیطره دادن و حاکمیت بخشی ولایت الهی بر فرآیند جریان تولید علم می‌داند و به همین جهت می‌توان این اندیشه را در ردیف جریان‌ناتی قرار داد که در جریان تولید علم دینی به معارف نقلی دین اصالت می‌دهند.

از میان مقررین و نظریه‌پردازان متعدد این مجموعه سیدمحمد مهدی میرباقری به عنوان شاخص‌ترین فرد مطرح است. امروزه نظریه صاحبان این اندیشه در تشریح هویت علم دینی به «نظریه علوم انسانی ولایی» مشهور است (ر.ک. خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۷).

در این مقاله بنا بر تشریح اندیشه‌های مرحوم سید منیرالدین حسینی با استفاده از تقریرات میرباقری گذاشته شده است. همچنین سعی شده که در شرح افکار و انظار این دو بزرگوار، از دیگر منسوبین به این جریان فکری، استفاده به‌هنگام و به قدر ضرورت انجام پذیرد.

اصحاب فرهنگستان، مبانی متعددی را جهت تشریح زوایای مختلف «نظریه علوم انسانی ولایی» در تولید علم دینی اتخاذ و به خدمت گرفته‌اند، این مبانی عبارتند از:

۱. مبناى غرب‌شناختی

۲. مبناى جامعه‌شناختی فرآیند تولید علم<sup>۱</sup>

۳. مبناى فلسفی

۴. مبناى معرفت‌شناختی

۵. مبناى روش‌شناختی علم

۶. مبناى دین‌شناختی

از منظر ایشان، هر یک از مبانی فوق، تأثیر خاصی در شکل‌دهی هویت علم دینی و تولید آن بر اساس معنای مختار دارد. در نتیجه، قبل از بررسی هویت علم دینی، شرح و بررسی مبانی مذکور از دیدگاه ایشان ضروری است؛ اما به دلیل تأثیر عمیق مبناى معرفت‌شناسی، این جریان فکری در تعیین

۱. مبانی اول و دوم فرهنگستان پیشتر توسط نویسنده مقاله حاضر در مقاله‌ای علمی پژوهشی با عنوان «بررسی نقش مبناى غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرآیند تولید علم، در تعیین هویت علم دینی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی» به چاپ رسیده است. (مجله نسیم خرد، دوره ۹، شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۶، مرداد ۱۴۰۲، ص ۴۵-۶۰)

هویت علم دینی، به بررسی نظریه ایشان موسوم به «جهت‌داری علم» می‌پردازیم. به عقیده اعضای فرهنگستان علوم، نظریه «جهت‌داری علم» به مثابه رنسانسی در معرفت‌شناسی است که تولید علوم دینی را دست‌خوش تحولات عمیق می‌کند؛ از همین رو، تبیین و نقد منصفانه این نظریه، کمک شایانی به مقوله تولید علوم دینی و فهم نسبت‌های علم و دین می‌کند.

محل نزاع در این نظریه این است که آیا فرآیند شناخت، امری ذاتاً عاری از هر نوع پیش‌زمینه‌ای است یا برعکس، همواره این فرآیند در بستری از پیش‌زمینه‌های الهی یا الحادی شکل می‌گیرد. نظریه جهت‌داری علم با برگزیدن شق دوم به اثبات و تشریح نحوه تحقق فرآیند تولید علم و تأثیرات آن در تولیدات علمی و برساخته‌های ناشی از علوم می‌پردازد.

شایان ذکر است که با توجه به عدم نشر برخی از اسناد و آثار علمی فرهنگستان در فضای عمومی، در خلال این تحقیق گاهی اوقات از منابع و منشورات اختصاصی مخزن اطلاعات فرهنگستان علوم و معارف اسلام استفاده شد که از بابت همکاری مسئولین مربوطه سپاس‌گذارم.

### معنای علم و علم دینی از دیدگاه فرهنگستان

از نظر برخی اندیشمندان فرهنگستان «علم، مجموعه تعاریف کاربردی در جهت رفع نظام نیازمندی‌های فردی و اجتماعی است.» (پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۷۵). در واقع علم از نظر فرهنگستان، تابع نیازهای فردی و اجتماعی است که از حساسیت‌های برآمده از نظام ارزشی حاکم بر فرد و جامعه نشأت گرفته و در چنین فضایی تولید شده و در جهت رفع آن نیازها، به صورت شبکه و مجموعه‌ای کاربردی به کار می‌رود.

علم در این دیدگاه گرچه از مقوله کیف است، لکن کیف ارادی است و جنبه ارادی آن به جنبه فاعلیت عالم در تولید علم بستگی دارد (اصالت فاعلیت در مراتب). کیف ارادی بودن علم با کیف نفسانی بودن علم فرق دارد. کیف نفسانی برای علم به معنی وصف بودن علم برای نفس است، به این شکل که عالمیت وصفی برای نفس است؛ اما کیف ارادی بودن علم به این معنی است که خود این کیف نفسانی امری ذاتاً ارادی؛ یعنی نفس، یکی از دو اراده‌ای خاص را قبل از تحقق علم محقق می‌کند، آنگاه علم در بستر این اراده شکل می‌گیرد و طبعاً شکل و بوی آن اراده خاص در علم محقق شده ظاهر می‌شود.

در انتهای یک سیر و حرکت عام، فاعل این سیر یا با تولی «ولایة الله» به امری نائل می‌شود که در این دیدگاه به آن «حکمت»، «شناخت نورانی» و در یک کلام، «علم» اطلاق می‌گردد و یا با تولی

«ولایت باطل» حالتی برای او ایجاد می‌گردد که در این دیدگاه آن را «شیطنت»، «شناخت ظلمانی» یا در یک کلام، «جهل» می‌نامند.

معنای علم دینی در اندیشه اصحاب فرهنگستان به شرح زیر است:

علم دینی نیز به این معنی است که اگر ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم در همه مراتبش حاکم شود این علم، علم دینی است و اگر جریان ولایت الهی بر فرآیند پیدایش علم حاکم نباشد، یعنی جریان توئی و ولایتی که در تحقق علم و در پیدایش آن حضور داشت حق نباشد، این علم هم -به نسبت- حق نیست (میرباقری، ۱۳۸۵ اسفند، ص ۸۳).

به نظر استاد حسینی، علوم تولیدشده از دوره رنسانس به بعد، موجب اقامه کفر می‌شود که البته با کافر بودن متفاوت است. اقامه کفر ربط ملموس به عقیده دینی فرد ندارد، فلذا حتی می‌تواند در جوامع اسلامی‌ای که این چارچوب نگرشی غرب را پذیرفته‌اند، رخ بدهد. علت آن هم اینست که برخی ملت‌ها، به اسلام و حاکمیتش آنگونه پایبندی نداشته‌اند که به حاکمیت مدرنیته و کفر حاصل از آن (حسینی هاشمی، ۱۳۷۹، ص ۳-۴). به نظر مرحوم حسینی؛

به طور کلی علمی که بعد از رنسانس تولید شده‌اند علمی هستند که بر پیش فرض‌های حسی تکیه می‌کنند و راندمان آنها هم یک راندمان حسی است، اعم از علوم انسانی و غیر انسانی که خود این تقسیم‌بندی هم در نظر ایشان [مرحوم استاد سید منیرالدین حسینی] خیلی جا و معنا نداشت و لذا معتقد بودند که مطلق این علوم و نرم‌افزاری که پس از انقلاب صنعتی تولید شده است، غیر قابل استفاده است (دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم، ۱۳۸۰، ص ۹۷).

در نگاه نظریه‌پرداز این مکتب، استاد میرباقری، حتی روالی که در جهان اسلام طی شده، منجر به تولید علم اسلامی نگشته است؛

بنده معتقد نیستم که علوم اسلامی داشته‌ایم یا داریم. معتقدم آنچه هست، علوم مسلمانان است؛ غیر از علم فقه را علم اسلامی نمی‌دانم. تمدن را هم «تمدن مسلمانان» می‌دانم؛ یعنی تمدنی که تحت تأثیر اسلام است. این غیر از تمدنی است که اسلام بسازد و غیر از این است که میان تمدن‌سازی و دین یک ارتباط منطقی ایجاد شود. به نظر بنده بهتر است به جای فلسفه اسلامی، طب اسلامی یا عرفان اسلامی، بگوییم: فلسفه مسلمین، طب مسلمین یا عرفان مسلمین (میرباقری، ۱۳۸۵ آبان، ص ۱۸۱).

همانطور که گذشت، در نهایت ایشان علم فقه را شبیه‌ترین علم به علم دینی مورد نظر خود می‌دانند که البته این علم نیز به طور کامل پاسخگوی نیازهای جامعه اسلامی در عصر حاضر نیست؛

## ۶۱ بررسی نظریه «جهت‌داری علم»

زیرا تفقه می‌بایست رهبری و مدیریت کلان توسعه و مسائل اجتماعی را بر عهده داشته باشد، در حالی که تفقه موجود چنین قدرت و توانی را ندارد. در عین حال ایشان معتقد است که اصل فقه برای به دست گرفتن رهبری کلان توسعه، قابلیت‌های لازم را دارد و اساساً فرق است بین ناکارآمدی تفقه موجود با آنچه برخی به عنوان ناکارآمدی اصل فقه در پاسخگویی به نیازمندی جوامع مطرح می‌کنند. به عبارت دیگر، پاسخ به نیازهای جامعه دینی کاملاً از عهده فقه برمی‌آید و تنها می‌بایست تفقه با تکامل دینداری جامعه متکامل گردد؛

فقه موجود توانایی آن را ندارد که قسمت مهمی از نیازهای روز جامعه مسلمانان را برآورد و به مسائل آنها پاسخ دهد؛ اما چرا توانایی ندارد؟ آیا این ناتوانی به خود فقه برمی‌گردد یا بر اساس تکامل تاریخی پیش آمد است؟ ... فقه موجود، قدرت پاسخگویی در عرصه بسیاری از مسائل کلان توسعه را ندارد، یعنی با این فقه نمی‌توانیم مسأله مدیریت اجتماعی را حل کنیم و رهبری توسعه را به دست بگیریم، ولی نکته دقیقی در اینجا وجود دارد: همین که ما به این نیازمندی رسیده‌ایم و می‌دانیم فقه جواب نمی‌دهد، نشان از تکامل دینداری است. آنها که با این نیازمندی مخالف‌اند و صورت مسأله را پاک می‌کنند می‌گویند اصلاً فقه برای چنین کاری ساخته و پرداخته نشده است. ما معتقدیم که از قضا، فقه برای همین کار آمده است. آمده است تا تفقه دینی را به کمال برساند و عرصه‌های کلان و توسعه را هدایت کند (همان، ص ۱۹۴).

حاصل آنکه علوم انسانی موجود در دنیا، محصول جهت‌گیری‌های یک جریان فرهنگی در طول تاریخ است که مستبب اصلی آن، غرب پس از رنسانس است. این جریان فرهنگی، مبانی و غایاتی برای انسان و جهان قائل است و این امر باعث تولید علمی با جهت‌گیری در همین راستا گردیده است. به عقیده استاد میرباقری، انگیزه‌های دنیای غرب متأثر از انگیزه‌های آن شکل گرفته و در نتیجه علوم انسانی موجود که همان انگیزه‌هاست نیز از انگیزه‌های کفرآمیز غرب نشأت گرفته است. دقیقاً در همین نقطه متوجه مشکل علوم انسانی موجود در جهان اسلام و عدم کارآمدی آن، به جهت رفع حوائج مؤمنین می‌گردیم. این علوم با شخصیت انسان شیعه هماهنگی و سازگاری ندارد و به همین دلیل باعث بروز بحران‌های اجتماعی در جهان اسلام و به خصوص در جوامع شیعی می‌گردد. به عقیده وی، نقطه افتراق علوم انسانی غرب با علوم انسانی بایسته و مورد نیاز انسان مسلمان، به هدفی که هر یک از این دو دیدگاه برای انسان ترسیم می‌کند، بازمی‌گردد؛

در واقع علوم انسانی غرب، انسان را محور توسعه مادی تفسیر می‌کند، اما علوم انسانی اسلامی،

انسان را، محور تعالی اجتماعی می‌داند (محمدی، دنیوی، گودرزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۲).

### مبنای معرفت‌شناختی (جهت‌داری علم)

به تعبیر میرباقری، نگاه متفاوت مرحوم حسینی به ماهیت علم و جهت‌دار دانستن آن، می‌تواند به مثابه رنسانسی در مبحث رابطه علم و دین محسوب شود (همان، ص ۱۰۸)؛ زیرا با مبنا قراردادن این دیدگاه، به یکباره در تمام عرصه‌های علمی با فضایی بسیار متفاوت در تفسیر «شناخت» مواجه خواهیم شد. این دیدگاه، کاشفیت مطلق علوم از قوانین نفس الامری عالم را مخدوش می‌داند و اراده عالم را در فهم روابط اعیان خارجی دخیل می‌داند، هرچند در عین حال، نوعی کاشفیت را نیز می‌پذیرد.

در نگاه میرباقری، انسان نه «ماده‌ای پیچیده‌تر» بلکه موجودی است دارای «منصب خلافت». اولیاء معصوم واجد خلافت کلیه و سایر انسان‌ها واجد خلافت جزئی هستند.

این منصب به انسان این امکان را می‌دهد که به اذن الاهی، اراده خود را بر قوانین ماده حاکم نماید. به عنوان نمونه، ولایت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله شامل مُلک و ملکوت جهان است؛

بخشی از آن اراده و بخشی از آن قوانین، در حوزه ولایت نبی اکرم صلی الله علیه و آله به ما سپرده شده است؛ یعنی به ما اجازه داده‌اند برای رفتار ماده قانون‌سازی کنیم، لذا شیطان هم ایجاد قانون می‌کند؛ نه اینکه فقط اکتشاف قانون کند (همان، ص ۱۲۳).

این نگاه منکر این امر است که قوانین ماده، ذاتی آن باشد یا اینکه انسان در تولید علوم (اعم از علوم انسانی و غیر آن) فقط کاشف قوانین نفس الامری باشد و اراده او در فرآیند فهم وی تأثیر نداشته باشد. به عقیده ایشان و به اشاره کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء/۱۲۲) می‌توان دریافت که ولایت الاهی، مبدأ پیدایش همه قوانین است، در عین حال به دلالت «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الأمرین» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳) می‌توان دریافت که اراده الاهی بر این امر تعلق گرفته که ظرفیت‌ها و اختیارات محدودی را به موجودات دیگر اعطا نماید، البته به گونه‌ای که رشته امر از دست حق تعالی خارج نگردد (ر.ک. محمدی، دنیوی، گودرزی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۲-۱۲۴).

طبق این دیدگاه، قوانین طبیعت همان ظهور اراده الاهی است که از طریق طبیعت بر ما جریان پیدا می‌کند. <sup>۱</sup> فلذا علم و قانون علمی، امری از سنخ اراده و تابع آن است؛

قوانین طبیعت که بر ما حکومت می‌کند، در واقع قوانین ماده نیست، بلکه ظهور اراده‌های مافوق و

۱. از این منظر نظریه این گروه شبیه نظریه آیت الله جوادی آملی در علم دینی است. در این مورد به کتاب «منزلت عقل در هندسه معرفت دینی» تالیف عبدالله جوادی آملی مراجعه فرمایید. نویسنده مقاله حاضر نگاه ایشان در تولید علم دینی را در مقاله علمی ترویجی با عنوان «راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت‌الله جوادی آملی» (مجله نسیم خرد، دوره ۲، شماره ۱، شماره پیاپی ۲، خرداد ۱۳۹۵، ص ۴۹-۷۸)

ظهور اراده خداوند متعال و ربوبیت او و ظهور اراده نبوی ﷺ و علوی ﷺ است که از طریق طبیعت بر ما تأثیر می‌گذارد (همان، ص ۱۲۴).

نتیجه این امر که در اصطلاح فرهنگستان به «اصالت فاعلیت» (ر.ک. پیروزمند، ۱۳۸۹، ص ۴۴-۴۷) مشهور است، آنست که علم انسان به عنوان فعل او، امری جهت‌دار می‌باشد، یعنی محل ظهور اراده اوست و این فعل بر اساس جهت‌گیری الاهی یا الحادی وی شکل گرفته، به گونه‌ای که اولاً مقهور و تابع نظام ولایی مافوقش است و ثانیاً ولایت و تصرفی در فاعل‌های مادون خود دارد. این رابطه تولی و ولایت در هر دو جنبه الاهی یا الحادی آن، طبیعتاً منجر به ایجاد نظام حساسیت‌های محوری و بخصوصی در فرد می‌شود که با آن نظام و روحیات حاصل از آن، شروع به اعمال فاعلیت می‌نماید؛ این یعنی وقتی انسان با اراده خود ولایت الله را پذیرفت، نظام خواسته‌ها و حساسیت‌های او نیز الهی می‌شود؛ بنابراین اراده‌اش بر طبق آنچه پذیرفته، به فهم و ابداع علم خاصی تعلق می‌گیرد و همین طور است اگر اراده او به پذیرش ولایت جبهه الحاد تعلق بگیرد؛

انسان پس از آنکه جهت‌گیری اولیه و محوری خود را در انتخاب طاعت و عصیان صورت داد، تحت تأثیر دیگر فاعل‌ها، نظام حساسیت‌ها یا روحیاتش شکل می‌گیرد و پس از آن با روحیات ایجاد شده سعی در اعمال فاعلیت و تحت تسخیر قرار دادن سایر فاعل‌ها نماید. در این مرحله است که نسبت فاعل در نظام ولایت مشخص شده و حیطة ولایت و تولی او معین می‌گردد. به میزانی که [هرقدر] انسان از ظرفیت بالاتری برخوردار بوده و در تبعیت از اولیاء خود شدیدتر و خالص‌تر باشد، قدرت خلافت و نیابت بیشتری به او اعطا شده و منزلتش در نظام ارتقاء می‌یابد و همین امر است که سطح معلومات شخص را معین می‌کند (پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۷۶-۱۷۷).

فلذا بین انگیزه (یعنی نیات و مبانی انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و روش‌شناسی) و انگیزخته (یعنی علم تولیدشده بر اساس این امور) رابطه‌ای برقرار است؛ به تعبیر دیگر «در یک نگاه دقیق، انگیزخته هویتاً تابع انگیزه است.» (محمدی، دنیوی، گودرزی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۲۵).

مخالفین این اندیشه، معمولاً به این مثال تمسک می‌کنند که چاقو، چاقوست، چه با آن جراحی انجام شود، چه به عنوان آلت قتاله از آن استفاده شود، بنابراین سوء مصرف یک محصول، ربطی به فرآیند تولید آن ندارد؛ فلذا ما تنها می‌توانیم هدف استفاده از علم را تعیین کنیم. ایشان با این مثال می‌خواهند عدم رابطه بین انگیزه و انگیزخته را نشان دهند. میرباقری این‌گونه پاسخ می‌دهد که در همین مثال هم دقیقاً محل نزاع در برقراری رابطه بین انگیزه و انگیزخته است. در مثال مذکور، اگر مخترع چاقو به انگیزه خود از اختراع این شیء توجه بیشتری نشان می‌داد، محصول و انگیزخته‌ای تولید می‌کرد که

تناسب حداکثری با انگیزه وی می‌داشت؛ از همین روی در مثال فوق چاقوی سلاخی، به شوکر الکتریکی و چاقوی جراحی به اشعه ظریف لیزر مبدل می‌گردد (ر.ک. همان، ص ۱۲۵). به نظر ایشان؛ علم هر قدر، بیشتر بهینه‌سازی شود، بیشتر آهنگ انگیزه پیدا می‌کند و بیشتر رنگ مبنای خود را می‌گیرد. لذا این ادعا ناتمام است که بگویند: «علم فقط در کاربردش مختلف است» (همان، ص ۱۲۵)

نتیجه دیگر این برداشت از علم آن می‌شود که عقل نظری (اعم از عقل تجربی در طبیعات و عقل تحلیلی در ریاضیات) تابعی از عقل عملی عالم است. فلذا همواره شناخت انسان دو گونه است؛ شناخت نورانی یا علم؛ شناختی است که با تولی ولایت الهه محقق شده و در آن توصیفات عقل نظری به حکمت منتهی می‌شود.

شناخت ظلمانی یا جهل؛ شناختی است که با تولی ولایت باطل محقق شده و توصیفات عقل نظری به ضلالت و شیطنت منتهی می‌شود (ر.ک. همان، ۱۲۶-۱۲۷).

این نگاه معیار صحت یا بطلان معرفت را بر خلاف نگاه رایج که به «تطابق» مربوط می‌داند، به «حقانی» یا «شیطانی» بودن آن وابسته می‌داند و دوگانه «صدق و کذب» را به «الهی و شیطانی» بدل کرده است.

فرهنگستان علوم اسلامی تعریفی از «اصالت شیء» دارد. طبق آن تعریف «اصالت شیء مبنایی است که خصوصیات و اوصاف شیء را به ذاتش نسبت داده و آن را مستقل از سایر اشیاء تعریف می‌کند.» (ر.ک. گروه تحقیقات مبنایی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا). همچنین فرهنگستان در نقدی که بر تعریف علم بر اساس اصالت شیء دارد، نظریه تطابق را که تلقی عمومی فلاسفه از معیار صدق قضایای علوم است، به چند دلیل ردّ می‌کند؛ این دلایل به اختصار عبارتند از:

۱. تأثیر تغییر ابزار خارجی بر ادراک؛ به این معنا که هرچه ابزار شناخت انسان دقیق‌تر می‌شود، ادراک او بیشتر متحول شده و تغییر می‌کند. مثلاً تلقی انسان از بیماری‌ها، قبل و بعد از اختراع میکروسکوپ فرق می‌کند.

۲. تأثیر تغییر ابزار ذهنی (یا همان دستگاه و پارادایم محاسباتی) بر ادراک؛ پارادایم‌های شناختی دستگاه‌های شناختی و تحلیل داده‌هاست که با تغییر آن، نتایج داده‌ها هم فرق می‌کند؛ مثلاً داده‌های تغییرات نجومی در دستگاه محاسباتی هیأت بظلمیوسی، زمین را مرکز عالم تصویر می‌کرد، اما در دستگاه محاسباتی هیأت کپرنیکی، خورشید را مرکز کرات سماوی تصویر می‌کند.

۳. تأثیر ظرفیت فهم (هوش و استعداد) بر ادراک؛ میزان استعداد عالم در دستیابی او به عمق علم تأثیر بسزایی دارد؛ مثلاً همگان سقوط اشیاء را بر روی زمین شاهد بودند، اما طبق نقل مشهور، فقط یکی به فکر چرایی این قضیه افتاد و این تلاش به کشف قانون جاذبه عمومی منجر شد.

۴. تأثیر نظام انگیزه‌های فرد بر ادراک؛ این امر نتیجه‌ای از همان جهت‌دار بودن علم است؛ به این صورت که تولی ولایت توسط عالم، در نظام انگیزه‌های او تأثیر می‌گذارد و او را به سمت ادراک برخی علوم و غفلت از ادراک برخی دیگر می‌کشاند<sup>۱</sup> (ر.ک. همان ص ۱-۱۰؛ ر.ک. پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۶۱-۱۶۷).  
نهایتاً ایشان قائل می‌شوند که:

درک از موضوعات مقید به ابزار خارجی، ابزار ذهنی و ظرفیت و میزان فهم و هوش شخص عالم می‌باشد که در این صورت «تطابق» نقض می‌گردد. یعنی کسی نمی‌تواند درک خود را بطور مطلق منسوب به خارج نموده و بگوید علم من برابری عینی با خارج دارد. به عبارت دیگر «اتصال مطلق» با خارج که ثمره تعریف علم بر اساس علیت تجریدی بود شکسته می‌شود (گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا، ص ۱۴).

همچنین میرباقری نظریه «کشف تطابقی مطلق» را به این دلیل نمی‌پذیرد که پرسش از تطابق علم با معلوم، پرسشی عام است. فلذا به عقیده ایشان، با برگرداندن علم حصولی به علم حضوری و ادعای درک تطابق به صورت حضوری، مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا آیا درک مفهومی که ذهن از علم حضوری می‌سازد، با خود علم حضوری فرق دارد یا خیر؟ (مثلاً آیا گرسنگی با مفهومی که از آن در نزد فرد گرسنه هست فرق دارد یا خیر؟) اگر فرق دارد که تطابق معنی ندارد و اگر فرق ندارد، پس اصلاً غیریتی در کار نیست (میرباقری، ۱۳۸۷، ص ۳۲-۳۳). به هر حال از نظر ایشان؛

نه «کشف به نحو مطلق و تطابقی»، و به تعبیر امروزی‌ها «رنالیسم خام» قابل دفاع است، نه تعریف علم به «حضور مجرد عندالمجرد» قابل تحلیل می‌باشد؛ به طور نسبی هر دوی اینها را قبول داریم. (همان، ص ۳۲)

این دیدگاه قائل است که تأثیر اراده انسان در ساحات مختلف وی واقع می‌گردد. به این معنا که اراده آدمی در «روح» او که محل خلیات و احساسات وی است و نیز در «ذهن» او که دستگاه سنجش، محاسبه و ایجاد نسبت‌های انسان با امور است و نیز در «حس» او که مربوط به مقام عمل برای انسان می‌شود، تأثیر می‌گذارد.

۱. مثال‌های مطرح‌شده از نگارنده است.

ایشان تصرفاتی که انسان در عالم عین و خارج انجام می‌دهد را ناشی از اشکال و صور ذهنی که در عالم مثال وی وجود دارد می‌دانند، لکن این صور ذهنی از انگیزه و جهتی که حاکم بر روح و قلب انسان است سرچشمه می‌گیرد:

تصرف متناسب با «جهتی» که از روح و قلب آمده است باید «کیفیت صورتی»<sup>۱</sup> پیدا نموده و برای پیدا شدن کیفیت نمونه‌ای و صورتی، «انگیزه» و جهت باید از فضایی به نام فضای نمونه‌ای و مثالی بگذرد. عبور انگیزه از آن میدان و فضا باعث می‌شود تا انگیزه شکل صورتی، مثالی و نمونه‌ای پیدا نماید که آن میدان، میدان تمثیل و آن فضا، فضای ذهن نام دارد. ... انسان به دلیل اینکه در تصرف، حاکم و مشرف بر خارج است، تصرف متناسب با انگیزه خویش را خواهد داشت، چرا که «مثال» آن را قبلاً ساخته و حال قصد جاری کردن آن مثال را در خارج دارد (ر.ک. گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا، ص ۴۳-۴۴).

در نتیجه اگر انسانی اراده خود را بر محور ولایت الهی قرار داد، این جهت‌گیری اراده‌ی وی، در روحيات و حالات و نیز دستگاه سنجش و عمل او نیز تأثیر می‌گذارد (ر.ک. خاکی، ۱۳۹۱، ص ۴۹۴-۴۹۵):

فاعل نسبت به محور [منتخب خودش] «اشدُ حُباً» می‌باشد، اگر تعلق به خدا را محور تعلق‌هایش قرار دهد، او اشدُ حُباً لله است، او در تعارض هر کدام از محبت‌هایش (از محبت به خود گرفته تا محبت به زن و فرزند و...) با این محور، آنها را فدای محبت خودش نسبت به این محور (خدا) قرار می‌دهد (ر.ک. گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، بیتا، ص ۳۵).

با توجه به مبنای فلسفی مورد پذیرش این دیدگاه که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، ایشان با پذیرش اصل فاعلیت و اراده، واقعیت فهم و ادراک را به عنوان یک امر ارادی می‌پذیرد. همچنین از آنجا که این نگاه فلسفی همه موجودات را در حال سیر، حرکت و شدن می‌داند، ادراک را هم از این مقوله مستثنا نمی‌کند. لذا طبق این نگاه فلسفی، علم نیز دارای حرکت است و سکون ندارد و انسان عالم همواره در حال تغییر و حرکت است و از آن رو که هر حرکتی نیاز به جهت دارد، لاجرم حرکت علم هم به جهت و یا سمت و سویی خواهد بود که در آن صورت، علم یا بندگی می‌شود یا غیر آن (ر.ک. خاکی، ۱۳۹۱، ص ۴۹۵-۴۹۷؛ ر.ک. پیروزمند، ۱۳۷۹، ص ۱۹۵-۱۹۶)؛

یا انسان در مقام فهم، خدای متعال را بندگی می‌کند و مناسک پرستش خدای متعال بر فهم حاکم می‌شود و یا اینکه در مقام فهم، مناسک بندگی و پرستش خدای متعال حاکم نیست (میرباقری، ۱۳۸۶، ص ۸۰).

۱. به نظر می‌رسد منظورشان از تعبیر «کیفیت صورتی» همان صور ذهنیه است که از مقوله کیف نفسانی محسوب می‌گردد.

### بررسی مبنای معرفت‌شناختی (جهت‌داری علم)

۱. جریان فکری فرهنگستان، دوگانه‌ی صدق و کذب را کنار گذاشته و به جای آن، دوگانه‌ی حق و باطل را برگزیده است. سؤال اینست که آیا اساساً چنین انتخابی صحیح است؟ اگر معتقدین به این نظریه سופسطی نباشند و ضمناً معتقد باشند که ذهن امکان معرفت به خارج از خود را دارد، لاجرم می‌باید تکلیف خود را با صدق و کذب یا همان تطابق و عدم تطابق ذهن و عین معلوم کنند. اعتقاد یا عدم اعتقاد به دوگانه‌ی صدق و کذب، ربطی به اعتقاد به حق و باطل ندارد؛ این دو با هم قابل جمع است. هر گزاره‌ی صادقی، حق و هر گزاره‌ی کاذبی، باطل است. فرهنگستان با طرح مسأله‌ی حق و باطل در نظام معرفت‌شناسی خود، به رویکردی پراگماتیستی مخلوط با انسجام‌گروی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مبتلا شده و رهاورد این مبنا، افتادن در دام نسبی‌گرایی است (ر.ک. خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۸۸-۱۸۹).

۲. فرهنگستان در تولید علم دینی به اندازه‌ای به منابع وحیانی عنایت دارد که می‌توان نگاه ایشان در خصوص نقش دین در تولید علم را در دسته «دین حداکثری» قرار داد؛ در حالی که به رغم موضع‌گیری این جریان فکری در منابع دینی، هم سخن از صدق و کذب رفته و هم حق و باطل (ر.ک. همان، ص ۱۸۹).

۳. می‌توان مدعی شد که فرهنگستان با طرح این نظریه، بین مقام ثبوت و اثبات خلط نموده است. به این صورت که گرچه در عالم خارج، ولایت الله جاری است و هیچ امری از سیطره‌ی اراده‌ی الهی خارج نیست، اما در مقام علم پیدا کردن به این حقایق، باید از عقل شروع کرد. معنا ندارد برای کسی که هنوز به خدا باور ندارد بگوییم ولایت الله را انتخاب کن تا اندیشه‌ات صادق باشد. برای چنین فردی باید از رأس المال علمی او که پذیرش آن وابسته به پذیرش دین و گزاره‌های دینی نیست، شروع کرد تا در ادامه او بتواند به درک ولایت جاری الهی در عالم عینی اذعان کند (ر.ک. همان، ص ۱۹۱-۱۹۲).

۴. با فرض اینکه دیدگاه فرهنگستان درباره‌ی حق و باطل بودن معرفت‌ها با تولی به ولایت خداوند و ولایت شیطان را بپذیریم، ایشان با چه معیار و ملاکی می‌توانند ثابت کنند که معرفت خاصی حق است و معرفت خاصی باطل است؟! زیرا معیار ثابتی که ورای پذیرش ولایت باشد، وجود ندارد که طبق آن بشود این تشخیص را داد (ر.ک. همان، ص ۱۹۲).

۵. طبق دیدگاه فرهنگستان، معیار معرفت صحیح، مطابقت با واقعیت نیست؛ بلکه تطابق نظام تمایلات، اراده‌ها و تمایلات و انگیزه‌ها با تولی ولایت الهی است. این امر در همان ابتدا به نسبی‌گرایی می‌انجامد؛ زیرا می‌توان اینگونه گفت که تمایلات، انگیزه‌ها و اراده‌های هر شخصی به طرز

خاصی برای او نمود پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر، در مقام اثبات می‌تواند مدعی شود که درک و انگیزه و تمایل و اراده من، مصداق حقانیت و تطابق با تولی ولایت الهی است. در این موضع، هیچ قضاوتی بر قضاوت دیگر برتری ندارد؛ زیرا ملاک، واقعیتی خارج از تمایلات فرد نیست، بلکه تناسب با حقی که او می‌فهمد و آن را حق می‌داند، ملاک است.

۶. سؤال اینست که بین گزاره «قوانین طبیعت همان ظهور اراده‌ی الهی است» و گزاره «علم انسان محل ظهور اراده‌ی اوست» چه ربطی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، چه دلیلی وجود دارد که چون جهان در سیطره‌ی اراده‌ی الهی است، پس علم انسان هم مظهر اراده‌ی اوست؟ اگر بگویند که علم انسان چون مخلوق خداست، پس محل جریان اراده‌ی انسان است، می‌گوییم که طبق همین نگاه، علم انسان محل ظهور اراده‌ی الهی است نه اراده‌ی انسان.

ضمن آنکه نظریه‌ی عین الربط بودن معلول نسبت به علت هستی‌بخش که در حکمت متعالیه به تفصیل مورد بحث قرار گرفته، عین الربط بودن علم انسان به خداوند را به اثبات رسانیده است، بدون آنکه نیازی به استفاده از دستگاه معرفت‌شناسی پیشنهادی فرهنگستان وجود داشته باشد.

۷. سه دلیل اول از دلایل چهارگانه‌ای که در ردّ نظریه‌ی تطابق و تلقی عمومی فلاسفه از معیار صدق قضایای علوم آورده شد، دچار تناقض درون‌گفتمانی است؛ زیرا این دلایل مبتنی بر اصل پذیرش تطابق است. توضیح آنکه وقتی تأثیر هوش و استعداد و تغییر دستگاه محاسباتی و ابزار خارجی در فهم عالم، مسلم فرض شده است، یعنی تطابق علم با معلوم برای عالم ممکن است، اما ایرادات این برداشت با بهبود ابزار و ارتقاء هوش انسان برطرف می‌شود. در واقع عدم تطابق مطلق به واسطه‌ی ایراد در دستگاه محاسباتی و ابزار و هوش عالم است، نه ساختار ادراک و نظام معرفت‌شناسی انسان.

۸. دلیلی که جناب میرباقری بر ردّ نظریه‌ی «کشف تطابقی مطلق» از طریق ارجاع علم حصولی به علم حضوری مطرح کردند، ناتمام است؛ به این علت که ایشان در قضایای وجدانی، بین محکی و حاکی خلط کرده‌اند. محکی (مثلاً گرسنگی) یک حالت درونی است که بدون هیچ واسطه‌ای در شناخت، توسط عالم درک می‌شود، در حالی که مفهوم گرسنگی، یک حکایت و گزارش از این حالت است؛ به دیگر بیان، در اولی، حقیقت معلوم نزد عالم حاضر است و هیچ مفهومی، ادراک آنچنانه‌ای را که خود معلوم نزد عالم محقق می‌کند، نمی‌تواند به عالم منتقل کند. اگر هزاران بار مفهوم شیرینی را برای شخصی که تا کنون شیرینی را درک نکرده توضیح دهیم، دهان او شیرین نخواهد شد. مدعیان نظریه کشف تطابقی ادعا نمی‌کنند که اثر علم حضوری و حصولی یکی است، بلکه آنها مدعی هستند که از میان تمام گزاره‌ها،

بهترین گزاره‌ای که می‌تواند حاکی از حقیقت گرسنگی باشد، مفهوم گرسنگی است.

همچنین ارجاع علم حصولی به علم حضوری، به معنی ارجاع علم غیر یقینی به علم یقینی نبوده و این به معنای اتحاد علم حضوری و حصولی نیست. توضیح آنکه طبق برخی تحقیقات، تطابق علم حصولی به علم حضوری از طریق بدیهیات به علم حضوری امکان‌پذیر است؛ یعنی بدیهی بودن بدیهی، به دلیل حضوری بودن آن و ادراکی است که نفس، اصل واقعیت را بدون هیچ واسطه‌ای نزد خود دارد.

۹. البته معتقدیم که پذیرش ولایت الاهی و تمکین در برابر فرامین حق متعال و اولیاء معصوم، عقل و روح انسان را در افقی قرار می‌دهد که ادراکات حضوری و حصولی دقیق و عالی‌تری را به دست می‌آورد، اما این بدان معنا نیست آدمی قبل از پذیرش دین، هیچ ادراک پیشینی ندارد و نمی‌تواند هیچ تصدیقی راجع به امور داشته باشد و تمامی ادراکات حَقُّهُ او پسینی و بعد از پذیرش ولایت الله باشد. همچنین نمی‌توان پذیرفت که اگر انسان ولایت طاغوت را پذیرفت، هرآنچه که بعد از آن درک می‌کند، یکسره کفر و الحاد است؛ مثلاً درک روابط طبیعی اشیاء و اینکه آب در صد درجه به جوش می‌آید، چه ربطی به پذیرش ولایت الله یا ولایت طاغوت دارد؟!

از قضا همین ادراکات پیشینی، حجت خداوند علیه ملحدین است؛ زیرا این ادراکات، سرمایه هر انسانی است که با دقت در آن می‌تواند پی به حقیقت دین ببرد. اساساً انسان به آن دلیل که پا بر یقین خود می‌گذارد، مستوجب عقوبت ظلم و علو می‌شود. به فرموده قرآن کریم: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل، ۱۴) (و آن را از روی ظلم و سرکشی انکار کردند، در حالی که در دل به آن یقین داشتند).

اگر کسی دارای این سرمایه نباشد، نمی‌تواند بین حق و باطل تمیز دهد. بر این اساس مؤمنین نمی‌توانند علیه کافرین احتجاج کنند؛ چون مؤمن به کافر می‌گوید: تو به حقی که من شناخته‌ام، کافری و حق آنست که من می‌گویم. در عین حال کافر هم به مؤمن می‌گوید: تو به آنچه که من از حق شناخته‌ام، کافری؛ پس تو کافری نه من. در نتیجه اگر کسی بگوید که پذیرش ولایت حق یا ولایت باطل، ریشه شناخت انسان است و هیچ درک پیشینی ورای حق و باطل وجود ندارد، در شناخت خود حق و باطل، مبتلا به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی شده است.

۱۰. طرفدار این نگاه، آیا اندیشه خود را مطلق می‌داند یا نسبی؟! اگر مطلق می‌داند، بنابراین قاعده‌ای را که کشف کرده، نقض نموده و اگر نسبی می‌داند، تنها برای همفکران خودش قابل پذیرش

است و با آن نمی‌توان نگاه تمدنی ایجاد کرد.

۱۱. بر فرض که قبول کردیم در همهٔ موارد، هر عالمی به مرور زمان متحول می‌شود و این تحول جهت می‌خواهد، اما این که نیل او به سمت بندگی است یا غیر آن، لزوماً به دلیل جهت‌دار بودن دستگاه ادراکی او نیست، بلکه انسان به واسطهٔ ارادهٔ خود، این امکان را دارد که به رغم شناخت یک حقیقت، عملاً به آن تن نداده و از آن روی بگرداند. اساساً مجهز بودن انسان به اراده به همین معناست.

۱۲. اگر منطق حجیت را فراتر از دین ترسیم نکنیم، هر کسی می‌تواند ساختار اعتقادی خود را که برآمده از فضای ذهنی و فرهنگی خودش می‌باشد، به اسم ولایت حق و الله ترسیم نموده و دستگاه‌های رقیب را تخطئه و متهم به انحراف از حق و ولایت الاهی کند. بلا تشبیه نظیر حادثه‌ای که در دیدگاه سلفیون و تکفیری‌ها مطرح شد و به راحتی مسلمین را متهم به کفر و ارتداد می‌کردند و آنها را مستوجب شدیدترین عقوبت‌ها می‌دانستند.

حال آنکه در متون دینی نیز بر این روش صحه گذاشته شده است؛ آنجا که رسول مکرم اسلام ﷺ برای حقانیت دین اسلام از طرف خدا مأمور می‌شود که طرف مقابل را به «کلمهٔ سواء» دعوت کند. یعنی سخنی که میان پیامبر و گروه مقابلش یکسان باشد. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (سوره آل عمران/آیه ۶۴).

اگر کسی بگوید اتفاقاً این آیه مؤید قول به لزوم تولی حق در منطق فهم است، عرضه خواهیم داشت که از نظر دین اسلام، کسی که حق را تا تصدیق رسول و کتاب نرسانده باشد، مسلمان نبوده و تولی حق نکرده است؛ در حالی که در آیه، تصدیق توحید و عدم ارباب قرار دادن عده‌ای عدهٔ دیگر را، معیار کلمه سواء بیان شده؛ در نتیجه، گویی برخی از ولایت الله، پشت درهای منطق مورد تأیید قرآن کریم مانده است، چون محل نزاع است. البته باید اذعان کرد که به احتمال زیاد، معیار کلمه سواء در اینجا توافق عملی است که از توافق علمی برمی‌خیزد.

### نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، علیرغم دغدغه مقدس اصحاب فرهنگستان در جریان دادن ولایت الاهی در فرآیند تولید علم و دور ساختن نظام علم و محصولات علمی از مدرنیته و مضرات آن، به این نتیجه می‌رسیم که این نگاه به شدت مبتلا به نسبی‌گرایی معرفت‌شناختی است. اگر این شیوه مورد قبول یک نظام فکری قرار گیرد، نه تنها به نفع دین عمل نخواهد کرد، بلکه به حربه‌ای علیه دین و اندیشه

## بررسی نظریه «جهت‌داری علم»

الاهی تبدیل خواهد شد؛ زیرا رد پای حقانیت را از واقعیت بریده و با تمایلات، اراده‌ها و سلائیق افراد گره خواهد زد و باب گفتگو را با افرادی که اساساً دین را قبول ندارند، مسدود خواهد ساخت.

این سبک از تشریح فرآیند شناخت بر اساس یک حدث پایه‌ریزی شده است؛ نه خودش بدیهی است و نه ارجاعی به بدیهیات دارد. حتی نفی روش برهانی (بدیهی یا ارجاع به بدیهی) را هم بدون دلیل موجه انجام می‌دهد.

اساساً ساحت تولید علم، به دلیل آنکه دغدغه بشر معاصر است، عرصه‌ای جهان‌شمول و مسلک پیروان انواع مختلف ادیان است، فلذا این نحوه تبیین روش شناخت، مانع ورود بسیاری از اذهان صاحبان ادیان و نحله‌های دیگر می‌شود. هرچند همه ادیان و نحله‌های فکری حقانی نیستند، اما نباید کاری کرد که راه گفتگو با آنها مسدود شود.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. پیروزمند، علیرضا (۱۳۸۹ش)، «قلمرو دین در تعیین مفروضات اساسی، ارزش‌ها، رفتارها و نمادها»، تهران: عابد (دبیرخانه شورایی عالی انقلاب فرهنگی).
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷ش)، جزوه «بررسی مقدماتی پیرامون جهت داری علم»، (پژوهش منتشر نشده)، تدوین مهر ماه ۱۳۷۲، کد بایگانی کامپیوتری ۰۱۰۲۴۰۰۶، قم.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ش)، رابطه منطقی دین و علوم کاربردی، تهران: امیرکبیر.
۵. حسینی هاشمی، سید منیرالدین (۱۳۷۹ش)، مدرنیته و اخلاق؛ (پژوهش منتشر نشده، جلسه ۱۳۷۹/۱۲/۱۱ کد پژوهش ۴۶۴).
۶. خاکی قراملکی (۱۳۹۱ش)، محمدرضا، تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن، چ سوم، قم: کتاب فردا.
۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳ش)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی: تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی (ج ۱)، قم: دفتر نشر معارف (وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها).
۸. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی قم (۱۳۸۰ش)، یادى از استاد (یادکردی از متفکر فرزانه اندیشمند گرانمایه استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی)، چ اول، قم: فجر ولایت.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی (ج ۱)، تصیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۰. گروه تحقیقات مبنائی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی (بی‌تا)، جزوه «فلسفه اصول روش تنظیم علم» (پژوهش منتشر نشده)، جلسه دی ماه ۱۳۷۲، کد بایگانی کامپیوتری ۰۱۰۲۳۰۰۱.
۱۱. محمدی، علی، محسن دنیوی، میثم گودرزی با همکاری انجمن خدمات فرهنگی ایرانیان، فرهنگستان علوم اسلامی قم (۱۳۹۱ش)، تحول در علوم انسانی، مجموعه مصاحبه‌ها و دیدارها، همایش بزرگداشت دهمین سالگرد ارتحال استاد فقید سید منیرالدین حسینی الهاشمی (ره) (۱۳۹۰، تهران)، (با همکاری انجمن خدمات فرهنگی ایرانیان، فرهنگستان علوم اسلامی قم، مرکز پژوهش‌های روش علم و تحقیقات اسلامی منیر)، چ ۱، قم: کتاب فردا.
۱۲. موحد، مهدی (۱۳۹۵)، «راهکارهای تولید علم دینی مبتنی بر نظریه آیت‌الله جوادی آملی». نسیم خرد، دوره ۲، شماره ۱، ش پیاپی ۲: ۴۹-۷۸.



بررسی نظریه «جهت‌داری علم»

۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۲)، «بررسی نقش مبنای غرب‌شناختی و جامعه‌شناختی فرایند تولید علم در تعیین هویت علم دینی از منظر فرهنگستان علوم اسلامی». نسیم خرد، دوره ۹، شماره ۱، ش پیاپی ۱۶: ۴۵-۶۰.
۱۴. میرباقری، سید محمدمهدی (۱۳۸۷ش)، جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی، (تهیه و تدوین دفتر جنبش نرم‌افزاری و توسعه علوم اسلامی، نظریه‌پرداز: سید محمد مهدی میرباقری هیأت نقد: رضا حاجی ابراهیم وحسن معلمی دبیر علمی: محمدتقی سبحانی)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش اسفند)، گفتگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی (با حضور حجت الاسلام و المسلمین میرباقری، حجت الاسلام و المسلمین سبحانی حجت الاسلام و المسلمین پارسانیا) تنظیم شده توسط گروه پژوهشی فلسفه دفتر فرهنگستان علوم (پژوهش منتشر نشده)، قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵ش آبان)، مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری (گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی)، قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶ش)، نظام فکری، منشورات داخلی، تاریخ بحث بهار، ۱۳۸۳قم: موسسه فرهنگی فجر ولایت.



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی<sup>۱</sup>

مصطفی عزیزی علویجه<sup>۲</sup>

### چکیده

جلال‌الدین بلخی (مولوی) از معرفت نفس به «جان‌شناسی» تعبیر می‌کند. پرسش از سرشت «جان» و مراتب و راه‌کارهای شهود آن، از جمله مسائل مهمی است که مولانا می‌کوشد به آن پاسخ دهد. ایشان حق تعالی را «جان‌جانان» و ژرف‌ترین لایه وجودی انسان برشمرده و برای جان انسانی، ویژگی‌های ذیل را برمی‌شمارد: جان، جام جهان‌نمای هستی است، به گونه‌ای که همه عوالم هستی اعم از ماده، مثال و عقل و الوهیت، نمونه‌ای در وجود انسان دارند. مولوی فربه‌شدن جان انسان را در گرو خودآگاهی و با خبر بودن جان از حقایق غیبی می‌داند. او بر این باور است که دل و جان انسان می‌تواند از مرتبه جمادی تا مرتبه فراعقلی و فنای فی الله سیر و تکامل نماید و به مرتبه‌ای دست یابد که حقیقه الحقایق در او تجلی پیدا کند. از دیدگاه مولوی، آدمی نباید «من» خود را با «تن» خود اشتباه گرفته و در خانه بیگانه‌سکنی گزیند؛ زیرا دل انسان از فسحتی برخوردار است که می‌تواند به مقام «کون جامع» دست یابد. مراتب وجودی انسان از دیدگاه مولوی عبارتند از: ۱. جسم؛ ۲. روح؛ ۳. عقل؛ ۴. روح وحی؛ ۵. روح فانی فی الله. مهم‌ترین موانع جان‌شناسی از منظر مولانا: انانیت، توجه افراطی به جنبه حیوانی و تن، گناهان و هوس‌ها می‌باشد. از سوی دیگر صیقل دادن دل، مهم‌ترین راه‌کار برای دستیابی به معرفت نفس می‌باشد. این پژوهش، با روش توصیفی-تحلیلی، چیستی جان (نفس) انسان و مراتب باطنی او و نیز موانع و عوامل خودآگاهی شهودی را از دیدگاه مولوی بررسی خواهد کرد.

**واژگان کلیدی:** مولوی، آگاهی، جان، دل، معرفت نفس، فناء فی الله.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۵

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده حکمت و دین‌پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم. رایانامه: Azizialavi1356@gmail.com

## مقدمه

یکی از مباحث محوری در علم النفس عرفانی، مبحث «معرفت نفس» می‌باشد. اندیشمندان غربی و شرقی در طول تاریخ اندیشه، به این مهم عنایت ویژه‌ای داشته و دارند. سقراط حکیم نخستین کسی است که جمله معروف «خود را بشناس» را گفته است. اندیشمندان پس از سقراط نیز به این موضوع اهتمام ورزیده‌اند. ارسطو در کتاب «درباره نفس» اشاراتی گذرا به خودشناسی دارد. افلوپین نیز در «تاسوعات» به صورت پراکنده به خودآگاهی و خودشناسی پرداخته است. در جهان اسلام، فارابی در کتاب «فصوص الحکم»، شیخ اشراق در «حکمة الاشراق»، عارف بزرگ، افضل‌الدین کاشانی در «مجموعه مصنفات»، عزّ‌الدین نسفی در کتاب «الانسان الکامل»، ابن‌عربی در «فصوص الحکم و فتوحات مکیه»، ملاصدرا در بسیاری از آثار خود، از جمله مفاتیح الغیب و «شرح الهدایة الاثیریة»، میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در «رساله لقاء الله»، علامه طباطبایی در «رسالة الولاية» و «تفسیر المیزان»، و علامه حسن‌زاده آملی در بسیاری از آثار خود همچون «عیون مسائل النفس»، توجه و اهتمام ویژه‌ای به این موضوع داشته‌اند.

مسأله بنیادین در باب معرفت شهودی نفس آن است که: با توجه به تاکید اهل معرفت بر اینکه انسان حقیقتی تو در تو و دارای لایه‌ها و مراتب ژرف وجودی است، پس چرا هنگام رجوع به خود، جز یک معرفت حضورِ سطحی و ظاهری از هویت خویش، اثری از خودآگاهی شهودی به مراتب ژرف خویش نمی‌یابیم؟ چرا تنها برخی از حالت‌ها و ویژگی‌های سطحی و لایه‌ی روین نفس و جان خویش را شهود می‌کنیم؟ مگر نه این است که قرآن کریم از مراتبی همچون «سرّ»، «خفی» و «أخفی» (طه: ۷) در وجود انسان سخن می‌گوید، پس چرا و به چه دلیل انسان از لایه‌های باطنی و عمیق خویش ناآگاه است؟ راه و روش دستیابی به خودآگاهی چیست؟

دیدگاه مولانا جلال‌الدین محمد بلخی پیرامون حقیقت جان آدمی و مراتب ژرف وجودی آن از مباحث محوری و بنیادین معرفتی اوست که در مثنوی معنوی تجلی یافته و از دیرباز، ذهن نویسنده را به خود مشغول نموده است؛ ایشان به مناسبت‌های گوناگون، آدمی را مورد نکوهش قرار داده که چرا گوهر تابناک جان و روح خود را به فراموشی سپرده و نسبت به آن ناآگاه است:

اسبِ همّت سوی اختر تاختی      آدمِ مسجود را نشناختی  
آخر آدم‌زاده‌ای ای ناخلف      چند پنداری تو پستی را شرف؟!

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۶)



حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی

قیمتِ هر کاله می‌دانی که چیست      قیمتِ خود را ندانی احمقی است  
جانِ جمله علم‌ها این است، این      که بدانی من کییم در یومِ دین  
آن اصولِ دین بدانستی، و لیک      بنگر اندر اصلِ خود، گر هست نیک  
از اصولینت، اصول خویش به      که بدانی اصلِ خود، ای مرد مه  
(همان: ۴۴۸)

آن‌چه این پژوهش را از سایر موارد هم‌سو متمایز می‌سازد، بازشناسی ماهیت و چیستی نفس و جان آدمی و بیان مراتب و لایه‌های ژرف آن از منظر مولانا جلال‌الدین بلخی است؛ همچنین عوامل و موانع دستیابی به خودآگاهی حضوری از دیدگاه ایشان واکاوی و تحلیل شده است. ممکن است این اشکال به ذهن خطور کند که مسأله اصلی این مقاله، چیستی و مراتب جان‌شناسی از منظر مولوی است و آنچه در مقاله منعکس شده، چیستی و مراتب جان است؛ چگونه می‌توان میان این دو مطلب وفاق ایجاد نمود؟

در پاسخ باید گفت: رابطه جان با جان‌شناسی، همان رابطه میان نفس و معرفت شهودی نفس است؛ شناخت جان و نفس و مراتب آن، همان معرفت نفس و جان‌شناسی است، زیرا علم حضوری به خود عین جان و نفس است و سالک در عرفان عملی به دنبال «علم به علم» یا شناخت مضاعف و دو لایه است، از این‌رو جان‌شناسی در واقع گزارشی است از معرفت حضوری اهل معرفت به جان خویش. این مقاله به دنبال تحلیل و توصیف مراتبی است که سالک در طی آن، جان خویش را شناخته و مراتب آن را کشف نموده است و این، همان جان‌شناسی یا معرفت نفس از منظر مولوی است. در این پژوهش از روش تحلیل مفهومی واژگان محوری در قلمرو معرفت نفس و نیز تبیین عقلی بهره برده شده است.

### حقیقت «جان‌شناسی» از دیدگاه مولوی

بزرگ‌ترین دل‌مشغولی انسان عارف در حیات دنیوی، جدایی از عالم جان و دوری از حضرت حق تعالی و تنها مایه دلگرمی و امیدواری او، باز یافتن روزگار وصل خویش و آخر شدن شب فرقت است. کوشش عارف برای دور داشتن جان خویش از آلائش‌های جسمانی و تعلقات مادی و معطوف کردن دل و دیده خود از صور محسوس به سوی جهان غیب و منبع لایزال حیات و جمال، بدانجا می‌انجامد که جان او بتواند گهگاه از طریق روزنه‌ای که از درون او به جانب غیب گشوده شده است، رهایی از تن و عالم کثرت و استغراق در عالم بی‌تعیین وحدت و شهود بی‌واسطه حقیقت را تجربه کند. این

لحظه‌های کوتاه برای عارف، تنها دقایقی از عمر است که ارزش زیستن دارد و فقدان آن، تنها مایه غبن و حسرت اوست. در این لحظه‌ها، او از خویشتن خویش و عالم بیرون به کلی منقطع و با تمام قوای معنوی خود، به درون متوجه می‌شود. این فراق از غیر و استغراق در لذات شهود و غلبه حال، سبب می‌شود که عارف موقتاً هوشیاری و تمییز خود را از دست داده و حالی شبیه به مستی و بی‌خودی داشته باشد. (مشتاق مهر، ۱۳۹۰: ۱۲)

مولوی در پرتو مبانی عرفانی، از جمله «وحدت شخصی وجود» و «وجود اطلاق حق تعالی» و «نظریه تجلی»، نفس انسان را جلوه و ظهور حق تعالی دانسته و آن را به خودی خود، عدم می‌پندارد. در «معرفت نفس» یا «جان‌شناسی»، منظور عارفان از معرفت و آگاهی، همان علم شهودی و حضوری نفس به خود، بدون وساطت مفاهیم است؛ از این رو مولوی، سالک الی الله را نخست دعوت می‌کند که «جان شود»، سپس از راه دل و جان، یعنی معرفت شهودی، خدای خود را بیابد:

جان شو، از راه جان، جان را شناس  
یارِ بینش شو، نه فرزندِ قیاس  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۷۲)

منظور از «جان شدن»، صیوروت ذاتی و حرکت جوهری نفس از ماده و طبیعت به سوی تجرد و پیراستگی از ماده است؛ به گونه‌ای که سالک بتواند مراتبی از خویشتن را با علم حضوری و شهودی درک کند.

معرفت نفس از دیدگاه مولوی، «معرفت جان» و «معرفت جانِ جان» نام دارد:

جان من سهل است، جانِ جانم اوست  
دردمند و خسته‌ام، درمانم اوست  
(همان: ۴)

مولوی برای جان و معرفتِ جان ویژگی‌ها و اوصافی بیان می‌کند که ما را در جان‌شناسی از منظر مثنوی یاری می‌رساند؛ در ذیل، به مهم‌ترین و برجسته‌ترین این ویژگی‌ها اشاره می‌شود:

### ۱- جان انسان از سنخ عالم امر

مولوی بر این نکته تأکید دارد که روح انسان از سنخ عالم امر و جهان دفعی و پیراسته از ماده بی‌جان است. ایشان بدن را سایه سایه سایه دل می‌داند که دارای منزلت و جایگاهی بس رفیع و بلند است:

در هوایِ غیب، مرغی می‌پرد  
سایه او بر زمینی می‌زند  
جسم، سایه سایه سایه دل است  
جسم، کی اندر خورِ پایه دل است؟  
روح چون «من امر ربّی» مُختفی است  
هر مثالی که بگویم، مُنتفی است

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بی‌جهت‌ها ذات جان روشن است  
بحث جان اندر مقامی دیگر است باده جان را قوامی دیگر است  
گر تو خود را پیش و پس داری گمان بسته جسمی و محرومی ز جان  
(همان: ۱۰۴۵)

مولانا، قلب (روح مجرد قدسی) را به پرنده‌ای تشبیه کرده که در مطار غیب به پرواز درآمده است. سایه او منعکس می‌شود و از آن سایه، قالبی مثالی و یا جسم هورقلایی به ظهور می‌رسد. از سایه قالب مثالی نیز روح حیوانی (بخاری) پدید می‌آید و نهایتاً از سایه روح حیوانی، جسد عنصری (جسم مادی) حادث می‌گردد. اسناد سایه به قلب یا روح مجرد به نحو مجاز است، زیرا روح مجرد سایه ندارد؛ پس تجلی روح (قلب) در قوس نزول هستی، به ترتیب موجب قالب مثالی، روح حیوانی، و جسم عنصری می‌گردد. برخی از شارحان سه سایه را سه لطیفه اول از لطایف سبعة دانسته‌اند که عبارتند از طبیعه، نفسیه و قلبیه. (زمانی، ۱۳۹۰: ۸۶۱/۶)

## ۲- حق تعالی حقیقه الحقائق جان انسان

این پرسش که «من کیستم؟» یکی از محوری‌ترین پرسش‌ها نزد مولوی است. وی معرفت نفس را «جان جمله علم‌ها» برمی‌شمارد (مولوی، ۱۳۸۰: ۴۴۸)؛ زیرا خداوند متعال «جانِ جان» و مرتبه اطلاق و حقیقه الحقایق انسان و ژرف‌ترین لایه وجودی اوست. اهل معرفت تصریح می‌کنند که هویت و حقیقت انسان، جلوه و ظهور حقیقت باری تعالی است:

فمن عرف أنّ حقیقته هی حقیقه الحقّ و هی الّتی تفصّلت و ظهرت بصور الموجودات بحسب مراتبها و ظهوراتها، هو الّذی عرف ربّه. فأنه تعالی علی صورته خلقه بل هو عین حقیقته و هویته.  
(قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۳)

اگر حق تعالی باطن و اصل حقیقت نفس سالک است، پس سالک و مسلک و غایت سلوک یکی است؛ به بیان دیگر، راه و طریقی که سالک آن را می‌پیماید، عین حق تعالی است؛ زیرا سلوک از آثار به سوی افعال و از افعال به سوی اسماء و صفات و از اسماء و صفات به سوی ذات حق تعالی است و همه اینها مراتب و ظهورات حق تعالی هستند؛ پس مسلک و راه، عین حق تعالی است و سلوک انسان در مظاهر و تجلیات حق تعالی واقع است.

مولوی نیز حقیقه الحقائق و نهایی‌ترین مرتبه وجودی انسان را خداوند متعال برمی‌شمرد و

می‌گوید:

نورِ نورِ چشم، خود نورِ دل است      نورِ چشم از نورِ دل‌ها حاصل است  
باز نورِ نورِ دل، نورِ خداست      کاو ز نورِ عقل و حس، پاک و جداست  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۵۳)

نکته‌شایان توجه اینکه اساساً انسان در پرتویافتن خدا، «خود» را می‌یابد؛ یعنی: اگر انسان خدا را بیابد، خود واقعی را یافته و این دو، لازم و ملزوم یکدیگر هستند.

یافتن خدا مساوی با یافتن خود و از دست دادن خدا برابر با باختن خود است. گم کردنِ همیشگی خود، بازتاب حتمی و طبیعی گم کردن خداست؛ به بیان دیگر، خداوند غایت همه کمالات است و تنها مقصد کل. یک شیء در حال حرکت از نقص به کمال، از «خود» به «ناخود» حرکت نمی‌کند؛ بلکه از «خود» به سوی «خود» در حرکت است. یک بذر که در زمین قرار می‌گیرد و وضع موجود خودش را رها و به سوی بوته شدن حرکت می‌کند، آیا از خودش به سوی «ناخود» رفته یا به سوی کمال خویش حرکت کرده است؟ یعنی در عین اینکه از مرتبه‌ای از «خود» جدا شده، به مرتبه‌ای برتر از «خود» دست یافته است؛ در واقع آن بذر از خود ناقص‌تر به خود کامل‌تر حرکت کرده است؛ از این رو، سیرِ اِلَى اللّٰهِ همان حرکت از «خود» به سوی «خود» است؛ «وَ نَحْنُ اقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ» (واقعۀ: ۸۵) یعنی از شما برای شما خودتر هستیم و خود واقعی شما، ما هستیم. رابطه خدا با انسان، رابطه خود عالی‌تر با خود دانی‌تر است؛ یعنی: رابطه انسان با غایت خویش است، نه رابطه یک موجود مباین با موجود مباین دیگر؛ از این رو، فراموش کردن و گم کردن خدا، برابر با هضم شدن در دیگران و از دست دادن «خود» است. (مطهری، ۱۳۸۴: ۳۶۴/۱۵)

بنابراین «خودشناسی» و «خداشناسی» در یکدیگر تأثیر متقابل و دو سویه دارند. مولوی نیز مضمون حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» را به شعر در آورده است:

بهر آن پیغامبر این را شرح ساخت      هرکه خود بشناخت، یزدان را شناخت  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۸۰۴)

به اعتقاد وی، بزرگ‌ترین گره بشر در دنیا و آخرت، شناخت خود و تشخیص سعادت و شقاوت است؛ یعنی باید مشخص شود که این انسان، نیک‌بخت است یا بدبخت؛ از اصحاب یمین است یا شمال؟ عقده‌های دیگر علمی و مذهبی که ما بدان پیچیده‌ایم، همچون گره سختی است که بر کیسه تهی زده باشند، اصل و بنیاد اساسی همان خودشناسی است:

عقده را بگشاده گیر ای منتهی      عقده سخت است بر کیسه تهی

حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی



در گشادِ عقده‌ها گشتی تو پیر  
عقده‌ای کآن بر گلوی ماست سخت  
حلّ این اشکال کن گر آدمی  
حدّ اعیان و عَرَض دانسته گیر  
چون بدانی حدّ خود، زاین حدّ‌گریز  
عقده چندی دگر بگشاده گیر  
که بدانی که خسی یا نیک‌بخت  
خرج این کن دم، اگر آدم‌دمی  
حدّ خود را دان، که نبود زاین‌گریز  
تا به بی حد در رسی، ای خاک‌بیز  
(همان: ۷۳۵)

مولوی حد وجودی انسان را بی‌حدی و رها شدن از حدود و قیود امکانی و نیل به مقام فناء برمی‌شمرد.

### ۳- دل جام جهان‌نمای هستی

انسان، نسخه و روگرفتی از کل هستی است. همه عوالم هستی، اعم از ماده و مثال و عقل و الوهیت، نمونه و نماینده‌ای در وجود انسان دارند. الگویی از آنچه در جهان مُلک و ملکوت است، در انسان وجود دارد. گویی انسان، نسخه کوچکی از کتاب بزرگ خداوند به شمار می‌آید؛ جهان هستی، کتاب بزرگ و جامع همه معلومات است و خداوند، پدیدآورنده و مبدأ آن می‌باشد؛ انسان از جهت نشئه ظاهری‌اش، کتابی کوچک و برگزیده از آن کتاب بزرگ و بر حسب نشئه باطنی و از حیث کمال و احاطه‌اش به معلومات کلی و جزئی و ادراکش به مُدرکات عقلی و حسی، کتابی بزرگ‌تر از عالم هستی است. (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۹۲/۱)

مولوی نیز جان و دل را دربردارنده همه‌ی حقایق هستی دانسته که تجلی‌گاه حق تعالی و همه عوالم هستی می‌باشد:

ملا حسین کاشفی، شارح سروده‌های مولوی چنین گوید:

«ای درویش جمیع آنچه در عالم است مفصلاً مندرج است در نشئه انسان مجملاً. انسان عالم صغیر مجمل است و عالم انسان کبیر مفصل و این از روی صورت است اما از راه مرتبت انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر؛ زیرا که خلیفه است و خلیفه را استعلاست بر مستخلف علیه و حضرت شاه ولایت صلوات الله علیه می‌فرماید:

وَ تَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ      وَ فِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ

پس انسان باید خود را بشناسد و از خود طلبد آنچه می‌خواهد که دیباچه جمال و جلال و مجموعه کمال اوست. (کاشفی، ۱۳۸۶: ۳۳۴) و مولوی این گونه به آن اشاره دارد:

تاج کَرَمناست بر فرقِ سرت  
 تو خوش و خوبی و، کانِ هر خَوشی  
 هیچ کَرَمنا شنید این آسمان  
 بر زمین و چرخ عرضه کرد کس  
 احسن التَّقویم در والتین بخوان  
 گر بگویم قیمت آن ممتنع  
 مرغ خویشی صید خویش و دام خویش  
 تو نه‌ای این جسم تو آن دیده‌ای  
 آدمی دیده‌است باقی گوشت و پوست  
 گر تو آدم زاده‌ای چون او نشین  
 چیست اندر خم که اندر نهر نیست  
 این جهان خمّ است و دل چون جوی آب

طوقِ اَعْطیناک آویزِ برت  
 تو چرا خود مَنّتِ باده گَشی؟  
 که شنید این آدمیّ پر غمان  
 خوبی و عقل و عبارات و هوس  
 که کدامین گوهر است این یار جان  
 من بسوزم هم بسوزد ممتنع  
 صدر خویش و فرش خویش و بام خویش  
 وارهی از جسم اگر جان دیده‌ای  
 هر چه چشمت دیده‌است آن غیر اوست  
 جمله ذرات را در خود بین  
 چیست اندر خانه کاندر شهر نیست  
 این جهان خانه است و دل شهر عجب  
 (مولوی، ۱۳۸۰: ۸۷۳)

#### ۴- فربه شدن جان در پرتو معرفت

مولوی تن و جان انسان را به کیسهٔ پول و همیان زر و سیم تشبیه می‌کند و معتقد است همان‌گونه که ارزش و قیمت یک همیان به محتوای درون اوست، همچنین ارزش انسان نیز به میزان معرفت و خبری است که از اسرار عالم غیب و ملکوت و حق تعالی دارد؛ به هر اندازه جان انسان آگاه‌تر و با معرفت‌تر، قدر و منزلت او بیشتر خواهد بود:

جان نباشد جز خیر در آزمون  
 جان ما از جانِ حیوان بیشتر  
 پس فزون از جان ما جانِ مَلک  
 وز مَلک، جانِ خداوندانِ دل  
 زان سبب آدم بَوَد مسجودشان  
 قیمت همیان و کیسه از زر است  
 همچنان که قدر تن از جان بود  
 آن چنانکه پرتو جان بر تن است

هر که را افزون خیر، جانش فزون  
 از چه؟ زآن رو که فزون دارد خیر  
 کاه منزه شد ز حسّ مشترک  
 باشد افزون، تو تحیر را بهل  
 جان او افزون‌تر است از بودشان  
 بی زر همیان و کیسه ابتر است  
 قدر جان از پرتو جانان بود  
 پرتو جانان برین جان من است

جان که باشد با خبر از خیر و شر  
چون سرّ و ماهیت جان مخبر است  
روح را تأثیر آگاهی بود  
اقتضای جان چو این دل آگهی است  
خود جهان جان سراسر آگهی است  
شاد با احسان و گریان از ضرر  
هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است  
هر که را این بیش، الهی بود  
هر که آگاه‌تر بود جانش قویست  
هر که بی‌دانش بود از جان تهی است  
(همان: ۳۱۲)

مولوی معیار جان داشتن و زنده بودن را آگاهی می‌داند؛ نه آگاهی مفهومی و حصولی، بلکه شناختی حضوری که با خبر از جهان غیب و تجلیات حق تعالی است. این همان نقطه محوری در حکمت متعالیه است که از آن به حرکت اشتدادی جوهر نفس تعبیر می‌شود.

#### ۵- سیر تکاملی انسان از جماد تا فراعقل

مولوی انسان را حقیقتی ذو مراتب و دارای درجات متعدد، از جماد گرفته تا فراعقل می‌داند؛ انسان در سیر جوهری و تطور ذاتی خود از مرتبه جماد به حیوان و از حیوانیت به مرتبه آدمیت، آنگاه از آدمیت به فرشته‌خویی و سپس به مراتب فراملکی سیر می‌کند:

از جمادی مُردم و، نامی شدم  
مُردم از حیوانی و، آدم شدم  
حملة دیگر بمیرم از بشر  
و از ملک هم بایدم جستن ز جو  
بار دیگر از ملک قربان شوم  
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون  
وز نما مُردم، به حیوان بر زدم  
پس چه ترسم؟ کی ز مُردن کم شدم؟  
تا برآرم از ملائک پرّ و سرّ  
کلّ شیء هالک الا وجهه  
آنچه اندر وهم ناید، آن شوم  
گویدم که انا الیه راجعون  
(همان: ۵۰۴)

#### ۶- سریان مطلق در مقید

از دیدگاه مولوی، خداوند «جان جان» انسان است که در برابر او، «ما و هستی‌های ما» وجود و فروغی ندارد. خداوند وجود مطلق و بی هیچ قید و شرط است و این وجود، یکی بیش نیست؛ اما وقتی که تجلی این «وجود مطلق» در شرایط و مقیدات گوناگون صورت پذیرد، عالم کثرت را می‌سازد. موجودات جهان خاکی، اجزای این عالم کثرت‌اند و «هستی‌های ما» یعنی همین

جلوه‌های مقید. (استعلامی، ۱۳۷۹: ۳۲۹/۱)

از منظر مولوی، انسان یک ظاهری دارد و یک باطنی؛ باطن و نهان او حقیقتی است غیبی و ملکوتی که در نهایت به حقیقة الحقایق، یعنی پروردگار منتهی گردد:

ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان	تا که ما باشیم با تو در میان؟
ما، عدم‌هاییم و هستی‌های ما	تو، وجود مطلق فانی نما
ما همه شیران، ولی شیرِ عَلم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیداست و ناپیداست باد	آن که ناپیداست، هرگز گم مباد
باد ما و بودِ ما از داد توست	هستی ما جمله از ایجاد توست
لذّت هستی نمودی نیست را	عاشق خود کرده بودی نیست را

(مولوی، ۱۳۸۰: ۲۹)

#### ۷- فراخی و فسحت دل و جان:

دل و جان انسان در پرتو تجلی حق تعالی در او از تعین و تقید به قیود عدمی رهایی یافته و به سوی اطلاق و لا تعین سیر و تحول می‌یابد؛ مولوی این سعه وجودی جان انسان که در حدیث قدسی وارد شده «لا یسعی أرضی و لا سمائی ولكن یسعی قلب عبدی المؤمن» (خویی، ۱۴۰۰: ۴۰/۹) را این‌گونه به زیبایی به تصویر می‌کشد:

گر گشاید دل سر انبان راز	جان به سوی عرش آرد ترکتاز
در فراخی عرصه آن پاک جان	تنگ آمد عرصه‌ی هفت آسمان
آسمان را این بزرگی از کجاست	که دل پاک ولی الله راست
گفت پیغمبر که حق فرموده است	من نگنجم هیچ در بالا و پست
در زمین و آسمان و عرش نیز	من نگنجم، این یقین دان، ای عزیز
در دل مؤمن بگنجم ای عجب	گر مرا جویی، در آن دل‌ها طلب
گام در صحرای دل باید نهاد	زانکه در صحرای گل نبود گشاد

(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۲)

مولوی تأکید دارد که دل یک حقیقت جزئی است که باید به سوی کلّ خود سیر کند:

تو دلا منظور حق آنکه شوی	که چو جزوی سوی کلّ خود روی
دل نباشد تن چه راند گفتگوی	دل نباشد تن چه داند جستجوی

جسمها مشکات دان و دل زجاج      تافته بر عرش و افلاک این سراج  
گشت مشکات از زجاجه جای نور      که همی دزد ز نور آن کوه طور  
(همان: ۱۰۳۵)

### ۸- کون جامع بودن جان

«کون جامع» بهترین تعبیر برای جایگاه رفیع انسان کامل است که از روح کامل برخوردار است؛ زیرا از چنان سعه و گنجایش وجودی بهره‌مند است که می‌تواند آینه تمام‌نمای حق تعالی شود؛ به گونه‌ای که جمیع اسماء و صفات الهی در او ظهور و تجلی یابند؛ همچنین کون جامع برخوردار از مقام خلافت الهی است؛ زیرا خلیفه (انسان کامل) بیشترین شباهت را به «مستخلف عنه» دارد و بر پایه صورت او آفریده شده است (حسن‌زاده، ۱۳۸۰: ۱۹۸/۵) به بیان دیگر، کون جامع دارای دو صورت است: صورت ظاهر که همان حقایق عالم است و دیگری صورت باطن که همان صورت حق تعالی می‌باشد (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۵۵).

نکته شایان توجه اینکه کون جامع یا انسان کامل، روح جهان هستی و قلب و سیر و لب اوست. همان گونه که روح، جسم را تدبیر می‌کند، انسان کامل نیز به اذن پروردگار، مدبر جهان هستی است و آن را کارگردانی می‌کند. انسان کامل، اصل و غایت جهان هستی است؛ مولوی در این باره می‌گوید:

پس به صورت، آدمی فرع جهان      در صفت، اصل جهان این را بدان  
ظاهرش را پشه‌ای آرد به چرخ      باطنش باشد محیط هفت چرخ  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۷۰۵)

مولوی در تمثیلی زیبا می‌گوید: بر حسب ظاهر، شاخه درخت، اصل و منشأ میوه است؛ ولی به‌لحاظ باطن، میوه اصل و غایت شاخه به شمار می‌آید؛ زیرا اگر آن میوه نبود، هیچ‌گاه باغبان درختی نمی‌نشاند و شاخه‌ای به وجود نمی‌آمد:

گر به صورت عالم اصغر تویی      پس به معنی، عالم اکبر تویی  
ظاهراً آن شاخ، اصل میوه است      باطناً بهر ثمر شد، شاخ هست  
گر نبودی میل و امید ثمر      کی نشاندی باغبان بیخ شجر؟  
پس به معنی آن شجر از میوه زاد      گر به صورت از شجر بودش ولاد  
گر چه میوه آخر آمد در وجود      اولست او زان که او مقصود بود  
(همان: ۵۶۷)

### ۹- جان انسان حقیقتی تو در تو

در بیان مراتب نفس انسان، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است؛ ولی غالب اهل معرفت، هفت مرتبه برای حقیقت انسان برشمرده‌اند: مرتبه طبع؛ نفس؛ قلب؛ روح؛ سرّ؛ خفی و اخفی (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ۲۹۶/۶).

مولوی در بیان مراتب و مدارج روح انسانی، اصطلاح خاصی دارد؛ بدین قرار که از مرحله «طبیعت و جسم محسوس» آدمی شروع می‌کند که به باور او، شیخ و سایه ضعیف دل، یعنی لطیفه روح انسانی است:

جسم سایه سایه سایه دل است      جسم کی اندر خور پایه دل است

پس از گذر از مرحله تن که پوشش ظاهری برای آدم است، مرتبه باطنی نفسانی، یعنی مقام «جان و روح» قرار دارد، پس از آن، مرحله «عقل» است که بالاتر، لطیف‌تر و صاف‌تر از مقام «جان و روح» می‌باشد؛ در چهارمین مرتبه و برتر از جایگاه «عقل»، «روح وحی» جای دارد. از مرتبه «روح وحی» تا مقام «فنا فی الله» و اتصال به حق نیز مدارج و مراتبی وجود دارد که مولوی از آن به «پایه پایه تا ملاقات خدا» و «بار دیگر از ملک پران شوم» (همایی، ۱۳۷۶: ۱/۱۷۵) تعبیر می‌کند؛ بنابراین مراتب وجودی انسان از دیدگاه مولوی عبارت است از:

۱. جسم؛ ۲. روح؛ ۳. عقل؛ ۴. روح وحی؛ ۵. روح فانی فی الله.

جسم، ظاهر، روح، مخفی آمده است	جسم همچون آستین، جان همچو دست
باز عقل از روح مخفی‌تر پرد	حسّ سوی روح زوتر ره برسد
روح وحی از عقل پنهان‌تر بود	زانکه او غیب است، او زآن سر بود
روح وحی را مناسب‌هاست نیز	در نیابد عقل، کآن آمد عزیز

(مولوی، ۱۳۸۰: ۳۰۹)

### ۱۰- فنا فی الله غایت جان‌شناسی

«فنا فی الله» مبتنی بر دو مؤلفه ایجابی و سلبی است که یکی برخاسته از دیگری است؛ مؤلفه ایجابی همان مشاهده جمال و شکوه و عظمت حضرت حق تعالی و مؤلفه سلبی، ندیدن خود و فرو ریختن کوه انانیت است، باید دانست که مؤلفه دومی برخاسته از مؤلفه اولی است؛ زیرا تا انسان جمال و بزرگی خداوند را شهود نکند، دست از خود و خودخواهی برنمی‌دارد. به تعبیر برخی از بزرگان:



حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی

«اساسی‌ترین عامل انتقال انسان از خود طبیعی به مَن عالی انسانی، قرار گرفتن در جاذبه کمال مطلق یعنی خداوند می‌باشد». (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۰/۲۵)

در وجودم تو شوم من مُنْعَدِم      چون محبِّم، حُبُّ یُعْمی و یُصِم  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۱۲۲)

خوش بُراقی گشت خنگی نیستی      سوی هستی آرَدَت، گر نیستی  
(همان: ۵۶۹)

مولوی در قالب تمثیلی، فنا و استغراق فی الله را چنین توصیف می‌کند:

«چنانکه مگس بالا می‌پرد و پرش می‌جنبد و سرش می‌جنبد و همه اجزایش می‌جنبد، چون در انگبین غرق شد، همه اجزایش یکسان شد، هیچ حرکت نکند؛ استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند. غرق آب باشد. هر فعلی را که از او آید، آن فعل او نباشد، فعل آب باشد». (مولوی، ۱۳۸۷: ۴۳)

قشیری «فنا فی الله» و «بقای بالله» را چنین تعریف می‌کند:

مَنْ اسْتَوْلَى عَلَيْهِ سُلْطَانُ الْحَقِيقَةِ حَتَّى لَمْ يَشْهَدْ مِنَ الْأَغْيَارِ لَا عَيْنًا وَلَا أَثْرًا وَلَا رَسْمًا وَلَا طَلَلًا  
يَقَالُ إِنَّهُ فَنَى عَنِ الْخَلْقِ وَبَقِيَ بِالْحَقِّ ثُمَّ يَرْتَقَى عَنِ ذَلِكَ بِفَنَائِهِ عَنِ رُؤْيَةِ فَنَائِهِ. (قشیری، ۱۴۱۸: ۱۰۴)

استیلاى حقیقت یعنی تجلی حق تعالی بر دل سالک به گونه‌ای که انانیت او را در هم شکسته و به مقام فناى فعلی، صفاتی و افعالی دست یابد.

مولوی نیز به زیبایی درباره «فناء فی الله» چنین می‌سراید:

چون اویس از خویش فانی گشته بود	آن زمینی، آسمانی گشته بود
آن هلیله‌ی پروریده در شکر	چاشنی تلخ‌خیش نبود دگر
آن هلیله‌ی رسته از ما و منی	نقش دارد از هلیله، طعم نی
آن کسی کز خود بکلی در گذشت	این منی و مایی خود را در نوشت
گفت نوح: ای سرکشان، من، من نیم	من زجان مُردم به جانان می‌زیم
چون زجان مردم به جانان زنده‌ام	نیست مرگم تا ابد یابنده‌ام
چون بمُردم از حواس بوالبشر	حق مرا شد سمع و ادراک و بصر
چون که من، من نیستم، این دم زهوست	پیش این دم هر که دم زد، کافر اوست

(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۲۳ - ۱۴۳)

### موانع «جان‌شناسی» از دیدگاه مولوی

مولوی دل را آینه جمال دوست می‌داند و بر آن است که آینه باید صاف و شفاف و پیراسته از غبار و تیرگی باشد تا حق تعالی در آن جلوه‌گر و ظاهر شود:

آینه صاف باید تا درو	آشناسی صورت زشت و نکو
آینه دل چون شود صافی و پاک	نقش‌ها بینی برون از آب و خاک
روزنِ جانم گر گشاده است از صفا	می‌رسد بی‌واسطه نامه خدا
دوزخ است آن خانه کآن بی‌روزن است	اصل دین، ای بنده روزن کردن است
تیشه هر بیشه‌ای کم زن، بیا	تیشه زن در کندن روزن، هلا

(همان: ۴۳۷)

در ذیل، عمده‌ترین موانع جان‌شناسی از دیدگاه مولوی کاویده می‌شود:

#### ۱- عدم توجه به فقر ذاتی و هویت ربطی جان آدمی

از جمله عوامل خودفراموشی و نیافتن لایه‌های ژرف جان، عدم توجه به فقر وجودی و هویت ربطی و فنای تکوینی انسان است؛ بر پایه جهان‌بینی حکمی، همه هستی عین الربط و التعلق به پروردگار است، اما انسان به سبب اشتغال به غیر خود، از شهود این فقر ذاتی و عین الربطیت محروم است. غفلت از فقر ذاتی و وجودی خویش از جمله موانع جان‌شناسی از منظر مولوی است:

چون فناش از فقر پیرایه شود	او محمدوار بی‌سایه شود
فقر فخری را فنا پیرایه شد	چون زبانه شمع او بی‌سایه شد

(همان: ۲۹)

هرگاه انسان به مقام فنا برسد و فقر را زینت خود سازد، مانند حضرت ختمی مرتبت محمد ﷺ فاقد سایه خواهد شد. اگر کسی فقیر الی الله شود و از قید موهوم خود برهد، یک‌پارچه نور محض شود و زان پس، از وجود سایه‌وار خود و جهان رها گردد. (افضلی، ۱۳۸۸: ۴/۶۴۸)

#### ۲- دیدن خود از دریچه تنگ خود حیوانی

مولوی بر این نکته بسیار دقیق تأکید دارد که انسان از دو زاویه و منظر به واقعیت می‌نگرد: یکی از منظر خودحیوانی و نفسانی و دیگری از دریچه جان الهی و من انسان، از این رو بر آن است که انسان اگر از لاک خودحیوانی و فرعون‌ی بیرون آید و از نظرگاه من الهی و انسانی هستی را به شهود بنشیند، می‌تواند

به جان‌آگاهی دست یابد:

تو که فرعون، همه مگری و زرق	مر مرا از خود نمی‌دانی تو فرق
منگر از خود در من ای کزباز، تو	تا یکی تو را نبینی تو دو تو
بنگر اندر من ز من یک ساعتی	تا ورای گون بینی ساختی
وارهی از تنگی و، از ننگ و نام	عشق اندر عشق بینی، و السلام
پس بدانی چونکه رستی از بدن	گوش و بینی، چشم می‌داند شدن

(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۴۷)

### ۳- تهی بودن روح از تجلیات الهی

مولوی انسان را از ظاهرپرستی و صورت‌پرستی نهی نموده و او را به معنا و حقیقت باطنی خود توجه می‌دهد؛ وی معنی را برای تن، همچون بال و پر برای پرواز می‌داند.

مولوی معتقد است جان و روحی که از معرفت و تجلیات حضرت حق تهی است، همچون شمشیر چوبی است که در غلافی زیبا و فریبنده نهاده شده، وقتی در میدان کارزار این شمشیر، آخته و بیرون کشیده شود، آن هنگام رسوا می‌گردد:

رو به معنی گوش، ای صورت‌پرست	زانکه معنی بر تن صورت، پر است
هم‌نشین اهل معنی باش، تا	هم عطا یابی و، هم باشی فنا
جان بی معنی در این تن، بی خلاف	هست همچون تیغ چوبین در غلاف
تا غلاف اندر بود، با قیمت است	چون برون شد، سوختن را آلت است
تیغ چوبین را می‌ر در کارزار	بنگر اول تا نگردد کار، زار
گر بود چوبین، برو دیگر طلب	ور بود الماس، پیش آ با طرب

(همان: ۳۴)

### ۴- اشتباه گرفتن «جان حیوانی» با «جان انسانی»

مولوی در یک تقسیم‌بندی زیبا، جان انسان را به «جان حیوانی» و «جان انسانی» تقسیم نموده و برای هر یک، خوراک و غذای متناسب با خود را برمی‌شمرد؛ جان حیوانی خوراکش همین غذای حیوانی و مادی است، اما جان انسانی غذایش یاد و ذکر خداست:

آن‌که تو جان خوانیش، کی جان بود جان شناسی پیشه مردان بود

غیر آن جانی که دارد گاو و خر جان دیگر هست با جسم بشر  
جان حیوانی بود حی از غذا جان انسانی است زنده از خدا  
(همان: ۱۰۴۵)

مشکل بشر آن است که گاهی تن حیوانی و جسمانی خود را با من الهی و انسانی اشتباه گرفته و تمام توجه و اهتمام خویش را نثار تن نموده و از من حقیقی خویش غافل می ماند و این است بزرگترین مانع بر سر راه جان شناسی.

#### ۵- فرو رفتن در محسوسات و لذات حسی

از منظر مولوی، یکی دیگر از پرده های افتاده بر جان آدمی که مانع از جان شناسی می شود، فرو رفتن در لذت های حسی و ممحض شدن در محسوسات است:

مدتی حس را بشو ز آب عیان این چنین دان جامه شوی صوفیان  
چون شدی تو پاک، پرده برگند جان پاکان، خویش بر تو می زند  
جمله عالم گر بود نور و صور چشم را باشد از آن خوبی خبر  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۴۷)

ابن سینا نیز بزرگترین مانع بر سر راه معرفت نفس ناطقه را حس و فرو رفتن در محسوسات و تخیلات می داند:

«و أنت تعلم أنّ الحسّ يمنع النفس عن التعقل... و شواغلها من جهة البدن الاحساس و التخیل و الشهوة و الغضب و الخوف و الغمّ و الوجع» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۶۹-۳۶۸)

#### ۶- توجه به «تن» و بدن، بزرگترین مانع جان شناسی

در جای خود ثابت شده که حقیقت انسان، به «من» یا روح الهی اوست نه به «تن» او؛ اما بسیاری «تن» و لذت های جسمانی را مطلوب بالذات و غایت نهایی خویش می پندارند و آن را با «من» خود اشتباه می گیرند و در نتیجه، تمام تلاش و همت خویش را برای رشد و بالندگی و فربهی «تن» مصروف می کنند و از رشد و کمال «من» خود باز می مانند:

حق همی گوید: نظرمان بر دل است نیست بر صورت، که آن آب و گل است  
تو همی گویی: مرا دل نیز هست دل فراز عرش باشد، نه به پست  
در گل تیره یقین هم آب هست لیک، ز آن آبت نشاید آب دست

زانکه گر آب است، مغلوبِ گِل است  
 آن دلی کز آسمان‌ها برتر است  
 پاک گشته آن، ز گِل صافی شده  
 ترکِ گِل کرده، سوی بحر آمده  
 آبِ ما، محبوسِ گِل مانده است همین  
 پس دلِ خود را مگو کاین هم دل است  
 آن دلِ ابدال یا پیغمبر است  
 در فزونی آمده، وافی شده  
 رسته از زندانِ گِل، بحری شده  
 بحرِ رحمت جذب کن ما را ز طین  
 (مولوی، ۱۳۸۰: ۴۳۰)

مولوی در یک بیانی زیبا و جذاب بر اشتباه نگرفتن «من» و «تن» پای می‌فشارد:

ما بدانستیم، ما این تن نه‌ایم  
 ای خنک، آن را که ذاتِ خود شناخت  
 کودکی گرید پیِ جَوز و مویز  
 پیش دل، جَوز و مویز آمد جسد  
 هر که محجوبست، او خود کودک است  
 از ورايِ تن، به یزدان می‌زی‌ایم  
 اندر امنِ سرمدی قصری بساخت  
 پیشِ عاقل، باشد این بس سهل‌چیز  
 طفل کی در دانشِ مردان رسد؟  
 مرد، آن باشد که بیرون از شک است  
 (همان: ۸۸۶۲)

در اندیشهٔ مولوی، همواره تن و بدن همچون قفس و مزاحم و مانعی بر سر راه عروج و کمال جان و روح بوده است:

بحر علمی در نمی پنهان شده  
 جان بی کیفی شده محبوس کیف  
 جسم از جان روز افزون می‌شود  
 حد جسمت یک دوگز خود بیش نیست  
 در سه گز تن عالمی پنهان شده  
 آفتابی حبسِ عُنْده، اینت حَیف  
 چون رود جان جسم بین چون می‌شود  
 جان تو تا آسمان جولان کیست  
 (همان: ۸۷۳)

فرو رفتن در باتلاق شکم‌پرستی و زرق و برق دنیوی، مانع سترگی بر سر راه معرفت نفس و شهود حضرت حق می‌باشد:

معه را بگذار و، سوی دل خرام  
 چون شما در دامِ این آب و گِلید  
 تا که بی‌پرده ز حق آید سلام  
 کی شما صیّادِ سیمرغِ دلید؟  
 (همان: ۸۲۵)  
 (همان: ۴۵۰)

مولوی اگر چه تن خالی انسان را به مثابه مادری برای نفس انسان می‌داند که در دامن او رشد می‌کند، ولی توجه افراطی به تن و گرایش‌ها و لذت‌های بدنی را بزرگ‌ترین دشمن و آفت روح و جان انسان برمی‌شمارد:

<p>این تن پر فکرت معکوس رو گر چه اندر پرورش تن مادر است جرعه نتوان خورد از آن آب حیات زین بدن اندر عذابی ای پسر مغز هر میوه به است از پوستش مغز نغزی دارد آخر آدمی تن‌شناسان زود ما را گم کنند جان‌شناسان از عددها فارغند</p>	<p>صد هزار آزاد را کرده گرو لیک از صد دشمنت دشمن‌تر لست تا نیابی زین تن خاکی نجات مرغ روح بسته با جنس دگر پوست‌دان تن را و مغز آن دوستش یک دمی آن را طلب، گر آدمی آب نشان ترک مشک و خم کنند غرقه دریای بی چونند و چند (همان: ۱۰۹۲)</p>
---	--

مولوی در جای دیگر می‌گوید:

<p>این چنین جانی چه در خورد تن است؟ ای تن گشته وثاق جان، بس است</p>	<p>هین بشوای تن، از این جان هر دو دست چند تاند بحر در مشکِ نشست؟ (همان: ۱۰۹۸)</p>
---	---

#### ۷- گناهان و هوس‌ها

گناهان زمینه رشد و شکوفایی و تقویت دشمن درونی انسان که همان نفس اماره و شهوات است را فراهم می‌کنند و علاوه بر تقویت بُعد حیوانی و غرایز انسانی، جبهه حیوانیت را علیه انسانیت بسیج می‌کنند و این، همان دشمنی با دوستان حقیقی انسان که عقل و فطرت‌اند، است. گناهان جلوی دید عقل را می‌گیرند و فضای شناخت و تشخیص را برای او تیره و تار می‌کنند؛ از همین جا می‌توان به نقش خویش‌داری و تقوا در تقویت بُعد انسانی و الهی انسان پی برد. (مطهری، ۱۳۸۴: ۷۱۸/۲۳)؛ مولوی در این باره می‌گوید:

<p>حس‌ها و اندیشه بر آب صفا دست عقل، آن خس به یک سو می برد خس بس انبه بود بر جو چون حباب</p>	<p>همچو خس بگرفته روی آب را آب، پیدا می‌شود پیش خرد خس چو یکسو رفت، پیدا گشت آب</p>
--	---

حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی

چون که دستِ عقل نگشاید خدا      خس فزاید از هوا بر آبِ ما  
آب را هر دم کند پوشیده او      آن هوا خندان و گریانِ عقلِ تو  
چون که تقوا بست دو دستِ هوا      حق گشاید هر دو دستِ عقل را  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۴۱۲)

### آثار و پیامدهای «جان‌شناسی»

اگرچه حکیم مولوی غایت معرفت نفس را شناخت حضوری حق تعالی و ابتهاج به مشاهده او می‌داند، ولی بر آن است که برای اهل معرفت، حالت‌ها و رویدادهای شگفت‌انگیز و خارق‌العاده‌ای در اثنای ریاضت اتفاق می‌افتد که می‌توان آنها را جزو پیامدهای معرفت نفس برشمرد.

مولوی در تشبیهی لطیف می‌گوید: هدف اصلی کشاورز، برداشت کاه نیست؛ بلکه هدف وی برداشت گندم است؛ اما اگر کسی گندم کاشت، به دنبال آن، کاه هم برداشت می‌کند. هدف اصلی نباید برداشت کاه باشد، کاه خود به خود به دست می‌آید:

گفت حق اندر سفر هر جا روی      باید اول طالبِ مردی شوی  
قصد اصلی کن که این سود و زیان      در تبع آید تو آن را فرعِ دان  
هرکه کارد قصد گندم بآیدش      کاه، خود اندر تبع می‌آیدش  
قصد کعبه کن چو میل حج بود      چونکه رفتی مکه هم دیده شود  
قصد در معراج، دیدِ دوست بود      در تبع، عرش و ملائک هم نمود  
(همان: ۲۶۶)

هدف اصلی سالک نیز باید قرب و فنای فی الله باشد؛ زیرا کرامات و آثار خارق‌العاده خود به خود حاصل می‌شود؛ البته هدف نهایی از معرفت نفس، شهود حق تعالی و فنای در اوست؛ ولی نباید از برخی آثار شگفت‌انگیز و خارق‌العاده نفس هم چشم‌پوشی کرد.

یکی از پیامدهایی که مولوی بر آن تاکید دارد «خلع بدن» یا موت اختیاری است؛ برخی از اهل معرفت در این‌باره گفته‌اند:

«موت اختیاری که عبارت است از ترک علقه روح از بدن به حدی که گفته‌اند: مانند مرگ اضطراری حتی قلب هم از کار می‌افتد نه مثل خواب و اغما که قلب کار می‌کند و نیز گفته‌اند: موت اختیاری گاه یک ساعت، گاه دو ساعت و گاه یک شبانه‌روز اتفاق می‌افتد و تا سه سال هم نقل کرده‌اند». (طباطبایی، ۱۳۸۴: ۳۱۴)

بنابراین می‌توان گفت: نفوس ضعیف و فرو رفته در ماده بدن، با مرگ اضطراری به مرحله «خلع بدن» می‌رسند؛ ولی نفوس‌های قوی و کامل، پیش از مرگ اضطراری، بارها و بارها با مرگ اختیاری دست به «خلع بدن» زده‌اند.

«خلع بدن» از این جهت کمال و امتیاز به حساب می‌آید که نفس، بزرگ‌ترین مانع خود یعنی «بدن» را به کناری می‌اندازد و از محدودیت و حصار آن خارج می‌شود و می‌تواند در عوالم هستی سیر کند و به ابتهاج و سرور حقیقی دست یابد. مولوی درباره فضیلت مرگ اختیاری می‌گوید:

مرگ تن هدیه است بر اصحاب راز زَر خالص را چه نقصانست گاز؟  
(مولوی، ۱۳۸۰: ۶۱۷)

مرگِ پیش از مرگ، امن است ای فتی این چنین فرمود ما را مصطفی  
گفت: مُوتُوا کَلَّکُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ یَأْتِیَ المَوْتُ تَمُوتُوا بِالْفِتَنِ  
(همان: ۶۴۲)

نه چنان مرگی که در گوری روی مرگِ تبدیلی که در نوری روی  
(همان: ۹۳۷)

### نتیجه‌گیری

مولوی هویت و حقیقت انسان را جان و دل او می‌داند و در مقابل، تن و بدن را مرتبه نازل و فرودست او برمی‌شمرد. این عارف ژرف‌اندیش، جان انسان را ذو مراتب و لایه لایه دانسته و خداوند متعال را عمیق‌ترین مرتبه وجودی وی برشمرده و از آن به «جانِ جانان» تعبیر می‌کند. حکیم اهل معنا مولوی برای جان و نفس انسانی ویژگی‌هایی ذکر می‌کند که در واقع جلوه‌ها و ظهورات معرفت نفس و جان‌شناسی وی می‌باشد:

الف) نفس و جان انسان از یک گستره وجودی و سعه کمالی برخوردار است، به گونه‌ای که می‌تواند خداوند متعال و تجلیات اسمایی و صفاتی او را در خود جای دهد.

ب) دل و جان جام جهان‌نمای هستی است و همه حقایق در او منعکس می‌شود.

ج) خداوند متعال همان حقیقت مطلق و بدون حدی است که در قالب تعینات و تجلیات بر دل سالک خودنمایی و جلوه‌گری می‌کند. تنها راه تجلی خداوند بر جان سالک، صیقل دادن روح و تصفیه دل از کدورات جهان تن و ماده است.

د) فربه‌شدن و استکمال وجودی جان آدمی در گرو آگاهی و با خبر شدن او از اسرار غیب و

ملکوت است؛ از این‌رو «هر که را افزون خبر، جانش فزون».

ه) مولوی سیر تکاملی انسان را از جماد تا فرافرشته شدن می‌داند و آن است آخرین مرحله سیر تکامل انسان فنای فی الله یا عدم شدن او:

«پس عدم گُردم، عدم چون ارغنون      گویدم که انا الیه راجعون»

مهم‌ترین موانع بر سر راه معرفت نفس از دیدگاه مولانا جلال‌الدین عبارتند از: عدم توجه به فقر ذاتی و هویت ربطی جانِ آدمی، دیدن خود از دریچه تنگ خودحیوانی، تهی بودن روح از تجلیات الهی، اشتباه‌گرفتن «جان‌حیوانی» با «جان‌انسانی»، فرو رفتن در لذت‌های حسی و ممحض شدن در محسوسات، توجه به «تن» و «بدن»، گناهان و هوس‌ها. این موانع بایستی با آب ریاضت صیقل داده شود؛ همچنین مهم‌ترین پیامد جان‌شناسی از منظر مولوی، قدرت بر «خلع بدن» یا موت اختیاری است.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. استعلامی، محمد، (۱۳۷۹)، *مثنوی مولانا جلال الدین محمد بلخی*، تهران، شرکت قلم.
۳. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهراء علیها السلام.
۴. ابن سینا، حسین، (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۵. افضلی، محمدرضا، (۱۳۸۸)، *سروش آسمانی*، قم، مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۰)، *هزار و یک کلمه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. جعفری، محمدتقی، (۱۳۷۳)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۸. الخوئی، المیرزا حبیب الله، (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة وتكملة منهاج البراعة (للخوئی)*، طهران، مكتبة الإسلامية.
۹. زمانی، کریم، (۱۳۹۰)، *شرح جامع مثنوی معنوی*، تهران، انتشارات اطلاعات.
۱۰. سیزواری، ملا هادی، (۱۳۷۵)، *شرح مثنوی*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۴)، *شرحی برگلشن راز، تدوین علی سعادت پرور*، تهران، احیاء کتاب.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۶۵)، *التهدیب*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. کاشفی، مولانا ملا حسین، (۱۳۸۶)، *لب لباب مثنوی*، تصحیح نصر الله تقوی، تهران، نشر اساطیر.
۱۴. قشیری، ابوالقاسم، (۱۴۱۸)، *الرسالة القشيرية*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۵. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. مشتاق مهر، رحمان، (۱۳۹۰)، *فرهنگنامه رمزهای غزلیات مولانا*، تهران، خانه کتاب.
۱۷. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۸. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۹. مولوی، جلال الدین رومی، (۱۳۸۷)، *کتاب فیہ ما فیہ*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات امیرکبیر.



حقیقت «جان‌شناسی» و راه‌کارها و پیامدهای آن از دیدگاه مولوی

۲۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، به کوشش محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.

۲۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

۲۲. همایی، جلال‌الدین، (۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه*، تهران، نشر هُما.



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا<sup>۱</sup>

محمدصادق فرزام<sup>۲</sup>، احمد شهگلی<sup>۳</sup>

### چکیده

مسئله علم خدا به جزئیات، یکی از موضوعات مهم مباحث خداشناسی فلسفی است. این موضوع از ناحیه فیلسوفان متعددی از جمله حکیم سهروردی و ملاصدرا مورد بحث قرار گرفته است. شیخ اشراق با اثبات علم حضوری خداوند به جزئیات، توانست مهم‌ترین اشکال علم الهی به جزئیات، یعنی تغییر و تجدد در مادیات را مرتفع نماید. از نظر وی در مقام حضور ممکن نزد واجب، تغییر و سکون تفاوتی نخواهد داشت. همچنین ملاصدرا از بساطت وجودی واجب که حاوی همه کمالات اشیاء در مرتبه ذات است، علم به مخلوقات را اثبات نمود، پس واجب تعالی در مقام ذات خویش، به مخلوقات و به همه روابط، نسبت‌ها و نظام‌های حاکم میان آنها علم دارد، چون حقیقت علم، چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست. دیدگاه این دو حکیم در این موضوع، دارای چالش‌هایی است که در این مقاله به آنها اشاره و تطبیق خواهد شد؛ همچنین در این نوشتار به طرح رویکردی نو در زمینه علم الهی که همان «علم بلا معلوم» است، اشاره خواهیم کرد. علم بلا معلوم در واقع همان علم الهی است که برخلاف علم بشری، متعلق به هیچ معلومی نبوده و فراتر از تمام معلومات موجود شده یا نشده است. در این صورت خداوند به بی‌نهایت معلوم حاصل شده و نشده علم دارد. اینگونه پندار، علم الهی را محدودمند به سپهر معلوم‌ها نکرده و از کران‌مندی معلوم‌ها بر تارک علم الهی گزندگی نخواهد رسید.

**واژگان کلیدی:** علم بلا معلوم، علم الهی، علم به جزئیات، سهروردی، ملاصدرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۴

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مرکز تخصصی آموزش فلسفه اسلامی، حوزه علمیه، قم. رایانامه: mf.farzam@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه، موسسه حکمت و فلسفه ایران، تهران. رایانامه: shahgoli@irip.ac.ir

مبحث علم خدا یکی از مباحث پیچیده و چالش برانگیز در مباحث الهیات بالمعنی الاخص می باشد، علم خدا از یک لحاظ به دو قسم تقسیم می گردد: ۱. علم به ذات خود؛ ۲. علم به غیر خود (مخلوقات). علم به غیر نیز به دو قسم تقسیم می شود: ۱. علم به مخلوقات پیش از آفرینش؛ ۲. علم به مخلوقات پس از آفرینش. «علم الهی به ذات»، همان آگاهی خداوند متعال از ذات خود و صفات ذاتی خود بوده و منظور از «علم الهی به غیر»، آگاهی خداوند از همه موجودات و مخلوقات (ماسوی الله) است که از جهتی غیر او هستند. این قسم از علم خدا شامل علم به موجودات (افعال الهی) در مرتبه ذات الهی و پیش از آفرینش (علم به اعیان علمی موجودات) و علم الهی به موجودات در مرتبه فعل و پس از آفرینش (علم به اعیان خارجی موجودات) می شود. در مورد چگونگی علم الهی به جزئیات مخلوقات پیش از آفرینش، بین حکما اختلاف نظر وجود دارد. اهمیت این مسئله نیز به اهمیت موضوع آن، یعنی علم خداوند به عالم است که از مباحث مهم الهیات بوده و همواره منازعات فلسفی در این حوزه چشمگیر بوده است.

بحث علم خدا به جزئیات از موضوعاتی است که فلاسفه اسلامی به صورت مستقل به آن پرداخته اند و درباره آن نیز مقالاتی از دیدگاه فلاسفه نوشته شده است. مقاله «علم پروردگار به آفریدگان، پیش از آفرینش»<sup>۱</sup> نوشته غلامرضا فیاضی، مقاله «ابن سینا و گستره علم الهی»<sup>۲</sup> و یا مقاله «علم الهی از دیدگاه صدرالمتألهین»<sup>۳</sup> همچنین می توان به مقاله «تبیین سازگاری علم خدا به جزئیات با تغییرناپذیری او در آثار مشاهیر فلسفه و کلام»<sup>۴</sup> نوشته محمدحسین فاریاب و مقاله «تحلیل و بررسی علم خدا به جزئیات از منظر ابن سینا»<sup>۵</sup> به قلم محمدرضا مصطفی پور اشاره نمود که در جای خود با اهمیت هستند و این موضوع را از دیدگاه یک فیلسوف بررسی کرده اند. همان طور که از عناوین مقالات نامبرده مشخص است، این مقاله با رویکرد مقایسه ای و انتقادی بین چند فیلسوف در صدد تبیین این موضوع است. در این مقاله، دیدگاه سهروردی و ملاصدرا مورد بحث واقع شده و ضمن اشاره به دیدگاه این دو حکیم، به بررسی و مقایسه و در نهایت طرح دیدگاه برگزیده اشاره می شود. مسئله اصلی این

۱. مجله علوم عقلی، شماره ۱۰، تابستان ۱۳۸۷.

۲. معرفت فلسفی، شماره سوم، بهار ۱۳۸۷.

۳. فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، شماره ۲۲، پاییز ۱۳۸۹.

۴. معرفت - شماره ۱۸۳ - اسفند ۱۳۹۱.

۵. اندیشه های نوین دینی پاییز ۱۳۸۹ شماره ۲۲.

## علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

مقاله تبیین و بررسی انتقادی کیفیت علم خدا به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا و همچنین چالش‌های مربوط به آراء هر دو حکیم است که در این مقاله به آنها اشاره خواهد شد. در دیدگاه برگزیده، سعی بر این شده تا بر اساس برخی از مباحث فلسفی، پیشنهادی در این موضوع مطرح شود که با چالش‌های این دو فیلسوف در باب علم الهی مواجه نباشد. روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی است. ابتدا دیدگاه حکما بیان، سپس به تحلیل و بررسی آن پرداخته می‌شود.

### صورت‌بندی مسئله علم الهی به جزئیات

علم از یک جهت دو قسم است: علم به شیء به صورت کلی و علم به شیء به صورت جزئی. علم خداوند به کلیات، یعنی علم خداوند به علت‌های این عالم که از آن به «علی وجه کلی» تعبیر نموده است (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۶۰-۳۵۹).

بعضی قائل به علم الهی صرفاً در کلیات هستند. ایشان برای مثال می‌گویند:

علم الهی مانند کسی است که از طریق حرکات کرات آسمانی، به خسوف و کسوف علم پیدا می‌کند. این نوع علم چند ویژگی دارد: این ادراک چون از طریق علم به مبادی و اسباب امور جزئی پدید می‌آید، ادراک جزئی و یقینی را نیز به همراه خواهد داشت و هیچ شک و ظنی در آن راه ندارد، زیرا رابطه بین شیء و علت آن، رابطه‌ای ضروری است. از آنجایی که این علم کلی بوده، همواره ثابت و لایتغیر باقی می‌ماند و پیش از پدید آمدن جزئی و در زمان پیدایش و بعد از ایجاد آن، تغییر و تحول نمی‌یابد، در نتیجه در این صورت از ادراک، علم، عالم و معلوم به ذات ثابت هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴، صص ۳۶۰-۳۵۹).

جزئیات ثابت، جزئیاتی مشخص هستند که به خاطر فقدان ماده، دستخوش تغییر و دگرگونی نمی‌گردند، مانند عقول (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۱۷۵). از نظر فلاسفه عقول، مجرد از ماده می‌باشند؛ که در خارج از ذهن مادی نیستند و در واقع فاقد آثار مادی هستند، بنابراین تغییرات ماده را ندارند. حال سؤال این است آیا خداوند به این امور متغیر علم دارد؟ در صورتی که علم دارد، آیا این علم متغیر است یا ثابت؟ آیا با تغییر معلوم، علم هم تغییر می‌کند؟

اگر معلوم متغیر شود و علم به حالت قبلی خود باقی باشد، در این صورت جهل به آن تعلق می‌گیرد؛ مانند علم انسان به وجود درختی در باغ، که اگر بخواید بعد از کندن آن درخت، هنوز به آن درخت در زمین علم داشته باشد، در واقع جهل بدان تعلق گرفته است؛ چون مطابق با واقع نیست. فلاسفه برای حل این مشکل، علم «پسین» و «پیشین» خداوند را از هم جدا نموده‌اند.

علم خداوند به شیء در مرتبه‌ای که هنوز شیء معدوم می‌باشد را «علم پیشین» گویند. به بیان دیگر، علمی است که به وجود معلوم (نه در وجود و نه در حکایت از معلوم) مشروط نیست. بنابراین وجود معلوم هیچ گونه تأثیری در چنین علمی ندارد (عبودیت، ۱۳۹۳، ص ۱۶۳). در مقابل، «علم پسین» علمی است که به وجود معلوم مشروط است، یا به این سبب که عین وجود معلوم است که به آن «علم مقارن ایجاد» یا «علم مع الفعل» گویند، مانند علم حضوری ما به حالات نفسانی و یا به این سبب که مغایر معلوم، اما مسبب از آن است، که به آن «علم پس از ایجاد» یا «علم پسین» گویند، مانند علوم حصولی ارتسامی ما به واقعیات مادی (همان). مقصود از وصف «مغایر»، همان مغایر ذات است؛ به این معنا که در این نحوه علم، وجود خداوند همان علم او به اشیاء نیست؛ بلکه علم او به اشیاء امری است مغایر با وجودش (همان، ص ۱۶۷).

#### علم واجب به جزئیات از نگاه سهروردی

نظام هستی در حکمت اشراق بر پایه نظام مبتنی بر نور، تفسیر می‌شود و حقیقت نور نیز دارای مراتبی است که به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۹). شیخ اشراق علم را حضور و نور و خود پیدایی می‌داند و چون اشیاء حضور دارند، پس خدا به آنها علم دارد. مراد از این علم، خود وجود اشیاء است که معالیل خداوندند و به اصطلاح با او اضافه صدوری اشراقی دارند. ایشان بر اساس رابطه ایجاد و فاعلیت، نسبت معلوم به علت فاعلی را شبیه نسبت صورت ذهنی به نفس می‌داند، به گونه‌ای که صورت ذهنی خود به خود برای نفس معلوم است نه به واسطه صورتی دیگر. همچنین خود ایجاد فاعل، عین عالمیت او به فعل و خود وجود معلول است و لذا ممکن نیست که معلول از فاعل صادر شود و برای او معلوم به علم حضوری نباشد. ایشان علم الهی به غیر را گونه‌ای از علم حضوری و عینی می‌داند و معتقد است اشیاء، فعل خدا و از لوازم ذات خداوند هستند و علم خدا، قبل از وجود ممکنات دیگر نبوده، بلکه عین وجود ممکنات است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۲۰۷-۲۱۰).

اما در مورد علم واجب به ذات خود؛ چون واجب نور محض است، پس واجب عالم به خود است، چرا که بر ذات خویش ظاهر و حاضر است. و چون جمیع اشیاء در ذات واجب، حاضر هستند، پس تمام اشیاء، معلوم ذات واجب هستند (سهروردی ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۲؛ جوادی، ۱۳۶۷، بخش چهارم از جلد ۶، ص ۶۹). در واقع علم الهی، عین وجود ممکنات است (سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۱۶۰). کیفیت حضور ماسوی الله نسبت به خداوند به وسیله اضافه

علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا **۱۰۳**

اشراقیه روشن می‌شود. فلاسفه در مقام تمثیل این رابطه، رابطه نفس با بدن را مانند رابطه حق تعالی با معلوم‌ها بیان کرده است. ملاصدرا نسبت نفس با قوا را مانند نسبت حق تعالی با صفات می‌داند. «فیکون نسبتها الی البدن نسبة الباری الی العالم» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲: ۴۸۲، همان، ۱۳۷۵: ۲۷۹-۲۷۸). بر اساس مبانی او، این تشبیه یکی از دقیق‌ترین تمثیل‌ها در این موضوع است. در مورد واجب تعالی به همین شکل است؛ چرا که واجب تعالی نسبت به موجودات، اضافه اشراقیه دارد، لذا نسبت به تمام ما سوی الله علم حضوری و شهودی دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳).

شیخ اشراق با انکار علم بالعنایه (نظریه مشاء) و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار (واجب تعالی) به فاعلیت بالرضا، معتقد می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳). فاعلیت بالرضا یعنی علم تفصیلی حق تعالی به افعال خویش که عین فعل او به شمار می‌رود؛ به طوری که واجب بدون قصد زائد بر ذات، موجودات را ایجاد می‌کند (همان ص ۱۳۷-۱۲۸).

«کان علمه حضوريا اشراقيا لا بصورة فی ذاته» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۸۹).

از آنجا که علم واجب به مخلوقات از طریق اضافه اشراقی و به نحو حضوری است و چون چنین علمی به واسطه صورتی در ذات او نیست، پس هرگاه مثلاً شیء‌ای که معلوم خداست از میان برود و اضافه اشراقی که با آن برقرار شده است، باطل شود، تغییری در ذات واجب لازم نمی‌آید، چنان که مثلاً اگر آنچه در سمت راست انسان است به سمت چپ انسان منتقل شود، این تغییر در اضافه است نه تغییر در ذات انسان (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۴۸۸).

بنابراین شیخ اشراق در بحث علم الهی به جزئیات معتقد است:

۱ - علم خداوند به معلول‌های قدیم (اعم از مجرد و مادی) عبارت است از حضور ذوات آنها نزد

واجب.

۲ - لکن علم او به معلول‌های حادث در زمان وجودشان، به واسطه حضور ذوات آنها نزد خداوند

است.

۳ - علم الهی قبل از وجودشان، به واسطه حصول صورت‌های آنها در معلول‌های قدیم است که

نزد واجب حاضرند.

### بررسی و نقد دیدگاه سهروردی

دیدگاه سهروردی اگر چه دارای امتیازها و قوت‌هایی همچون مرتفع نمودن مشکل تجدد و تغییر در

جزئیات، آن هم به وسیله حضور نمودن علم الهی است، ولی دارای اشکالات زیر است:

### ۱- نظریه شیخ اشراق مخالف با علم عنایی الهی:

نظریه شیخ اشراق مخالف علم عنایی خداوند است. شکی نیست که خداوند به جمیع اشیاء عالم است و چون علم واجب، علمی نیست که پس از کثرات موجود شده باشد، پس انفعالی نیست. اما اثبات علم واجب قبل از وجود اشیاء - در نظریه شیخ اشراق - مورد غفلت قرار گرفته است. دیدگاه شیخ اشراق چون بر محور حضور معلوم نزد عالم تأکید دارد، از همین روی برای علم خدا قبل از پیدایش موجودات تبیینی ندارد؛ زیرا هنوز معلومی موجود نشده تا علمی در کار باشد.

### ۲- حاضر نبودن مادیات در علم الهی:

علم یعنی حضور معلوم نزد عالم؛ پس واجب نمی‌تواند به مادیات علم پیدا کند؛ چرا که هیچگاه مادی نمی‌تواند نزد مجرد حاضر باشد؛ زیرا واجب مجرد بوده و موجودات مادی نیز مادی هستند و در نتیجه، حضور عینی موجودات نزد خداوند تنها در مورد موجودات مجرد صحیح است. علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

«قول به حضور امور مادی نزد واجب تعالی پذیرفتنی نیست، چون همانگونه که در بحث‌های عاقل و معقول تبیین شده، مادیت با حضور ناسازگار است» (طباطبایی، بی تا، ص ۲۹۱).

### ۳- ناسازگاری نظریه شیخ اشراق با علم سابق الهی:

در صورتی که علم حضوری واجب، عین وجود معلول باشد، چگونه این علم بدون وجود معلول امکان دارد؟ در علم حضوری، معلول و علم عینیت دارند و همین مسئله خود نقصی در تبیین علم الهی در نظریه شیخ اشراق است. در واقع در نظریه سهروردی، اثبات علم واجب به اشیاء قبل از خلقت، بدون اثبات و دلیل است. دشواری مسئله، اثبات علم الهی قبل پیدایش مخلوقات است نه پس از آن. اگر جهان مسبوق به علم خدا، قبل از آفرینش نباشد، پس خداوند قبل از خلقت عالم، هیچگونه علمی به جهان نداشته است. در این صورت می‌توان گفت نظام هستی از وجود حکمت بالغه واجب قبل از خلقت، ساقط گشته است و علم عنائی واجب به عالم انکار می‌شود.

### ۴- وابستگی علم الهی به نفوس آسمانی:

سهروردی علم خدا به امور گذشته و آینده عالم را از طریق آگاهی به صورت‌های در نفوس آسمانی

## علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا ۱۰۵

توجیه می‌کند، اما بر این دیدگاه دو ایراد وارد است: الف) علم خدا به این امور حصولی خواهد شد، چرا که سهروردی نیز از علم خدا به صورت امور گذشته و آینده سخن می‌گوید و نه به خود امور گذشته و آینده. ب) این ادعا ناچار دارای سه مقدمه است: ۱. نفوس آسمانی وجود دارند؛ ۲. صورت‌های امور گذشته و آینده در این نفوس استقرار دارند؛ ۳. این نفوس می‌توانند واسطه خدا در علم به امور گذشته و آینده باشند؛ اما بر فرض پذیرش هر سه مقدمه که این نیز خود محل بحث است، باز هم خدا در علم خود به امور گذشته و آینده، وابسته و نیازمند به نفوس آسمانی خواهد شد.

### ۵- اضافه بودن علم، یعنی احتیاج خدا به مخلوقات:

نمی‌توان علم خداوند را از مقوله اضافه دانست، چرا که اضافه (اشراقی) استقلالی ندارد؛ همچنین اضافه چون از جهت وجود، نسبت به وجود دو طرف اضافه متأخر است، برای همین لازم می‌آید خداوند در صفاتش به مخلوقات نیازمند باشد.

### علم واجب به جزئیات از نظر صدرالمتالهین

مسئله علم تفصیلی واجب به ماعدا در مقام ذات، در سخنان بسیاری از حکما یافت نمی‌شود؛ زیرا دیدگاه حکمای قبل از ملاصدرا درباره علم الهی به مادیات با مشکلاتی مواجه بوده، به طوری که ناکارآمدی این علم (فلسفه) را القاء می‌کرده است. عوامل زیادی در این ناکارآمدی دخیل بوده؛ ولی مهم‌ترین عامل آن، ضعف سیستم جهان‌بینی فلسفی در آن عصر بوده است؛ چرا که سیستم حکمای قبل از صدرا بر پایه ماهیت و احکام آن بنا گردیده بود و شکی نیست که ماهیت در تفسیر قوانین عالم وجود، چندان توفیقی نداشته است. ملاصدرا با اعتراف به صعوبت این مسئله، هر دو فیلسوف، یعنی ابن سینا را با تمام ذکاوتش و شیخ اشراق را با کثرت ریاضتش نسبت به حل این مسئله ناتوان دیده و پیدا کردن جواب این مسئله را با دستیابی به تمام حکمت حقه الهی، یکی قلمداد می‌کند (صدرالمتالهین، بی تا، ص ۹۰).

### الف) علم واجب به جزئیات در مرتبه ذات

ملاصدرا توفیق حل مشکل علم الهی به جزئیات را تنها هدایت از جانب خداوند و نصیب کسانی می‌داند که مراتب کمالات انسانی را طی کرده باشد (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۵) «هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراكه إلا على من آتاه الله من لدنه علما و حکمة» (همان).

نظریه ملاصدرا - با دقتی که ایشان در این باره مبذول داشته - بر پایه اصالت الوجود است؛ از همین روی نظریه ملاصدرا با چند مورد ناسازگار است:

اول: با علم حصولی واجب.

دوم: با مبنای اصالت ماهیت ناهمگون است.

سوم: در حیطه اصالت الوجود نیز با مبنای تباین موجودات ناسازش است.

دیدگاه ملاصدرا اصالت الوجودی را تبیین می‌کند که با حقیقت وجود توأم باشد؛ زیرا حقیقت وجود دارای بالاترین مراتب است و تمام مراتب آن بدون ضرورت کثرت در آن مرتبه‌ا علی به شکل احسن حضور دارند. در نظر ملاصدرا این علم علمی است بسیط و اجمالی که عین کشف تفصیلی و عین ذات باری تعالی است، نه زائد بر ذات باری. ایشان این گونه علم را با «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» اثبات می‌کند.

نظریه صدرالمتألهین بر دو پایه بنا شده است، اول قاعده بسیط الحقیقة و دیگر وجود ربطی؛ البته هر دو پایه از نوآوری‌های ایشان در فلسفه بوده است. این دو پایه عظیم، ابتدا ارتباط معلول‌ها را با واجب سامان بخشیده و وجود ربطی معلولات را به شکل جدیدی بیان کرده و از طرفی دیگر بساطت و شمولیت واجب را نسبت به اشیاء سامان می‌بخشید.

بر پایه قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء»، واجب تعالی که از جمیع انحاء ترکیب مبرا و دور و «بسیط من جمیع جهات» است، بی‌آنکه موجب کثرت و ترکب آن ذات حق تعالی گردد و از آنجا که حقیقت علم، چیزی جز حضور مجرد نزد مجرد نیست، واجب تعالی در مقام ذات خویش، به مخلوقات با همه روابط و نسبت‌ها و نظام‌های حاکم میان آنها علم دارد (همان)؛ علمی ابسط و اجمالی که همان کشف تفصیلی است. علم اجمالی، علم واحد بسیط است، به طوری که در عین بساطت خود، منشأ علم تفصیلی است؛ در این مورد ملاصدرا می‌فرماید:

«علم الهی بر تمام موجودات احاطه دارد. علم باری که عین ذات اوست، علت تحقق معلولات

واجب تعالی است. واجب الوجود همه اشیاء را در فضای سابق بر وجود اشیاء می‌شناسد؛ هم به

صورت علم اجمالی و هم به صورت علم تفصیلی» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ص ۵۹).

صدرالمتألهین معتقد است خداوند دارای وجودی بسیط (از تمام ابعاد) و دور از ترکیب است، به طوری که در عین وحدت و بساطت، مشتمل بر تمام موجودات و اعیان وجودی خواهد بود؛ در غیر این صورت، لازم می‌شود که ذات باری تعالی از وجود امری و عدم امر دیگری مرکب شده و از وجود و



علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

عدم، تحصیل یافته باشد؛ در این صورت چنین موجودی، بسیط مطلق نخواهد بود، چرا که ترکیبی از سلب و ایجاب است، پس هیچگونه کمال وجودی از وجود باری تعالی سلب نخواهد شد؛ چرا که واجب حقیقتی محض و وجودی بی نهایت است که در منتهای شدت و قوت می باشد و با شیء ای غیر از وجود ترکیب نمی شود (صدرالمتالهین، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵).

واجب تعالی حقیقت محض و وجودی بی نهایت است که در نهایت شدت و قوت می باشد و با چیزی غیر از وجود مرکب نمی گردد (همان). وجود او تمام و کمال در هر وجودی است و به داشتن هر مرتبه و کمالی، از خود چیزی نسبت به آن مرتبه و کمال، اولی است.

بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، واجب عین علم به ذات خود است و ذات او کل اشیاست (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷۰)، همچنین بنابر این قاعده، حضرت حق تمامیت اشیاء به نحو اعلا را دارا است، پس ممکنات فانی در سلطنت عظمی و قهر اتم حق تعالی می باشند. در این تفسیر، حق با خود اشیاء معیت دارد. آنها خود در نزد او حاضرند و مانند شأنی از شئون اویند (صدرالمتالهین، بی تا، ص ۱۰۹). بر اساس این قاعده، علم تفصیلی خداوند به موجودات متغیر قبل خلقت ایشان را «علم تفصیلی پیشین» تبیین کند. قاعده بسیط الحقیقه علم خداوند را در مقام ذات به همه موجودات علم اجمالی می داند که در عین حال کاشف از تفصیل ماسوا است (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۴).

بر اساس قاعده بسیط الحقیقه:

اول: علم، اجمالی و بسیط است نه مرکب.

دوم: نسبت به موجودات علم تفصیلی است.

سوم: متعلق علم، وجود اشیاء است نه ماهیت اشیاء.

چهارم: حتی قبل از وجود ممکنات به صورت تفصیلی می باشد.

پنجم: در مرتبه ذات واجب است نه زائد بر ذات.

ششم: از کمالات واجب تعالی است.

همچنین ملاصدرا در فلسفه خود از نوعی ربط رونمایی کرد که حکمای پیشین تظن به آن نداشته و از آن بهره ای نبرده بودند. با تحلیلی که ایشان از وجود ربطی داشتند، مشکل علم واجب به امور مادی و جزئی و متغیر نیز گشایش می یابد. بدین شکل که وقتی امور مادی و جزئیات متغیر عین ربط و تعلق به علت خویش باشند و جز این وابستگی و تعلق محض، هویت دیگری نداشته باشند، عین حضور نزد علت حقیقی خود خواهند بود و تغییر در آنها لطمه ای به حضور آنها نمی زند و علم نیز چیزی جز

حضور نیست. صدرالمتألهین حضور این مادیات را توسط انوار علمیه‌ای می‌داند که متصل به آنهاست و در حقیقت تمام ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۱۰۴).

وقتی مجموعه ممکنات عین وابستگی و حضور نزد ذات حق‌اند، تفاوتی نمی‌کند که در چه مرحله‌ای از هستی قرار داشته باشند؛ بدین معنا که یا این جزئیات عدم محض‌اند که در این صورت چیزی نیستند که متعلق علم واجب شوند؛ یا بهره‌ای از هستی دارند که در حد همین بهره‌اند که وابستگی و حضور نزد صاحب هستی دارند.

بنابراین تمام موجودات امکانی در هر مرتبه از وجود که باشند، به علم حضوری اشراقی، معلوم ذات حق‌اند؛ زیرا مجعول به ذات و عین ربط به ذات هستند. ربط ذاتی یعنی عینیت دو طرف رابط و این حضور، جمله ثابتات کائنات را در بر می‌گیرد.

همچنین علم به معلول جز از طریق علم به علت حاصل نمی‌شود، زیرا علم به هر چیز، همان نحو وجودی آن است و موجودیت آن عین ربط به ذات حق است، بنابراین ادراک آن تنها با ملاحظه وابستگی اش به ذات حق ممکن است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۴۶).

به گزارش حکیم زنوزی، ملاصدرا اولویتی در باب علم الهی به اشیاء بیان می‌کند که این اولویت به ذاتی بودن علم الهی می‌انجامد. ایشان در کتاب مبدأ و معاد، چون ذات حق تعالی را به جمیع موجودات عالم می‌داند، پس ذات او نسبت به صور حاصل از موجودات در اذهان تقدم دارد، بی‌آنکه او را عالم به موجودات گوئیم؛ زیرا معلوم بودن اشیاء به وسیله صورت‌ها، معلومیت به عرض است و معلومیت آنها به خاطر خود معلومیت ذات باری بر ذات خودش است. شکی در این نیست که علم نامیدن آنچه به وسیله آن چیزی بالذات معلوم می‌شود، اولی است از آنچه شیء به وسیله آن بالعرض معلوم گردد (زنوزی، ۱۳۹۷، ص ۴۳۲).

همچنین ایشان در کتاب عرشیه، علم خداوند به همه اشیاء را حقیقت واحدی می‌داند که واجب تعالی با علم بسیط و واحدش به همه چیز علم دارد.

ایشان ذات واجب که علت تامه همه موجودات می‌باشد را نسبت به همه موجودات، اعم از مادیات و مفارقات یک نسبت ایجابی می‌داند نه امکانی. نسبت هر چیز به ذات او هرچند فعلیت محض باشد، مانند حوادث زمانی ضرورت و وجوب دارد.

### علم واجب تعالی به جزئیات در مرتبه فعل

از نظر ملاصدرا همه موجودات خارجی، معلول ذات واجب تعالی بوده‌اند، چرا که بدون واسطه و یا با

یک واسطه به وی منتهی می‌گردند. معلول عین ربط به علت است و موجودات رابط هستند که به آن موجود مستقل وابسته‌اند و با تمام ذاتشان نزد او حاضر هستند و وجود مستقل بر آنها احاطه دارد و هیچ حجابی میان واجب تعالی و آنها نیست؛ بنابراین واجب تعالی به موجودات دیگر در مرتبه وجود آنها علم حضوری دارد. این علم در مرتبه فعل حق است و علم فعلی واجب تعالی را تشکیل می‌دهد و علم پس از ایجاد واجب، چیزی جز فاعلیت نیست. حق تعالی از جهتی که فاعل اشیاء است، از همان جهت نیز عالم به آنها است؛ زیرا علم واجب عین فعلش است و فعل او عین علم واجب اوست و این علم فعلی و علم تفصیلی واجب تعالی به کلیه اشیاء است که هم مرتبه با ایجاد آنها است (همان، ص ۱۲۲).

ملاصدرا در عین اینکه علم خداوند را علم ذاتی و بسیط می‌داند، لکن معتقد است به جهت تعدد مظاهر حق تعالی می‌توان علم خداوند را دارای مراتب دانست. از نظر صدرا این مراتب به علم عنایی، قضا، قدر، لوح، قلم، دفتر و وجود تقسیم می‌شود (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۲۴).

دیدگاه بزرگان قبل از صدرالمتألهین در توجیه علم واجب به مادیات و جزئیات نیز با مشکل مواجه بوده است. کسانی که علم خداوند را به اشیاء حصولی دانسته و علم حصولی حسی را نمی‌پذیرند، در کیفیت علم خداوند به جزئیات و مادیات متغیر، تلاشی بی‌نتیجه داشته‌اند. به همین دلیل کسانی مانند غزالی از حربه ناکارآمدی فلاسفه در این باب و انکار علم الهی به جزئیات برای تکفیر فلاسفه استفاده نموده است (غزالی، ۱۳۸۲، ص ۲۹۴).

ملاصدرا ابتدا علم خداوند به جزئیات را امری بدون اشکال می‌داند؛ از آنجایی که واجب تعالی وجودش عین ذات اوست، پس سبب تام وجود جمیع ممکنات می‌داند. لذا به وجود خود که همان علت و منشاء وجود است علم دارد، از همین روی باید به وسیله همان علم، به جمیع موجودات نیز علم داشته باشد؛ نه صرف ماهیت آنها، بدون وجود آنها؛ زیرا به گفته مشائین، این حیثیت به تنهایی معلول نیست. علم به معلولات به نفس وجودات خارجی آنها حاصل می‌گردد نه به حصول ماهیات در ذات عالم؛ پس علم واجب به جمیع موجودات، به حضور آنها خواهد بود نه به حصول صور مطابق با آنها. از این بیان معلوم می‌شود که واجب، عالم به جمیع علی و وجه جزئی است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۰۴).

ایشان علم به نفس اشیاء خارجی را به وسیله ماهیات امکان‌پذیر نمی‌داند، چرا که ماهیات تنها علم حصولی را تشکیل می‌دهند، ضمن اینکه آنچه بذات معلوم است، همان ماهیات هستند و نفس موجودات خارجی معلوم بالعرض می‌باشند؛ حال آنکه ما به دنبال علم خداوند به نفس موجودات خارجی هستیم نه ماهیات آنها؛ افزون بر این، جایگاه ماهیت و علم به ماهیت در ذهن است و طبق

صور مرتسمه باید برای واجب، ذهنی تصویر کنیم که آن ماهیات در آن ذهن حاضر شوند، حال آنکه این نقص بر خدای باری تعالی است.

در نظام صدرایی، وقتی علم به ماهیات برای ذات ربوبی مستحیل قلمداد شد. این سؤال مطرح می‌شود که علم خداوند به اشیاء به چه نحو از انحاء علم صورت می‌گیرد؟

ایشان جواب می‌دهند که علم ربوبی به نحو کشف شهودی عینی صورت می‌گیرد و واجب به جزئیات از آن جهت که جزئی و متغیر هستند، علم دارد.

اشکال دیگری که وارد است این که جزئیات متغیره هر لحظه در حال تغییر و دگرگونی هستند و علم به این جزئیات اگر بنخواهد لحظه به لحظه حاصل گردد، پس علم به این موجودات باید لحظه به لحظه تغییر کند و از آنجایی که علم از صفات ذاتی واجب است، با تغییر علم واجب، باید ذات واجب نیز تغییر کند و انقلاب در ذات محال است. این خود نوعی از نقص به شمار می‌آید.

ایشان در پاسخ، تغییر در موجودات را باعث تغییر در علم الهی نمی‌داند. زیرا اگر چه موجودات به حسب ذوات خود متغیرند، ولی نسبت به علت تامه که بالاترین درجه است، در یک اندازه هستند (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۰۷).

صدرالمتألهین با تحلیلی که از وجود رابط صورت داده‌اند، مشکل علم واجب به امور مادی و جزئیات متغیر را با عین ربط و تعلق محض، به علت خویش، حل می‌کنند و مخلوقات عین حضور نزد علت حقیقی خود خواهند بود و هیچ هویت دیگری ندارند. ملاصدرا حضور این مادیات را نزد مبادی خود توسط انوار علمیه‌ای می‌داند که متصل به آنهاست و در حقیقت تمام ماهیت آنها را تشکیل می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۴)

نظر ملاصدرا در مورد علم واجب به ممکنات استقبالی و افعال انسان این است که چون واجب منزله از زمان و مکان است، لذا گذشته، حال و آینده در ساحت واجب تعالی راه ندارد. بنابراین حوادث مادی و زمانی نزد واجب تعالی مساوی هستند، پس خداوند به علم حضوری به تمام حوادث عالم آگاه است (صدرالمتألهین، بی تا، ص ۱۲۸)

از نظر ملاصدرا می‌توان در حل علم واجب به ماسوا در مرتبه ذات، قبل از ایجاد از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۸) و در بعد از ایجاد از قاعده «وجود رابط» (همان، ص ۱۰۴) بهره گرفت. از نظر این حکیم الهی، علم خداوند، ذاتی اوست، چرا که که حق تعالی منشاء تمام اشیاء است و باری تعالی به مجرد علم به خود، بر جمیع اشیاء با انکشاف و ظهور آگاه



علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

می‌شود. خداوند از همین طریق، علم به جزئیات و امور متغیر زمانی دارد؛ زیرا جمیع اشیاء کلیه و جزئی، فائض از او و او مبدأ همه است؛ این علم جزئی و شهودی است و علم باری که سبب اشیاء است، تابع مسبب نمی‌باشد. بنابراین هیچ تغییری در علم حق پیش نمی‌آید.

## ۵. ارزیابی نظریه ملاصدرا

### ۱. تضاد بساطت الهی با علم تفصیلی

در بیان صدرالمتألهین و پیروان وی به این مطلب تأکید می‌شود که وجود بسیط، علم و کشف نسبت به تمام جزئیات را برای خداوند متعال به ارمان می‌آورد؛ از این منظر، واجب الوجود در عین بساطت محض، مانند آینه‌ای است که در آن صور همه موجودات هست و لذا علم به ذات، علم به تمام موجودات را به همراه دارد (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۵۶)؛ اما آیا لحاظ این صور با بساطت محض ذات الهی سازگار است؟ آیا صورت‌های فراوان با بساطت محض الهی قابل جمع است؟ در این جا برخی بر آن شده‌اند که می‌توان ماهیت همه موجودات را در آن مقام بسیط اعتبار کرد، اما به «نحو لا به شرط» (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

به نظر می‌رسد اگر معلومات به صورت متمایز و تفصیلی حاضر نباشند، علم تفصیلی توجیه‌پذیر نخواهد بود و این شکل اعتبار ماهیات، بیشتر یک فرض ذهنی است؛ اما مسئله این است که تا زمانی که هیچ تمایز و تشخیصی حاصل نشده باشد، این انتزاعات و اعتبارات، تنها حدود و قالب‌های فرضی است که از جزئیات در متن واقع حکایت نمی‌کند.

### ۲. قاعده بسیط الحقیقه و ماهیت داشتن خدا

ملاصدرا ثابت نمود که واجب تعالی در مقام ذات، علم تفصیلی به ماسوا دارد. با این بیان، این اشکال به ذهن خطوط می‌کند که اگر تمام اشیاء در مرتبه اعلا وجود، موجود باشند، در این صورت ماهیت آنها در اعلی المراتب به وجود واجب متکی هستند، بنابراین واجب دارای ماهیت خواهد بود. به بیان دیگر، واجب ماهیت ندارد و داشتن ماهیت برای واجب نوعی نقص است؛ چرا که ماهیت داشتن، صفت ممکنات و معلولات است و خود نیز نقص بر واجب می‌باشد؛ ولی با قاعده بسیط الحقیقه، واجب دارای ماهیت می‌باشد و این بدیهی البطلان است.

### ۳. لحاظ حیث فقدان در واجب

اشکال دیگر این است که بر اساس «قاعده بسیط الحقیقه» و حضور تمام ماهیات در ذات خداوند، یا باید این ماهیات حیث فقدان خود و نیاز خود را به مبدأ فیض از دست دهند، که در این صورت دیگر ماهیت نداشته باشند و در واقع این ممکنات تبدیل به واجب می‌گردند و یا اینکه در ذات واجب، حیثیت ماهوی که فقدان و نقصان به همراه دارد، لحاظ گردد که این نیز نقص بر واجب و محال است و یا اینکه اصلاً برای ماهیت، خارجیت و شیئیتی قبول نکند که البته خلاف نظریه ایشان است.

۴. در نظریه ملاصدرا، علم بودن علم منوط به اضافه و نسبت با معلوم است تا معلوم به شکل تثبیت شده و مشخص لحاظ شود، از این رو تحقق علم متوقف بر ثبوت، تعیین و تقرر معلوم است و وقتی چنین شد، تأخر رتبی علم از معلوم حاصل می‌شود؛ یعنی تا معلوم حاصل نگردد، علم نیز حاصل نمی‌گردد، پس علم برای باری تعالی، قبل از ایجاد معلوم نمی‌تواند تحقق داشته باشد.

### مقایسه نظریه سهروردی و ملاصدرا

#### ۱- علم الهی قبل از ایجاد:

ملاصدرا به وسیله قاعده «بسیط الحقیقه»، «علم پیشین» واجب را ترسیم کرده و به وسیله قاعده «وجود ربطی»، «علم پسین» واجب را به خوبی ترسیم نموده است. از نظر این حکیم، علم خداوند، ذاتی اوست. چرا که حق تعالی مبدأ کل اشیاست و به مجرد علم به خود، بر جمیع اشیا، بر وصف انکشاف و ظهور آگاه می‌شود. ملاصدرا توانسته در نظریه خود برای علم الهی به موجودات قبل از ایجاد هم جایگاهی ترسیم کند. چون علم خدا مجرد است، پس به مخلوقات در مرتبه ذات علم دارد؛ زیرا هر موجود مجردی، به ذات خود علم دارد، زیرا ذاتش که مجرد از ماده است، برای خودش حضور دارد و علم همان حضور شیء برای شیء است و چون واجب تعالی وجودی منزه و مجرد از ماده و قوه است، به ذات خود علم دارد و از طرفی چون واجب تعالی صرافت و بساطت دارد، از وحدت حقه برخوردار است و هیچ نقصان و عدمی در او راه ندارد. از این رو، باری تعالی تمام کمالات نظام آفرینش را به طور کامل‌تر و شریف‌تر در خود دارد و چون ذاتش صرف و بسیط است، این کمالات در ذات او به نحو متمایز این علم، علمی است که در عین تفصیلی بودن، مجمل و در عین مجمل بودن، مفصل است. ایشان از همین راه، علم واجب به جزئیات و امور متغیر زمانی را ترسیم می‌کنند؛ این در حالی است که در نظریه شیخ اشراق، برای علم «پسین» الهی به اشیا قبل از وجود، هیچ گونه ترسیمی

وجود نداشته و تنها با ایجاد آنها، علم الهی شکل می‌گیرد. با توجه به اهمیت مسئله در علم سابق الهی، یعنی قبل از وجود اشیاء، در مبنای شیخ اشراق نیز نقص وارد می‌شود.

## ۲- علم الهی بعد از ایجاد:

دیدگاه شیخ اشراق این است که علم الهی حضوری بوده و در واقع علم الهی عین وجود ممکنات است. کیفیت حضور ما سوی الله نسبت به خداوند به وسیله «اضافه اشراقیه» روشن می‌شود. در واقع می‌توان نظر شیخ اشراق را در چند جمله خلاصه کرد و آن اینکه: علم خداوند به معلول‌های قدیم (اعم از مجرد و مادی) عبارت است از حضور ذوات آنها نزد واجب، پس علم او به معلول‌های حادث در زمان وجودشان، به واسطه حضور ذوات آنها نزد خداوند است.

نقطه قوت نظریه شیخ اشراق این است که علم الهی را حضوری می‌پندارد و همین پنداشت، اشکالات تجدد و تغییر را در جزئیات مرتفع می‌کند و علم الهی را محتاج صور مرتسمه نمی‌داند و اینکه شیخ اشراق توانسته به وسیله علم نفس به افعال خود که اضافه اشراقیه است، علم خداوند را نیز به معالیل خود به وسیله اضافه اشراقی درست کند.

همچنین ملاصدرا با نظریه «وجود ربطی» اثبات می‌کند که تمام اشیاء عین ربط به واجب هستند و از خود ذاتی ندارند، بلکه تجلی و شئونی از واجب هستند و از طرفی چون در واجب هیچگونه ترکیبی راه ندارد، هر موجودی که هیچ ترکیبی در او راه نداشته باشد، در عین وحدت و بساطت مشتمل بر تمام اشیاء و اعیان وجودیه است؛ پس کمالات واجب او بر تمام کمالات اشیاء اولی و مقدم است. «اضافه اشراقی» بر تکامل نظریه «وجود ربطی» یک طرفه که توسط ملاصدرا معرفی شد، مؤثر است.

۳- شیخ اشراق با انکار علم بالعنایه (نظریه مشاء) و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار (واجب تعالی) به فاعلیت بالرضا معتقد می‌شود (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳). فاعلیت بالرضا یعنی علم تفصیلی حق به افعال خویش را عین فعل او به شمار آوردن؛ به طوری که واجب بدون قصد زائد بر ذات، موجودات را ایجاد کند (همان، صص ۱۳۷-۱۲۸).

چنانچه مشهود است شیخ اشراق نتوانسته تبیین صحیحی از علم خداوند قبل از ایجاد ارائه دهد، چرا که اساساً در علم حضوری ایشان، تقدم علم بر معلوم معنا ندارد و علم عین معلوم است در حالی که ذات حق قبل از ایجاد اشیاء، به اشیاء علم دارد. ولی از نظر ملاصدرا همه موجودات خارجی، معلول ذات اقدس واجب تعالی بوده و بی‌واسطه یا با یک واسطه به او منتهی می‌گردند. معلول عین ربط به علت است و موجودات در واقع موجودهای رابطی هستند که به آن موجود مستقل وابسته‌اند و

وجودشان نزد او حضور دارد و محاط وجود مستقل اویند و هیچ حجابی میان واجب تعالی و آنها نیست؛ بنابراین واجب تعالی به موجودات دیگر در مرتبه وجود آنها علم حضوری دارد. بنابراین وجود خارجی اشیاء عین علم واجب تعالی به آنهاست. این علم در مرتبه فعل حق است و علم فعلی واجب تعالی را تشکیل می‌دهد. علم پس از ایجاد واجب، چیزی جز فاعلیت نیست.

### دیدگاه برگزیده در مسئله علم الهی به جزئیات

در نگاه فلاسفه، علم رابطه عمیقی با معلوم خویش دارد، به شکلی که علم بودن علم را وابسته و متوقف به معلوم می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۲۳۷). «ذات اضافه» بودن علم نزد تمام حکما مشترک بوده و معتقدند که عالم با هیأتی که در ذاتش حاصل می‌شود، با معلوم، اضافه و نسبت پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۳) چرا که قول به علم بدون فرض متعلق برای آن، امری غیر معقول است (مصباح تعلیقه، ۲۳۸)؛ (غروی اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۶) و نزد بعضی سخن گفتن از علم بدون معلوم به همان اندازه مشکل بوده که سخن گفتن از پدر بدون فرزند (دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۲۹). پس شرط تحقق علم، ثبوت معلوم است، پس تا معلوم ثبوت پیدا نکند، علمی تحقق نگیرد (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۵۴).

اما در صورتی که علم الهی را نوری مستقل از وجود یا عدم معلومات بدانیم، در این صورت رابطه علم و معلوم را ذات اضافه نپنداریم، بلکه علم باری تعالی را فوق هر معلوم و فراتر از تمام معلومات موجود شده یا نشده بدانیم؛ در این صورت، علم الهی به بی‌نهایت معلوم حاصل شده و نشده تعلق دارد. در این مقام باید علم الهی را جاهل نبودن نسبت به هیچ امری دانست. میرزا مهدی اصفهانی با نقد اینکه فلاسفه تنها علم به یک نظام را برای خداوند ترسیم می‌کنند و آن را «نظام احسن» می‌نامند، می‌فرماید: علم خداوند محدود به یک نظام واحد نمی‌گردد، چرا که این باعث حد زدن به علم خداوند می‌گردد؛ اطلاق علم الهی اقتضا می‌کند که خداوند به بی‌نهایت نظامات و بی‌نهایت خصوصیات علم داشته باشد و همین نشان می‌دهد علم خداوند علت ایجاد عالم نیست، چرا که خداوند به بی‌نهایت نظام علم دارد، بلکه خداوند با اراده و اختیار، رأی به ایجاد یک عالم می‌دهد (غروی اصفهانی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۹)

از این مسئله به «علم بلامعلوم» تعبیر می‌گردد. علم بلامعلوم یعنی علمی که ازلاً و ابداً به هیچ چیزی اعم از کلیات و جزئیات جاهل نیست، اما در عین حال با هیچ معلومی نسبت علمی ندارد. وجود معلومات یا عدم آنها هیچ نقشی در طرد جهل از خداوند ندارند. علم بلامعلوم یعنی نفی جهل

از همه چیز، بدون اینکه علم او اضافه و نسبتی با اشیاء داشته باشد و بدون این که معلومات ثبوتی داشته باشند. چنین علمی است که حقیقتاً نامتناهی بوده و به هیچ عنوان معلومات آن را متعین و محدود نمی‌کنند؛ اما در صورتی که علم الهی اضافه به معلومات باشد، هیچ گاه نمی‌توان علم الهی را نامتناهی پنداشت، چون معلومات محدود هستند، ناگزیر علم به معلومات نیز محدود خواهد بود (غروی اصفهانی، بی تا، ج ۲ ص ۵۵۵). در مکتب میرزا مهدی اصفهانی نقص اصلی علم مخلوق صرفاً محدود بودن در معلومات، یا حادث بودن علم، یا مواردی از این دست نیست، بلکه اساسی‌ترین نقص «اضافه» است. در صورتی که از نظر صدرائیان، جوهر علم بین خلق و خالق، یکسان بوده و تفاوت را به عوارض و نقائصی می‌دانند که در صفات مخلوق هست و واجب الوجود از آن منزله است؛ در صورتی که وقتی ماهیت علم ذات اضافه باشد، نه تنها توسعه معلومات در حقیقت نامحدود نشده، بلکه هر معلومی به آن اضافه شود، نوعی حد و حصر و تعین به خداوند اضافه می‌گردد؛ زیرا عالم شدن به هر چیزی ملازم با لحاظ اضافه و نسبت جدید است. در همین راستا میرزای اصفهانی چنین می‌نویسد:

«پس مشخص شد که علم اجمالی در عین کشف تفصیلی، به این بیان که: «ماهیات به وجود واجبی موجودند، بدین صورت که وجود برای خودشان نیست، بلکه برای خداوند متعال است؛ با تشبیه به اینکه نفس، واجد ماهیات معدنی و نباتی و حیوانی است، بدون اینکه وجود انسانی، وجود آن ماهیات باشد» یا به این بیان که ذات الهی مجلی و مظهر این ماهیات باشد» آن طور که مسلک عرفا در علم خداوند متعال است، مسلک صدرالمتألهین باطل است؛ چرا که ملازم با حصر ذات و تقیید و تعیین آن به ماهیات است، هر چند ماهیات غیر متناهی باشند؛ چرا که در این صورت، ذات الهی، متعین به تعیینات غیر متناهی و محصور به اضافات بی شمار می‌شود» (غروی اصفهانی، بی تا، ص ۳۱).

در جایی دیگر می‌نویسد:

«فان الاضافات الغير متناهية الى الماهيات الغير المحصورة لا ترفع حصر العلم ولا تجعله مطالقا صرفاً» (غروی اصفهانی، بی تا، ص ۴۰) «پس همانا حصر اضافات غیر متناهی به ماهیات بی شمار محدودیت علم را برطرف نمی‌نماید و آن را مطلق و صرف نمی‌کند».

بنابر آنچه مطرح شد، این اضافه است که تعین و حد را به دنبال می‌آورد. در این دیدگاه شدت و اشتداد در مورد علم خداوند به معنای این نیست که علم الهی همان علم مخلوقی توسعه یافته باشد تا علمی شدید به دست آید و آن علم خداوند باشد، بلکه باید اضافه و نسبت علمی را از علم خداوند پیراست و این همان علم اطلاقی خداوند است.

چنین پنداشتی در مورد علم الهی چند ویژگی دارد:

۱. تنها در سایه علم بلا معلوم است که می‌توان علم الهی را علم مطلق دانست و علم الهی علم اطلاقی است، یعنی هیچ گونه نسبتی با هیچ معلومی ندارد و علم اضافی نیست (حلبی، دروس معارف، ص ۲۹).
  ۲. تنها چنین ترسیمی هست که می‌تواند علم خالق را از علم مخلوق تنزیه بخشد، چرا که علم الهی علم اطلاقی و علم مخلوقات علمی اضافی است.
  ۳. این علم علمی است که قدیم است و حادث نیست، چون نسبتی با حدوث مادیات ندارد؛ برخلاف علم ذات اضافه که با حدوث ممکنات حادث می‌گردد.
  ۴. این علم سابق از هر گونه‌ای از معلومات است.
  ۵. در این علم است که علم الهی محدود نبوده، چرا که محدود به ثبوت معلوم نیست.
  ۶. مشخص می‌گردد علم الهی اطلاقی و علم مخلوقات علم اضافی است.
- اگر معلومات را نامتناهی کنیم، در این صورت، علم خدا هم نامتناهی می‌گردد و اشکالات به نظام فلسفی برطرف می‌گردد؛ اما این مدعا مشکل را حل نمی‌کند، چون تا زمانی که علم الهی دارای اضافه باشد، نه تنها با توسعه معلومات، حقیقتاً نامحدود نشده، بلکه هر معلوم و مکشوفی که به آن افزوده شود، حد و حصر و قید و تعیینی به آن افزوده می‌گردد؛ چرا که عالم شدن بر هر چیز جدیدی ملازم با لحاظ اضافه و نسبت جدیدی است؛ پس با نامحدود کردن معلومات نه تنها علم ذات اضافه به اطلاق نمی‌رسد، بلکه محدود به بی‌شمار و نسبت علمی می‌گردد (غروی اصفهانی، هناك، ص ۳۱)؛ بنابراین علم الهی، علمی اطلاقی و به دور از هر گونه تعیین است.

### نتیجه‌گیری

از این مقاله نتیجه گرفته می‌شود:

۱. مسئله علم خدا به جزئیات، از معضلات مباحث خداشناسی است که فلاسفه اسلامی با استفاده از مبانی فلسفی خود به این موضوع پرداخته‌اند. علم به جزئیات قبل از خلقت، سبب تغییر در ذات الهی می‌شود. این موضوع که ذات الهی در معرض امور متغیر باشد، با ذات خداوند ناسازگار است.
۲. حکیم سهروردی در این موضوع دیدگاهی ارائه کرده‌اند. علی‌رغم تلاش شیخ اشراق بر کیفیت ترسیم علم الهی به متغیرات، توانست با اضافه اشراقی و حضوری بودن علم الهی به مخلوقات خود، گامی بزرگ در راستای این مسئله بردارد، اما همچنان برای علم سابق الهی نتوانست راه حل



علم خداوند به جزئیات از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا

قابل قبولی ارائه دهد. پس از آن ملاصدرا با استفاده از قاعده بسیط الحقیقه برای علم سابق الهی و وجود ربطی برای علم لاحق الهی توانست در مورد علم الهی به متغیرات، کامل‌ترین نظریه را ارائه دهد، اما به دلیل ذات اضافه بودن علم الهی، به مشکلاتی همچون محدودیت علم الهی، سابق نبودن علم الهی و تأخر علم از معلوم دچار شد.

راه برون‌رفت از مشکلات پیش آمده، ترسیم علمی است که رابطه اضافه با معلول خود نداشته و برای حصول علم، محتاج ثبوت معلوم نباشد. در این صورت از واجب، تنها نفی جهل می‌شود و همین باعث تنزیه واجب تعالی از مخلوقات می‌گردد. ویژگی دیدگاه برگزیده آن است که خداوند را از احکام مخلوقات منزّه می‌دارد، در این صورت بودن یا نبودن مخلوقات آسیبی به علم الهی وارد نمی‌سازد. این علم علمی است که قدیم است و حادث نیست، چون نسبتی با حدوث مادیات ندارد، برخلاف علم ذات اضافه که با حدوث ممکنات حادث می‌گردد.

## منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۲ش، ماجرای فکر فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التعلیقات*، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۳. سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۷۵ هـ ش، *التلویحات اللوحیه و العرشیه*، چاپ دوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶، *الحکمه الاشرافیة مع تعلیقات صدرالدین شیرازی*، چاپ اول، انتشارات ادیان و مذاهب، قم.
۵. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵ هـ ش، *المشارع و المطارحات*، چاپ دوم، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۵ هـ ش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه: هانری کربن و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
۷. صدر الدین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰ هـ ش، *أسرار الآیات*، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.
۸. \_\_\_\_\_، ۱۳۷۱ هـ ش، *التصور و التصدیق*، چاپ پنجم، انتشارات بیدار، قم.
۹. \_\_\_\_\_، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، دار احیاء التراث، بیروت.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۰ هـ ش، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، چاپ دوم، مرکز الجامعی للنشر، مشهد.
۱۱. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱ هـ ش، *العرشیة*، تصحیح و تصحیح غلامحسین آهنین، انتشارات مولی، تهران.
۱۲. \_\_\_\_\_، بی تا، *المبدأ و المعاد*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، پیشگفتار سید حسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۹، *الواردات القلیبیه فی معرفة الربوبیة*، تحقیق تصحیح و ترجمه صدر حاج سید جوادی، احمد، دایرة المعارف تشیع، چاپ پنجم، نشر شهید سعید محبی، تهران.
۱۴. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۱، *ایقاظ النائمین*، به کوشش محسن مؤیدی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۵. \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ هـ ق، *شرح الهدایة الاثریة*، چاپ اول، موسسه التاریخ العربی، بیروت.
۱۶. \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳ هـ، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، چاپ اول، موسسه

- تحقیقات فرهنگی، تهران.
۱۷. غروی اصفهانی، میرزا مهدی، بی تا، معارف القرآن. تحقیق شیخ مهدی خاتمی، چاپ محمد اسماعیل مدرس غروی.
۱۸. \_\_\_\_\_، هناک، بی تا، تقریرات به قلم شیخ محمود حلبی، نسخه خطی کتابخانه ی آستان قدس رضوی.
۱۹. \_\_\_\_\_، ۱۳۹۵، انوار الهدایة، تحقیق موسسه معارف اهل بیت (علیهم السلام)، قم.
۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸، آموزش فلسفه، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## انتساب صفت عقل به خداوند از منظر

### ابن سینا<sup>۱</sup>

محسن حبیبی<sup>۲</sup>، حسین غلام‌آزاد<sup>۳</sup>، احمد شهرابی فراهانی<sup>۴</sup>

#### چکیده

انتساب صفات به الله از مباحث مهم کلام و فلسفه است که نقش مهمی را در معرفت الله ایفا می‌کند. این بحث در بخش الهیات به معنای اخص، شکل جدی‌تری به خود گرفته است. در انتساب برخی صفات به خداوند، شکی وجود ندارد؛ اما به دلیل برخی مسائل، مانند توقیفی بودن اسماء الهی، انتساب برخی صفات به حضرت حق، مورد اشکال و اختلاف واقع شده است؛ یکی از آن صفات، صفت عقل است که این مقاله در نظر دارد تا دیدگاه ابن‌سینا درباره انتساب این صفت به الله را مورد بررسی قرار دهد. با ملاحظه در نظرات شیخ، متوجه می‌شویم که وی این انتساب را صحیح می‌داند، البته با بحث از ریشه لغت عقل، بخشی از ابعاد موضوع روشن می‌شود. مباحث در این جستار به روش تحقیق کتابخانه‌ای بیان می‌شود. شیخ الرئیس از دو طریق عام و یک طریق خاص جواز عقلی این انتساب را اثبات می‌کند؛ بدین صورت که نزد او، واجب الوجود همان الله و علت برای تمام موجودات است و چون واجب الوجود مستلزم تمام کمالات وجودی و علت واجد تمام کمالات معلول خود است، پس چنین انتسابی بنابر دو طریق وجوب وجود و علت صحیح است؛ دیگر اینکه از منظر ابن‌سینا، تجرد و تعقل تلازم دارند و چون خدا نزد وی مجرد محسوب می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان خداوند را عاقل می‌داند. البته باید توجه داشت که اثبات صفت عقل برای الله، مبتنی بر توقیفی نبودن اسماء و صفات است.

**واژگان کلیدی:** عقل، واجب الوجود، علت، تجرد، ابن‌سینا.

۱. تاریخ پذیرش: ۱۳/۰۷/۱۴۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۹/۱۰/۱۴۰۲

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران. رایانامه: mohsenhabibi212@gmail.com

۳. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه حوزه علمیه، تهران. رایانامه: h.gholamazad81@gmail.com

۴. دانشجوی دکتری مدرسی معارف، دانشگاه قرآن و حدیث، تهران. رایانامه: a.s.farahani63@gmail.com

## مقدمه

از نظر حکماء مسلمان، وجود تصوراً و تصدیقاً بدیهی است و ما وجود خود را ادراک می‌کنیم. علم داریم که وجودمان مستقل و متکی به خود نیست؛ به بیان دیگر، ما موجودی ممکن هستیم؛ زیرا هر چه که پایانی دارد، یعنی حادث است و ازلی نیست؛ هر چه که حادث است، یعنی نیاز به محدثی دارد. برای ختم سلسله این نوع وجودات، نیازمند یک وجودی هستیم فی نفسه، لِنفسه و بنفسه که او واجب الوجود و همان الله است. اما صرف اثبات وجود او برای شناخت و معرفت ما به مبدأ خودمان کافی نیست؛ از این رو، در الهیات بمعنی الاخص، پس از اثبات وجود الله، به بررسی صفات و اسماء حق پرداخته می‌شود؛ زیرا شناخت و معرفت ما به ذات او مقدور نیست. تنها از راه اسامی و صفات، این موضوع قابل پیگیری است و بحث از صفات، عهده‌دار ارائه این معرفت است.

صفات الهی تقسیماتی دارد؛ گاهی صفات از ذات او نشأت می‌گیرد (صفات ذاتی) و گاهی منشاء صفات، افعال الهی هستند (صفات افعالی). از منظری دیگر و بر حسب منشاء ادراک، گاهی این صفات از طریق وحی ادراک می‌شوند و لذا برای فرد مؤمن به آن، منبع و حیانی در انتساب آن صفات به خداوند، شک و تردیدی وجود ندارد و گاهی از طریق عقل؛ قسم اول همان بحث توفیقی و یا عدم توفیقی بودن صفات و اسماء الهی است که در علم کلام مطرح است؛ اما قسم دوم، بحثی فلسفی از صفات الهی است که نگاهی برون‌دینی به موضوع دارد. فلاسفه‌ای مانند ابن‌سینا، هر آنچه که معقول و مستدل باشد را می‌پذیرند و در مطالب غیر معقول و ناهم‌خوان با اصول عقلانی، حداقل شک می‌کنند و اگر چه در برخی موارد تسلیم و استخدام صورت گیرد، اما در رویکرد فلسفی، مبنای بررسی خود را وحی و متون دینی قرار نمی‌دهند. یکی از صفاتی که در کاربرد آن برای خداوند می‌توان نظر شیخ‌الرئیس را مورد کنکاش قرار داد، عقل است، از این رو در صدد برآمدیم تا با استفاده از منابعی که از شیخ در اختیار داریم، دیدگاه ایشان نسبت به اتصاف خداوند به عقل را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

## ۱) معانی عقل در لغت

برای تبیین معانی لغوی عقل از بیان خلیل بن احمد فراهیدی در العین و مرتضی زبیدی در تاج العروس استفاده می‌شود که اولین معنا نقیض جهل و به معنای علم است (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ج ۱/ ص ۱۵۹) (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ ص ۱۸) و در جایی دیگر ضد حمق نیز استعمال شده است که در این صورت، نسبت جهل و حمق، عموم و خصوص مطلق است و جهل مطلقاً اعم از حمق است.

حتم می‌تواند جهل به این امور باشد: جهل به حسن و قبح؛ جهل به کمال و نقصان شیء؛ همچنین جهل به خیر و شر دو امر و یا جهل به خیر و شر هر چیزی؛ بنابراین، عاقل عبارت است از: «عقل، علم به صفات اشیاء از جهت حسن و قبح و یا کمال و نقصان‌شان؛ همچنین علم به خیر و شر دو امر و یا علم به خیر و شر هر چیزی»<sup>۱</sup> (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۸) و بدین جهت عقل را به معنای علوم ضروریه نیز بیان کرده‌اند (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۹) و همچنین به معنای گرفتن و منقبض شدن نیز آمده که بر سفت و محکم کردن پای شتر نیز اطلاق می‌شود: «وَعَقَلْتُ الْبَعِيرَ عَقْلًا شَدَدْتُ يَدَهُ بِالْعِقَالِ أَى الرِّبَاطِ» (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ج ۱/ص ۱۵۹). افزون بر اینها، عقل به نهی و منع و عدم تمکّن نیز تعریف شده؛ به این معنا که عقل صاحبش را از ناشایست منع می‌کند (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۸)؛ اما نظر صحیح در بحث ما، همانطور که زبیدی ذکر کرده (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۹) آن است که عقل از «المَعْقِل» و به معنای ملجأ و محل اسکان و آرامش صاحبش باشد، همچنانکه در شعر احييه، عقل به معنای ملجأ استعمال شده است (جوهری، ۱۴۰۷ق: ج ۵/ص ۱۷۶۹). آخرین معنا، قوه‌ای است که یا جداکننده نیک و بد است و یا مقدمه قبول علم است (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۸). اما در لغت، تعریفی اصطلاحی فلسفی نیز ارائه شده که عبارت است از: «جوهر؛ الف) اگر حال در چیزی باشد، صورت است؛ ب) و اگر محل باشد، هیولی می‌باشد؛ ج) و اگر مرکب از این دو باشد، جسم است؛ د) و اگر متعلق جسم، به صورت مدبّریت و متصرف بودن باشد، در این حالت نفس است و اِلّا، عقل است.»<sup>۲</sup> (زبیدی، ۱۴۱۴ق: ج ۳۰/ص ۱۹) و به اختصار عبارت است از: جوهر بسیط از صورت و هیولا که مجرد از جسم و ماده است.

## ۲) عقل بنا بر تعاریف ابن سینا

در این بخش از مقاله، نظر ابن سینا در باب معانی و کاربردهای عقل بر اساس کتاب «الحدود» بررسی می‌شود. شیخ در این کتاب، مفاهیم مختلف فلسفی را تعریف نموده است. از جمله این مفاهیم، عقل است. در بیان ایشان، عقل از منظر جمهور و حکماء تعریف شده است. منظور از جمهور در این کتاب، عامّه مردم و منظور از حکماء، فلاسفه هستند؛ یعنی تعریفی دقیق و اصطلاحی.

۱. العِلْمُ بِصِفَاتِ الْأَشْيَاءِ مِنْ حُسْنِهَا وَقُبْحِهَا، وَكَمَالِهَا وَنُقْصَانِهَا، يَا بَعِبَارَتِي دِيْغَر: هُوَ الْعِلْمُ بِخَيْرِ الْخَيْرِيْنَ وَشَرِّ الشَّرِّيْنَ، وَ يَا مُطَلِّقَ الْأُمُورِ.

۲. الْجَوْهَرُ: الْف (ب) إِنْ كَانَ حَالًا فِي آخَرِ فُصُورَةٍ، وَ ب) إِنْ كَانَ مَحَلًّا لَهَا فَهَيُولَى ج) وَإِنْ كَانَ مُرَكَّبًا مِنْهُمَا فَجِسْمٌ د) وَإِلَّا فَإِنْ كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْجِسْمِ تَعَلُّقَ التَّدْبِيرِ وَالتَّصَرُّفِ فَتَنْفُسٌ ه) وَإِلَّا فَعَقْلٌ.

ابن سینا در بخش نخست، برای عقل سه معنا ذکر کرده:

۱. عقل به معنای جدا کننده افعال نیک و بد؛ «إنه قوة بها وجود التمييز بين الامور القبيحة و الحسنة».
۲. عقل به معنای امور ذهنی و مقدماتی برای استنباط مصالح و اغراض؛ «انه معان مجتمعه فی الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح و الاغراض».
۳. عقل به معنای قوانین پسندیده‌ای برای حرکات، سکونات، کلام و اختیار انسان؛ «هیئة محمودة للإنسان فی حرکاته و سکوناته و کلامه و اختیاره» (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰).

از این بیان شیخ الرئیس می‌توان برداشت کرد که مراد وی از عقل از منظر جمهور، همان معانی و کاربردهای عقل عملی است؛ زیرا در هر سه معنای یاد شده وجه عملی، ارزش‌های اخلاقی و مرتبط با اختیار عقل آمده است. همانگونه که شیخ کاربرد معنای عقل در میان مردم عادی را عقل عملی دانسته، امروزه هم کاربرد عقل در میان مردم همینگونه است و افراد به کسی عاقل می‌گویند که بتواند به وجه بهتری اوضاع زندگی خود را سر و سامان دهد و بتواند در راستای مصالح روزمره خود بهترین تصمیمات را بگیرد.

هوش به معنای EQ تقریباً همان معنای عقل در میان عامه مردم است.

در ادامه، ابن سینا عقل نزد حکماء را به هشت معنا به کار برده است:

۱. معنای عقل نزد ارسطو: به معنای تصورات و تصدیقات به صورت فطری نزد نفس وجود است.
- ۲ الی ۶. اقسام عقل نظری: همچون عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد (پنج معنا از معانی عقل).

۷. عقل در معنای عقل عملی.

۸. عقل به معنای عقول دهگانه فعّاله.

در توضیح اقسام هشتمگانه مذکور، می‌توان گفت: ابن سینا معانی عقل را از دو منظر بررسی کرده؛ یکی عقل در نزول و دیگری در قوس صعود. هر چند ابن سینا از این اصطلاحات استفاده نکرده است، اما می‌توان از تقسیماتی که وی در باب معانی عقل بیان کرده و همچنین از قاعده تنزل و ترتب، اصطلاح صعود و نزول را برداشت کرد. وی در کتاب اشارات و تنبیهات در این خصوص چنین گفته است: «تأمل کن که چگونه هستی از مرتبه شریف‌ترین آغاز شد و به سوی شریف‌تر آمد تا به هیولی پایان یافت؛ سپس از پست‌ترین موجودها به سوی پست‌تر بازگشت تا به شریف‌تر و شریف‌ترین رسید»<sup>۱</sup>

۱. تأمل کیف ابتداء الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخص فالأخص إلى الأشرف فالأشرف.

(ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ص ۱۲۶).

با این توضیحات، نظر شیخ را در مورد معانی عقل در دو بخش عقل در قوس صعود و عقل در قوس نزول بررسی می‌کنیم. ابن سینا در کتاب الحدود آورده که فیلسوف (ارسطو) در کتاب البرهان<sup>۱</sup>، عقل را اینگونه تعریف می‌کند:

«عقل همان تصورات و تصدیقاتی است که بالفطره برای نفس حاصل است. از این رو عقل از علم جدا می‌شود؛ زیرا در علم مفاهیم تصویری و تصدیقی بالاکتساب برای نفس حاصل است و در عقل بالفطرت» (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰)

شیخ در کتاب رسائل، این معنا از عقل را با عبارتی دیگر بیان می‌کند: «النفس الناطقة إذا أقبلت إلى العلوم سمی فعلها عقلاً»؛ یعنی: فعل نفس ناطقه را زمانی که رو به سوی علوم می‌آورد، عقل نام می‌نهند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ص ۲۰۵). از تعاریف ابن سینا مشخص می‌شود که مراد ایشان از عقل در تعریف نخست، ذات تصورات و تصدیقات حاصله و در تعریف دوم، فعل اقبال و رو آوردن به علوم است. برای واضح‌تر شدن این دو تعریف، تأملی در معنای نفس به بیان خود ایشان صورت می‌گیرد. ابن سینا نفس را مشترک بین دو معنا می‌داند؛ یکی مشترک بین انسان، حیوان و نبات است و دیگری مشترک بین انسان و ملائکه. برای تعریف معنای اول می‌گوید: «نفس کمال برای جسم طبیعی که آن جسم وسیله آن است و بالقوه دارای حیات است»<sup>۲</sup>. و برای تعریف معنای دوم می‌فرماید:

«نفس، جوهری غیر جسمانی و کمالی است که محرک برای جسم نیز می‌باشد و این حالت با اختیار از یک مبداء عقلی بالقوه یا بالفعل صادر می‌شود و این بالقوه یا بالفعل بودن، فصل بین انسان و ملائکه است». (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱ و ۲۴۲)

از نظر وی، تجرد نفس در مرتبه ذات است و تفاوت تجرد آن با عقول مفارق در این است که نفس در مرتبه فعل به بدن و جسم تعلق دارد و کار خود را با بدن به انجام می‌رساند، اما عقول، هم در ذات و هم در فعل مجرد هستند و به اصطلاح حکماء، مجرد تام محسوب می‌شوند؛ پس نفس، مجرد تام نیست و لذا جوه مادی دارد که مرتبه نباتی و حیوانی نفس از نظر شیخ، مادی و مرتبه انسانی (نطق) مجرد محسوب می‌شود؛ یعنی نفس در مرتبه قوه عقلانی یا همان نفس ناطقه، ذاتاً و فعلاً مجرد و غیر مادی است و لذا از این نظر شبیه ملائکه است.

۱. و لیس یوجد جنس آخر أشد استقصاءاً و أتقن من العلم إلا العقل... و المبادئ أعرف من البراهین (ارسطو، ۱۹۸۰ج: ۲/ص ۴۸۵).

۲. کمال جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالقوة.

پس نفس ناطقه همین معنای اخیر است که مشترک بین ملائکه و انسان است؛ بنابراین اگر تعریف مقید به ناطقه بودن نفس باشد، بهتر است؛ زیرا طرد و مانعیت آن محفوظ می‌باشد؛ پس از این جهت تعریف دوم بهتر است و همین عقل است که به عقل عملی و عقل نظری تقسیم می‌شود.

### ۱-۱) عقل عملی و عقل نظری

عقل عملی، عقلی است که ابن‌سینا آن را اینگونه تبیین می‌کند: «عقل عملی قوه‌ای است برای نفس که مبدأ برای تحریک قوه شوقیه به سوی آنچه اختیار شده از جزئیات برای رسیدن به یک هدف معلوم است». (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰ و ۲۴۱) و در جای دیگر بیان می‌کند: «اما عقل عملی دارای افعال جزئی و تعقلات جزئی است» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ص ۵۸۱).<sup>۱</sup>

عقل نظری آن است که ابن‌سینا آن را اینگونه معرفی می‌کند: «عقل نظری قوه‌ای است برای نفس که چستی امور کلیه را از آن جهت که کلیه است می‌پذیرد» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۰) و در تأیید همین مطلب، در جای دیگر بیان می‌دارد: «قطعاً برای عقل نظری حکم کلی وجود دارد» (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ص ۵۸۱). فلاسفه بعدی هم به پیروی از شیخ، عقل نظری را «مدرک مماینبغی ان یعلم» (مظفر، ۱۳۸۷ش: ص ۳۴۳) تعریف کرده‌اند؛ یعنی قوه‌ای از نفس که آنچه شایسته دانستی است را درک می‌کند. از تعریف مذکور، ترجیح تعریف شیخ بر تعریف ارسطو روشن می‌شود؛ زیرا که عقل در تعریف ارسطو همان "ماهیات الامور الکلیه" و یا همان "ما ینبغی ان یعلم" است، نه آن مدرک و قوه. این قسم عقل دارای مراتب چهارگانه مختلفی است که به هر یک از آنان عقل اطلاق می‌شود؛ بنابراین به تعریف هر یک می‌پردازیم:

۱) عقل هیولانی یا بالقوه: عقلی که اولین مرتبه از قوه نظریه است و بالفعل هیچ معقولی ندارد. ابن‌سینا از آن اینگونه تعبیر می‌کند:

«گاهی نسبت نفس به صورت‌های مجرد، نسبت بالقوه مطلق و صرف می‌باشد و این زمانی است که این قوه نفس چیزی از کمال به حسب نفس نمی‌پذیرد و در این هنگام نامیده می‌شود به عقل هیولانی» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ ص ۶۷)

۲) عقل بالملکه: مرتبه بعدی از مراتب عقل نظری، قوه‌ای است برای نفس که با کمال عقل هیولانی حاصل می‌شود و استعداد اکتساب معقولات را دارد و فقط اولیات از علوم نزد او حاصل است

۱. پیروی مظفر از آن به «مدرک مماینبغی ان یفعل» (مظفر ۱۳۸۷ش: ص ۳۴۳) تعبیر می‌کند.



انتساب صفت عقل به خداوند از منظر ابن سینا

تا به جایی از نزدیکی به فعل برسد که به آن عقل اطلاق می‌شود. ابن سینا آن را اینگونه تعریف می‌کند: «گاهی نسبتی است با قوه ممکنه و آن هنگامی است که در قوه هیولانی از معقولات اولی حاصل شود که از آنها و به وسیله آنها به معقولات ثانیه می‌رسیم.» (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ ص ۶۷)

۳) عقل بالفعل: پس از قوه بالملکه، قوه‌ای برای نفس حاصل می‌شود که نظریات را به واسطهٔ بدیهیات تعقل می‌کند که استعداد استحضار معقولات را داراست و هرگاه که بخواهد معقولات مفروغ را حاضر می‌کند و به آن عقل اطلاق می‌شود. ابن سینا آن را اینگونه تعریف می‌کند: «و آن (عقل بالفعل) طلب کمال نفس است در قطعه‌ای یا صورتی معقول که هرگاه بخواهد تعقلش می‌کند و بالفعل حاضرش می‌کند» (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱).

۴) عقل مستفاد: این مرتبه از نفس کمالی‌ست که تمام معقولات برایش حاضر است که تعریف آن نزد ابن سینا عبارت است از: «آن (عقل مستفاد) ماهیت مجرد از ماده است که در نفس به صورت حاصل شدن از خارج، نقش بسته است.»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱) که به آن نیز عقل اطلاق می‌شود، اما در جای دیگر آن را با عقل بالفعل، در ذات واحد می‌داند و بیان می‌دارد: «هنگامی که عقل بالملکه حاصل شود، نفس به کمک عقل بالفعل و عقل بالمستفاد می‌آید و این دو ذاتاً یکی هستند ولی اعتباراً مختلف هستند»<sup>۲</sup> (ابن سینا، بی‌تا: ص ۹۹)؛ اما از آنجا که در کتاب الحدود آن را مستقلاً مدلول و قسمی برای عقل ذکر کرده، پس تعریف اول ارجح است. در تأیید و تبیین فرق آن دو دارد که: «گاهی نسبت، نسبتی بالفعل مطلق می‌باشد و آن (بالفعل) حاضر بودن صورت معقوله در عقل می‌باشد و عقل بالفعل حاضرش می‌کند و بالفعل هم تعقلش می‌کند و تعقل می‌کند که عقل آن صور را تعقل می‌کند پس آنچه که در این هنگام حاصل شد عقل مستفاد نامیده می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ ص ۶۷)

## ۲-۱) عقل در قوس نزول، عقل به معنای مجردات تام (فعّاله):

با توجه به هشت تعریفی که گذشت باید متذکر شد که مدلول "عقل"، عقل به معنای جوهری است، مجرد تام که رابط و واسط میان واجب الوجود و موجودات کثیر عالم ماده است. در نظام وجودشناسی سینوی، رابط میان واحد مطلق یا همان مبدأ اولی با کثرات عالم تحت القمر، موجوداتی هستند مجرد در یک نظام طولی که به عنوان واسطهٔ فیض عمل می‌کنند. ابن سینا در کتاب الحدود، نام

۱. هو ماهیه مجردة عن المادة مُرتَسَمَة (ای مرتسخه) فی النفس علی سبیل الحصول من خارج

۲. إذا حصل العقل بالملکه استعدت النفس للعقل بالفعل و العقل المستفاد و کلّهما واحد بالذات و مختلف بالاعتبار

این قسم را «عقل فعال» می‌گذارد. او در این باره می‌گوید: «عقل فعال هر ماهیتی است که از اصل و ریشه مجرد از ماده است» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱). ایشان از دو جهت آن را تعریف می‌کند: یکی از جهت عقل بودن و در قوس نزول که عبارت است از: «هنگامی که گفته می‌شود عقل و معقول و عاقل در حقیقت معنا نمی‌دهد، مگر اینکه این مجرد جواز خلط با ماده و علائق ماده از آن سلب شده است همراه ضمیمه اضافه‌ای» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱) و دیگری از جهت عقل فعال بودن که عبارت است از: «قطعاً آن (عقل فعال) جوهری است صوری که ذات آن جوهر، ماهیت مجرد است در ذات خود» (ابن‌سینا، ۱۹۸۹م: ص ۲۴۱). ابن‌سینا در «النجاة» عقل را به موجود مجردی که جواز مخالطه ماده و متعلقاتش مسلوب است، تعریف می‌کند؛ «و اگر گفته شود: واجب «عقل و عاقل و معقول» است، منظور آن می‌باشد که برای آن وجود، آمیزش با ماده و علائق و عوارض مادی - با در نظر گرفتن نوعی اضافه - روا نیست»<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ص ۶۰۲) که او همان واجب الوجود است و در قوس نزول، اولین معلول و صادر از علت، موجودی ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده و کثرت و انقسام و مستقل از نفس است؛ «و هو عقل محض» (ابن‌سینا، بی‌تا: ص ۷۸) که آن صادر اول است و از آن عقول نازل می‌شوند تا برسد به مرتبه دهم که همان عقل فعال می‌باشد.

در خصوص ارتباط و تطبیق مبحث عقول مجرد در فلسفه مشاء با اصطلاحات دینی درباره روح و مقامات فرشتگان و اولیاء الهی می‌توان گفت: به نوعی عقول مجرد همان مبحث فرشته‌شناسی است، که نزد فلاسفه‌ای چون ابن‌سینا مطرح است. وی در بیان و تبیین نظام هستی‌شناسی خود و ربط دادن منطقی و معقول میان وحدت و کثرت، به نظریه عقول رو آورده و به نوعی این نظریه، همان مرتبه وجودی فرشتگان و در مراتب عالی‌ه آن، مقام روح القدسی است که انبیاء و اولیاء الهی از این مقام روحانی برخوردارند. همان مرتبه مختص به انبیاء و اوصیاء که در روایات متعددی از آن نام برده شده و از آن به روح القدس تعبیر کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۲۵ / ص ۵۴). در بیان ابن‌سینا، این همان استاد و معلم عقول هیولانی ما انسان‌هاست تا آن را به مرتبه بالفعل و سپس به مستفاد برساند.

بنابر تعاریف مذکور، حسن بودن انتساب عقل به مخلوقات اثبات شد؛ حتی انتساب عقل هیولانی به مخلوقات که به عنوان زمینه و سبب برای باقی اقسام بوده و به عنوان کمال به حساب می‌آید، لذا نزد شیخ، عقل کمال وجودی محسوب می‌شود، کمالی که از همان مرتبه بالقوه‌اش انسان را از حیوان متمایز می‌کند تا به تدریج به مدد عقل فعال، این کمال بالقوه به حد بالفعل رسیده و سپس با اتصال تام

۱. إذا قیل عقل و معقول و عاقل، لم یعن بالحقیقة إلا أن هذا المجرّد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة و علائقها، مع اعتبار إضافة ما.

به عقل فعال، به رتبه مستفاد ارتقاء یابد، همان مرتبه‌ای که در قوس نزول مدبر عالم ماده و صادر کننده صور (واهب الصور) عالم طبیعت است؛ اما عقلی که بخواهد صفت برای وجودی نامحدود واقع شود، دیگر دارای مراتب نبوده و محدود نیست؛ بنابراین هشت مرتبه معنای اصطلاحی مراد نیست، بلکه باید در حد اعلی و نامحدود باشد تا در آن، ضعف، اشتداد و تکاملی وجود نداشته باشد؛ از این رو لازم است در ادامه موضوع، صحت و یا عدم صحت انتساب عقل در معنای ادراک کلی فعلی مجرد از ماده به خداوند مورد بررسی قرار گیرد.

### ۳) اثبات صفات کمالیه و حسن برای واجب تعالی

برای انتساب و اثبات یک صفت حسن و کمالی برای الله تعالی از دو طریق عام عقلی بهره برده می‌شود؛ یکی از این راه‌ها، قائل شدن به صفت واجب الوجود برای خداوند باری تعالی و دیگری از طریق علت و مؤثر تام و حقیقی بودن خدا برای ما سوی الله است که توضیح این دو طریق در ادامه ارائه می‌گردد:

#### راه اول اثبات صفت عقل برای خداوند

نزد فلاسفه‌ای مانند ابن سینا، وجود به حصر عقلی از دو حال خارج نیست: یا واجب است یا ممکن. شیخ الرئیس بنابر استدلال و برهان مشهور خود با عنوان برهان امکان و وجوب و با استفاده از محال بودن دور و تسلسل، معتقد است که وجود واجب، واقعیت خارجی داشته و ضرورتاً وجود دارد و از خصوصیات اصلی آن وحدت است «از خصایص واجب الوجود این است که واحد است.»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۶۰). نکته مهم اینجاست که شیخ مدعی است این وجود واجب، همان خداوندی است که در متن دین اسلام به عنوان الله از آن یاد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۵: ص ۱۰۲).<sup>۲</sup> واجب به این معنا لوازمی دارد، از جمله آنها این است که محدود به حدی نیست، غنی محض و دارای تمام کمالات در حد اعلی و اکمل است؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که وجود مطلق یا واجب الوجود

۱. من الخواص التي لواجب الوجود أن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً.

۲. تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول و وحدانيته و براءته عن الصمات إلى تأمل لغير نفس الوجود و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله و إن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق و أشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُ لَوْ كَانُوا مُرْسِلِينَ. ثم يقول: أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. أقول: إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه.

دارای کمالات نامتناهی، نامحدود و بدون وجه امکانی است؛ زیرا اگر دارای تمام کمالات موجود در موجودات امکانی نباشد، به نوعی محدود و محصور و نیازمند به کسب این کمالات محسوب می‌شود، این در حالی است که این نیاز به کمالات از صفات ممکنات است و با این اوصاف، دیگر واجب الوجود نخواهد بود.

بنابراین، اجمالاً می‌توان نتیجه گرفت که عقل برای ممکنات یک کمال است، پس در حد اعلای آن باید برای واجب الوجود نیز متصور باشد تا واجب الوجود به علّت نقصان و محدودیت، به دسته ممکنات ملحق نشود. پس هنگامی که کمال بودن انتساب عقل به مخلوقات با تعاریف ابن‌سینا ثابت شد، باید حدّ اعلا و اکمل آن را برای واجب الوجود قابل تصور بدانیم؛ زیرا به نظر ابن‌سینا تصور و درک کامل از عنوان و صفت واجب الوجود، مستلزم در بر گرفتن تمام کمالات است.

#### راه دوم اثبات صفت عقل برای خداوند

راه عام عقلی دیگری که بتوان کمالات مخلوقات را در حد اعلی برای خداوند ثابت دانست، از طریق علیت، مؤثر بودن و خالق بودن الله برای ماسوی الله است. نزد فلاسفه مسلمان، هر معلولی علّتی دارد؛ «صحيح نیست که معلول بدون علت موجود شود»<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۳۷۶ش: ص ۳۴۲) و ابن‌سینا نیز از این مقدمه استفاده کرده و با استفاده از محال بودن دور و تسلسل، علة‌العلل همه اشياء ممکن را خداوند می‌داند:

«قطعاً علت‌ها در تمام وجوه همه‌شان متناهی هستند و در هر طبقه و مرتبه‌ای از علل مبدأ اولی وجود دارد و قطعاً مبدأ جمیع آن‌ها واحد است که آن واحد با تمام موجودات مابین است که تنها واجب الوجود است و قطعاً ابتدا وجود هر موجودی از اوست.»<sup>۲</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۲۷).

وی در موضعی دیگر گفته است:

«هر سلسله شامل علّت‌ها و معلولات، یا متناهی است یا غیر متناهی؛ پیش از این معلوم شد، اگر در این سلسله جز معلول نباشد، ناگزیر نیازمند به علّتی خارج از خود است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش: ج ۱/ص ۹۸)

پس به نظر ایشان، سلسله معلولات باید به علّت نخستین منتهی شوند. واجب تعالی معلول چیزی

۱. إذ المعلول لا یصحّ أن یوجد من دون العلة.

۲. ان العلل من الوجوه کلها متناهية، و أنّ فی کل طبقة منها مبدأ أول، و أنّ مبدأ جمیعها واحد و أنه مابین لجمع الموجودات واجب الوجود وحده، و أنّ کل موجود فممنه ابتداء وجوده.

### انتساب صفت عقل به خداوند از منظر ابن سینا

نیست و مستغنی از سبب است و برای تمام ممکنات، علت حقیقی است؛ از این رو خداوند مبدأ است و هیچ نقصی در او نیست. از احتیاج و نیاز و تجسم و محدودیت میرا و علت تمام موجودات است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۶۰). پس از اثبات علیت و خالقیت حق تعالی برای همه چیز در عالم طبق آیه شریفه «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۱</sup> (زمر/۶۲)، می‌افزاید که خالق شیء و معطی کمالات به آن موجود، خودش نمی‌تواند فاقد آن باشد؛ بلکه علت، حتماً واجد حدّ اعلاّی آن کمالات است. جالب آنکه در آیه‌ای از سوره فصلت به نوعی به همین معنا اشاره شده است: «قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً»<sup>۲</sup> (فصلت/۱۵) که آیه بیانگر آنست که خالق از مخلوق در کمالاتش اشد و قوی‌تر است.<sup>۳</sup>

بنابر آنچه ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که چون عقل (هم به معنای وجودی مجرد و هم به معنای قوه‌ای از قوای نفس) دارای کمالاتی است و خداوند هم مبدأ عقل و خالق آن است، پس او کمالات عقل را داراست و لذا خدا صفات کمالیه عقل را در حدّ اعلی، اکمل، ارفع و اعلی دارد و به عبارتی می‌توان گفت خدا عقل کل هستی است.

### اثبات انتساب صفت عقل به الله به واسطه طریق خاص

پس از ذکر دو طریق عام برای اثبات صفات کمالی برای الله، به اثبات صفت عقل از طریق خاص می‌پردازیم و آن از طریق تلازم بین مجرد و تعقل است.

همانطور که مشخص شد، عقل از جهت وجودی عبارت است از جوهر بسیط از صورت و هیولا که مجرد از جسم و ماده است. شیخ در توضیح این جوهر چنین گفته است: با شناخت چیستی عقل فرق آن با نفس نیز تبیین می‌گردد؛ زیرا عقل هم از جهت ذات و هم از جهت فعل بی‌نیاز از ماده است؛ علاوه بر آن، ماده مانع از فعل عقل نیز هست؛ زیرا محل صور معقوله نمی‌تواند جسم و مادی باشد؛ چون اگر محل مادی باشد، قابل تقسیم و مقدار است و به تبع آن، حال نیز باید دارای این اوصاف

۱. خداوند آفریدگار همه چیز است.

۲. گفتند: «چه کسی از ما نیرومندتر است؟! آیا نمی‌دانستند خداوندی که آنان را آفریده از آنها قوی‌تر است؟ و (به خاطر این پندار) پیوسته آیات ما را انکار می‌کردند.

۳. فلاسفه مسلمان مانند ملاصدرا از این قاعده بهره‌برداری کرده و این مطلب را این‌گونه بیان کرده‌اند: «به خاطر اینکه این (وجود مطلق) فاعل هر موجود مقیدی است، کمال هر موجود مقیدی است، مبدأ هر فضیلت، اولی است نسبت به موجوداتی که مبدأشان است؛ پس مبدأ تمام اشیاء و فیض‌هاشان، واجب است، تمام اشیاء باشد به صورت ارفع و اعلی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ج ۶/ص ۱۱۶).

باشد؛ اما از آنجا که حال از صور معقوله بوده و قابل تقسیم و مقدار نیست؛ بنابراین مقدم نیز باطل است. ضمن اینکه مضمون این قیاس استثنایی در بیان ابن‌سینا یافت می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۹۳ش: ج ۱/ ص ۳۵۸) از کلام ایشان اینگونه فهمیده می‌شود که میان موجود مجرد و تعقل، رابطه تلازمی وجود دارد، اما تلازم بین تجرد و تعقل، لازم بین بمعنی الاخص<sup>۱</sup> نیست؛ زیرا با صرف تصوّر ملزوم (تجرد)، تصوّر لازم (تعقل) لازم نمی‌آید؛ اما لازم بین بمعنی الاعم<sup>۲</sup> هم نمی‌تواند باشد؛ چرا که صرف تصوّر لازم و ملزوم برای ذهن، جزم حاصل نمی‌شود و لازم بین نیست، چون اگر این گونه بود، دیگر برای تلازم تجرد و تعقل، نیاز به دلیل و برهان‌هایی که فلاسفه ارائه نموده‌اند، نبود. بنابراین، تلازم بین تجرد و تعقل لازم غیر بین است.

به بیان مختصر، خواجه نصیر در شرح اشارات و تنبیهات همین مطلب را اینگونه بیان داشته است: «عقل و تجرد متلازم هم هستند، به خاطر اینکه محل، مستلزم انقسام حال است»<sup>۳</sup> (طوسی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۷۴)؛ پس از این رو، فلاسفه مسلمان نتیجه گرفته‌اند: «کلّ مجرد عاقل» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۹: ج ۱/ صص ۳۰۱-۳۰۶). پس هم محل صور معقوله، مجرد بوده و ماده مانع تعقل است و هم تعقل و تجرد تلازم دارند و متساوی هستند؛ پس هرچه که مجرد از ماده و علائق آن باشد، عاقل است. ابن‌سینا بیان می‌دارد: «واجب الوجود عقل محض، لأنه ذات مفارقة للمادة من كل وجه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۶)؛ پس واجب الوجود که مجرد از ماده است نیز عاقل است؛ بنابراین، استدلال شیخ الرئیس را می‌توان در قالب یک قیاس اقترانی شکل اول بیان کرد:

واجب الوجود مجرد است.

هر مجردی عاقل است.

واجب الوجود عاقل است.

و این همان اثبات مدعای این مقاله است.

از سوی دیگر، ابن‌سینا قائل است: واجب الوجود هم عقل است؛ زیرا مجرد است و ذات مجرد دارد و هم معقول است؛ زیرا فقط مجردات تعقل می‌شوند و هم عاقل است؛ زیرا هم مجرد است و هم ذات خود را تعقل می‌کند و هرچه ذات خود را تعقل کند، عاقل است.

۱. لازمی که به صرف تصوّر ملزوم تصورش و تصدیق به لزوم حاصل است.

۲. لازمی که با تصور طرفین و التفات به رابطه تصدیق حاصل می‌گردد و نیاز به واسطه در تصدیق نیست.

۳. التعقل و التجرد متلازمان لاستلزام المحل انقسام الحال.

«پس مجرد از ماده و وابستگی‌ها می‌باشد و این خصوصیات برای وجود غیر مادی که همان معقول لذاته می‌باشد، متحقق است. و اینکه او عقل بالذات و همچنین معقول بالذات است. پس ذات او عقل و عاقل و معقول است»<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷).

البته علامه حلی پس از ذکر این مطلب درباره عاقل، دو اشکال به آن وارد می‌کند و اینگونه بیان می‌دارد که: «تعقل همان حصول شیء برای ذات عاقل است و ذات مجرد برای خودش حاصل است، پس عالم می‌باشد (یعنی عاقل است) ... بنابراین ما قبول نمی‌کنیم که تعقل همان حصول باشد»<sup>۲</sup> (حلی، ۱۳۸۰ش: ج ۱/ ص ۵۲۵-۵۲۶) و به این شکل استدلال می‌کند: معلوم یا ثابت است یا خیر، فرض دوم یعنی عدم ثبات معلوم، باطل است؛ زیرا علم از جنس وجود است و ثابت. اگر ثابت باشد، یا فقط در خارج است یا خیر. فرض اول باطل است؛ زیرا گاهی در خارج نیست، پس تعقل حصول نیست (حلی، ۱۳۸۰ش: ج ۱/ ص ۵۵۳)؛ زیرا حصول، حاصل کردن از خارج است.

اما این قول علامه حلی در رد نظریه اتحاد عقل و عاقل و معقول پذیرفته نیست و مردود است؛ زیرا تعقل ذات یا همان معقول برای عاقل که خدا باشد، حصول نیست، بلکه حضور است. یعنی علامه، عالم و عاقل شدن را تنها در وجه علم حصولی معنا کرده و بر این مبنا گفته که برای خداوند چیزی حاصل نمی‌شود؛ اما عقل و علم در خداوند از قسم حضور است و لذا این اشکال علامه بر آن وارد نیست.

اشکال دیگر وی بر تعقل در ذات الهی عبارت است از دوری که در بیان ذیل توضیح داده شده

است:

«اگر این تعریف را قبول کنیم لکن در اینجا می‌گوییم حصول، لفظ مشترک بین معانی مختلفه‌ای است مانند حصول جوهر برای عرض و عرض برای جوهر و حال برای محل و بالعکس و یکی از دو حال برای دیگری و حصول عاقل برای معقول و بالعکس و مطلوب قائلین این معنای اخیر می‌باشد. بنابراین کلام ایشان منتهی به دور محال می‌شود»<sup>۳</sup> (حلی، ۱۳۸۰ش: ج ۱/ ص ۵۲۵-۵۲۶).

اشکال دوم که مبتنی بر همان اشکال قبلی می‌باشد، عبارت است از اینکه: حتی اگر حصول

۱. فالبری عن المادة والعلائق، المتحقق بالوجود المفارق، هو معقول لذاته، و لأنه عقل بذاته و هو أيضا معقول بذاته فهو معقول ذاته، فذاته عقل و عاقل و معقول.

۲. ان التعقل هو حصول الشيء للذات العاقلة و ذات المجرد حاصله لذاته فهو عالم (ای عاقل) ... فلا نسلم لهم ان التعقل هو الحصول.

۳. و لو سلم لهم هذا المقام لکن نقول الحصول لفظ مشترك بین معان کحصول الجوهر للعرض و العرض للجوهر و الحال لمحل و بالعکس واحد الحالین للآخر و حصول العاقل لمعقوله و بالعکس و مطلوبهم ههنا هو الاخير فی حول کلامهم الی الدور المحال.

پذیرفته شود، حصول عاقل برای معقول و معقول برای عاقل یک دور است که دور هم محال است. اما این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا در این بحث، حصول پذیرفتنی نیست، بلکه حضور مطرح است، همچنین اشکال دور زمانی جاری است که عاقل و معقول در ذات و وجود مختلف باشند و وجود یکی بر دیگری متوقف باشد؛ اما عاقل و معقول در اینجا وجودشان واحد است. ابن سینا هم به درستی به این نکته اشاره کرده است: «و اشیاء کثیره در اینجا وجود ندارد.»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷) و لذا در ذات الهی دو وجود نیست که وجود یکی بر دیگری متوقف باشد، بلکه او واجب الوجود است، پس دور به وجود نمی‌آید.

واجب الوجود هم عقل است، هم عاقل و هم معقول. این بدان معنا نیست که به اتحاد چند شیء باشد، بلکه هر سه یک هویت است با اعتبارات مختلف: عقل است به آن علت که ذات مجرد است و مجرد و تعقل تلازم دارند؛ «زیرا به خاطر ماهیت مجردش، عقل است.»<sup>۲</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷)؛ به آن اعتبار که هویت مجرد برای ذاتش می‌باشد، پس معقول ذاتش نیز است؛ «معقول چیزی است که ماهیتی مجرد از شیء دارد.»<sup>۳</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷) و به آن اعتبار که هویتش برای ذاتش هویت مجرد است، پس عاقل ذاتش است؛ «عاقل چیزی است که ماهیتی مجرد از شیء دارد.»<sup>۴</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۷) و هر سه یک شیء است که اتحاد عقل و عاقل و معقول است. کیفیت تعقل الهی اینگونه نیست که اشیاء را از اشیاء تعقل کند؛ چرا که در این صورت، محتاج آنان می‌شود. ابن سینا اینگونه تعلیل می‌آورد: اگر اشیاء را از اشیاء تعقل کند،

«پس ذات واجب الوجود متقوم به آن چیزی می‌شود که تعقل می‌کند، بنابراین قوام واجب الوجود به سبب اشیاء می‌شود. و یا اینکه ذات او عارض بر آن چیزی که تعقل می‌کند، می‌شود. در این صورت ذات او از هر جهت واجب الوجود نیست، در حالی که این محال است. و اگر اموری از خارج نباشد، حال در چیزی نیست. و برای او حالی می‌باشد که لازمه ذات نیست، بلکه از غیر می‌باشد، بنابراین در او از جانب غیر تأثیر وجود دارد.»<sup>۵</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۹).

۱. لا أن هنا كاشياء متكثرة

۲. لأنه بما هو هوية مجردة عقل

۳. فإن المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء

۴. العاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء

۵. فذاته إمامتقومة بما يعقل، فيكون تقومها بالأشياء و إماعارضة لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، و هذا محال. و يكون لو لا أمور من خارج لم يكن هو بحال، و يكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير.

در این صورت سه اشکال به تعقل جزئی وارد است که واجب الوجود یا قوامش به آن جزئیات است و یا عارضی که هر دو باطل است و اگر نه ذات او باشد و نه عرضش و حال کس دیگر باشد، باز نیاز واجب الوجود به غیر ایجاد می‌شود که هر سه باطل است؛ بلکه ایشان ذات خود را تعقل می‌کند و ما سوی الله را که به واسطه مشیت الهی و از علم الهی به وجود آمده‌اند، نه از عدم؛ بنابراین علم الهی عین ذات اوست، پس الله با تعقل ذات خود، تمام موجودات را به جزئیات و به طور کلی تعقل کرده است. از آنجا که واجب الوجود است و واجب الوجود هم مبدأ تمام وجودات است، پس مبدأ تمام موجودات را تعقل کرده که مابقی عرض‌هایی هستند از زمان و غیره؛ پس تمام اشیاء را به صورت کلی تعقل می‌کند. «واجب الوجود همهٔ اشیاء را به طور کلی ادراک می‌کند»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۵۹) و از آنجا که به اوائل تمام وجودات علم دارد، از همین واسطه به جزئیات آنان علم دارد به صورت کلی که ابن سینا بیان می‌دارد:

«(در کیفیت علم واجب) اول (واجب الوجود) اسباب (تمام اشیاء) و مطابقات اسباب (از امور جزئی) را می‌داند و علم دارد پس ضرورتاً هر آنچه که به اسباب برگشت دارد را نیز علم دارد و علاوه بر هر آنچه که در این میان باشد را نیز علم دارد خواه زمان باشد و یا چیز دیگر و امکان تخلف نیست پس وی مدرک امور جزئی از جهت کلیت است (که از حیث جزئیت) یعنی از آن جهت که این امور جزئی هستند»<sup>۲</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۶۰).

این ادراک کلیات، تعقل است که علامه حسن‌زاده در باب اثبات تجرد نفس اینگونه استدلال می‌کند:

«تعقل فی نفسه به معنای ادراک کلیات است بدون دخالت حواس، و تجرد به معنای عاری بودن از ماده است که در این صورت تعقل و تجرد متلازمان هستند که به معنای این است که هر عاقلی مجرد و هر مجردی عاقل است»<sup>۳</sup> (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱ش: ج ۱/ ص ۴۰۰).

و از باب تجرد و طریق اختصاصی، انتساب صفت عقل به الله ثابت شد، اما برای اتقان بحث و رفع اشکالات و شبهات و انتساب قطعی عقل، نیاز به بحث از توقیفی بودن اسماء الهی وجود دارد.

۱. إنما یعقل کل شیء علی نحو کلی

۲. و الأول یعلم الأسباب و مطابقاتها، فیعلم ضرورة ما یتأدی إليها و ما بینها من الأزمنة و ما لها من العودات، لأنه لیس یمكن أن یعلم تلك و لا یعلم هذا، فیکون مدرکاً للأمر الجزئیة من حیث هی کلیة، أعنی من حیث لها صفات

۳. لما کان التعقل من حیث هو بمعنی ادراک الکلی بلا دخله من الحواس و التجرد بمعنی کون الشیء عاریاً عن المادة کان التعقل و التجرد متلازمین بمعنی ان کل عاقل مجرد و کذلک عکسه ان کل مجرد عاقل.

#### ۴) توقیفی بودن اسماء الهی

محل نزاع در توقیفی بودن یا عدم آن در جایی است که الله با اسمی که مأخوذ از یک صفت ایشان است، اما جزو اسماء مأثوره نیست، مورد خطاب واقع شود که در این بحث چهار دیدگاه وجود دارد:

۱. توقیفی بودن اسماء الهی؛ یعنی تسمیه به یک صفت، محتاج اذن شرعی و نص است که قاضی عضدالدین ایجی از قائلین این قول است (ایجی، بیتا: ص ۳۳۳).

۲. عدم توقیفی بودن؛ یعنی آدمی مجاز است اوصاف و احوالی را به اندیشه و ادراک خویش، مبادی محمولات قرار دهد و آن محمولات را بر خداوند اطلاق کند؛ اطلاقی که به عنوان تسمیه باشد، نه به طور وصف (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱ ش: ج ۱/ ص ۳) که از قائلین آن می توان فارابی، شیخ الرئیس و ملاصدرا را نام برد؛ زیرا اسمانی مانند واجب الوجود، نور الانوار، مبدأ المبادی، حقیقة الحقائق، علّة العلل، صورة الصور، مبدأ الخیر، خیر محض، بسیطة الحقیقة، عشق، عاشق، معشوق، فاعل، لذیذ، لاذ، ملئت و بسیاری از اسامی دیگر را بر باری تعالی اطلاق کرده اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۱ ش: ج ۱/ ص ۱۵).

۳. تفصیل؛ به صورتی که آن اسم اگر نافی ایهام نقص باشد، جایز است و الا خیر. از قائلان می توان به قاضی ابوبکر باقلانی و پیروانش اشاره نمود.

۴. تفصیل؛ به صورتی که اسم علاوه بر نفی وهم نقص، باید مشعر به تعظیم و تکریم مقام ربوبی نیز باشد؛ البته قائلین به عدم توقیفیت، چنین قیدهایی مد نظرشان بوده، اما ذکر نکرده اند.

#### دلایل رد توقیفیت اسماء

توقیفیت اسماء الهی بنا بر سه دلیل قابل پذیرش نیست:

دلیل اول که به صورت قیاسی استثنایی خلفی مثبت مدعی است، عبارت است از اینکه: اگر اسماء توقیفی بودند، خواندن الله به زبان های مختلف و الفاظ متعدد صحیح نبود، در حالی که از شارع هیچ منعی مبتنی بر خواندن به زبان های دیگر وارد نشده و بلکه اطلاق آیه ۶۰ غافر نیز مؤید خواندن به تمامی الفاظ است و در نتیجه نفی تالی، مقدم نیز منفی است.

دلیل دوم بر عدم توقیفیت اسماء الهی، رد یکی از استدلال های مثبتین است که برای اثبات ادعای خویش، به آیه ۱۸۰ اعراف<sup>۱</sup> تمسک نموده و گفته اند: الف و لام در "اسماء"، عهد و الحاد تعدی به اسماء

۱. «و لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وَ ذُرُوا الَّذِينَ يُلجِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيجزُونَ ما كانوا يعملون».

غیر مسموع دانسته‌اند که هر دو باطل است (طباطبانی، ۱۳۷۵ش: ج ۸/ ص ۳۵۸ و ۳۵۹) و الحاد به تعبیر خلیل بن احمد، میل به ظلم است (فراهیدی، ۱۴۰۸ق: ج ۳/ ص ۱۸۳) و استثناء عباد مخلص در آیه ۱۵۹ صفات نیز مؤید بر این مدعی و به این معنا است که آنان صفاتی را به خدا نسبت می‌دهند که نه تنها منافی ایهام نقص است، بلکه مثبت کمالی نیز هست و این اشکالی ندارد.

دلیل سوم بر رد توقیفیت اسماء، مبتنی بر رد دلیل ایجی است که علت توقیفیت را عجز بشر و نقص علم و عدم احاطه می‌داند و این احتراز را لازم می‌شمرد (ایجی، بیتا: ص ۳۳۳) که این دلیلی استحسانی، خطابی و اقناعی است نه برهانی؛ زیرا تمام الفاظ حتی مأثور و منصوص، ناقص و ممکن‌اند و هیچ لفظی نمی‌تواند محیط واجب تعالی باشد و در تأیید این مطلب، ابن سینا بیان می‌دارد: «نزد ما اسامی‌ای برای این معانی غیر از این وجود ندارد، بنابراین هر کس استعمال این معانی برایش دشوار بود، غیر آن را استعمال کند.»<sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ص ۳۶۹) و واجب الوجود، هر صفت کمالی که حتی ما لفظی برای آن نیابیم را واجد است و عدم توقیفیت از بیان بوعلی هم روشن است. بنابراین توقیفیت اسماء، انتساب صفت عقل به خدا جایز است و می‌تواند ماده محمولات برای الله قرار گیرد. اگر اشکال شود به اینکه عقل مشوب و درگیر ماده است و آن را نمی‌توان به الله حمل کرد، جواب عبارت است از: «الفاظ مطلقاً از این نشأه مادی برخاسته‌اند و رنگ و بوی و وصف و خوی این نشأه را دارند» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۱ش: ج ۱/ ص ۲۵)؛ اما اگر بخواهیم همین الفاظ مشوب با وصف مادی را به الله نسبت دهیم، از تمام این صفات پاک می‌کنیم؛ یعنی اگر عقل دارای مراتب دون و پست و خالی از تصورات و محدودیت است، آن را به حد نامتناهی تصور می‌کنیم و بعد به الله نسبت می‌دهیم که هم ادب مع الله رعایت شده و هم نفی ایهام نقص و هم مشعر به یک کمال است.

### نتیجه‌گیری

انتساب صفت عقل به اول تعالی از منظر شیخ، صحیح و لازم است که در این مقاله از حیث لغوی و اصطلاحی مورد بررسی قرار گرفت و صحت انتساب آن بنابر مبانی شیخ اثبات گردید؛ عقل در لغت اشتقاق یافته از «المعقل» به معنای ملجأ است که در انتساب به الله مانعی ندارد و در ساحت انتساب به خالق در مقابل جهل و به معنای علم است که مبدأ عالم، اولی به این انتساب است. تمایز صفت عقل از صفت علم در اینست که علم اعم از جزئی و کلی و فعلی و انفعالی است، اما عقل منحصر در

۱. و لیس عندنا لهذه المعانی اسام غیر هذه المعانی فمن استبشعها استعمال غیرها.

ادراک کلی است که بنابراین، فقط حیثیت فعلی دارد. افتراق دیگر علم و عقل در اینست که کسب علم سازگار و محتاج به ماده است، اما عقل، هم از حیث ذات و هم از حیث فعل، مجرد از ماده است. عقل در اصطلاح، وجود بسیط از صورت و هیولا و مجرد از جسم و ماده است و سایر اصطلاحات مذکور در باب عقل، همچون عقل دارای مراتب، به جهت انتساب به واجب تعالی، مراد و مقصود نیست. حتی در اصطلاح فلسفی و در حیثیت انتسابی به واجب، عقل عملی نیز مد نظر نیست؛ چنانچه در این نگاره با مبانی ابن‌سینا در قالب قواعد عقلی، انتساب صفت عقل به الله از دو طریق عام و جوب وجود از جمیع جهات و علیت برای غیر و یک طریق خاص، یعنی تلازم بین تجرد و تعقل اثبات گردید و شبهه توقیفی بودن اسماء با سه دلیل مردود دانسته شد.

## منابع

۱. ابن سینا، (۱۹۸۹م)، *الحدود*، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۲. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *المبدأ والمعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلام.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰ق)، *رسائل ابن سینا*، قم: بیدار.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۳ش)، *النجاة*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵ش)، *الإشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۴ق)، *الشفاء - الالهيات*، قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي.
۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶ش)، *الالهيات من كتاب الشفاء*، محقق حسن حسن زاده آملی، قم: مكتب الاعلام الاسلامی.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۵ش)، *التفس من كتاب الشفاء*، محقق آية الله حسن زاده آملی، قم: مركز التشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
۹. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۹۹ش)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. ارسطو، (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، محقق دکتر عبدالرحمن بدوی، بیروت، لبنان: وكالة المطبوعات الكويت، دارالقلم.
۱۱. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، (۱۹۵۵م)، *اللمع فی الرد علی أهل الزيغ والبدع*، مصر: شركة مساهمة مصرية.
۱۲. ایجی، قاضی عضدالدین، (بی تا)، *مواقف الکلام*، لبنان: عالم الكتب.
۱۳. برنجکار، رضا، خرداد و تیر (۱۳۷۴)، *خدا در اندیشه ارسطو (۲)*، کیهان اندیشه، شماره ۶۰.
۱۴. توازیانی زهره، پاییز (۱۳۶۸)، *مقایسه دیدگاه ابن سینا و اسپینوزا در نسبت عقل اراده و اختیار به خدا*، فصل نامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی ۲۴، صفحات ۴۷ - ۶۸.
۱۵. جوهری، ابونصر، (۱۴۰۷ق)، *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۶. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۹۵ش)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: مؤسسه بوستان کتاب (مركز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۷. \_\_\_\_\_، حسن، (۱۳۷۱ش)، *عیون مسائل النفس*، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ و صحافی، چاپخانه سپهر.
۱۸. \_\_\_\_\_، حسن، (۱۳۷۱ش)، *کلمه علیا در توقیفیت اسماء*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. حلّی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۰ش)، *الأسرار الخفية فی العلوم العقلية*، قم: بوستان کتاب

(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

۲۰. زبیدی مرتضی، محمد بن محمد محقق شیری، علی، (۱۴۱۴ق)، تاج العروس، بیروت: دار الفکر.

۲۱. سوزان نولن-هوکسما، باربارا ال، فردریکسون، جفلافتس، ویلم وگنار، (۱۳۹۲ش)، زمینه روانشناسی تکنیسون و هیلگارد، مترجم مهدی گنجی، تهران: نشر ساوالان، چاپ سوم.

۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم با حاشیه علامه طباطبائی.

۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۵ش)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: منشورات اسماعیلیان افست از بیروت.

۲۴. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، (۱۴۰۷ق)، تجرید الاعتقاد، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، ملاحظات: حسینی جلالی، محمدجواد.

۲۵. فراهیدی بصری، أبو عبدالرحمن الخلیل بن أحمد بن عمرو بن تمیم، محقق دکتر مهدی المنخزومی، دکتر ابراهیم السامرائی، (۱۴۰۸ق)، العین، بیروت: دار و مکتبة الهلال.

۲۶. قزوینی، سید امیرمحمد، (۱۴۲۰ق)، الآلوسی والتشیع، قم: مرکزالغدير للدراسات الإسلامية.

۲۷. مجلسی، محمدباقر، محقق السید ابراهیم المیانجی، محمدالباقر البهبودی، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار الاحیاء التراث.

۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۹۰ش)، درس‌های اسفار، تهران: صدرا.

۲۹. مظفر، محمدرضا، (۱۳۸۷ش)، المنطق، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

# زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## بررسی اعتبار و حجیت قواعد مهم اصول لفظیه در استنباط معارف اعتقادی از منابع نقلی دین<sup>۱</sup>

سیدمحمد طباطبایی<sup>۲</sup>، محمدرضاپور<sup>۳</sup>

### چکیده

از میان مباحث اصول فقه، مبحث اصول لفظیه و مصادیق مهم آن، یعنی اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة الاطلاق و مفاهیم، به دلیل کاربرد گسترده در فقه و استنباط مسائل فقهی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، لکن در کتب اصول فقه، پیرامون حجیت و کاربرد این قواعد، صرفاً ناظر به استنباطات فقهی بحث شده؛ با توجه به میزان اهمیت و اعتبار آنها در بخش‌های دیگری همچون آیات و روایات اعتقادی و علی‌رغم اهمیت بالای این حوزه و کثرت متون اعتقادی، متأسفانه در این زمینه بحث خاصی صورت نگرفته است. این مقاله در صدد اثبات حجیت و اعتبار این قواعد در استنباط معارف اعتقادی از منابع نقلی دین می‌باشد و ضمن پاسخ به اشکال یقینی نبودن دلالت اصول لفظیه و ایراد تعبیدی نبودن حوزه اعتقادات، اعتبار آنها را در استنباط معارف اعتقادی در برخی بخش‌ها ثابت کرده و تفاوت کاربرد آنها در علوم فلسفه، کلام و تفسیر را روشن ساخته و نمونه‌هایی از استفاده علماء از این قواعد در حیطه اعتقادات را ذکر کرده است. همچنین بر رعایت قواعد اجتهادی و مقدم بودن احکام یقینی عقل تأکید می‌نماید. قابل توجه آنکه دلیل محوری‌ای که پایه اعتبار این اصول قرار گرفته، می‌تواند مبنای اعتبار آن در استنباط سایر بخش‌های معارفی دین همچون: اخلاق، آموزه‌های مرتبط با علوم انسانی روز، تاریخ، علوم طبیعی و... نیز قرار گیرد. روش تحقیق در این نوشتار به صورت تحلیلی-توصیفی و با رجوع به منابع اصول فقه، کلام، فلسفه، تفسیر و حدیث و بیان نمونه‌هایی از استفاده از این قواعد در کتب تفسیری، به خصوص تفسیر المیزان علامه طباطبایی می‌باشد.

**کلیدواژگان:** معارف اعتقادی، اصول لفظیه، اصول اعتقادات، اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة الاطلاق.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۲۵

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار، حوزه علمیه، قم. رایانامه: m.yazahra114@gmail.com

۳. استادیار گروه کلام، دانشکده حکمت و دین‌پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم. رایانامه: rezapoor110@yahoo.com

## مقدمه

از میان علوم مقدماتی برای اجتهاد در علم فقه، اصول فقه علمی است که در استنباط سایر بخش‌ها و محورهای معارف دین همچون معارف اعتقادی و اخلاقی نیز می‌تواند حضور و کاربرد بسیار داشته باشد. در بین مباحث اصول فقه، مبحث اصول لفظیه و برخی مصادیق مهم آن، یعنی اصالة الظهور، اصالة العموم، اصالة الاطلاق و مفاهیم به دلیل کاربرد فراوان آنها در استنباط از متون دینی، دارای اهمیت ویژه‌ای هستند، لکن پیرامون اعتبار و حجیت این قواعد در استنباط بخش‌های غیرفقهی دین همچون اعتقادات، اخلاقیات و... از منابع نقلی، یعنی آیات و روایات علی‌رغم اهمیت بالای این حوزه‌های معرفتی در کتب اصول فقه، بحثی صورت نگرفته است. از جمله منابعی که به موضوع ارزش ادله نقلی و اعتبار معرفت‌شناسی آنها پرداخته است، کتاب «ارزش معرفت‌شناختی دلیل نقلی» اثر عبدالله محمدی می‌باشد؛ لکن در این کتاب تنها به میزان اعتبار و واقع‌نمایی ادله نقلی از جهت صدور آنها توجه شده و از حیث اعتبار دلالت‌های برآمده از اصول لفظیه در این ادله هیچ بحثی به میان نیامده است. در تفسیر شریف المیزان نیز در موارد متعددی از اصول لفظیه برای استنباط معارف اعتقادی از آیات استفاده شده، اما به مبنای تعمیم اعتبار این اصول از فقه به اعتقادات اشاره‌ای نشده است. در این تحقیق تلاش شده ضمن حل مسئله، به شبهات و جوانب مختلف این موضوع پرداخته شود، به این صورت که در ابتدا ضمن توضیح مقصود از اعتبار و حجیت در عنوان بحث، دو رویکرد در اعتباریابی ظواهر ادله نقلی اعتقادی مطرح می‌شود. اول: استناد به دین؛ دوم: واقع‌نمایی از خارج؛ سپس به دو شبهه مهم پاسخ داده می‌شود: ظواهر ادله نقلی که مفید یقین منطقی نیستند و حتی اگر مفید علم باشند، مفید علم تعبدی‌اند، چگونه برای استنباط معارف اعتقادی قابلیت استدلال و حجیت را دارند؟ پس از آن به نحو اختصار، اثبات اعتبار ظواهر در استنباط معارف اعتقادی صورت می‌گیرد و در ادامه به بررسی کیفیت اعتبار آن در سه علم فلسفه، کلام و تفسیر پرداخته می‌شود و بر نقش پررنگ عقل در فهم و ارزیابی ظواهر تأکید می‌شود. بعد از آن به استدلال بر اعتبار و حجیت ظواهر حاصل از اصول لفظیه در معارف اعتقادی، به نحو تفصیلی پرداخته خواهد شد و نمونه‌های متعددی از به کارگیری این قواعد توسط علماء اسلامی به ویژه علامه طباطبایی در تفسیر المیزان ذکر می‌گردد. نکته قابل توجه آنکه این نوشتار اعتبار دلالتی ظواهر آیات و روایات را بررسی می‌کند، ولی اعتبار و حجیت آنها از جهت صدور و اینکه مثلاً خبر واحد که صدور آن قطعی نیست، چگونه در حوزه اعتقادات که به دنبال علم هستیم، حجیت می‌یابد، بحث مفصل مستقلی است که موضوع این مقاله نیست؛ اما از آنجا که ظواهر ادله نقلی غالباً در قالب خبر واحد بیان شده‌اند،

بررسی اعتبار و حجیت قواعد مهم اصول لفظیه در استنباط معارف اعتقادی از منابع نقلی دین **۱۴۳**

اشاره مختصری به این جهت نیز صورت گرفته است. روشن است که تثبیت علمی حجیت اصول لفظیه در حوزه اعتقادات موجب اعتباربخشی استنباط معارف اعتقادی از قرآن و روایات می‌گردد و همچنین از آنجا که قرآن و روایات همواره باعث جهت‌دهی، الهام‌بخشی و طرح افق‌های نو و اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان بوده است، اتقان علمی مبانی استنباط این معارف که همان اصول لفظیه می‌باشد، موجب اعتباریابی و صحت این جهت‌دهی، الهام‌بخشی و تاثیرپذیری فلاسفه اسلامی خواهد شد. مطلب قابل توجه آنکه ادله‌ای که حجیت و اعتبار این قواعد را در استنباط معارف اعتقادی ثابت می‌کند، در سایر حوزه‌های معارفی دین مانند: اخلاق، تاریخ انبیاء و معصومین، آموزه‌های مرتبط با علوم انسانی روز و علوم طبیعی، طبی و... نیز جاری می‌باشد و این امر، ارزش و اهمیت پرداختن به این موضوع را بیشتر تاکید می‌نماید. شایان ذکر است از این پس از باب اختصار برای اشاره به حوزه تعالیم اعتقادی دین در این نوشتار، واژه معارف به کار می‌رود و از آنجا که قاعده محوری در اصول لفظیه، اصالة الظهور می‌باشد و سایر اصول لفظیه از مصادیق اصالة الظهور هستند، با کلمه ظواهر، اشاره به مدلول همه اصول لفظیه مذکور می‌گردد.

#### ۱. مراد از حجیت و اعتبار، حجیت اصولی یا ارزش واقع‌نمایی؟

مطلب مهمی که در ابتدای نوشتار باید روشن شود آن است که مقصود از واژگان اعتبار و حجیت در عنوان بحث به چه معناست؟ آیا به معنای حجیت اصولی است یا به معنای اعتبار و ارزشمندی معرفت‌شناختی و واقع‌نمایی؟ توضیح آن که معنای حجیت در علم اصول فقه با آنچه که از حجیت در علومی مانند فلسفه که به دنبال کشف حقیقت خارجی هستند قصد می‌شود، متفاوت می‌باشد. از حجت در علم اصول فقه تعاریف مختلفی شده است، اما آنچه از مجموع آنها به دست می‌آید آن است که حجت اصولی آن دلیلی است که استدلال و استناد به آن صحیح باشد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸: ۳۹۱) یعنی متعلق خود را ثابت می‌کند (مظفر، ۱۴۳۰: ۱۲/۲) و لازمه آن، منجزیت و معذریّت است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۸: ۳۹۱). متعلق حجت در علم فقه، حکم شرعی است، اما در استنباط معارف اعتقادی، نظر و آموزه دین است (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۲۰) که ناظر به حقایق عالم هستی بیان شده است. نتیجه حجت اصولی آن است که می‌توان بر اساس آن، نظری را به دین استناد داد و در این نسبت دادن، شخص معذور است و دچار گناه افتراء به دین نشده است. نتیجه دیگر آن است که فقهاء در حوزه اعتقادات، ایمان به عقاید دینی را یک واجب شرعی و یک تکلیف جوانحی و قلبی دانسته‌اند (شاکرین، ۱۳۹۶: ۷۰)؛ بنابراین چون یک نوع تکلیف عملی اما از جنس تکلیف

جوانحی در این بخش از معارف ثابت می‌شود، می‌توان منجزیت و معذرت را شبیه فقه معنا کرد، به این بیان که منجزیت حجیت در اعتقادات یعنی در جایی که حجت در اثبات یک عقیده به واقع اصابت کند، لزوم ایمان و اعتقاد به آن عقیده بر مکلف منجز شده و قبول آن به عنوان یک عقیده دینی بر ذمه و عهده او ثابت می‌گردد و انکار آن مستوجب عقوبت است و معذرت یعنی در جایی که حجت به واقع اصابت نکند، تمسک به حجت و ایمان و اعتقاد به آن عقیده برای مکلف عذر محسوب شده و او را از عقاب می‌رهاند (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۲۱).

بعد از شناخت معنای حجت اصولی باید دانست که در علوم حقیقی همچون فلسفه و دانش‌های تجربی که دغدغه در آنها کشف واقعیت خارجی است، دلیلی معتبر و حجت است که ارزش واقع‌نمایی داشته باشد و از نظر معرفت‌شناسی اعتبار کاشفیت از واقع و خارج را دارا باشد. با عنایت به این تفاوت باید دقت نمود که می‌توان با دو رویکرد و هدف به اثبات عقاید دینی از ادله نقلی پرداخت. رویکرد اول آن است که به دنبال کشف نظر و دیدگاه دین باشیم، یعنی با فحص در منابع نقلی دین، نظر دین را در حوزه اعتقادات استنباط کنیم، به گونه‌ای که بعد از استنباط بتوانیم آن را به دین نسبت دهیم. اما رویکرد دوم آن است که بررسی کنیم کدام یک از گزاره‌هایی که در منابع نقلی آمده، کاشف از حقیقت خارجی هستند و واقع نما می‌باشند؛ به بیان دیگر، از طریق ادله نقلی اعتقادی، دو گونه واقعیت و حقیقت باید ثابت و کشف شود: اول اینکه آیا این دلیل، نظر دین را در حوزه اعتقادات کشف می‌نماید به گونه‌ای که قابل انتساب به دین باشد؟ پس حقیقت در این مرحله، اصل استناد این نظر به دین است. دوم آنکه آیا بعد از دانستن نظر دین، این دیدگاه برای ما کاشف از حقیقت خارجی می‌باشد یا نه؟ پس از این توضیحات باید گفت مقصود اولی از واژگان اعتبار و حجیت در عنوان بحث، حجیت و اعتبار اصولی است، یعنی درصدد بررسی این موضوع هستیم که آیا ظواهر حاصل از اصول لفظیه، همانگونه که در علم فقه برای کشف حکم شرعی معتبر هستند، در کشف و استنباط رأی و نظر دین در حوزه اعتقادات نیز حجت هستند؟ البته نکته شایان توجه آنکه استنباط یک گزاره اعتقادی به استناد دلیل معتبر نقلی در صورتی که به صدور و دلالت آن دلیل نقلی اطمینان حاصل شود و ضوابط استنباط و اجتهاد مراعات گردد، با واقع‌نمایی آن از حقایق عالم هستی و ارزش معرفت‌شناختی آن ارتباط مستقیم دارد و اعتبار آن دلیل نقلی تنها از جهت استناد به دین نیست، بلکه با ارزش واقع‌نمایی و معرفت‌شناختی آن نیز ارتباط وثیق دارد (محمدی، ۱۳۹۵: ۹۴ تا ۹۸). به عبارتی اگر مفاد ظاهری یک دلیل نقلی را بتوانیم با اطمینان به دین، خدای متعال و اولیای دین نسبت دهیم، از آنجا که قرآن کریم و ساحت معصومین (علیهم السلام) را مصون از

بررسی اعتبار و حجیت قواعد مهم اصول لفظیه در استنباط معارف اعتقادی از منابع نقلی دین **۱۴۵**

خطا می‌دانیم، بنابراین به طور منطقی آن معرفت اعتقادی دینی را واقع‌نما و کاشف از حقایق هستی خواهیم دانست. البته اثبات اطمینانی بودن ظواهر و همچنین اعتبار معرفت‌شناسی و واقع‌نمایی اطمینان، مطالب جداگانه‌ای هستند که در مراحل بعدی این نوشتار بیان خواهند شد.

## ۲. چگونگی امکان اعتبار و حجیت دلالت ظنی و تعبیدی ظواهر در معارف اعتقادی

پیش از بحث از اعتبار ظواهر حاصل از اصول لفظیه در معارف اعتقادی، دو پرسش مهم وجود دارد؛ نخست اینکه: آیا ظواهر اساساً قابلیت آن را دارند که دلیل معتبر و حجت در امور اعتقادی قرار بگیرند؟ که در این صورت لازم است به عنوان مقدمه بحث روشن شوند و در مرحله بعد که ثابت شد این قابلیت را دارند، به سراغ آن برویم که آیا دلیلی وجود دارد که به صورت بالفعل ظواهر نقلی را حجت قرار دهد؟

دو پرسش مقدماتی عبارت است از آن که دلالت ظواهر که ظنی می‌باشد، در حوزه اعتقادات که نیاز به علم داریم چگونه امکان و قابلیت اعتبار و حجیت دارد؟ پرسش دوم آن است که حتی اگر از ظواهر متون نقلی، علم حاصل شود، اساساً علمی که حاصل از دلیل نقلی و تعبیدی باشد، چگونه در حوزه اعتقادات قابلیت اعتبار دارد؟ اعتقاد به یک چیز، همواره به یقین و اطمینان نفسانی هر شخص بستگی داشته و حصول یقین در نفس مبادی و مقدمات خاص خود را دارد و قابل تعبید با دلیل نقلی نیست.

در پاسخ به پرسش اول، به اختصار علم بودن دلالت ظواهر بیان می‌شود، اما تبیین تفصیلی آن در قسمت اصالة الظهور خواهد آمد. در ادامه پس از پاسخ به پرسش دوم، به جهت آنکه معارف اعتقادی دین در میان علوم موجود در حوزه علوم اسلامی غالباً در سه علم فلسفه، کلام و تفسیر مورد بحث قرار گرفته است و تعریف، موضوع و غایت و ویژگی‌های هر کدام از این علوم متفاوت از دیگری است و نحوه تعامل با ظواهر متون نقلی در هر یک از این علوم با دیگری متفاوت می‌گردد، کیفیت اعتبار و به کارگیری ظواهر در هر کدام از این سه علم به طور جداگانه بررسی می‌شود.

### ۲-۱. ظواهر دلیل علمی و مفید اطمینان هستند

در پاسخ به سؤال اول باید توجه کرد که دلالت لفظ بر معنای ظاهری، ظن متکی به علم است و اصطلاحاً دلیل علمی محسوب شده و مفید اطمینان است. مبنای حجیت ظواهر آنگونه که در علم اصول فقه آمده، سیره قطعی و رایج جمیع عقلاء بر اعتماد به ظواهر الفاظ در فهم مراد کلامشان و عدم ردع شارع از این سیره می‌باشد. این دلیل استوار، موجب اطمینان و وثوق به دلالت ظواهر بر مراد

متکلم می‌شود و ظواهر را از دایره ظنونی که دلیلی بر پایه علم بر اعتبارشان نیست، خارج می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۲۸؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۷۷). در این میان، آیت‌الله سبحانی ظواهر را اساساً از دایره ظنون نمی‌داند، بلکه آن را دلالت قطعی می‌داند (سبحانی، ۱۴۲۴: ۲/۱۳۲).

## ۱-۲. علم بودن اطمینان و ارزشمندی معرفت‌شناختی آن

پس از آنکه مفید اطمینان بودن ظواهر ثابت شد، باید گفت ادله متعددی بر اعتبار، واقع‌نما بودن و ارزشمندی معرفت‌شناختی اطمینان وجود دارد. اندیشمندان مسلمان از راه‌های پرشماری همچون سیره عقلاء، انکشاف واقع، ضرورت حفظ نظام اجتماعی و سکون نفس اعتبار و واقع‌نمایی اطمینان را ثابت کرده‌اند و آن را هم‌رتبه علم و یک معرفت قابل اعتماد دانسته‌اند (محمدی، ۱۳۹۵: ۸۷ تا ۹۸). علامه طباطبایی معتقد است عقلاء با اطمینان، معامله علم می‌کنند؛ زیرا در غیر این صورت زندگی فردی و اجتماعی آنان از هم می‌پاشد؛ لذا اطمینان نیازی به جعل حجیت ندارد و کاشفیت و حجیت آن ذاتی است. (طباطبایی، بی تا: ۲/۱۸۶). علاوه بر ادله عقلی و عقلایی، اطمینان در لسان آیات و روایات نیز علم شمرده شده و مقصود از علمی که در قرآن پیروی از آن لازم دانسته شده، فقط یقین منطقی نیست، بلکه شامل اطمینان هم می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۹۳-۹۴؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۲/۱۷۴-۲۵۶)، به همین جهت بسیاری از علماء و متفکران اسلامی اطمینان را علم مورد اعتماد دانسته‌اند. از جمله این بزرگان می‌توان به علامه طباطبایی، میرزای نایینی، محقق خوئی و شهید صدر اشاره کرد (محمدی، ۱۳۹۵: ۸۸-۹۱). بنابراین ظواهر نیز که با استناد به سیره رایج عقلاء مفید اطمینان هستند، علم معتبر محسوب می‌گردند و کاشفیت و واقع‌نمایی از خارج دارند.

## ۱-۲. پاسخ به اشکال غیرتعبدی بودن اعتقادات

نسبت به حجیت ظواهر حاصل از اصول لفظیه در استنباط معارف اعتقادی ممکن است اشکالی مطرح شود که امور اعتقادی به گونه‌ای هستند که ما در آنها به دنبال کشف یک حقیقت خارجی و تکوینی و علم و باور شخصی به آن هستیم و اینگونه امور با احکام فقهی که التزام عملی در آنها مدنظر و مطلوب است، تفاوت دارد. باور و اعتقاد انسان به یک حقیقت خارجی به صورت تعبدی حاصل نمی‌شود، بلکه اعتقاد به یک حقیقت، یک حالت نفسانی و تکوینی است که در درون انسان حاصل می‌گردد و مبادی و مقدمات و علل خاص خودش را دارد و مانند رفتارهای ظاهری نیست که قابل تعبد و اجبار باشد و اصلاً امکان ندارد نفس و درون کسی را از روی اجبار با ظاهر دلیل نقلی، به خصوص

خبر واحد، به موضوعی معتقد و باورمند کرد و لذا حجیت ظواهر ادله نقلی در فروع اعتقادی معنا ندارد (محمدی، ۱۳۹۵: ۱۵۶-۱۶۸-۱۶۹).

در پاسخ به این اشکال، نخست باید یادآور شد که استنباط اعتقادات از طریق ادله نقلی می‌تواند با دو رویکرد استناد به دین و واقع‌نمایی از خارج صورت بگیرد؛ با این توضیح، پاسخ اشکال فوق آن است که:

اولاً بر اساس رویکرد اول، در فروع اعتقادی دین که اغلب از امور فرامادی و غیبی هستند و علم به آنها جز از طریق آیات و روایات امکان‌پذیر نیست، ما به دنبال فهم و کشف دیدگاه دین درباره این حقایق هستی می‌باشیم و اجتهاد و استنباط معارف اعتقادی دین هم به همین معناست (طباطبایی، ۱۴۰۱: ۱۳۷-۱۹) پس اگر در صدد کشف رأی دین باشیم، ظواهر ادله نقلی، با فرض قطع یا اطمینان به صدور و دلالتشان، یک دلیل معتبر برای کشف نظر دین محسوب می‌گردند و برای انتساب آن نظر به دین، حجیت دارند. البته مفروض است برای کامل کردن استنباط و نسبت دادن یک نظر به دین، باید مجموع ادله نقلی و غیرنقلی را با رعایت قواعد اجتهادی ملاحظه کرد.

ثانیاً حتی بر اساس رویکرد دوم، برای شخصی که اصول عقاید دین و منزه از خطا بودن قرآن و ساحت معصومین (علیهم‌السلام) از روی علم و باور قلبی ثابت شده باشد، ظواهر آیات و همچنین روایاتی که همراه با قرائن اطمینان‌بخش باشد، نسبت به فروع اعتقادی که در بسیاری از آنها عقل انسان به تنهایی راهی برای کشف آنها ندارد، قاعدتاً مفید و ثوق نفسانی به کاشفیت و واقع‌نمایی آنها از خارج خواهد بود و از آنها یقین یا اطمینان وجدانی حاصل می‌شود.

### ۳. تفاوت اعتبار و کاربرد ظواهر در علوم فلسفه، کلام و تفسیر

#### ۳-۱. اعتبار و حجیت ظواهر متون اعتقادی دین در علم فلسفه

از آنجا که فیلسوف در فلسفه به دنبال هستی‌شناسی صرفاً عقلانی و معرفت‌یقینی حاصل از برهان و استدلال عقلی است، بنابراین استناد به ظواهر قرآن و روایات که از جنس دلیل نقلی و تعبّدی می‌باشند، برای فیلسوف دلیل محسوب نمی‌شود (محمدی، ۱۳۹۵، ۳۵۲) حتی اگر این ادله نقلی بالاتر از ظواهر و در حدّ نصّ باشند؛ زیرا در فلسفه، علم غیروجدانی و حاصل از تعبّد معنا ندارد؛ علاوه بر آنکه ظواهر مفید یقین منطقی نیستند، در حالی که در فلسفه به دنبال یقین برهانی منطقی هستیم. البته باید توجه داشت مراجعه به آیات و روایاتی که در پرداختن به مباحث هستی‌شناسی با

فلسفه وجه اشتراک دارند، هر چند نمی‌تواند مستند و دلیل فیلسوف در ادعاهایش باشد، اما برای او فوائد فراوان و مهمی دارد. اسلام آموزه‌های هستی‌شناختی بسیاری دارد. دین و فلسفه اسلامی در شناخت برخی حقایق ماوراء طبیعت جهان هستی، یا به عبارت دیگر معارف هستی‌شناسانه عالم غیب، هدف و مسائل مشترک دارند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۹-۲۰-۲۱؛ خسروپناه، ۱۳۹۲: ۳۵۹ تا ۳۶۱). به همین خاطر مشاهده می‌شود که بحث پیرامون حقایق مهم ماوراء طبیعت و واقعیت‌های جهان غیب، مسئله مشترک میان منابع نقلی دین و فلسفه اسلامی است (خرمیان، ۱۳۸۷: ۳۵-۳۶-۳۸؛ شاکرین، ۱۳۹۶: ۳۸-۳۹-۴۰). در منابع نقلی دین از حقایقی از جمله خدا و اوصاف او، وحی و نبوت، معاد، روح و نفس انسان، قضا و قدر و شرور در عالم سخن به میان آمده، در حالی که در فلسفه اسلامی نیز از اثبات و تبیین همین حقایق به صورت عقلانی و برهانی بحث شده است. فیلسوف می‌تواند به استناد اصول لفظیه، علاوه بر کشف مراد و مقصود آیات و روایات هم‌جهت با مباحث فلسفی، با نظر دین هم آشنا شود و در صورت مسلم بودن استناد آن نظر به دین، دریچه‌ای الهام‌بخش برای جرقه و باز شدن افق‌های تازه هستی‌شناسانه، کشف استدلال‌های جدید و ارزیابی و خطایابی افکار فلسفی برای او خواهد گشود، چرا که دین الهی نزد فیلسوفان مسلمان، منبع مصون از خطا می‌باشد (محمدی، ۱۳۹۵: ۳۵۳-۳۵۴) همانگونه که به اذعان صاحب‌نظران این علم، در روند تکاملی تفکرات فلسفی فیلسوفان مسلمان، این اتفاق مبارک و ارزشمند رخ داده است. علامه طباطبایی در کتاب علی (علیه‌السلام) و فلسفه الهی، بعد از ذکر چند مسئله مشکل فلسفی می‌نویسد:

«این چند مسئله که در این فصل آورده‌ام و نظایر آنها در فلسفه الهی یک سلسله مسائلی هستند که از آغاز تدوین فلسفه، مجهول و ناشناخته بودند تا اینکه بالأخره برخی از فلاسفه اسلامی در پرتو بیانات مستدلّ مولانا امیرالمؤمنین موفّق به حلّ آنها گردیدند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷۱).

در تأیید این مطلب، امام خمینی<sup>(ره)</sup> اعتقاد دارند که بعضی از سخنانی که حکمای اسلامی گفته‌اند در ادعیه بیشتر وجود دارد و صحیفه سجادیه، نهج البلاغه و قرآن منبع و سرچشمه و مادر این حرف‌هاست (خمینی، ۱۳۸۱: ۱/ ۸۸). استاد مطهری نیز معتقد است صدرالمتألهین که اندیشه‌های حکمت الهی را دگرگون ساخت، تحت تأثیر عمیق کلمات علی (علیه‌السلام) بود (مطهری، ۱۳۷۹: ۹۰). بنابراین آیات و روایات مشتمل بر معانی دقیق عقلی، پیش از آنکه از معنا و مفهومشان به وسیله حکماء گره‌گشایی شود، الهام‌بخش و آموزنده فیلسوفان و حکماء در کشف و گشایش مجهولات و معضلات فلسفی بوده‌اند (یزدان پناه، ۱۳۹۹: ۳۰۱-۳۴۰-۳۵۲ تا ۳۶۲؛ خرمیان، ۱۳۸۷: ۱/ ۳۵).

### ۲-۳. اعتبار و حجیت ظواهر متون اعتقادی دین در علم کلام

#### ۱-۲-۳. تعریف علم کلام و تقسیم عقاید دینی به سه دسته

علم کلام علمی است که به استنباط، شناخت، تبیین و دفاع از عقاید دینی و پاسخگویی به شبهات پیرامون آن می‌پردازد. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۲: ۳۹؛ برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۱-۲۲). علم کلام و فلسفه دارای تفاوت‌ها و شباهت‌هایی هستند؛ از جمله تفاوت‌های علم کلام با فلسفه آن است که اولاً موضوع مورد بحث در علم کلام، عقاید دینی است؛ در حالی که موضوع فلسفه موجود بماهو موجود است. ثانیاً در علم کلام بنا به موقعیت از هر دو منبع عقل و نقل استفاده می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۱: ۲۲-۲۴) برخلاف فلسفه که فقط استدلال عقلی در آن به کار می‌رود. بنابر تفاوت اول، در علم کلام از بسیاری از اعتقادات دینی که عقل امکان و قدرت درک آنها را ندارد و فهم آن تنها از راه نقل، یعنی قرآن و روایات است، بحث می‌شود. مسائلی از قبیل اثبات تحقق معجزات پیامبران، اثبات امامت خاصه هر کدام از ائمه (شاکرین، ۱۳۹۶: ۶۵)، برخی جزئیات، تفصیلات و حوادث عالم برزخ و قیامت، اثبات بعضی اوصاف برای امام یا تفسیر برخی آیات در شأن ائمه، اسباب غیبی و معنوی‌ای که در آیات و روایات نسبت به بعضی امور و حقایق عالم ذکر شده است، مانند اسباب و عوامل غیرمادی و غیبی در تحقق، ازدیاد یا کاهش هدایت، علم، عزت، برکت، رزق، طول عمر و... نشانه‌ها و حوادث پیش و پس از ظهور امام زمان (عج)، رجعت و بعضی خصوصیات مخلوقات عالم غیب همچون ملائکه و شیطان از مباحث مربوط به علم کلام هستند که تنها راه شناخت صحیح آنها مراجعه به آیات و روایات است.

با توجه به ماهیت و هدف علم کلام که شناخت و تبیین عقاید دینی است و استفاده توأمان روش عقلی و نقلی در این علم و همچنین تنوع و گستردگی معارف اعتقادی برای فهم مبنای صحیح در اعتبار ظواهر متون اعتقادی دین در علم کلام، لازم است اعتقادات را به چند نوع تقسیم نماییم. اول: دسته‌ای از اصول عقاید شامل اثبات خدا و اوصاف مهم او همچون علم، حی بودن، قدرت، عدل، حکمت، نبوت عامه و خاصه و عصمت نبی. دوم: سایر اصول عقاید یعنی اثبات معاد و امامت. سوم: فروع اعتقادات (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶: ۳۰) به معنای عام آن یعنی هر آنچه در حوزه اعتقادات قرار بگیرد اما جزء اصول عقاید نباشد که مواردی از آن در بند قبل ذکر شد.

#### ۲-۲-۳. آیا خبر واحد در معارف اعتقادی معتبر است؟

پیش از بیان حکم سه دسته مذکور، باید در نظر داشت که معارف اعتقادی در قالب نقل از سه طریق به

ما منتقل شده است: آیات، خبر متواتر و خبر واحد. از میان این سه طریق، تنها درباره اعتبار خبر واحد در استنباط معارف اعتقادی میان علماء اختلاف نظر وجود دارد. با توجه به اینکه موضوع این نوشتار عبارت است از ظواهر که جهت دلالتی ادله نقلی است و از طرفی، اختلافی که درباره حجیت خبر واحد در اعتقادات شده، از جهت صدوری آن می‌باشد، هر چند این جهت خارج از بحث ماست، اما چون بحث از اعتبار ظواهر در اخبار آحاد بدون اثبات جهت صدور آنها بی‌فایده و ناقص است، لذا در حین بیان حکم اعتبار ظواهر در سه قسم عقاید، به اختصار به این جهت نیز اشاره می‌شود.

### ۳-۲-۳. بررسی اعتبار ظواهر در اثبات سه دسته از عقاید

حکم قسم اول: درباره این قسم که جزء اصول عقاید محسوب می‌شود روشن است که ادله نقلی، چه ظواهر یا نصوص، نمی‌توانند در علم کلام به عنوان دلیل و مستند آنها قرار بگیرند؛ زیرا تا اصل وجود خداوند و اوصاف اساسی او و اصل نبوت عامه و نبوت خاص نبی فرستاده شده و عصمت او به شکل عقلی ثابت نشده باشد، نمی‌توان برای اثبات این امور به صرف کلام و نقل خود آنان تمسک کرد؛ زیرا موجب دور باطل می‌شود. البته رجوع به متون دینی از دو جهت برای محقق مباحث عقایدی دارای فایده و ضرورت است. اول آنکه هر چند در این مرحله، او برای اثبات این حقایق در عالم خارج نمی‌تواند به دلیل نقلی تمسک کند و باید در پی دلیل عقلی باشد، اما رجوع به این مخازن علم الهی همانند آنچه که برای فیلسوف گفته شد، برای محقق علم کلام نیز در یافتن استدلال و تبیین عقلی این حقایق و ارزیابی و صحت‌سنجی فهم و نتایج فکری خود راهگشا و راهنمای ویژه خواهد بود. دوم آنکه او می‌تواند برای شناخت نظر دین از طریق ظواهر منابع نقلی پی به دیدگاه دین ببرد و با رعایت شرایط و قواعد اجتهادی که یکی از آنها در نظر گرفتن عقل قطعی است، آن نظر را به دین نسبت دهد.

حکم قسم دوم: درباره قسم دوم، یعنی اثبات اصل معاد و امامت پس از آنکه اصول عقاید نوع اول عقلاً و به علم وجدانی ثابت شد، فقط می‌توان به ظواهر کلام خداوند متعال در قرآن با توجه به قطعیت صدور قرآن و همچنین به نقل متواتر نبی اکرم ﷺ با داشتن شرایطی که در حجیت خبر متواتر وجود دارد (محمدی، ۱۳۹۵: ۵۴) استناد کرد، زیرا پیش از این، اصل وجود خدای متعال و نبوت نبی و اوصاف لازم برای پذیرش و اعتبار قول آنان با عقل و وجدان ثابت شده و این دلایل نقلی برای شخصی که داخل در دایره دین و پیروان نبی مکرم اسلام شده و حقانیت این عقاید برایش روشن گشته است، حجیت و اعتبار دارد؛ زیرا صدور قرآن و روایات متواتر قطعی و دلالت ظهورشان نیز اطمینانی است. البته پس از اثبات امامت، اثبات معاد از طریق اخبار متواتر امامان معصوم علیهم‌السلام نیز ممکن است،

بنابراین در این دسته از اصول عقاید نیز نمی‌توان به خبر واحد استدلال کرد؛ زیرا اصول عقاید برای مجتهد و محقق علم کلام باید از روی یقین ثابت شود در حالی که خبر واحد نهایت افاده اطمینان می‌کند. دو فایده‌ای که برای رجوع به اخبار واحد در قسم اول عقاید ذکر شد، درباره اخبار واحد این دسته از عقاید نیز وجود دارد.

حکم قسم سوم: از حکم قسم قبل، حکم دسته سوم از عقاید یعنی فروع اعتقادی هم روشن می‌شود. این دسته عقاید نوعاً از قدرت و دسترسی فهم عقل خارج هستند. برای استنباط این معارف اعتقادی بعد از اثبات اصول عقاید، فقط دلیل وحی و کلام موثوق الصدور و قابل اطمینان نبی مکرم ﷺ و جانشینان معصوم اوست که می‌تواند دلیل معتبر بر این عقاید و حجت انتساب آنها به دین باشد. درباره اعتبار خبر واحد در استنباط نوع سوم اعتقادات باید گفت: همانگونه که قبلاً اشاره شد، اطمینان مانند یقین منطقی در فرهنگ آیات و روایات، علم معتبر و قابل اعتماد و پیروی محسوب می‌شود و مقصود از علمی که در قرآن پیروی از آن لازم شمرده شده است، فقط یقین منطقی نیست. با توجه به علم محسوب شدن اطمینان در آیات و روایات، حتی برخی از علما همچون علامه طباطبایی که خبر واحد را در حوزه غیرفقهی معتبر دانسته‌اند گفته‌اند که اگر خبر واحد همراه با قرائن علم‌آور باشد و مفید وثوق و اطمینان شخصی شود، در این معارف هم معتبر است؛ بنابراین مبنای صحیح درباره اخبار واحد آن است که فقط در صورتی که اطمینان و وثوق به صدور آنها حاصل شود، می‌توانند حجت و دلیل معتبر برای انتساب آن عقیده به دین باشند و خبری که اطمینان به صدور آن حاصل نشود، نمی‌تواند پایه استدلال قرار بگیرد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۸/ ۱۴۱؛ محمدی، ۱۳۹۷: ۷۰-۷۱-۱۹۱-۱۹۰). (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۸/ ۱۴۱). در کتاب «اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی» اثر آقای عبدالله محمدی وجوه متعددی بر این مطلب ذکر شده است. اینکه چه معیارها و قرائنی موجب اطمینان به صدور حدیث می‌شود، بحث مفصل و مورد نیازی است که در علوم حدیث مورد بررسی قرار گرفته است.

### ۳-۳. اعتبار و حجیت ظواهر متون اعتقادی در علم تفسیر

علم تفسیر علمی است که به دنبال کشف مراد آیات قرآن و روشن نمودن ابهامات آن است و هرگاه بحثی از آیات عقایدی در آن می‌شود، هدف از آن روشن نمودن مراد و مقصود خداوند حکیم از آیات قرآن کریم است. این علم برخلاف علم کلام با مفروض دانستن وجود خدا و نبوت و حجیت کتاب وارد مباحث خود می‌شود و چون این مبانی برای مفسر ثابت شده و هدفش نیز کشف مراد خداوند

حکیم از کلامش است و نه اثبات عقاید که هدف علم کلام است، بنابراین برای مفسر در فهم مراد الفاظ آیات اعتقادی، اعتماد به ظواهر که مفید علم اطمینانی و یک رکن اصلی در فهم مراد هستند، حتی در آیات مربوط به اصول عقاید دسته اول، یعنی خدا و اوصاف اصلی او و مسئله نبوت، صحیح و معتبر است؛ زیرا هدف از تفسیر این آیات، شرح مقصود و معنای آیات است، نه اثبات عقاید در عالم هستی برای کسی که هنوز این اصول اولیه را عقلاً نپذیرفته است و وارد دایره اسلام نشده است. درباره حجیت ظواهر قرآن، اصولیون متفق بر آن هستند و تنها اخباری‌ها آن را قبول نکرده‌اند، اما ادله اخباری‌ها با ادله فراوان و متقن اصولی‌ها کاملاً مردود شده است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۳۸/۲). در کنار خود آیات، ظواهر روایت متواتر و خبر واحدی که اطمینان به صدور آن باشد نیز در تفسیر قرآن حجت هستند (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴: ۱۷۴-۱۷۵؛ بابایی، ۱۳۹۴: ۲۷۶).

#### ۴. نقش برجسته قرینه عقل یقینی در فهم و ارزیابی متون اعتقادی

همانگونه که در مراحل اجتهاد فقهی به محض فهم معنای ظاهری یک آیه یا حدیث، فتوای نهایی داده نمی‌شود بلکه با فحص کافی، همه ادله دیگر ملاحظه می‌گردد و قواعد اجتهادی همچون تخصیص، تقیید، حکومت، قواعد تعارض اخبار و... اعمال می‌شود، آنگاه حکم نهایی استنباط می‌گردد، در اجتهاد در معارف اعتقادی نیز مسلماً همین گونه است، لکن نکته مهمی که لازم است در حوزه عقاید مورد توجه شایسته قرار گیرد آن است که در کنار قرآن، مخصّص‌ها و مقیّد‌های لفظی، نقش مخصّص‌ها، قیدها و قرائن عقلی بسیار مهم می‌باشد و پیش از جریان اصول لفظیه، باید به این گونه قرائن توجه جدی نمود. مراد از حکم عقل در اینجا همان یقین منطقی برهانی است. عقل یکی از منابع کشف و فهم احکام و معارف دین به شمار می‌آید و همانگونه که عقل در فهم و کشف احکام فقهی حجیت دارد، در فهم و کشف معارف دینی نیز حجیت و اعتبار دارد. عقل در کنار نقل، منبع معرفت بشر از دین و کاشف محتوای اعتقادی و اخلاقی و قوانین فقهی آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۵۰). بر این اساس محقق لاهیجی معتقد است عقل در استنباط معارف دین مستقل است و اگر با براهین یقینی مبتنی بر بدیهیات به نتیجه‌ای برسد، موافق حقایق شریعت خواهد بود (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۱). در روایات نیز علاوه بر ستایش‌های خاصی که از مقام و ارزش عقل شده، در کنار انبیاء و ائمه که حجت ظاهری و بیرونی هستند، از عقل نیز به عنوان حجت درونی نام برده شده است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۶). کاربرد عقل به عنوان یک معیار استوار برای کنار زدن احادیث ساختگی و بی‌اعتبار، همواره در حوزه‌های علمیه شیعی رایج بوده است (ری شهری، ۱۳۹۷: ۷۸/۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۶۴۶-۶۴۷).

شیخ مفید، عالم بزرگ شیعه می‌نویسد: «اگر حدیثی مخالف با احکام عقلی بیابیم، آن را به کنار می‌افکنیم» (مفید، ۱۴۱۳: ۴۹/۵). در مباحث اعتقادی و به خصوص خداشناسی، براهین و احکام قطعی عقل که در علم فلسفه و کلام اسلامی به خوبی به آنها پرداخته شده است، همواره به عنوان یک قرینه و مخصّص عقلی، همراه با عمومات، اطلاعات و ظواهر لفظی راهنما و روشنگر مسیر استنباط می‌باشند. از آنجا که حوزه اعتقادات ساحت کشف حقایق عالم تکوین و هستی است و عقل هم در این عرصه قدرت و توانایی درک حقایق، ملازمات، تناقضات و تضادها را دارد، لذا با تکیه بر منبع عقل در بعضی موارد که معنای ظاهری آیات و روایات خلاف احکام یقینی و قطعی عقل است، باید از آن معنای ظاهری عدول و صرف نظر کرد و آن را بر معنای موافق مسلمات عقلی حمل کرد؛ کاری که در تفسیر آیاتی همچون «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»<sup>۱</sup> (طه: ۵) و «إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) صورت گرفته است و معانی ظاهری عرفی و لغوی آنها خلاف بعضی مسلمات عقلی است. دلیل این تقدّم آن است که حکم عقل به عنوان یکی از منابع دین، یک حکم قطعی و یقینی است؛ اما دلالت ظواهر از نوع ظنّ معتبر و مستند به سیره معتبر عقلانیه است و نهایت به حدّ وثوق و اطمینان می‌رسد و دلیل علمی محسوب می‌شود و روشن است که در تعارض دلیل یقینی و قطعی با ظنّ معتبر مفید اطمینان، اگر قابل جمع و حمل عرفی باشند، جمع عرفی صورت می‌گیرد، یعنی حمل مطلق بر قید عقلی و عام بر مخصّص عقلی می‌گردد و اگر به هیچ وجه قابل جمع و حمل نباشند، دلیل یقینی و برهانی عقل بر ظواهر مقدّم می‌شود و آن دلیل نقلی طرح می‌شود. البته اینگونه تعارض غیرقابل حلّ و مستقرّ به هیچ وجه میان آیات قرآن و روایات متواتر با دلیل عقل صورت نمی‌گیرد، بلکه ممکن است میان برخی اخبار واحد با احکام عقل واقع شود.

استطراداً اشاره می‌شود که در حوزه آموزه‌های اخلاقی نیز در کنار عمومات لفظی، لازم است سیره و ارتکازات عقلانیه هم مورد ملاحظه قرار گیرد. سیره و ارتکازات عقلانیه در مباحث فقهی همواره به عنوان قرینه منفصل مورد توجه می‌باشند و از آنجا که در آموزه‌های اخلاقی، صبغه عقلانی بودن بیشتر است، توجه به این قرینه اولویت می‌یابد. در مباحث کیهان‌شناسی و علوم طبیعی و آموزه‌های طبی نیز که در آیات و روایات به آنها پرداخته شده است، از آنجا که ماهیتی حسی و تجربی دارند، یافته‌های قطعی حاصل از تجربیات و مشاهدات حسی دانشمندان یک قرینه و مخصّص مهم و قابل توجه می‌باشد.

۱. «همان بخشنده‌ای که بر عرش مسلط است».

تا اینجا روشن شد که ظواهر ادله نقلی دینی با وجود آنکه یقین منطقی محسوب نمی‌شوند، لکن قابلیت اعتبار و استدلال در استنباط معارف اعتقادی در علم کلام و تفسیر را دارند و برای فیلسوف نیز دارای فواید علمی هستند. از این مرحله به بعد مطلبی که باید روشن شود آن است که آیا برای حجیت و اعتبار ظواهر در حوزه معارف اعتقادی مانند فقه به صورت بالفعل دلیلی وجود دارد یا خیر؟ بنابراین در ادامه بحث از مبنای حجیت اصول لفظیه در استنباط معارف از متون اعتقادی مطرح می‌شود.

### ۵. اصالة الظهور

بنابر تعریف در علم اصول، مقصود از اصالة الظهور آن است که هرگاه یک لفظ ظهور در معنایی خاص داشته باشد، آن لفظ حمل بر همان معنای ظاهری‌اش می‌گردد و دلالتش بر آن معنا معتبر و حجت است، هر چند که نصّ در آن معنا هم نباشد و احتمال قصد معنای خلاف ظاهر هم داده شود (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۴۹) اما این احتمال نزد عقلاء قابل توجه و اعتنا نیست.

### ۵-۱. دلیل حجیت و اعتبار اصالة الظهور

دلیل علمای اصولی بر حجیت ظواهر آنست که طریق عقلاء در محاوراتشان، حمل الفاظ کلام یکدیگر بر معنای ظاهری آن بوده و ظواهر کلامشان نزد آنها معتبر و قابل استناد است، از طرف دیگر می‌دانیم شارع نیز طریق دیگری در محاوراتش با مردم غیر از روش و سیره عقلاء اختراع و تأسیس نکرده است، پس به دلیل عدم ردع شارع نسبت به این سیره عقلانی بسیار شایع، این روش و بناء عقلانی حجت و معتبر می‌باشد (خراسانی، ۱۴۳۰: ۲/۲۹۰؛ خوبی، ۱۴۲۲: ۱/۱۳۷).

### ۵-۲. اعتبار و حجیت اصالة الظهور در استنباط معارف

همین استدلال فوق که در کتب اصولی بر حجیت ظواهر اقامه شده است، در الفاظ معارفی شارع نیز ثابت و جاری است؛ زیرا روشن است که شارع حکیم در الفاظ و تکلمات خود که حاوی بخش‌های گسترده معارفی نیز می‌باشد، روشی متمایز و جدا از باقی تکلمات خود پیش نگرفته است. کسی که به قرآن و روایات رجوع کند و اندک گشت و گذاری در آنها نماید، مشاهده می‌کند که خدای متعال و اولیاء دین در بخش‌های اعتقادی، اخلاقی، تاریخی و... با شیوه‌ای متفاوت و مغایر با بخش‌های فقهی آن سخن نگفته‌اند، بنابراین در این بخش‌ها نیز روش اینگونه بوده که بر سیره عقلاء و عرف عمل کرده و ظهور کلامشان را در معانی الفاظ قصد نمایند. مخاطب اغلب بیان‌ها و پیام‌های آیات و روایات

اعتقادی، اخلاقی و... عموم مردم بوده‌اند، لذا خداوند علیم و حکیم و اولیاء دین، همه جا با همان شیوه مقبول، معتبر و قابل فهم نزد عقلاء و عرف سخن گفته‌اند و اگر آنان اراده داشتند که خلاف این شیوه معمول و معقول عقلاء عمل کنند، لازم بود آن را به صراحت و روشنی بیان می‌کردند و اطلاع می‌دادند، در حالی که هیچ دلیل و بیانی بر این تغییر روش نداریم. در تأیید این مطلب مفسرین نیز تصریح به حجیت ظواهر در فهم مراد آیات می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۹۴/۱۳).

شایان ذکر است روایاتی که دلالت دارند بر اینکه برخی آیات قرآن دارای هفت بطن معنایی هستند، ناقض مطلب فوق نیست؛ زیرا مفاد این روایات آن است که خداوند حکیم در بعضی آیات، علاوه بر اراده معنای ظاهری الفاظ و در کنار آن، معانی باطنی دیگری نیز قصد کرده است، نه آنکه معنای ظاهری اصلاً قصد نشده باشد و اراده این معانی باطنی منافاتی با قصد معنای ظاهری ندارد، بلکه این معانی در طول یکدیگر هستند و همه آنها مقصود متکلم هستند.

### ۳-۵. مبنای حجیت ظواهر در استنباط معارف همان مبنای حجیت سایر اصول لفظیه است

در علم اصول فقه بیان شده است که سایر اصول لفظیه مورد بحث در این نوشتار، یعنی اصالة العموم، اصالة الإطلاق و مفاهیم همگی از مصادیق اصالة الظهور هستند و مبنای حجیت این اصول، همان مبنای حجیت اصالة الظهور قرار داده شده است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۷۷-۷۰۳-۵۰۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۰). با توجه به اثبات اعتبار و حجیت اصالة الظهور در استنباط معارف اعتقادی در مطلب شماره قبل، عیناً همان استدلال، یعنی یکسان بودن روش بیان شارع در حوزه معارف با حوزه فقه و همراهی با سیره رایج عقلانیه در هر دو عرصه، درباره اعتبار سایر اصول لفظیه در استنباط معارف اعتقادی نیز ساری و جاری می‌گردد؛ لذا برای پرهیز از تکرار درباره سایر اصول لفظیه، از بیان دوباره استدلال مذکور اجتناب می‌گردد و فقط به تبیین مفاد این اصول و نمونه‌های به کارگیری آنها در استنباط معارف از سوی علماء اعلام بسنده می‌شود.

### ۶. اصالة العموم

در قرآن و احادیث که منابع نقلی دین هستند همچون محاورات عرفی، الفاظی به کار رفته است که به آنها الفاظ عام گفته می‌شود. الفاظی از قبیل: کلّ، جمیع، ای، الف و لام جنس و اسم‌های جمع که به دلالت وضعی، افاده معنای عمومیت و شمولیت می‌کنند (خویی، ۱۴۲۲: ۲/۳۳۴).. اصولیون دلالت این الفاظ را بر معانی عاقلشان در صورتی که مخصّصی نداشته باشند، حجت می‌دانند و همچنین در

صورت وجود مخصّص، در باقی معنای تخصیص نخورده، معتبر و حجت می‌دانند (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۱۹۸). به این حجیت الفاظ عام در معانی عامشان برای متکلم یا سامع هنگام شک در اراده معنای خاص یا عام از این الفاظ در علم اصول فقه، اصالة العموم گفته می‌شود (همان: ۷۴). البته این حجیت در عمومیت بعد از فحوص از مخصّص و نیافتن هیچکدام از انواع مخصّص‌های متصل و منفصل و لفظی و لّبی ثابت می‌شود (خراسانی، ۱۴۳۰: ۲/۱۶۵).

#### ۲-۶. نمونه‌هایی از بکارگیری اصالة العموم در استنباط معارف

درباره کاربرد قواعد اصول فقه در اجتهاد در معارف بعد از اثبات حجیت و اعتبار آنها و برای تأیید و تقویت مدّعی، نمونه‌هایی از استدلال بر این قواعد در استنباط معارف ذکر می‌شود. در این بخش از تفسیر المیزان علامه طباطبایی که یک نمونه برجسته از کار اجتهادی در معارف است، بیشتر استفاده می‌گردد. اینک نمونه‌هایی از استدلال به اصالة العموم در استنباط معارف بیان می‌شود:

#### ۴-۲-۱. ظهور الحمد در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» در همه حمدها

با توجه به عمومیت کلمه «الحمد» که دارای الف و لام جنس است، علامه طباطبایی به استناد این آیه می‌گوید: همه حمدها و ثناهای در عالم، حقیقتاً مال خالق و ربّ جهانیان است، یعنی هر حمدی که بشود ولو نسبت به یک انسان، در حقیقت متعلّق و مربوط به خداوند متعال می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱/۱۹).

#### ۴-۲-۲. استدلال به عمومیت آیه «قَالُوا أَنْطَقْنَا اللَّهَ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»<sup>۱</sup> (فصلت: ۴۱)

در این آیه به استناد عمومیت (کُلّ شیء)، نطق برای همه موجودات در روز قیامت اثبات می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۷/۳۷۹ - ۳۸۰).

#### ۴-۲-۳. استدلال به عمومیت آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ»<sup>۲</sup> (حجر: ۲۱)

علامه طباطبایی با اشاره به قاعده دلالت نکره در سیاق نفی بر عمومیت می‌گوید از عبارت «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ» عمومیت آیه فهمیده می‌شود و بر اساس این معنای عام باید گفت: از همه اشیاء و موجودات عالم، نوعش در خزائن الهی وجود دارد و اینکه برخی مفسّرین مفاد آیه را به برخی اشیاء عالم تخصیص زده‌اند، تخصیص بدون دلیل و خلاف عمومیت آیه است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۱۴۰ تا ۱۴۲).

۱. «آنها جواب می‌دهند: «همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته».

۲. «و خزائن همه چیز، تنها نزد ماست؛ ولی ما جز به اندازه معین آن را نازل نمی‌کنیم!».

### ۵. اصالة الاطلاق

هرگاه لفظ مطلق بیان شود که معنای آن دارای حالات و قیود مختلفی باشد و احتمال برود که از آن لفظ بعضی از حالات و قیودش قصد شده باشد، در اینصورت گفته می‌شود که دلالت آن لفظ بر معنای مطلقش حجت و معتبر است. به این قاعده، اصالة الاطلاق گفته می‌شود (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۷۵). دلالت لفظ مطلق بر اطلاق و نفی قیود به دلالت عقلی و بر اساس مقدمات حکمت است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۲/۶۷۳-۷۰۳).

### ۵-۲. نمونه بکارگیری اصالة الاطلاق در استنباط معارف:

۵-۲-۱. تمسک به اطلاق آیه «لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ»<sup>۱</sup> (ابراهیم: ۷) علامه طباطبایی بیان خدای متعال در وعده ازدیاد و وعید شدت عذاب در آیه شریفه را مطلق دانسته‌اند و بنابر اصالة الاطلاق این ازدیاد و عذاب را که نتیجه شکر و کفر است شامل دنیا و آخرت می‌دانند و تقیید به هر کدام از دنیا و آخرت را رد می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۲/۲۲-۲۳).

### ۶. مفاهیم

حجیت مفاهیم یکی از مباحث کاربردی اصول فقه است. اصولیون مفاهیم را به دو قسم موافق و مخالف تقسیم می‌کنند. در حجیت مفهوم موافق اختلافی میان اصولیین نیست (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/۱۵۷)، اما حجیت مفهوم مخالف که در آن از مفهوم داشتن جمله شرطیه، وصف، غایت، حصر، عدد و لقب بحث می‌شود، محل اختلاف است. البته باید دقت نمود که محل نزاع در بحث مفاهیم در حقیقت آن است که آیا مواردی که ذکر شد از جمله قضیه شرطیه، وصف و حصر مفهوم دارند یا نه و اگر ثابت شود که مفهوم دارند، در حجیت مفهوم آنها شک و تردیدی نیست (همان: ۱۵۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۳۷۴: ۷/۳۶۳-۳۶۴)؛ زیرا مفهوم لفظ جزئی از ظهور آن است و حجیت ظواهر نیز نزد اصولیین ثابت شده است. بنابراین باید توجه کرد که در عنوان حجیت مفاهیم یک مسامحه‌ای وجود دارد؛ زیرا حقیقت نزاع در وجود اصل مفهوم است نه حجیت آن (سبحانی، ۱۴۲۸: ۸۰).

۱. «اگر شکرگزاری کنید، (نعمت خود را) بر شما خواهم افزود؛ و اگر ناسپاسی کنید، مجازاتم شدید است.»

### ۱-۶. اعتبار و حجیت مفاهیم در استنباط معارف

با توضیحی که بیان شد باید گفت: حجیت و اعتبار مفاهیم در استنباط معارف، وابسته به مبنای مختار در پذیرش یا عدم پذیرش حجیت مفاهیم در مباحث اصول فقه است؛ اگر در آنجا هر کدام از مفاهیم شرط، وصف، غایت و سایر موارد به عنوان جزئی از ظهور الفاظ پذیرفته شدند، در استنباط از متون معارفی نیز حجت و معتبر خواهند بود؛ زیرا که در مبحث اصالة الظهور ثابت شد که ظواهر الفاظ در اجتهاد در معارف، مانند اجتهاد فقهی دارای حجیت است و از آنجا که در علم اصول، مفهوم موافق مصداق معنای ظاهری لفظ است، لذا در حجیت آن اختلافی نشده در استنباطات غیرفقهی معتبر است.

### ۲-۶. نمونه‌هایی از استدلال به مفهوم در استنباط معارف:

#### ۱-۲-۶. مفهوم حصر در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ رَاكِعُونَ»<sup>۱</sup>

علماء و مفسرین به استناد مفهوم حصر مستفاد از کلمه «إِنَّمَا»، ولایت را منحصرأً برای سه مورد اشاره شده در آیه ثابت دانسته‌اند و از دیگران نفی کرده‌اند (سبحانی، ۱۴۲۸: ۲/ ۴۵۴ تا ۴۵۶). سه مورد عبارتند از: الله، رسوله، الَّذِينَ آمَنُوا و با توجه به احادیث شأن نزول و ادله تاریخی مقصود از «الَّذِينَ آمَنُوا» امیرالمؤمنین علی علیه السلام است.

#### ۲-۲-۶. مفهوم حصر در آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ»

از جمله موارد مفید حصر، تقدیم مفعول به است که بر این اساس، آیه مذکور دلالت می‌کند که فقط تو را عبادت می‌کنیم و هرگز غیر تو را نمی‌پرستیم. (مظفر، ۱۴۳۰: ۱/ ۱۷۹-۱۸۰).

### نتیجه‌گیری

اصالة الظهور و مصادیق مورد بحث آن در این نوشتار، یعنی اصالة الاطلاق، اصالة العموم و مفاهیم در استنباط معارف اعتقادی از متون نقلی به صورت فی الجملة و در برخی موارد دارای حجیت و اعتبار

۱. «سرپرست و ولیّ شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همانها که نماز را برپا می‌دارند، و در حال رکوع، زکات می‌دهند». (مانند: ۵۵)

هستند. دلیل این حجیت آن است که تکلم شارع در بیان معارف اعتقادی همچون مسائل فقهی با اعتماد بر همان روش رایج عقلاء در محاوراتشان، یعنی اعتماد بر ظواهر کلام بوده است و هیچ دلیلی بر رویگردانی خدای متعال و اولیای دین از این سیره و سبک عقلاء در حوزه متون اعتقادی نداریم. البته این معنا منافاتی با وجود معانی عمیق‌تر در طول معانی ظاهری که در روایات هفت بطن داشتن قرآن آمده است ندارد، زیرا این معانی در طول یکدیگر هستند و مناقض هم نیستند. از آنجا که حجیت ظواهر مستند به علم است، ظواهر دلیل علمی و اطمینانی محسوب می‌شوند و ظن غیر اطمینانی نیستند و به جهت آنکه در قرآن و روایات، اطمینان هم علم و حجت شمرده شده است، ظواهر آیات و همچنین روایات موثوق الصدور دلیل معتبر به حساب می‌آیند. نکته دیگر آنکه هر چند ظواهر آیات و احادیث اعتقادی موثوق الصدور برای شخص معتقد به اصول عقاید دین معمولاً اطمینان به تحقق آن حقیقت در خارج را می‌آورد، اما حتی اگر چنین اطمینانی در نفس شخص حاصل نشود، آن دلیل نقلی برای انتساب عقیده مورد نظر به دین قابل استدلال و استناد است.

ظواهر ادله نقلی در علم فلسفه نمی‌توانند دلیل برای کشف حقیقت خارجی واقع شوند، لکن رجوع فیلسوف به آیات و روایات معصومین علیهم‌السلام به عنوان منابع مصون از خطا، فواید علمی زیادی برای او دارد که می‌تواند از آنها الهام و تأثیر بگیرد و سپس دریافته‌های خود را به زبان استدلالی عقلی فلسفه تحلیل و عرضه نماید. از جمله این فواید عبارت است از: جرقه و گشوده شدن افق‌های تازه هستی‌شناسانه در ذهن او، کشف استدلال‌های جدید و ارزیابی و خطایابی افکار و یافته‌های فلسفی. در علم کلام نیز عقاید دینی به سه دسته تقسیم شد. در دسته اول، یعنی اصول خداشناسی، نبوت و عدل؛ هر چند ظواهر ادله نقلی قابل استدلال نیستند، اما رجوع به آنها همانگونه که برای فیلسوف ارزشمند است، برای محقق علم کلام هم مورد نیاز و ضروری است. در دسته دوم، یعنی اثبات اصل معاد و امامت، ظواهر آیات قرآن و روایات متواتر حجیت دارند. در دسته سوم، یعنی فروع اعتقادی در علم کلام، ظواهر آیات و روایات در صورت اطمینان به صدورشان حجت و معتبر هستند. در علم تفسیر، ظواهر آیات و همچنین روایات موثوق الصدور در استنباط همه معارف عقایدی، اعم از اصول و فروع معتبر هستند. در استنباط معارف اعتقادی دین در علم کلام و تفسیر در کنار ظواهر، حکم یقینی و قطعی، عقل نقش برجسته و پررنگی را داراست، به نحوی که هر جا مفاد ظاهری با دلیل عقل در تعارض باشد، ابتدا به صورتی که موافق دلیل عقلی گردد، از معنای ظاهری صرف نظر و رفع ید خواهد شد و اگر به هیچ وجه قابل جمع با احکام قطعی عقل نباشد، دلیل ظاهری نقلی کنار گذاشته می‌شود.

## منابع

۱. القرآن الکریم، (۱۳۷۳ش)، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
۲. بابایی، علی اکبر، (۱۳۹۴ش)، قواعد تفسیر قرآن، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. برنجکار، رضا، (۱۳۹۱ش)، روش شناسی علم کلام، چاپ اول، قم: دارالحدیث.
۴. جمعی از محققان، (۱۳۸۹ش)، فرهنگ نامه اصول فقه، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۸ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، چاپ دوازدهم، قم: اسراء.
۶. خراسانی، محمدکاظم، (۱۴۳۰ق)، کفایة الاصول، تعلیقه علی سبزواری، قم: دفترانتشارات اسلامی.
۷. خرمیان، جواد (۱۳۸۷ش)، قواعد عقلی در قلمرو روایات، ج ۱، چاپ اول، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۲ش)، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، تهران: نهادنمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۸۱ش)، تقریرات فلسفه، ج ۳ و ۴، چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۰. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۲۲ق)، مصباح الاصول مباحث الفاظ، قم: مکتبه الداور.
۱۱. سبحانی، جعفر، (۱۴۲۴ق)، إرشادالعقول الی مباحث الأصول، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، الموجز فی اصول الفقه، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲ش)، تهذیب الاصول، قم، دارالفکر.
۱۴. ربانی گلپایگانی، (۱۳۷۲ش)، مدخل و درآمدی بر علم کلام، چاپ اول، قم: مؤلف.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۶ش)، ماهو علم الکلام، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. شاکرین، محمدرضا (۱۳۹۶ش)، روش شناسی عقاید دینی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (بی تا)، حاشیة الکفایة، چاپ اول، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.

۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۴ش)، *ترجمه المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۰. طباطبایی، محمد، (۱۴۰۱ش)، *پایان نامه ضرورت و چیستی اجتهاد در معارف*، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبایی، محمدکاظم، (۱۳۹۳ش)، *منطق فهم حدیث*، چاپ دوم، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد، (۱۳۷۸ش)، *سیری کامل در اصول فقه*، قم: فیضیه.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱ش)، *مدخل التفسیر*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۵. کلینی، محمدبن یعقوب، (۷۱۴۰ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، محمدآخوندی، چاپ چهارم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳ش)، *گوهر مراد*، چاپ اول، تهران: سایه.
۲۷. محمدی ری شهری، محمد، (۱۳۹۷). *شناخت نامه حدیث*، چاپ اول، قم: دارالحدیث.
۲۸. محمدی، عبدالله، (۱۳۹۵ش)، *ارزش معرفت شناختی دلیل نقلی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۷ش)، *اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۰. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹ش)، *سیری در نهج البلاغه*، چاپ بیست و سوم، تهران: صدرا.
۳۱. مظفر، محمدرضا، (۱۴۳۰ق)، *اصول الفقه*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۲. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق). *تصحیح الاعتقاد (المطبوعه فی مصنفات الشیخ المفید)*، محقق: محمدحسون، چاپ اول، قم: المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید.
۳۳. مؤمن قمی، محمد، (۱۴۱۹ق)، *تسلید الاصول*، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۴. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۹۹ش)، *مختصات حکمت متعالیه*، چاپ اول، قم: نشر آل محمد.

سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی<sup>۱</sup>

محمد مهدی رفیعی<sup>۲</sup>

### چکیده

تطبیق اصالت وجود در فلسفه اگزیستانس و حکمت متعالیه، یکی از موضوعات جذاب برای پژوهشگران بوده است. اما پژوهش حاضر با تمرکز بر اصل تقدم وجود بر ماهیت یا همان اصالت وجود در فلسفه ژان پل سارتر، به بُعد انسان‌شناسانه این دیدگاه می‌پردازد و به‌جای تطبیق محض، داوری و ارزیابی این دیدگاه را در پارادایم حکمت صدرایی با نگاهی بر آثار شهید بهشتی، بر عهده دارد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد «تقدم وجود بر ماهیت» صرفاً مشترک لفظی میان فلسفه سارتر و فلسفه صدرایی است، اما با این حال، بخشی از مضامین اثبات‌شده در انسان‌شناسی سارتر، که خود حاصل اصل مزبور است، مورد تأیید حکمت متعالیه نیز می‌باشد. مهم‌ترین شباهت‌های این دو دستگاه فکری، انعطاف‌پذیری ماهیت انسان و اختلاف ماهوی افراد بشر نسبت به یکدیگر است. از طرف دیگر، مهم‌ترین تفاوت‌ها نیز تعریف‌ناپذیری بشر، نفی فطرت و آزادی انسان از اراده الهی در انسان‌شناسی سارتر و خلاف همین موارد در انسان‌شناسی صدرایی و شهید بهشتی است. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی، پس از تبیین اصل تقدم وجود بر ماهیت در اندیشه سارتر با تمرکز بر انسان‌شناسی وی، به نقد آن در چهارچوب فلسفه صدرایی و بررسی نقاط مشترک و متفاوت می‌پردازد. **واژگان کلیدی:** تقدم وجود بر ماهیت، اگزیستانسیالیسم، سارتر، آزادی انسان، فلسفه صدرایی، شهید بهشتی، اختلاف نوعی انسان‌ها، فطرت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۰۶

۲. سردبیر موسسه مطالعات اسلامی و علوم انسانی اندیشه بهشتی، قم، ایران Mahdi.rafeei.1511@gmail.com

## مقدمه

اگرچه انسان‌شناسی محوری‌ترین سؤال متفکران معاصر است، اما ریشه چند هزار ساله و بلکه عمری به درازای تاریخ بشریت دارد؛ با این حال برخی از مکاتب فلسفی، تأکید ویژه‌ای بر مسئله انسان‌شناسی داشته‌اند. فیلسوفانی مانند سقراط در دوره یونان باستان، اپیکور و رواقیان در عصر هلنیسم، آگوستین در قرون وسطی و دکارت در دوره رنسانس، از جمله اندیشمندانی بودند که توجه خاصی به انسان داشته‌اند. اما شاید شناخته‌شده‌ترین مکتب فلسفی انسان‌محور در عصر حاضر، مکتب اگزیستانسیالیسم باشد، مکتبی که نه تنها انسان‌محور است، بلکه هویت مستقل خویش را مدیون دیدگاه‌های انسان‌شناسانه است، به عبارت دیگر، مکتبی انسان‌شناختی است.

فلسفه اگزیستانس یا اصالت وجود، فلسفه‌ایست برخاسته از نگرش‌های انسان‌شناسانه و در نتیجه این نگرش‌ها، با تکیه بر تقدم وجود بر ماهیت، آزادی مطلق انسان و نفی هرگونه قالب و اسلوب از پیش تعیین‌شده برای بشر، تا بدانجا پیش می‌رود که با «مکتب» دانسته شدنش نیز مخالفت می‌ورزد، چرا که ایده اصلی این فلسفه، نفی هرگونه چهارچوب مانند «مکتب» است. این رهاانگاری بشر، سبب می‌گردد فیلسوفان اگزیستانس از جهات متنوعی، دارای اختلافات نظری عمیق باشند، تا جایی که برخی از آن‌ها مانند کی‌یرکگور، گابریل مارسل و یاسپرس، اگزیستانسیالیست‌های الهی؛ و برخی مانند نیچه و ژان پل سارتر، اگزیستانسیالیست‌های الحادی گشته‌اند.

«اگزیستانسیالیسم» به مثابه مکتب اصالت وجود که در ذات خود از مکتب بودن فراری است، توسط سارتر بر عنوان یکی از آثارش نقش بسته که اندیشه منحصر به فرد او درباره فلسفه اگزیستانس را نشان می‌دهد. ژان پل سارتر، فیلسوف خداناباور فرانسوی، از نویسندگان بزرگ فلسفه اگزیستانس در قرن بیستم است. وی علاوه بر رمان‌ها و نمایشنامه‌هایی که در حوزه اگزیستانسیالیسم یا اصالت وجود نوشته، کتابی تحت عنوان «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» تألیف نموده است.

این کتاب شامل مهم‌ترین اصول فلسفه اگزیستانس بوده و آراء سارتر به شکل مصرّحی در آن نمود یافته است. از آنجایی که این اثر بر اساس اصول الحادی تدوین شده و در عین حال، تأثیر بسزایی در اندیشه‌های دیگر نویسندگان بزرگ معاصر داشته، و نیز می‌دانیم که بر تفکر عموم افراد بشر در عصر حاضر، آثار مهمی داشته است، نگارنده در این پژوهش سعی کرده پس از مرور مباحث اساسی در انسان‌شناسی ژان پل سارتر، با استمداد از اصول فلسفه صدرایی و انسان‌شناسی شهید آیت‌الله دکتر سید محمد حسینی بهشتی، اصالت اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر را به ارزیابی بگذارد.

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی ۱۶۵

اصالت وجود در اندیشه سارتر، به معنی نفی ماهیت از پیش تعیین شده برای انسان است؛ این نگرش، دارای لوازمی چون آزادی انسان از قید فطرت و طبیعت و ماهیت‌های مختلف برای هر یک از افراد انسان است. در این پژوهش، اصل یادشده به همراه لوازمش در پارادیم انسان‌شناسی حکمت متعالیه به ارزیابی گذارده خواهد شد.

انتخاب اندیشه سارتر بدین جهت است که وی در مکتب آگزیستانسیالیسم نقش محوری داشته و نخستین کسی است که این تعبیر را برای فلسفه خود به کار برد؛ از همین روی نام وی با مکتب آگزیستانس گره خورده است، تا جایی که بسیاری از متفکران آگزیستانس، برای دوری از نام و اندیشه سارتر و مخالفت‌هایشان با وی، خود را «فیلسوف وجودی» نامیده‌اند (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴: ۳۳-۳۴).

گفتنی است که آگزیستانسیالیست‌ها به زبان پیچیده و مغلق‌شان شهرت دارند، «هستی و زمان» هایدگر یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این غموض و ابهام است. از طرف دیگر، گرایش ادبی در آثار فیلسوفان آگزیستانس بسیار پررنگ است و نویسنده‌های تراز اولی چون نیچه، داستایوسکی، سارتر، سیمون دوبوار، آلبرکامو و کافکا، همگی با تکیه بر ادبیات و در قالب رمان و نمایشنامه، به تبلیغ این اندیشه پرداخته‌اند. برخی گفته‌اند علت این گرایش، سروکار آگزیستانسیالیست‌ها با معانی و مفاهیم درونی انسان، مانند ناامیدی، ایمان، حب، ترس و اضطراب است؛ بدین سبب این فیلسوفان در بیان انتقال معنا، کارآیی ادبیات علمی و فلسفی را کمتر از انتقال تجربی و در قالب هنر و فیلم و داستان دیده‌اند (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۴ و ۱۰۴-۱۰۵).

به همین جهت آثار ژان پل سارتر نیز عمدتاً ادبی بوده و نوشته‌های معروفی مانند «تهوع» و «مگس‌ها» از جمله رمان‌ها و نمایشنامه‌های او به شمار می‌روند؛ هرچند آثاری مانند «هستی و نیستی» و «نقد خرد دیالکتیکی» در جمله آثار غیر ادبی او به حساب می‌آیند. در این میان، کتاب «آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر» با ادبیات علمی و فلسفی و به دور از ادبیات هنری نگاشته شده که علاوه بر آن، متنی بسیار روان و آسان دارد، از همین‌رو تکیه پژوهش حاضر نیز بر همین اثر بوده و جز در موارد معدودی، به دیگر آثار وی ارجاع نداده است.

#### ۱. پیشینه

با توجه اهمیت فلسفه آگزیستانس، دانش‌آموختگان فلسفه اسلامی، تلاش‌های در خوری در تطبیق فلسفه صدرایی و فلسفه آگزیستانس داشته‌اند. برخی از این پژوهش‌ها عبارتند از:

«امکان‌سنجی تطبیق انسان‌شناسی صدرایی و انسان در فلسفه‌های آگزیستانس؛ با تأکید بر

اندیشه‌های یاسپرس و سارتر» نوشته محمد مهدی گرجیان عربی و معصومه سادات سالک. این مقاله در دو حوزه «اصالت وجود» و «انسان به مثابه غایت خلقت» به امکان‌سنجی تطبیق دو مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم و حکمت متعالیه پرداخته است. همچنین مقاله «مقایسه اصالت وجود در اگزیستانسیالیسم و اصالت‌الوجود صدرایی» نوشته حمیدرضا آیت‌اللهی، اصالت وجود را از منظر هستی‌شناختی مورد واکاوی قرار داده و به مباحث انسان‌شناختی وارد نشده است. «اگزیستانسیالیسم و اصالت وجود؛ با تأکید بر صدرالمتألهین و هیدگر» به قلم علی فتحی، به نوعی نقد مقاله فوق است و سعی نموده با بررسی مفاهیم بنیادین دو دستگاه فلسفی محل بحث، تطبیق آن‌ها را با رویکرد مقاله حمیدرضا آیت‌اللهی نقد کند.

مقالات دیگری نیز، نظیر «بررسی تطبیقی آزادی از دیدگاه شهید مطهری و ژان پل سارتر» به خامه محسن قمی و میرزاعلی کتابی و «بررسی تطبیقی ماهیت انسان از دیدگاه آیت الله مصباح و سارتر» اثر محمود نمازی و سیدامین‌الله احمدیانی مقدم، هر یک به بعدی از انسان‌شناسی سارتر و تطبیق آن با اندیشمندان اسلامی پرداخته‌اند.

اما در مقاله حاضر، اولاً اصالت وجود فقط در اندیشه سارتر مورد توجه بوده و نه دیگر فیلسوفان اگزیستانس، ثانیاً اصالت وجود در انسان‌شناسی سارتر مورد دقت است و نه در هستی‌شناسی او؛ و ثالثاً علاوه بر اشاره به اشتراک نظرها در انسان‌شناسی حکمت متعالیه و سارتر، نگرش شهید بهشتی درباره انسان‌شناسی اگزیستانس (و به طور خاص ژان پل سارتر) مطرح شده است. این مقاله در همه موارد فوق، از دیگر پژوهش‌های تطبیقی در این زمینه متمایز می‌گردد.

## ۲. روش تحقیق

در این نوشتار با تبیین و تشریح اصل بنیادین اگزیستانسیالیسم سارتر با محوریت کتاب «اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر»، ذیل هر یک از دعاوی او، به نقد و بررسی آن پرداخته و در نهایت میزان اصالت و صحت و سقم این اندیشه، با تکیه بر انسان‌شناسی اسلامی و توجهی ویژه به عبارات شهید بهشتی، نتیجه‌گیری خواهد شد. در این بحث از همان مباحث نخستین، اختلافات بسیاری میان اندیشه سارتر و اندیشه اسلامی وجود دارد. از آنجایی که این اختلافات، پراکنده و ناظر به بحث‌های متفاوت و در ساحات مختلف است، هر یک از پیش‌فرض‌ها و مبانی بنیادین اسلامی که برای ارزیابی نگرش سارتر ضروری است، به مناسبت مطرح شده و تبیین و تحلیل می‌گردد.

گفتنی است علاوه بر مبنا قرار دادن فلسفه صدرایی در ارزیابی بحث تقدم وجود بر ماهیت در

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی ۱۶۷

فلسفه سارتر و بهره‌گیری از آثار ملاصدرا و فیلسوفان نوصدرایی، توجه ویژه‌ای به کتاب «انسان از منظر قرآن» شهید بهشتی شده است. نگارنده این سطور، پیش‌تر مباحث انسان‌شناختی شهید بهشتی را تحت همین عنوان گردآوری نموده و لذا منبع اصلی برای ارجاع به دیدگاه ایشان در مقاله حاضر، همین اثر خواهد بود.

### ۳. یافته‌های تحقیق

#### ۳-۱. تقدم وجود بر ماهیت در اندیشه سارتر

نخستین و اساسی‌ترین اصل فلسفه سارتر، اصل تقدم وجود بر ماهیت یا اصالت وجود است. اصالت وجود در این فلسفه، معنایی کاملاً متفاوت با فلسفه صدرایی دارد. در این تفکر، اصالت وجود به معنی تقدم وجود انسان بر ماهیت اوست. برای توضیح این اصل لازم است نخست چند نکته به طور مجزا مورد بررسی قرار گیرد.

نکته اول: چنانکه از عبارت فوق پیداست، این اصل در فلسفه سارتر و البته دیگر آگزیستانسیالیست‌ها، مختص انسان است، یعنی دیگر موجودات - برای مثال «کارد» که سارتر در کتابش مثال زده - وجودشان بر ماهیتشان مقدم نیست. این تنها انسان است که از اصالت وجود بهره‌مند است. بنابراین اصل تقدم وجود بر ماهیت، اصلی انسان‌شناختی و ناظر به بشر است (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۲۱)، برخلاف حکمت اسلامی که اصالت وجود را در معنای دیگر بر همه موجودات صادق می‌داند.

نکته دوم: مراد از ماهیت در فلسفه سارتر به خوبی روشن نیست و چنانکه در نقد آن خواهد آمد، با پذیرش اصالت وجود، انسان را در بدو آفرینش و پیش از انتخاب، موجودی بدون ماهیت می‌داند، حال آنکه با توضیحاتی که پیرامون انسان در بدو آفرینش داده، حدود و تعاریف کلی‌ای برای او پذیرفته است. اما به هر روی، قدر متیقن از مراد وی از ماهیت، تعریف‌پذیری و هویت مشخص و معین داشتن است (خسروپناه، ۱۳۹۷: ۲۰۸-۲۰۹).

اکنون می‌توان با تکیه بر دو نکته فوق چنین ابراز داشت که اصالت وجود در فلسفه سارتر، بدین معناست که انسان در بدو آفرینش و پیش از آنکه انتخاب کرده و دست به عمل بزند، هیچ ماهیتی ندارد، بلکه وجودی است به سوی ماهیت و جهشی است به سمت هویتی معین. به عبارتی، انسان پیش از ماهیت یافتن، طرحی است در حال شدن و یا پروژه‌ای است ناقص. به تعبیر سارتر: «برای او (بشر) سرنوشتی مقدر نیست. بشر، پیش از هر چیز همان است که طرح شدنش را افکنده است.»

(سارتر، ۱۴۰۲: ۳۰) اما مسئله سارتر چه بوده که به این بیان و تقریر از هویت انسان دست زده است و به عبارتی دغدغه سارتر و چالش ذهنی او کدام مسئله است که پایه دیگر نظرات وی شده است؟ پاسخ این سؤال در گرو فهم معنای آزادی نزد اوست.

### ۱-۱-۳. آزادی و ماهیت انسان

سارتر آزادی را مطلق و بدون هیچ قیدی برای انسان تصور نموده است. او برای این اطلاق آزادی، نه تنها شخص را از گوشه‌نشینی و بی‌مسئولیتی نهی می‌کند، بلکه هرگونه پیش‌فرض، سرشت، ماهیت، اخلاق و... که برای اعمال انسان چهارچوبی تعیین کند را، نفی و نهی می‌کند. به عقیده سارتر، پذیرش چهارچوب، سرشت و ماهیت، یعنی محدودیت انسان و نفی آزادی مطلق او. با این توضیحات، وی انسان را موجودی بدون ماهیت ترسیم نموده که خود، به دستان خود، ماهیت خویش را ساخته و تعریف می‌کند (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۸)؛ در حالی که موجودات دیگر، صانع دارند و تصور صانع از آن‌ها (به مثابه مصنوع) بر آن‌ها حاکم است. این تصور یعنی مجموعه اسلوب‌ها و کیفیت‌هایی که درباره آن مصنوع، در ذهن صانع وجود داشته است. این اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها، سبب می‌گردد ماهیتی مشخص برای شیء تنظیم گردد و خروج شیء از آن ماهیت را ناممکن ساخته و به بیانی دیگر، آزادی آن را از قید ماهیت ناممکن سازد. سارتر در این باره می‌نویسد: «با این مقدمه می‌گوییم که در مورد کار، ماهیت - یعنی مجموعه اسلوب‌ها و دستورالعمل‌ها و کیفیاتی که ایجاد شیء و تعریف آن را میسر می‌سازد - مقدم بر وجود است. بدین گونه مشخص می‌شود که فلان کار یا فلان کتاب در برابر من قرار دارد. بدین سان، ما دیدی صناعی و فنی از جهان داریم که بر مبنای آن می‌توانیم بگوییم: ایجاد مقدم بر وجود است» (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۶).

پس با نگاهی صناعی به اشیاء - در صورتی که همه چیز را مخلوق خالقی صانع بدانیم - آن‌ها را دارای ماهیتی از پیش تعیین شده دانسته‌ایم که رهایی از بند آن ماهیت غیر ممکن می‌گردد. اگرچه این حقیقت (یعنی نگاه صناعی به اشیاء) دست کم در مورد مصنوعات انسان صحت دارد، اما از دید خدانا‌باورانی چون سارتر، نمی‌توان آن را به همه هستی سرایت داد و از جمله انسان را مصنوع صناعی برین تلقی نمود. پس اساساً دیگر موجودات نباید از ماهیت از پیش تعیین شده‌ای برخوردار باشند. اما امر دیگری که موجب می‌گردد درخت و سنگ و دیگر موجودات طبیعی نیز محدود به تعریف شوند، این است که مفهوم کلی‌ای درباره آن‌ها صادق است که همه افراد آن‌ها را در ماهیتی واحد گرد هم می‌آورد. با این وصف نیز همچنان سارتر معتقد است انسان حتی نمی‌تواند یک مفهوم کلی برای

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی ۱۶۹

افرادش داشته باشد. او با خرده‌گیری به فلسفه غیرمذهبی قرن هجدهم که به عقیده او نگاه صناعی و فنی به عالم را کنار گذاشته، می‌گوید: «در این فلسفه‌ها آدمی واجد طبیعتی بشری است و این طبیعت بشری را که همان مفهوم بشر است، نزد همه افراد آدمی می‌توان یافت. این بدان معناست که هر فرد بشری، نمونه‌ای است جزئی از مفهوم کلی بشر. بنا به عقیده کانت، از این مفهوم کلی، این نتیجه به دست می‌آید که بشر جنگل‌نشین و بشر بدوی و بشر شهرنشین قرن جدید، همه در یک تعریف می‌گنجند و همه دارای یک خمیره و یک سرشت‌اند» (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۷).

پس سارتر با توجه به توضیحات فوق، انسان را موجودی می‌داند که در بدو امر، ماهیتی ندارد و خود با آزادی ذاتی‌اش یا «آزادی جبری» (انسان محکوم به آزادی است)، باید هویت خویش را ساخته و ماهیت خود را تعریف کند. شهید آیت‌الله بهشتی در تبیین این دیدگاه می‌گوید:

«مسئله اساسی در فلسفه "اگزیتنس" این است که وقتی موجودات این جهان را مورد مطالعه قرار می‌دهیم، می‌بینیم از همان وقت که یک موجود پا به عرصه هستی می‌گذارد، یک آدم عالم آگاه می‌تواند بگوید که این موجود به چه مرحله‌ای از کمال می‌رسد، آینده‌اش چیست و چه می‌شود. به عبارت دیگر، یک موجود در همان مسیری به زندگی‌اش ادامه می‌دهد که قبلاً ذات آن موجود و ماهیت آن موجود آن مسیر را ایجاد کرده است... موجودات این جهان، همان وقت که به وجود می‌آیند، ماهیتشان -اینکه چیستند و چه خواهند شد- مشخص است، غیر از انسان. در میان همه موجودات، موجودی به نام انسان داریم که از این قاعده پیروی نمی‌کند. انسان از همه جهات مشابه موجودات دیگر است غیر از یک جهت مهم؛ و آن این است که وجود و اگزیتنس این موجود بر ماهیتش مقدم است. یعنی آن وقت که به وجود می‌آید، نمی‌شود آینده او را پیش‌بینی کرد. وقتی که به وجود می‌آید می‌شود گفت یک فرشته شود، می‌شود گفت یک دیو و دیوصفت شود. هر دو ممکن است، چون موجودی است که امکانات گوناگون متضاد، برای ساخته شدن در جهت‌های متضاد را دارا است. پس انسان، موجودی است که وجودش قبل از ماهیت اوست، یعنی اول به وجود می‌آید و اگر کسی خواست از آینده او باخبر شود، باید گفت بگذارد بزرگ بشود، تا ببینیم چه می‌شود» (حسینی بهشتی، ۱۴۰۰، ج ۳: ۳۹-۴۰).

بر اساس تقریر شهید بهشتی از تقدم وجود بر ماهیت در فلسفه اگزیتانس، ابعاد متعدد و استعدادهای بی‌شمار انسان‌ها سبب شده فیلسوفان اگزیتانس گمان کنند انسان در بدو امر اصلاً ماهیتی ندارد و حال آن‌که بشر دارای ماهیتی با کشش و انعطاف بسیار بالا است. بر همین اساس، اگزیتانسیالیست‌ها فطرت انسانی را نیز نفی نموده و یا آن را بسیار انعطاف‌پذیر تصور نموده‌اند (کرمی، ۱۳۹۸: ۸۰).

## ۲-۱-۳. نگاهی هستی‌شناسانه به مسئله

به گفته نویسندگان معاصر فلسفه غرب، سارتر فیلسوفی متخصص و دارای اندیشه دقیق، فنی و ابتکاری است که در میان همه فیلسوفان اگزیستانس، به فلسفه هستی نزدیک‌تر است. وی برخلاف بسیاری از اگزیستانسیالیست‌ها، که اندیشه‌ای شاعرانه-رمانتیک دارند، از دیدگاهی عقل‌گرایانه و منطقی برخوردار است (بوخنسکی، ۱۳۹۹: ۱۳۹). فارغ از صحت و سقم این نگاه شارحان فلسفه غرب، باید گفت سارتر با نگارش کتاب «هستی و نیستی» بر اندیشه خود، سطحی فراتر از معمول در میان اگزیستانسیالیست‌ها افزوده است. اگرچه در این نوشتار به دنبال پیگیری اندیشه‌های انتولوژیک سارتر نیستیم، اما برای اشاره و تذکر، نگاهی کوتاه به پشتوانه هستی‌شناسانه اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در اندیشه سارتر خواهیم داشت.

از منظر ژان پل سارتر، جهان هستی به سه‌گونه پدیدار می‌شود که عبارتند از: هستی فی نفسه (در خود)، هستی لِنفسه (برای خود) و هستی لَغیره (برای دیگری). وی «هستی فی نفسه» را آن پدیدار و تجربه‌ای می‌داند که در آن انسان درمی‌یابد که جهان فقط هست، پر است، خودش است. این گونه هستی هیچ فعل و انفعال و نیز معنا و شعوری ندارد، مانند همه موجودات غیرانسانی، نظیر سنگ و درخت و کارد. اما «هستی لِنفسه» یا هستی ویژه انسانی، آن هستی‌ای است که مدبرک وجود فی نفسه است. در واقع، هستی فی نفسه متعلق ادراک و هستی لِنفسه صاحب ادراک است. اگر انسان یا هستی لِنفسه؛ سوژه باشد، هستی فی نفسه نیز ابژه است. «هستی لَغیره» نیز وجود دیگران (غیر از بعد فی‌نفسه‌شان) برای من است، یعنی پدیدارشدن دیگران در من.

انسان از آن جهت که نسبت به دیگر اشیاء فی‌نفسه آگاهی و شعور دارد، خود وجودی لِنفسه است (مصلح، ۱۳۹۸: ۱۷۴-۱۷۷). وجود لِنفسه از آن جهت که امکان شناخت و آگاهی دارد، عدمی نیز در دل خود دارد که همین عدم و نیستی سبب می‌گردد وجود لِنفسه درصدد رفع آن، بکوشد و همواره در حال شدن باشد. «یعنی به خاطر خلأ وجودی خود، می‌خواهد بر عدمی که ریشه در جانش دارد، غلبه کند» (مصلح، ۱۳۹۸: ۱۷۷). با این تقریر، اساساً انسان آگاه و آزاد است، چون در دل خود نیستی و خلأ دارد (بوخنسکی، ۱۳۹۹: ۱۴۱-۱۴۳)؛ چه اگر نیستی و عدم نداشت، جایی برای پر کردن و ظرفیتی برای تکمیل نداشت.

«انسان جسمی دارد که با آن در زمره وجودهای فی‌نفسه قرار می‌گیرد، ولی علاوه بر آن، موجودی آگاه، آزاد و منشأ اعمال خویش است و به همین لحاظ، وجودی لِنفسه است. انسان با جدا کردن خود

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی

از جنبه فی نفسه‌اش می‌تواند فاعلی آگاه باشد. این جنبه وجود انسان که اصل اوست، عدم و تهی است. به تعبیر دیگر، هیچ ماهیتی ندارد. نمی‌توان آن را تعریف کرد. تقدم وجود انسان بر ماهیتش در همین نکته است. انسان هیچ وضع ثابت و پایداری ندارد. انسان همواره در جریان و در حال ساختن خویش است. انسان رو به آینده دارد و دائم در حال طرح افکندن است» (مصلح، ۱۳۹۸: ۱۸۹).

مادامی که انسان هستی فی نفسه نشده و نیستی دارد، نمی‌تواند خود را تعریف کند، چون متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد، زیرا همانگونه که گفته شد، متعلق ادراک، هستی فی نفسه است و آنگاه که خود را تعریف نموده و شناخت، همانا به شیئی‌ای فی نفسه مبدل شده است و وجود انسان به ماهیتی متأخر از خود دست یافته است.

آنچه مطرح شد صرفاً اشاره‌ای بود به بعد هستی‌شناسانه مسئله و مبنای فلسفی اصل تقدم وجود بر ماهیت. اما تفصیل و تبیین آن از عهده موضوع این مقاله خارج است. در ادامه به نقد و بررسی اصل مذکور پرداخته خواهد شد.

## ۲-۳. نقد تقدم وجود بر ماهیت

از منظر اندیشه شهید بهشتی و با تکیه بر فلسفه صدرایی، برخی از پیش‌فرض‌های ژان پل سارتر در اصل تقدم وجود بر ماهیت قابل پذیرش و مورد تأیید است، اما اشکالات و نقض‌هایی نیز به این دیدگاه مطرح می‌گردد (حسینی بهشتی، ۱۴۰۰، ج ۳: ۴۱). این مشابهت‌ها و مخالفت‌ها ذیل سه نکته تبیین خواهد شد.

### ۱-۲-۳. اصالت وجود در فلسفه صدرایی

در فلسفه صدرایی، هم تعبیر «اصالت وجود» و هم تعبیر «تقدم وجود بر ماهیت» دیده می‌شود که به یک معنا به کار رفته است و تقدم وجود بر ماهیت، یکی از فروع اصالت وجود است. اصالت وجود در حکمت صدرایی یعنی آنچه متن خارج و عالم واقع را تشکیل می‌دهد - و واقعیت خارجی دارد - وجود است و ماهیت، تابع و عارض وجود می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۵۲). اگرچه در معنای اعتباریت ماهیت اختلاف نظر وجود دارد (نبویان، ۱۳۹۹، ج ۱: ۱۷۲-۱۷۴)، اما قدر متیقن اینست که اصالت وجود، یعنی واقعیت بالذات و اصیل؛ همان وجود است و ماهیت، امری ذهنی یا تابعی است. این قاعده در فلسفه صدرایی هیچ استثنایی ندارد و همه موجودات عالم را شامل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۱۳۴)؛ پس اولین نکته در باب تعبیر اصالت وجود و مشترک لفظی بودن آن در دو دستگاه فلسفی مزبور است.

نکته دیگر اینکه تقدم وجود بر ماهیت نیز در فلسفه صدرایی به معنی اصالت وجود است. علامه طباطبایی، تقدم و تأخر را به انواع گوناگونی تقسیم نموده و یک نوع آن را «تقدم بالحقیقه» شمرده است. همو مهم‌ترین مصداق تقدم را تقدم وجود بر ماهیت دانسته است (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۳: ۸۸۶) که به منزله تأیید همان مسئله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. بدین ترتیب می‌توان گفت آن‌چه حقیقت دارد! وجود است و ماهیت بالعرض و المجاز متصف به واقعیت می‌گردد (و این یعنی تقدم حقیقی وجود بر ماهیت). پس در خصوص اصالت وجود به معنی صدرایی، باید گفت هیچ تفاوتی میان انسان و غیرانسان و شیء مصنوعی و طبیعی وجود ندارد، بلکه همه موجودات، ماهیتی اعتباری و مؤخر از وجود دارند. از طرف دیگر، چون در این فلسفه همه ممکنات - ماسوی الله - ماهیت دارند، پس حتی انسان در بدو آفرینش یا پیدایش نیز از ماهیتی برخوردار است.

اگرچه ژان پل سارتر سعی دارد فلسفه اگزیستانس را فلسفه تخصصی و مختص اهالی فلسفه معرفی کند (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۵-۲۴)، اما باز هم آمیختگی این فلسفه با هنر و ادبیات، سبب شده تعبیری تسامحی در آن به کار گرفته شود. تعبیر اصالت وجود به معنی ماهیت نداشتن انسان در بدو امر و تقدم وجود بر ماهیت به معنی اینکه روزگاری بر انسان می‌گذرد که ماهیت ندارد و رفته‌رفته، خود ماهیتش را می‌سازد، تعبیری تسامحی بوده (حسینی بهشتی، ۱۴۰۰، ج ۳: ۴۰ و ۴۱) و خالی از ادبیات غیرعلمی نیست؛ زیرا مسلماً انسان در هر مقطعی از حیات خویش، ماهیتی مرتبط با همان مقطع را داراست؛ اما سارتر کوشیده انسان را پروژه‌ای در مسیر انتخاب‌هایش معرفی کند و ترجیح می‌دهد ماهیت معینی برایش در نظر نگیرد. توضیح بیشتر در این باره به بحث «تعریف‌ناپذیری بشر در اندیشه سارتر» واگذار می‌گردد.

### ۲-۲-۳. اختلاف نوعی انسان‌ها در فلسفه صدرایی

نکته دیگری که باید در اصل تقدم وجود بر ماهیت از منظر سارتر مورد توجه قرار گیرد، بحث آزادی و اختیار انسان در ترسیم هویت خویش است. این اصل در فلسفه صدرایی نیز مورد توجه قرار گرفته و تحت عنوان «اختلاف نوعی انسان‌ها در بقاء» مطرح گردیده است. مطابق این اصل، همه انسان‌ها در حدوث و آفرینش یکسان و یک‌رنگ هستند، یعنی از سرشت و ماهیتی واحد برخوردارند؛ اما در بقاء، با اعمال و علوم خویش، ماهیتشان را تغییر داده و خود تعریفی از هویتشان ارائه می‌دهند. از آنجایی که توضیح این بحث، طالب مجالی مفصل است، به همین میزان بسنده می‌گردد که در حکمت متعالیه، عرض شأنی از شئون جوهر و موجود به وجود آن است؛ از همین رو، هر تغییری در اعراض، مستلزم

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی (۱۳۹۷: ۱۴۴). در این نگاه، اگر نفس به عنوان جوهر، در تغییر جوهر و ذات موجود است (فیاضی، ۱۳۹۷: ۱۴۴). در این نگاه، اگر نفس به عنوان جوهر، در اعراض خود، مانند علم و اعمال جوارحی و جوانحی تغییری بیابد، با تکرار و استمرار آن عرض، ملکه‌ای در جوهر یا نفس پدید آمده و به کلی ماهیت آن نفس را تغییر می‌دهد.

به همین جهت ملاصدرا در تقسیم‌بندی اولیه‌ای، انواع متفاوت میان انسان‌ها را چهار نوع ملکی، شیطانی، سبعی و بهیمی دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۴۳). اگرچه خود این انواع نیز جنسی برای انواع بعدی قرار می‌گیرند. در واقع چون انسان علوم مختلفی کسب می‌کند که برخی شیطانی و برخی ملکی و غیر آنهاست، یا عده‌ای از افراد بشر در صدد تحصیل علم نافع برآمده و عده‌ای از وادی علم به کلی بی‌بهره‌اند، همین سبب می‌شود جوهر وجودشان نیز متفاوت گردیده و شکل، حد و ماهیت وجودشان نیز مغایر با دیگران باشد. همچنین در مسئله اعمال جوارحی و جوانحی چنین است که هر فردی متناسب با نیت و اعمال خویش، به وجود خام خود شکل داده و صورت می‌بخشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۹: ۴۸۹). البته باید توجه داشت که این اختلاف نوعی، در عین حفظ جنس مشترک یعنی «انسان» است. به عبارت دیگر، همه انسان‌ها در بدو تولد فقط انسانند و رفته‌رفته به اشکال گوناگونی از انسان، مانند «انسان ملکی» یا «انسان شیطانی» درمی‌آیند؛ پس می‌توان گفت: «انسان یگانه موجودی است که قانون خلقت، قلم ترسیم چهره او را به دست خودش داده است تا هر طور که می‌خواهد ترسیم کند» (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۴).

بر اساس همین مبنا شهید بهشتی می‌گوید:

«انسان دارای ماهیت و طبیعتی عمومی است که بر آن طبیعت زاده شده [است]. [او] دارای سرشت خاکی و ملکوتی، دارای تمایلات، نهادها، استعدادها و کشش‌هایی است، اما "ماهیت خاص خود" را باید در سایه کوشش و اراده شخصی بسازد. تمایلات و استعدادها، همه [در حکم] آمادگی‌ها و زمینه‌هایی است، وگرنه خود اوست که باید از این استعدادها بهره گیرد و "ماهیت و چگونگی" خویش را بسازد. انسان یک ماهیت عمومی [و] کلی دارد که خیلی مبهم است و یک ماهیت و چیستی شخصی دارد. [لکن] سایر موجودات این‌طور نیستند. در موجودات دیگر جهان، ماهیت کلی آن‌ها شکل اصلی آن‌ها را مشخص می‌کند، [مانند] سیب، انار، موش و گربه که ماهیت کلی این‌ها شکل اصلی، چیستی اصلی و ابعاد اصلی چیستی آن‌ها را معین می‌کند. تفاوت این گربه با آن گربه تفاوتی جزئی است؛ رنگش کمی فرق دارد، ساختمان و شکل بدنش کمی فرق دارد، موی این نرم‌تر است و آن یکی زبرتر است و از این نوع تفاوت‌های ظاهری. ولی انسان چه؟ انسان هم ماهیت کلی دارد، ولی ماهیت کلی انسان مثل موم در دست خود انسان است؛ خود او است که به این موم شکل می‌دهد. در

این شکل دادن، فاصله میان یک انسان با انسانی دیگر، چستی یک انسان با دیگری، از فاصله میان دو نوع کاملاً متمایز بیشتر است. جایگاه دو انسان در موزه هستی این‌گونه است، یکی بالاتر از هر موجود والا [بی] که می‌شناسید و دیگری پست‌تر از هر موجود پستی که سراغ دارید: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). بنابراین انسان با ویژگی‌های کلی انسان به دنیا می‌آید، اما این‌ها ویژگی‌هایی هستند که او را اجمالاً از سایر موجودات جهان جدا می‌کنند. اما تنوع داخلی چیست؟ تنوع داخلی آن‌قدر وسیع و گوناگون است و آن‌قدر شدت و اوج و حضیض دارد که می‌بینید دو انسان، در مقایسه با یکدیگر، دو موجود متفاوت بر کره زمین هستند» (حسینی بهشتی، ۱۴۰۱: ۶۲).

شهید بهشتی سپس با اشاره به شباهت این دیدگاه به انسان‌شناسی آگزیستانس می‌گوید: «این همان مطلبی است که آگزیستانسیالیسم به‌عنوان یک اصل مطرح کرده است. البته قبل از آگزیستانسیالیسم هم این مسئله مطرح شده بود. من مدت‌ها مایل بودم بینم نصوصی از فلاسفه اسلامی در این زمینه و متناسب با این بحث داریم یا نه. در یک بخش از "اسفار" که [آن را] بررسی می‌کردم، بخشی را پیدا کردم که درست مربوط به همین مسئله بود. ملاصدرا عیناً همین مسئله را می‌گوید که انسان ماهیت خویش را می‌سازد» (حسینی بهشتی، ۱۴۰۱: ۶۲-۶۳).

بر اساس آنچه گذشت، روشن گردید که اصل آزادی در ساخت ماهیت خویش، در اندیشه اسلامی نیز تأیید شده است، اما تفاوتی ناظر به بند اول میان تقریر آگزیستانس و حکمت صدرایی وجود دارد. در فلسفه سارتر، انسان‌ها از بدو آفرینش ماهیت ندارند تا خود، خود را بسازند، اما در فلسفه صدرایی، انسان‌ها با ماهیتی مشترک زاده می‌شوند و تدریجاً ماهیت خویش را تغییر می‌دهند.

### ۳-۲-۳. خداباوری و اثبات سرشت در فلسفه صدرایی

در فلسفه ژان پل سارتر، وجود صانع به منزله محدودیت تلقی شده است. وی با صراحت می‌گوید: «بنابراین از نظر این فیلسوفان (فیلسوفان الهی)، فرد بشری مفهومی را که در اندیشه خداوند وجود دارد تحقق می‌بخشد [یعنی آزاد نیست]» (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۶). قطعاً مراد وی از این عبارت، تعارض اراده انسان با علم خداوند به عاقبت و انتخاب انسان نیست، بلکه او معتقد است پذیرش صانع برای انسان، یعنی پذیرش طرح و صورتی که بر اساس آن، صانع انسان را خلق کرده است. پس چهارچوب و ماهیتی برای انسان ترسیم می‌گردد (صفایی، ۱۳۹۹: ۵۸).

اما بر مبنای اندیشه شهید بهشتی، همه انسان‌ها از سرشت واحد و مشترک برخوردارند: «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)، (حسینی بهشتی، ۱۴۰۱: ۷۴) و همچنانکه در بحث اختلاف نوعی انسان‌ها گذشت، همه انسان‌ها در حدوث، ماهیتی واحد دارند، اگرچه در بقاء اختلاف پیدا

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی  
کنند. پس اندیشه شهید بهشتی ضمن صحنه گذاشتن بر اختلاف عاقبت انسان‌ها، وحدت چهارچوب  
وجودی، ماهیت کلی و سرشت آن‌ها را نفی نکرده است.

اکنون سؤال این است که چگونه انسان بدون هیچ محدودیت و چهارچوبی که سارتر و  
اگزیستانسیالیست‌ها آن را ماهیت می‌نامند، می‌تواند امکان تحقق پیدا کند. آیا به راستی ممکن است  
موجودی محدود، با مشخصات وجودی معین، هیچ ماهیتی نداشته باشد؟ این بحث در ادامه تحت  
عنوان «تعریف‌ناپذیری بشر در اندیشه سارتر» دنبال خواهد شد.

اما پیش از آن، تذکر این نکته لازم است که آیا خداوند لزوماً تصویر و ماهیتی مانند کارد یا سنگ یا  
درخت در مورد انسان می‌سازد که از زمان حدوث تا زمان فنا، در یک مسیر معین و از پیش تعیین شده  
حرکت کند، یا آنکه به تعبیر شهید مطهری، خداوند قلم ترسیم چهره انسان را به دست خودش داده  
است؟ به عبارتی در اندیشه اسلامی، خداوند به عنوان صانع بشر، خالق او و ماهیت اوست؛ اما با این  
حال، ماهیت او را به گونه‌ای خلق کرده که کاملاً انعطاف‌پذیر بوده و انسان با اراده خویش، آن را شکل  
می‌دهد و چنانکه شهید بهشتی گفت، مانند مومی در دست خود انسان است.

قرآن کریم برخی از انسان‌ها را به مقام‌های متصف می‌داند که اسوه‌ای برای سعادت‌طلبان و  
راهنمایی برای حق‌جویان هستند: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) و نیز برخی  
را حتی از حیوانات هم پست‌تر می‌داند: «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف: ۱۷۹). بنابراین روشن  
است که میان وجود صانع و ماهیت سیال انسان، هیچ منافاتی نیست و بشر در ساخت هویتش مختار  
است؛ زیرا اولاً خود صانع، ماهیت بشر را سیال خلق نموده و ثانیاً اصل وجود چهارچوبی مشخص  
برای انسان - که موجب می‌گردد آزادی انسان فقط در همان چهارچوب مقدر گردد - پذیرفته شده و  
بشر متصف به سرشت، طبیعت و فطرت مشترک است.

در حقیقت، چالش اصلی سارتر نیز همین طبیعت و چهارچوب از پیش تعیین شده است که آزادی  
انسان را محدود می‌سازد و به خودی خود، فلسفه او با خداباوری تعارضی ندارد (دست‌کم به عقیده  
خودش)؛ چون او نیز می‌تواند مانند اپیکوریان، اراده انسان را دور از دخالت خداوند بداند و چنین  
تلقی کند که خدایی وجود دارد، اما دخالتی در امور انسان ندارد و او را به حال خود رها گذاشته است  
(رفیعی، ۱۴۰۲: ۱۰۷)؛ اما هنگامی که در فلسفه اسلامی اصل محدودیت و چهارچوب‌مندی اختیار  
انسان پذیرفته شد و این محدودیت با حفظ اختیار و آزادی انسان در ساخت ماهیتش جمع شد، دیگر  
چالش سارتر از اساس قابل قبول نخواهد بود.

### ۳-۳. تعریف ناپذیری بشر در اندیشه سارتر

ژان پل سارتر با تکیه بر اصل تقدم وجود بر ماهیت، انسان را موجودی غیرقابل تعریف می‌داند، زیرا اگر تعریف و مفهومی واحد از آن ارائه شود، همه افراد آن تحت ضوابط و چهارچوب‌های انسانی قرار می‌گیرند، همان چهارچوب‌هایی که به سبب وجودشان در همه افراد، آن‌ها را ذیل یک مفهوم کلی به نام «انسان» گرد آورده‌اند. اگرچه او به صراحت می‌گوید: «در مکتب اگزیستانسیالیسم، تعریف ناپذیری بشر بدان سبب است که بشر نخست هیچ نیست» (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۸)، با این حال می‌توان این تعبیر او را با دیگر عباراتش تفسیر نمود. نگاه سارتر به انسان، به عنوان موجودی سیال، این است که این موجود چیزی نیست جز پروژه و طرحی که خود بنیان آن را افکنده است. به تعبیری انسان یک فرایند زمان‌مند و تدریجی است که با اعمال و انتخاب‌های خویش ساخته می‌شود. سارتر می‌نویسد: «بشر ابتدا وجود می‌یابد، متوجه وجود خود می‌شود، در جهان سر برمی‌کشد، سپس خود را می‌شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می‌دهد» (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۸).

بشر حقیقتاً موجودی بی‌تعیین است که در یک فرایند تدریجی، به سمت آنچه از خود ساخته و می‌خواهد بسازد، رشد می‌کند تا جایی که هویتی از خود به دست دهد که دارای تعین است. به همین جهت، سارتر بشر را پیش از هر چیز، طرحی دانسته که به سوی آنچه از خود می‌طلبد در حال تحول و حرکت است (سارتر، ۱۴۰۲: ۲۹). لاندمان درباره‌ی یاسپرس (از دیگر فیسوفان اگزیستانس) می‌گوید: «یاسپرس از مخالفین انسان‌شناسی متداول است، زیرا اعتقاد به تحرک و تداوم انسان دارد و اضافه می‌کند که تشکیل و بنای هرگونه تعریفی از انسان محال است، چون در همان لحظه‌ای که انسان‌شناسی دست‌انکار تعریف‌سازی است، انسان - یعنی موضوع تحقیق و تعریف او - تغییر کرده است.» (کبیر، ۱۳۹۸: ۳۹)

آنچه تاکنون از مفهوم بشر در اندیشه سارتر روشن شد، این است که وی مانند ارسطوئیان، انسان را حیوان ناطق معرفی نمی‌کند، بلکه آن را موجودی می‌داند که در حال پیشروی به سمت طرح‌هایش است و یا آنکه اصلاً انسان طرحی است در حال رسیدن به آنچه پی‌ریزی و برنامه‌ریزی کرده و برای تحقق آن کوشش می‌کند. این تأکید بر طرح بودن انسان بدان جهت است که سارتر انسان را موجودی تعین‌یافته نمی‌داند، بلکه وی معتقد است بشر موجودی است سیال و تدریجی که رفته‌رفته پروژه وجود خویش را تکمیل ساخته و تعین می‌بخشد؛ در حالی که دیگر موجودات، عاقبتی از پیش تعیین شده دارند و طرحی در دست خودشان نیستند. همچنین سارتر صرف خواسته و قصد آدمی را سازنده‌ی شخصیتش نمی‌داند، بلکه بر این باور است که انسان با آنچه طرح‌ریزی کرده و مجدانه و با



ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی (سارتر، ۱۴۰۲: ۳۰).

#### ۳-۴. نقد تعریف ناپذیری بشر

چنانکه در دیدگاه سارتر گذشت، وی مدعی است ماهیت انسان مؤخر بر وجودش بوده و در ابتدا بشر چیزی نیست جز پروژه‌ای در مسیر ماهیت منتخب خودش. در واقع بشر ماقبل ماهیت، صرفاً طرحی است که در صدد یافتن و ساختن ماهیت خویش است. آنچه قبلاً در این نوشتار گذشت، مبنی بر اینکه تعبیر سارتر از ماهیت تعبیر شفافی نیست، بدین جهت است که او انسان ماقبل ماهیت اختیاری را، موجودی فاقد ماهیت و به تعبیر دیگر صرف وجود می‌داند. حال آنکه موجود بدون ماهیت، یعنی وجودی که حد و شکل و صورت مشخصی ندارد و این به منزله نامحدود بودن وجود انسان است. در فلسفه صدرایی، یگانه موجود بدون ماهیت، خداوند است؛ زیرا فقط اوست که بی‌نهایت بوده و حدی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۱۳)؛ اما دیگر موجودات چون محدودند، حتماً از حد و ماهیت نیز برخوردار هستند. اگرچه دستیابی به ماهیت حقیقی و فصل‌راستین در تعریف بشر محصل نشده باشد (طباطبایی، ۱۴۴۰: ۷۹)، اما این به منزله نفی ماهیت نیست. در خصوص انسان نیز باید گفت یقیناً او موجودی است محدود و با صورتی مشخص که همین برابر است با برخورداری از ماهیت، حتی اگر کشف دقیق و نفس‌الامری آن ماهیت تاکنون برای بشر محقق نشده باشد.

اما اینکه گفته شود سارتر انسان را موجودی لئفسه و به تعبیری «نیستی» می‌داند، خود نیازمند اثبات دعاوی پرشماری است، از جمله وجود حقیقتی به نام نیستی که می‌تواند آگاه و آزاد باشد! از منظر فلسفه صدرایی، هر آنچه تحقق عینی و خارجی دارد و منشأ اثر واقع می‌شود، هر مقدار هم که ضعیف بوده و از فعلیت کمتری برخوردار باشد، لزوماً هستی دارد و هستی یا محدود است و یا نامحدود. اگر محدود باشد، قابل تعریف و دارای ماهیت خواهد بود.

در نکته سوم از بحث گذشته، مشخص شد که از منظر حکمت صدرایی و به طور خاص از نگاه شهید بهشتی، انسان به دستان خود ماهیت خویش را می‌سازد، اما پیش از انتخاب و کنش نیز دارای ماهیت و سرشتی خاص است. برخی از قیود ماهیت انسان ناشی از اندام و قوای بدنی اوست، نظیر جسم بودن، نامی بودن، حساس و متحرک بودن که همگی سبب می‌گردد از دیگر موجودات نظیر ملائکه و یا اجسامی مانند سنگ و نبات و غیره، تمایز یابد -البته سارتر نیز با فی نفسه خواندن جسم انسان، این دیدگاه را پذیرفته است (نک: نگاهی هستی‌شناسانه به مسئله) -.

برخی دیگر از قیود ماهیت نیز، مانند قوه تفکر و تعقل بشر، مربوط به بعد روانی و روحانی اوست.

اکنون با نگاهی دوباره به فلسفه سارتر، روشن می‌گردد که وی نیز با پذیرش آزادی برای انسان، هویتی برای بشر قائل شده است که او را از سایر موجودات متمایز می‌سازد و نیز با ارائه بحث «پروژه و طرح بودن انسان» به این مسئله دامن زده که انسان هویتی است سیال و انتخابگر. بنابراین با دید عمیق فلسفی، انسان قطعاً در هر مقطعی از هستی خود، ماهیت و هویتی مختص به همان مقطع دارد، اگرچه این ماهیت سیال بوده و تدریجی باشد. با بیانی صدرایی می‌توان اینگونه گفت که بشر، موجودی سیال است که هویت او همین سیالیّت و زمان‌مندی و امتداد داشتن است. برخلاف موجوداتی که هیچ تحرکی ندارند، مانند ملانکه؛ یا موجوداتی که تحرکشان سبب تغییر ماهوی نمی‌گردد، مانند حرکت جوهری نبات از شکل نهال به درختی تنومند، یا تغییر و حرکت پرنده‌ای کوچک به پرنده‌ای بالغ.

#### ۱-۴-۳. نگاهی دیگر به نظر سارتر

اما اگر به ادبیات و نحوه نگرش خاص فیلسوفان اگزیستانس بازگردیم، می‌توان دیدگاه سارتر را اینگونه تبیین نمود که وی فقط از انسان نفی سرشت نموده و تأکید او بر رد چهارچوب وجودی، اسلوب و دستورالعمل از پیش تعیین‌شده برای انسان است. به عبارت دیگر، وی به دنبال اثبات عدم تعین در انسان است و وجود بدون ماهیت را فقط در همین معنا به کار برده است.

بر این گزاره نیز باید اشکال نمود که اولاً اصل ماهیت داشتن انسان در هر مقطعی، آزادی او را به نحوی از انحاء محدود می‌سازد، چه از منظر فلسفه صدرایی، ماهیت به معنی فقر وجودی و وابستگی به غیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۱۰۲-۱۰۴). از آنجایی که هستی انسان، هستی فقری و متعلق به واجب الوجود است، پس اراده انسان نیز در طول اراده علت تامه‌اش می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۴۰: ۲۰۸). بدین ترتیب ممکن نخواهد بود که انسان، موجودی آزاد و دارای اراده باشد، به نحوی که حتی خالقی در این اراده دخالت نداشته باشد. مضاف بر اینکه در صورت اثبات ماهیت به معنای صدرایی، در هر صورت انسان واجد محدودیت‌ها و پیش‌فرض‌هایی خواهد شد. از همین رو اسلام هم سرشت نخستین را تأیید نموده است و هم محدودیت‌های وجودی بشر را: «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ» (روم: ۳۰)، «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).

ارزیابی اصل «تقدم وجود بر ماهیت» در انسان‌شناسی سارتر با تکیه بر فلسفه صدرایی و اندیشه شهید بهشتی ۱۷۹

بنابراین از منظر اندیشه اسلامی، بشر موجودی است دارای ماهیت، چه خود سارتر نیز با نفی ماهیت و اثبات طرح و آزادی برای انسان، چنین کرده، و همچنین بشر با سرشتی آفریده شده که تکیه‌گاه بشر است. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ» (انسان: ۲)؛ این تعبیر بیانگر آن است که بشر از هنگام آفرینش، با سرشتی آمیخته از نیکی‌ها و بدی‌ها و آگاه به خیر و شر پدید آمده است: «فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۸).

چنانکه در مبحث وانهادگی مطرح شده، سارتر انسان را رها و آزاد در انتخاب نیک و بد می‌داند (سارتر، ۱۴۰۲: ۳۲) و بلکه همین سبب دلهره و اضطراب او می‌گردد. اما در اندیشه شهید بهشتی، بشر فطرتاً نیک و بدشناس است و مسیر صواب را از ناصواب تشخیص می‌دهد. پس مفهوم بشر در انسان‌شناسی بهشتی، معادل موجودی مختار است، حتی در ساخت ماهیت خویش، که با بهره‌مندی از آگاهی‌های برآمده از سرشت و فطرتش، او را به «جانداری آگاه و انتخابگر» مبدل می‌سازد (حسینی بهشتی، ۱۴۰۱: ۹۹).

#### ۴. جمع‌بندی

بر اساس آنچه در این پژوهش گذشت، تطبیقی میان انسان‌شناسی اسلامی با تکیه بر فلسفه صدرایی از یک طرف، و انسان‌شناسی ژان پل سارتر از طرف دیگر، شکل گرفت. محور بحث، اصل «تقدم وجود بر ماهیت» به معنای اگزستانسیالیستی آن بود و گفته شد که تا میزانی از این اصل، یعنی اختلاف نوعی انسان‌ها و تحرک و تغییر وجود انسان، بر مبنای فلسفه صدرایی قابل پذیرش است؛ اما ادبیات فلسفه صدرایی، خصوصاً در بحث اصالت وجود کاملاً متفاوت بوده و نوعی اشتراک لفظی میان اصل مزبور در حکمت متعالیه و اگزستانسیالیسم وجود دارد.

از مهم‌ترین مباحث این پژوهش، نگاه سارتر به مقوله آزادی و نفی هرگونه ماهیت و سرشت برای انسان بود که با بررسی این ادعا در پارادایم فلسفه صدرایی، مشخص گردید اصل آزادی و اختیار انسان در ساخت ماهیت خود قابل قبول است، اما نفی ماهیت و فطرت اولیه که چهارچوب وجودی انسان را نمایان می‌سازد، اگرچه در فلسفه سارتر مورد تأکید است، اما در فلسفه ملاصدرا مردود است.

همچنین نفی وجود خداوند به عنوان صانع بشر، در فلسفه سارتر، برای تأمین آزادی حداکثری و نفی سرشت به کار رفته است، درحالی که در فلسفه ملاصدرا، انسان مخلوق خداوندی واجب الوجود است و در عین حال که با ماهیت تعیین شده این خدا آفریده شده، در تغییر آن ماهیت مختار است و می‌تواند ماهیت منعطف خود را با انتخاب و عمل خویش، شکل بدهد.



از دیگر نتایج اصل تقدم وجود بر ماهیت در اندیشه سارتر، تعریف‌ناپذیری مفهوم بشر است. این ادعا نیز با نقدی که بر اصل تقدم وجود بر ماهیت شد، رد گردیده و در مقابل، تعریفی منعطف و در عین حال شامل تمامی افراد بشر پیشنهاد شد. بر اساس اندیشه صدرایی، انسان مانند هر موجود دیگری از ماهیت برخوردار است، ولو اینکه این ماهیت قابلیت تغییر و انعطاف داشته باشد. بر همین اساس، شهید بهشتی انسان را «جاندار آگاه و انتخابگر» تعریف نموده و او را مخلوقی دارای سرشت و ماهیت کلی و در عین حال آزاد در ساخت ماهیت خاص خود می‌داند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بوخنسکی، یوزف ماریا. ۱۳۹۹. *فلسفه معاصر اروپایی*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. حسینی بهشتی، سیدمحمد. ۱۴۰۰. *در مکتب قرآن: درس‌گفتارهای تفسیری*. تهران: انتشارات روزنه.
۴. مصلح، علی اصغر. ۱۳۹۸. *فلسفه‌های اگزیستانس*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۹۹. *فلسفه صدرای*. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. خسروپناه، عبدالحسین. ۱۳۹۷. *انسان‌شناسی اسلامی*. قم: نشر معارف.
۷. آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۳۸۵. *مقایسه وجود در اگزیستانسیالیسم و اصالت‌الوجود صدرایی*. پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۴۹: صص ۱-۳۴.
۸. ملکیان، مصطفی. ۱۳۷۹. *تاریخ فلسفه غرب*. تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۹۹. *شرح العیون فی شرح العیون*. قم: بوستان کتاب.
۱۰. حسینی بهشتی، سیدمحمد. ۱۴۰۱. *انسان از منظر قرآن*، گردآوری محمد مهدی رفیعی. قم: نشر معارف (موسسه مطالعات اسلامی و علوم انسانی اندیشه بهشتی).
۱۱. رفیعی، محمد مهدی. ۱۴۰۲. *انسان‌شناسی اپیکوری و رواقی: مروری بر نگرش‌های انسان‌شناختی در عصر هانیسم*. دوفصلنامه علمی - پژوهشی نسیم خرد، سال نهم، شماره اول: صص ۹۵-۱۱۲.
۱۲. سارتر، ژان پل. ۱۴۰۲. *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر*، ترجمه مصطفی رحیمی. تهران: انتشارات نیلوفر.
۱۳. کبیر، یحیی. ۱۳۹۸. *فلسفه آتروپولوژی*. قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۴. کرمی، حسین. ۱۳۹۸. *تلاشی در انسان‌شناسی تطبیقی*. تهران: نشر سخن.
۱۵. صفایی حائری، علی. ۱۳۹۹. *نقد مکتب‌ها: آرمان تکامل (اگزیستانسیالیسم)*. قم: انتشارات لیلة القدر.
۱۶. طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۳۹۸. *نهایة الحکمة، تعلیقات غلامرضا فیاضی*. قم: انتشارات موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

۱۸۲ زیمرن سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

۱۷. \_\_\_\_\_ . ۱۴۴۰. *بداية الحكمة*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۸. فیاضی، غلامرضا. ۱۳۹۷. *علم النفس فلسفی*. قم: انتشارات موسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۹. مطهری، مرتضی. ۱۳۹۰. *انسان در قرآن*. تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. ملاصدرا. ۱۳۹۸. *الشواهد الربوبية*. قم: بوستان کتاب.
۲۱. \_\_\_\_\_ . ۱۳۹۱. *عرشیه، ترجمه و تصحیح محمد خواجهوی*. تهران: انتشارات مولی.
۲۲. نبویان، سید محمد مهدی. ۱۳۹۹. *جستارهایی در فلسفه اسلامی مشتمل بر آراء اختصاصی استاد فیاضی*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.

# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## آموزش فلسفه در حوزه‌های علمیه بر پایه مراحل سلوک عقلی از ظاهر عالم به باطن آن<sup>۱</sup>

ابوالحسن بیاتی<sup>۲</sup>

### چکیده

معمولاً طلاب فلسفه که در آغاز کتابی همچون *بداية الحکمة*، با مبحثی همچون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت روبرو می‌شوند، با این چالش مواجه‌اند که فایده خواندن این مباحث چیست؟ در پاسخ گفته‌اند که این مباحث برای فهم عقائد و حکمت اسلامی و ... است؛ لکن چون ارتباط میان این غایت و زنجیره مباحث کتاب فلسفی تبیین نمی‌گردد، آشفتگی ذهنی‌شان تسکین نمی‌یابد که این نشان از باقی ماندن آن رخنه ذهنی است. مسأله نوشتار حاضر این است که «محتوای آموزشی فلسفه را چگونه سامان دهیم تا طلاب این علم، نیاز به هر مطلب را احساس کنند و با تلاش ذهنی خود سعی در دستیابی به پاسخ آن داشته باشند؟» این تحقیق که از نوع کاربردی می‌باشد، با اصل موضوع انگاشتن این مبنا در علوم تربیتی که روش سازماندهی منطقی مبتنی بر «ساختار دانش» را متناسب با نیازهای یادگیرنده نمی‌داند، با عطف توجه به کتاب *بداية الحکمة* و روش توصیفی-تحلیلی به این نتیجه رسیده است که اگر بخواهیم زنجیره مباحث فلسفه مبتنی بر «نظام نیازهای یادگیرنده» سامان داده شوند، باید در آموزش فلسفه، سیر مباحث از محسوس به انتزاعی و از معقول اولی به معقول ثانی تنظیم گردد که ترتب ادراک آنها بر یکدیگر ملموس شود تا ذهن مخاطب با آن درگیر شده و بتواند فعالانه در فرآیند یادگیری مشارکت کند.

**واژگان کلیدی:** فلسفه اسلامی، حکمت متعالیه، آموزش فلسفه، مسائل فلسفی، برنامه‌ریزی درسی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم. رایانامه: ahhayati@gmail.com

## ۱. مسأله‌شناسی<sup>۱</sup>

### ۱-۱. توصیف مشکل

معمولاً طلابی که در مسیر تحصیل فلسفه قرار گرفته و کتاب *بداية الحكمة* را آغاز می‌کنند<sup>۲</sup>، با این چالش مواجه می‌شوند که فایده فلسفه‌خوانی چیست؟<sup>۳</sup> اصالت با وجود باشد یا ماهیت، چه دردی را از ما دوا خواهد کرد؟ در پاسخ گفته‌اند که این مباحث باید خوانده شود تا موجودات حقیقی را از غیر حقیقی تمییز دهیم (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۶)؛ و یا بتوانیم وارد مباحث الاهیات بالمعنی الاخص شویم (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۴۷۴)؛ و یا این مباحث مقدمه‌ای است بر فهم عقائد و حکمت اسلامی (اعرافی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۳)؛ و یا اینها در تبیین و دفاع از آموزه‌های دین نقش مؤثر دارد (اعرافی، ۱۳۹۱، ص ۱۶۲)؛ باز در گامی فراتر اینگونه بیان شده است که این مباحث موجب تکامل نفس انسانی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۰) و استکمال از مطلوبیت ذاتی برخوردار است. لکن چون ارتباط میان این غایت و زنجیره مباحث مطرح شده در کتاب فلسفی احساس نمی‌شود، باز این دغدغه باقی می‌ماند که این مباحث چونان جزایر پراکنده، چگونه ما را به اهداف مذکور می‌رساند؟! باید توجه داشت که این مشکل، صرفاً یک مشکل معرفتی نیست، و الا همان پاسخ‌های فوق ایشان را قانع می‌ساخت؛ پس پای مشکل دیگری در میان است که آن پاسخ‌ها نمی‌تواند آشفتگی و تلاطم درونی را تسکین دهد و لذا طلاب از خود می‌پرسند: چرا من احساس نمی‌کنم که مطلب ارزشمندی را فرا گرفته‌ام؟! این حاکی از یک گره و رخنه ذهنی است که باید ریشه‌ابی شود.<sup>۴</sup>

در همان زمان که چالش ذهنی مذکور، ذهن طلاب فلسفه را می‌خراشد، اساتید فلسفه نیز با این معضل مواجه هستند که چگونه این رخنه را در ذهن شاگردان فلسفه‌خوان خود هموار کنند؟ طرفه آنکه

۱. در تدوین این مقاله از نکته‌سنجی‌های پژوهش‌گران گرامی احمد فربهی، مجتبی خندق‌آبادی و احمد ولیعی بهره برده‌ام.

۲. البته سایر کتب فلسفی موجود نیز با همین مشکل مواجه است.

۳. البته این اتفاق در تمام علوم می‌افتد که طالب علم از غایت آن جويا می‌شود؛ اما مسأله، در نحوه خروج از این چالش است!

۴. مستند ادعای فوق، استقرای ناقصی است که شخصاً در دوران تحصیل فلسفه از طلاب متعددی که در کلاس‌ها شرکت می‌کردند شنیده‌ام، مضافاً بر چندین دوره تدریس فلسفه، که باز این چالش ذهنی را در دانش‌پژوهان خود مشاهده کرده‌ام. برای اطمینان بیشتر، از برخی اساتید فلسفه نیز پرس و جو کرده‌ام و همین معنا را بیان کرده‌اند. اساساً دغدغه‌مندی نسبت به غایت علم، امری بدیهی است؛ سخن در آرام نشدن اضطراب ذهنی با پاسخ‌های مذکور است، که البته فراگیر بودن آن نیازمند یک تحقیق میدانی است.

فلسفه‌پردازان و حکیمانی که دست به تدوین متون فلسفی زده‌اند، انگار با چنین مشکلی مواجه نبوده‌اند! چرا که فصلی برای حلّ این معضل و درگیری ذهنی باز نکرده و بدان نپرداخته‌اند مگر به طور ضمنی. چنین می‌نماید که ایشان زنجیرهٔ میان مباحث تا دستیابی به غایت فلسفه را روشن و آشکار دیده و نیازی به تبیین آن پیدا نکرده‌اند.

## ۲-۱. ریشهٔ مشکل

اما سؤال اینجاست که ریشهٔ این مشکل در کجا قرار دارد و چرا چنین گسستی میان زنجیرهٔ مطالب و غایت فلسفه احساس می‌شود؟

همانطور که گفته شد اگر به رفتار حکیمان فلسفه‌پرداز خوب نظر کنیم، چنین چالشی را فرآوری آنها نمی‌بینیم! با آنکه بسیار اهل دقت و موشکافی بوده‌اند! به نظر می‌رسد کلید حلّ معما را باید در همین احساس متفاوت آنان جستجو کرد که چرا چالشی با مسألهٔ ساختار و زنجیرهٔ مطالب نداشته‌اند (که اگر چنین چالشی بود حتماً بیان می‌کردند).

تمامی علوم در پاسخ به نیازهای بشر پدید آمده‌اند و همواره چنین بوده است که چالشی عینی و یا رخنه‌ای ذهنی، نیاز به کشف راه حل را در دانشمندان برانگیخته است و معمولاً چنین بوده است که چالش‌ها و رخنه‌ها، زنجیره‌وار مرحله به مرحله و یکی به دنبال دیگری رخ نمایان کرده‌اند و اکنون نیز چنین است. لکن به هنگام تدوین علوم، معمولاً مسیری غیر از روند پیدایش آن علم، قلمی شده است. علوم و به طور کلی تفکرات انسان به انحاء مختلف قابل سامان‌دهی هستند. گاه نظم مباحث بر اساس ترسیم واقعیت یک شیء می‌باشد؛ مثلاً در مقام ترسیم هستی، ابتدا به وجود و اصالت آن و سپس به مباحث ماهیت پرداخته شده است. گاه نظم مباحث بر اساس وابستگی و ترتب خود مسائل بر یکدیگر است؛ مثلاً همیشه سؤال از تبیین، مسبوق به توصیف است؛ مانند اینکه سؤال از چرایی کسوف، مسبوق به سؤال از چیستی کسوف می‌باشد. گاه نظم مباحث بر اساس روند تفکر شخصی یک دانشمند است؛ طبیعی است که هر کس از زاویه‌ای به موضوع نگاه کرده و روند مختلفی را طی کرده است. و گاه می‌تواند نظم مباحث بر اساس یک الگوی عمومی در تفکر و رشد سامان یابد.

چه بسا همین تفاوت میان مسیر تولید علم و مسیر تدوین علم، مشکل پیش‌گفته را علت گردیده باشد؛ چرا که غالب کتب فلسفی بر اساس مسیر کشف گزاره‌های فلسفی سامان نیافته‌اند، بلکه بر اساس تشریح وجود و سپس آثار و فروع آن، نظم یافته است. به بیان دیگر، در زمان تولید علم، ابتدا گزارهٔ الف و بعد گزارهٔ ب و بعد گزارهٔ ج و ... کشف می‌شوند؛ اما به گاه تدوین کتاب آن علم، گزارهٔ

اصلی در مرکز بحث قرار داده شده و سایر گزاره‌ها پیرامون آن سامان داده می‌شوند. عدم التزام به تدوین کتب آموزشی فلسفه بر اساس مسیر طی شده در تفکر و کشف گزاره‌های فلسفی، غیر از آنکه موجب تحجیر در تشخیص زنجیره مباحث می‌شود<sup>۱</sup>، اساساً فهمیدن مباحث مرتبط با وجود را در ابتدای کتاب فلسفی با چالش مواجه می‌کند. برای توضیح دادن اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة باید مقدماتی توضیح داده شود تا مفاهیمی چون ماهیت و امکان و ... برای مخاطب معلوم گردد؛ و این خود نشان از لزوم تقدّم ابواب مرتبط با ماهیت و امکان و ... بر مبحث اصالة الوجود در یک کتاب آموزشی دارد. لکن چون این تقدّم محقق نمی‌شود و به توضیحی اجمالی بسنده می‌گردد، نفهمیدگی این مفاهیم نیز بر عدم دریافت دقیق اصالة الوجود ضمیمه شده و چون فهم این مباحث سهل ممتنع است (یعنی به خاطر آشنایی با مفهوم وجود، گمان می‌شود که مباحث به راحتی دریافت شده است، غافل از آنکه این مباحث پیرامون حقیقت وجود است نه مفهوم آن!)، نیکو نفهمیدنی رقم خواهد خورد.

### ۳-۱. اثر عدم رفع مشکل

فهمیده نشدن زنجیره مباحث و باقی ماندن مشکل مزبور به این معناست که فراگیران نیاز به هر مبحث را به طور مشخص احساس نکرده‌اند. اگر نیاز به هر مبحث درک نشود، یادگیری نیز تحقق نخواهد یافت!!! این معنا، هم در روانشناسی تبیین شده (هرگنهان و اُلسون، ۱۳۸۶، ص ۲۲)<sup>۲</sup> و هم شریعت مقدّس اسلام<sup>۳</sup> بر آن صحّه گذاشته است. تبیین مطلب از این قرار است: اثر تعلیم و تعلّم، باید «یادگیری» باشد؛ «یادگیری» زمانی تحقق می‌یابد که تغییر نسبتاً پایدار در رفتار علم‌آموز حاصل شده باشد و به عبارت دیگر فرد بتواند از اطلاعاتی که به دست آورده است در زندگی استفاده کند (واسطی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۲)؛

۱. اینکه چرا موجب تحجیر می‌شود، تحت عنوان «تنظیم منطقی» و «تنظیم روانی» توضیح داده خواهد شد.

۲. «روانشناسان در سال‌های اخیر به تعریف‌هایی تمایل نشان داده‌اند که به تغییر در رفتار مشاهده‌پذیر اشاره می‌کنند. معروف‌ترین این تعریف‌ها تعریفی است که به وسیله کیمبل پیشنهاد شده است. کیمبل یادگیری را به صورت «تغییر نسبتاً پایدار در توان رفتاری (رفتار بالقوه) که در نتیجه تمرین تقویت شده رخ می‌دهد» تعریف کرده است.» (هرگنهان و اُلسون، ۱۳۸۶، ص ۲۲)

۳. بررسی روایات باب علم به وضوح این معنا را نشان می‌دهد؛ به عنوان نمونه به یک روایت اشاره می‌کنیم: العلمُ مقرونٌ إلى العملِ فمنَ علمٍ عملٍ و منَ عملٍ علمٍ؛ و العلمُ یهتف بالعمل فإن أجابه و إلاّ ارتحل عنه (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۰۹)؛ علم با رفتار عجین شده است؛ هر کس شناختی به دست آورد، لاجرم رفتاری از وی سرزند، و هر کس به شناختی عمل کند، دانش جدیدی در پی آن رفتار متولد خواهد شد؛ علم و شناخت به روشنی راه رفتار را نشان می‌دهد، اگر آن شناخت به رفتار انجامید تثبیت خواهد شد و الا از دست می‌رود (کم محو می‌شود).

تغییر زمانی رخ می‌دهد که حرکتی از نقطه‌ای به نقطه دیگر صورت گیرد؛ حرکت ارادی خودآگاه<sup>۲</sup> در صورتی محقق می‌شود که نیاز سرآغاز حرکت ارادی، احساس شود<sup>۳-۴</sup>؛ این نیاز در حالتی احساس می‌شود که در مقام مقایسه با یک کمال، فقدان آن کمال ادراک گردد تا کشش و میل به سمت آن کمال، برای برطرف کردن نقص آغاز شود؛ بنابراین تا با مشکل و نقص روبرو نشویم و علم‌آموزان را با آن مواجه نسازیم، یادگیری اتفاق نخواهد افتاد! و صرفاً تصویری از مطالب در ذهن، نقش می‌بندد که طبق اصطلاح روانشناسی و آنچه از متون دینی به دست آمده، به آن «یادگیری» اطلاق نمی‌شود.

#### ۴-۱. مسأله

بنابراین مسأله نهایی ما این است که: «چیدمان محتوای آموزشی فلسفه را چگونه سامان دهیم تا طلاب این علم، نیاز به هر مطلب را احساس کنند و با تلاش ذهنی خود سعی در دستیابی به پاسخ آن داشته باشند؟»

#### ۲. روش‌شناسی حل مسأله

حل این مسأله متعلق به حوزه برنامه‌ریزی درسی است که یکی از ریزموضوعات علوم تربیتی می‌باشد. در مباحث برنامه‌ریزی درسی، فصلی به نام سازماندهی مواد درسی وجود دارد که یکی از نقاط اساسی تغییر و تحوّل در هر برنامه درسی به شمار می‌رود. مواد آموزشی باید در دو حالت افقی و عمودی

۱. تغییر، زمانی صورت می‌گیرد که قوه‌ای به فعلیت برسد و حرکت نیز چیزی جز خروج از قوه به فعل نیست.

۲. ممکن است در حرکات ارادی ناخودآگاه، با طیّ زمان طولانی‌تر و بدون توجه خودآگاه به نیاز در یک مطلب، تغییری ایجاد شود، اما هم‌بینه نیست و هم‌تضمینی برای تغییر وجود ندارد.

۳. همانطور که در فلسفه تبیین شده است (سیدمحمدحسین طباطبائی، ۱۴۲۶، ص ۱۱۹)، حرکت‌های ارادی بشر با اراده فعال می‌شوند و بستر فعال شدن اراده زمانی مهیا می‌گردد که شوق اکید حاصل شده باشد. و ایجاد کشش و میل به رفع نقص و رسیدن به کمال که موتور حرکت را به چرخش در می‌آورد، با احساس نیاز صورت می‌پذیرد. (برای مطالعه بیشتر در باب هويت نیاز، ر.ک به: بیانی و خندق‌آبادی، ۱۴۳۳).

۴. گاهی گفته می‌شود که برای تحقّق یادگیری لازم نیست که نیاز به یک مطلب کشف شود، بلکه کافی است که شوق به یادگیری ایجاد شود، و این معنا از طرق دیگری نیز قابل تحصیل است؛ مثلاً اگر به فردی بگویید که در صورت رسیدن به فهم کاربردی در یک علم، مبلغ گزافی به او پرداخت می‌کنید، شوق به یادگیری در او ایجاد شده و عمیقاً به فهم مطلب همّت می‌گمارد. در پاسخ چنین به نظر می‌رسد که در اینجا خلط مبحث شده است؛ پیشنهاد پرداخت پول، شوق کافی برای یادگیری را در فرد ایجاد می‌کند؛ اما سخن در اینست که چگونه می‌تواند به فهم کاربردی در آن مطلب دست پیدا کند؟ مدعا این است که اگر نیاز به آن مطلب را درک نکند، خبری از فهم کاربردی هم نخواهد بود! یعنی گرچه شوق یادگیری به خاطر کسب پول در وی وجود دارد اما راه دستیابی به فهم کاربردی بدون دریافت نیاز به آن مطلب مسدود است! تا انسان با قفلی مواجه نباشد، فهم کاربردی از کلید، معنا نخواهد داشت.

سازماندهی شوند. سازماندهی افقی عبارت است از: کیفیت تعامل مواد درسی مختلف در یک نظام آموزشی؛ یعنی در هر مقطع آموزشی، چه دروسی در کنار هم چیده شده و آموزش داده شوند. سازماندهی عمودی عبارت است از: نحوه چینش محتوای یک ماده درسی؛ و به عبارت دیگر: تنظیم و توالی مفاهیم و مهارت‌های یادگیری در یک ماده درسی طی سال‌های مختلف؛ مثلاً اگر در برنامه درسی قرار است فلسفه را طی چهار سال آموزش دهند، باید مشخص شود که سرفصل‌های فلسفه به چه نحوی در این چهار سال به دنبال هم چیده شده و بعضاً تکرار شوند.<sup>۱</sup>

راه حل مشکل خویش را باید در نوع سازماندهی عمودی محتوای آموزشی فلسفه جستجو کنیم. انواع مختلفی از روش‌های سازماندهی عمودی همانند «از ساده به مشکل»،<sup>۲</sup> «از عینی به ذهنی»،<sup>۳</sup> «مارپیچی»،<sup>۴</sup> «از کل به جزء»،<sup>۵</sup> «از جزء به کل»، «ساختار دانش» و غیره، توسط صاحب نظران ارائه شده است.

به نظر می‌رسد کتب فلسفی بر اساس رویکرد «ساختار دانش» سامان یافته‌اند. «بسیاری اعتقاد دارند که هر یک از رشته‌ها دارای یک ساختار ذاتی هستند که چنانچه این ساختار به درستی درک شود، فهم سایر مطالب مربوط به این حوزه از دانش به سهولت انجام خواهد پذیرفت. برای مدتی بحث درباره اینکه آیا واقعاً هر یک از رشته‌ها دارای یک ساختار و یا منطق ذاتی هستند، ادامه داشت.» (با اقتباس از: ملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵) ساختار علم فلسفه به این گونه است که ابتدا موضوع آن را «موجود بما هو موجود» دانسته‌اند؛ سپس موضوع را به اقسامی تقسیم کرده‌اند؛ مثلاً تقسیم موجود به واجب و ممکن، و تقسیم ممکن به جوهر و عرض، و تقسیم جوهر به مجرد و مادی و تقسیم مجرد به عقل و نفس و...؛ در ادامه هر محمولی که عرض ذاتی موضوع فلسفه یا تقسیمات آن باشد را مورد بررسی قرار داده‌اند و بدین ترتیب درخت مسائل فلسفه شکل گرفته است (با اقتباس از: سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۲۳-۲۷).

در رویکرد «ساختار دانش»، برنامه‌های درسی بر اساس ساختار یک حوزه از دانش بشری سامان می‌یابند نه بر اساس نیاز دانشی فراگیران. ساختار دانش بر اساس برداشت دانشمندان و متخصصان آن

۱. با اقتباس از: (ملکی، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳).

۲. توسط: Robert Mills Gagné.

۳. توسط: Jean William Fritz Piaget.

۴. توسط: Jerome Seymour Bruner.

۵. توسط: Joseph D. Novak.

رشته و با توجه به احاطه‌ای که نسبت به موضوع دارند، شکل گرفته است و اگر قرار باشد آرمان دانشمند همه‌چیزدان بر تصمیم‌گیری برنامه‌داری حاکم باشد، این امر طبیعتاً از رشد علائق ارزشمند تربیتی یادگیرنده جلوگیری خواهد کرد؛ چرا که ساختار علائق و نیازهای یادگیرنده بر اساس احساس نیاز وی تشکیل می‌شود، نه ارتباط ذاتی میان مفاهیم یک دانش. به این نوع سازماندهی که فقط از منطق علم پیروی می‌کند، «تنظیم منطقی» گفته می‌شود؛ در مقابل این شیوه، «تنظیم روانی» قرار دارد که در آن محتوای درسی بر اساس علائق و نیازهای یادگیرنده سازماندهی می‌شود» (با اقتباس از: ملکی، ۱۳۸۳، صص ۲۷۵-۲۷۸).

در مقابل این رویکرد، مبنای «تنظیم روانی» قرار دارد که می‌گوید اگر اولاً دنبال آموزش نوع افراد هستیم و نه یک فرد خاص و ثانیاً هدف اصلی ما «یادگیری» است و نه صرفاً ترسیم از واقعیت و تقسیمات آن، باید از روش‌هایی استفاده کنیم که مبتنی بر نظریات یادگیری و مراحل رشد انسانی شکل گرفته‌اند و این دسته از روش‌ها گرچه تمایزاتی با یکدیگر دارند، اما تقریباً تمام آنها در این نکته مشترک‌اند که آموزش باید از محتوای محسوس و ساده به سمت محتوای انتزاعی و پیچیده حرکت کند تا ذهن مخاطب با آن درگیر شده و بتواند فعالانه در فرآیند یادگیری مشارکت کند (و همانطور که گفته بودیم، یادگیری زمانی تحقق پیدا می‌کند که فراگیران با احساس فقدان یک کمال، کشش و میل به سمت آن کمال پیدا کنند تا برای رفع آن نقص، شروع به حرکت کرده و تغییرات رفتاری در آنها پدیدار شود).

### ۳. حلّ مسأله

#### ۳-۱. سازماندهی پیشنهادی

باید شبکه‌ی مسائل فلسفه به گونه‌ای بازطراحی گردد که ترتیب مسائل بر یکدیگر به صورت زنجیره‌وار معلوم باشد. زنجیره‌ی مباحث در صورتی شکل می‌گیرد که با نظام نیازهای یادگیرنده هماهنگ باشد. یعنی طوری باشد که با یاد گرفتن هر مسأله، زمینه برای یاد گرفتن مسأله بعدی فراهم شود و ذهن فراگیر احساس نیاز به یادگیری بحث بعدی پیدا کند. در اینصورت سازماندهی عمودی مطلوب در محتوای آموزشی فلسفه اتفاق خواهد افتاد و مشکل ابتدایی این نوشتار رخت بر خواهد بست؛ چرا که طلاب به روشنی با چالش مواجه شده و نیاز به حلّ آن را لمس خواهند کرد و دیگر پاسخ به سؤال از فایده‌ی یک مطلب، به صورت کلی، انتزاعی و ساختگی نخواهد بود؛ بلکه علم‌آموز، خود در جریان تولید علم قرار خواهد گرفت و بازتولید آن را به دوش خواهد کشید.

اکنون باید دید که چگونه می‌توان ترتب مطلوب را میان این عناوین برقرار نمود؟ بر اساس آنچه گذشت باید سیر آموزشی فلسفه را از محسوس به انتزاعی تنظیم کنیم. از آنجا که موضوع علم فلسفه را «موجود» یا همان «واقعیت» می‌دانند، پس باید ابتدا واقعیات محسوس را آموزش دهیم، یعنی آنچه ظاهر است و با حواس پنجگانه درک می‌شود و کم‌کم فراگیر را با واقعیات انتزاعی‌تر آشنا کنیم، واقعیاتی که در بطن این محسوسات قرار دارد و با حواس ظاهری درک نمی‌شود. خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (الروم: آیه ۷)؛ یعنی انسان‌ها تنها ظاهری از زندگی دنیا می‌دانند و از آخرت (که باطن دنیا است) غافل‌اند. این معنا در نهاد افراد دقیق‌النظر سرشته بوده است که باید خبری در پشت رنگ و لعاب ظاهری این دنیا وجود داشته باشد؛ از این رو همواره از راه‌های مختلف در صدد بوده‌اند که از وقایع پشت پرده عالم مطلع گردند. گاه با دقیق‌سازی ابزارها و با پای حواس ظاهری، گام به گام، لایه‌برداری از مظاهر عالم را پی گرفتند و به دنبال ذرات تشکیل دهنده عالم، تا اعماق اتم را شکافتند که منجر به شکل‌گیری علوم طبیعی و فیزیک امروزی گردید؛ و گاه با پای حس درون و دقیق‌سازی آن که همان مراقبه و تطهیر قلب است، به باطن عالم نفوذ کردند و مظاهر حق را به تماشا نشستند که منجر به نزع یافتن مباحث عرفانی گشت؛ و از دیگر سو با پای عقل حرکت کردند و لایه به لایه، ظاهر عالم را کاویدند و تمایز میان وجود و ماهیت گذاردند و آثار را جملگی از وجود دانستند و قدم به قدم به حقیقت این عالم نزدیک گشتند که آن را فلسفه می‌نامیم.<sup>۲</sup> بر این اساس، علم فلسفه، سلوکی عقلی است؛ حرکتی با پای عقل (یعنی استدلال) برای کشف کردن واقعیات پنهان در پشت پرده واقعیات ظاهری عالم که یکی پس از دیگری و با تفکر و تأمل به دست می‌آید.<sup>۳</sup>

۱. «و ظاهر الحیة الدنیا ما یقابل باطنها و هو الذی یناله حواسهم الظاهرة من زینة الحیة فیرشدهم الی اقتنائها و العکوف علیها و الإخلاق لیها و نسیان ما وراءها من الحیة الآخرة و المعارف المتعلقة بها و الغفلة عما فیه خیرهم و نفعهم بحقیقة معنی الکلمة.» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۱۵۷)

۲. معمولاً در کتب حکمت، سه علم طبیعیات و ریاضیات و الاهیات به خاطر تمایز در جهت موضوع از یکدیگر تفکیک می‌شوند؛ مثلاً جناب شمس‌الدین شهرزوری اینگونه می‌فرماید: «فاعلم أنّ النظر فی «الموجود» قد یكون نظراً خاصاً، کالنظر فی من حیث هو جوهر مجرد عن المادّة؛ و قد یكون من حیث هو جسم محسوس، إمّا نباتی أو حیوانی أو إنسانی. فمن جهة کلّ نظر یدخل «الوجود» فی کلّ علم من العلوم الطبیعیة و الریاضیة و الإلهیة و الأخلاق و فروعها. و قد یكون النظر فی «الموجود» نظراً عامّاً، بأن ینظر الی الموجود من حیث هو موجود و حیث لا یكون أعمّ منه.» (شهرزوری، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۹)

اما در این نوشتار، از «روش» برای ایجاد تمایز میان علوم طبیعیات و الاهیات و عرفان استفاده کرده‌ایم.

۳. و صد البته نقش علماء ربّانی و کسانی که اتصال باطنی به وحی داشته‌اند در پیشبرد این حرکت غیر قابل انکار است؛ همانطور که در اولین خطبه نهج البلاغه از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که فرموده‌اند: «وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبَاءَهُ لَ... یُبَیِّرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴، ص ۴۳، خطبه ۱)

آیا این سیر، مشکل پیش‌گفته را درمان می‌کند؟ پاسخ مثبت است؛ چرا که وقتی فراگیران برای تمییز دادن واقعیات از توهمات به فلسفه خواندن رو می‌آورند و با واقعیات محسوس آشنا می‌شوند، کافی است که با چالشی ذهنی پیرامون آنها روبرو شوند تا انگیزه کشف واقعیات پنهان و باطنی را پیدا کنند؛ مبادا که عدم تشخیص لایه‌ای از واقعیت، موجب بنا نهادن زندگی بر امری توهمی گشته و سرمایه عمر بر باد رود! مثلاً هنگامی که اعراض را به عنوان لایه اولیة واقعیات به آنها آموزش می‌دهیم، کافی است که این چالش را در ذهنشان به وجود آوریم که آیا می‌توانید آنچه را به عنوان واقعیات شناسایی کرده‌اید به صورت مستقل نشان دهید؟! پاسخ منفی به این سؤال، فراگیر را به صرافت می‌اندازد تا به دنبال واقعیت دیگری بگردد که ورای آنها، نقش پایه و ذات را ایفا می‌کند (جوهر)؛ و به همین ترتیب گام به گام جلو خواهد رفت.

### ۲-۳. سطوح سازماندهی پیشنهادی

اکنون که بنا داریم سلوک عقلی لایه به لایه از ظاهر عالم به سمت باطن و کُنه عالم را رقم بزنیم، شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: آیه ۵۳) راهنمای ما خواهد بود. بر اساس مدلول این آیه مبارکه، رسیدن به حقیقت از دو مسیر قابل تحقق است: سیر آفاقی و سیر انفسی. از این میان، سیر آفاقی برای کسی که در ابتدای مسیر است راحت‌تر از سیر انفسی خواهد بود و چه بسا تقدّم آیات آفاقی بر آیات انفسی در آیه شریفه نیز مشیر به این معنا بوده باشد. در اینجا با این قیاس روبرو خواهیم بود:

صغری: شروع از آیات آفاقی و سپس انتقال به آیات انفسی، برای نوع مردم (محبوبین) حرکت ساده‌تری می‌باشد.<sup>۱</sup>

کبری: حرکت از ساده به مشکل و از محسوس به انتزاعی، سازماندهی عمودی مطلوب در برنامه درسی فلسفه می‌باشد.

بنابراین در سطح اول فلسفه‌آموزی، حرکت لایه به لایه در آیات آفاقی را آغاز می‌کنیم که از معقول

۱. قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید: «ثمّ لیعلم أنّه لما کان الأمر علی ما قلناه من ظهوره بصورته) آی، ظهور هذا الحادث، و هو الإنسان الكامل، بصورة الحق ... (أحالتنا تعالی فی العلم به) آی بالحق (علی النظر فی الحوادث) بقول نبیه ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (و ذکر أنّه أرانا آیاته فی) آی فی الحادث بقوله: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» و قوله: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» و إنّما قدّم «إراءة الآيات فی الآفاق» لأنها تفصیل مرتبة الإنسان، و فی الوجود العینی مقدّم علیه. و أيضاً رؤية الآيات مفصلاً فی العالم الكبير للمحبوب اھون من رؤيتها فی نفسه و إن كان بالعکس اھون للعارف» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۸۸).

اولی به معقول ثانی و لایه‌های درونی‌تر جلو می‌رویم. البته باید توجه داشت که تعمیق مباحث فلسفه، در یک دور هرمنوتیکی<sup>۱</sup> پدید خواهد آمد؛ مثلاً اولین باری که مباحث علت و معلول خواننده می‌شود، اشاره‌ای به فقر ذاتی و وجودی معلول نمی‌گردد،<sup>۲</sup> بلکه بر اساس آنچه تا آن هنگام فرا گرفته شده، مباحث علّیت تحلیل شده و از آن عبور می‌شود؛ لکن پس از آنکه یکبار تمام مباحث فلسفه تا انتهای مطاف پیگیری شد، دور بعدی خواندن فلسفه و با کتابی دیگر (مانند نه‌ایة الحکمة) آغاز می‌شود که در آنجا پس از بازخوانی و تعمیق محصول نهایی فلسفه که اصالت و تشکیک وجود بود، آثار آن در تحلیل تمام مراتب به کار گرفته خواهد شد. و اما در سطح دوم فلسفه‌آموزی، حرکت خود را از ادراک نفس (من) آغاز می‌کنیم و به سمت کُنه عالم طیّ طریق می‌کنیم.<sup>۳</sup> در اینجا تنها به تبیین اولین دوره، از اولین سطح فلسفه‌آموزی می‌پردازیم و روند آن را توضیح می‌دهیم.

### ۳-۳. تطبیق راه حلّ بر محتوای کتاب بدایة الحکمة

سرفصل‌هایی که در سنت آموزش فلسفه، در آغاز به فراگیران آموزش داده می‌شود عبارتند از: کلیات مباحث وجود، وجود خارجی و ذهنی، وجود فی نفسه و فی غیره، موادّ ثلاث: امکان و وجوب و امتناع،

۱. «بیشتر تقریرهایی که از مسئله دور در هرمنوتیک بیان شده است در این نکته اشتراک نظر دارند که فهم یا تفسیر در یک فرآیند رفت و برگشت موسوم به حرکت بازگشتی یا حرکت ارجاعی (referential movement) انجام می‌شود؛ هر حرکت ارجاعی خود شامل دو مرحله رفت و بازگشت است. فرآیند دور در حرکت رفت، موضوع فهم را ذیل یک کلّ گسترده‌تر قرار داده و فهم موضوع را با التفات به آن کلّ میسر می‌سازد و در حرکت بازگشت، به موضوع فهم رجوع کرده و فهم آن کلّ را نیز بر اساس فهم اجزاء ممکن می‌کند.» (واعظی و فاندی، ۱۳۹۳).

۲. لذا عباراتی همچون متن ذیل از بدایه حذف شده و در نه‌ایه بدان پرداخته خواهد شد:  
«و أيضاً سیجیء أنّ وجود المعلول - سواء كان حادثاً أو قديماً - وجود رابط متعلّق الذات بعلة غير مستقلّ دونها؛ فالحاجة إلى العلة ذاتية ملازمة له.» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۶۷).

۳. «حکمة عرشية. انظر إلى هذا الهيكل المشحون بالحكم الإلهية، و اقرأ آيات هذا الكتاب المملوء من العلوم الربانية، و تأمل في هذا الميزان الموضوع تحت السماء بالقسط، اقرأ كتابك و احسب حسابك كفي بنفسك اليوم عليك حسبيًا،\* فلعلك تعرف بهذا الميزان وزن حسناتك و سيئاتك؛ و اعمل بقوله ﷺ: «حاسب نفسك قبل أن تحاسب غداً»؛ و تفكر في هذا الصراط أولاً، ثم امش عليه إلى الله، فإنه صراط العزيز الحميد؛ و تدبّر في قوله: «هذا صراطي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ»؛\*\* ففي معرفة النفس الأدمية قراءة كتاب الإنسانية، و هو الكتاب الذي فيه الحكمة و فصل الخطاب، تظفر بالمقصود و تهتدي إلى أصل الوجود، و تفتح لك أبواب السماء، و الملائكة يدخلون عليك من كلّ باب و تدخل الجنة بغير حساب.» (صدرالدين شيرازي، ۱۳۶۳، ص ۵۵۶، المفتاح الخامس عشر، الباب الرابع، المشهد السابع).

\*. (الاسراء: آية ۱۴)

\*\* (الانعام: آية ۱۵۳)

\*\*\* (النساء: آية ۶۹)

ماهیت و احکام آن، مقولات عشر، علّت و معلول، واحد و کثیر، قدم و حدوث و سبق و لاحق، قوّه و فعل، علم و عالم و معلوم، الاهیّات بالمعنی الأخص.

همانطور که گفته شد، در تفکر فلسفی به دنبال آن هستیم که با پای عقل خویش، از آنچه صرفاً با حواسّ خویش ادراک می‌کنیم فراتر رفته و به واقعیت‌های پنهان در ورای آنها برسیم؛ اکنون اگر «رسیدن» در تفکر فلسفی با «استدلال و ترتیب مقدمات» رخ می‌دهد، بنابراین باید مباحثی که جنبه مقدمات دارند را بر ذی‌المقدمه آنها مقدم کنیم تا «حرکت فکری» رخ دهد. در اینجا سرفصل‌های فوق از کتاب بدایة الحکمة را به عنوان نمونه مورد بررسی قرار داده و روند پیشنهادی این نوشتار را بر آن تطبیق خواهیم کرد.<sup>۱</sup> بر این اساس اگر گام‌های ذیل، از آخر به اول بررسی شود، ترتیب مباحث بر یکدیگر به چشم خواهد آمد. در بررسی رابطه مقدمات میان مطالب، تلاش شده است تا دقیق‌ترین رابطه کشف شود؛ اما در برخی موارد این رابطه به نحو یقینی قابل اثبات نبوده و لذا بهترین حالت ممکن برای آن در نظر گرفته شده است، که این نقیصه با توجه به قبول التزام به اصل این روند قابل اغماض می‌باشد.

فلسفه‌پردازی (کشف واقعیات و تمایز آنها از توهمات) از مطالعه همین اشیاء پیرامونی ما شروع می‌شود؛<sup>۲</sup> اشیائی که شاید هیچگاه دقت نکرده باشیم که در ورای آنها چه لایه‌ها و مراتبی وجود دارد و چه حرکاتی در جریان است! بیایید این حرکت از ظاهر به باطن را گام به گام پیگیری کنیم.

### مراحل:

۰- ابتدا مرز میان فلسفه و سفسطه ترسیم شده و با پذیرفتن اصل واقعیّت، وارد در مراحل بعد می‌شویم. در اینجا گفته می‌شود که به دنبال تفکیک میان واقعیّات از توهمات هستیم و این نکته تبیین

۱. در تلاشی که برای این منظور انجام شد، تنها با تغییرات اندکی، «تحریر بدایة الحکمة» تنظیم شد که امید است وافی به مقصود باشد. این نسخه از کتاب تا کنون چهار مرتبه در عرصه تدریس نیز حضور پیدا کرده و ان شاء الله توانسته باشد قدمی هر چند کوچک در راه حلّ مشکل این نوشتار برداشته باشد.

۲. برخی از کتب مشاء تقریباً مشابه همین منوال مشی کرده‌اند؛ مثلاً جناب شیخ الرئیس، الاهیّات از کتاب عیون الحکمة را اینگونه سامان داده است:

الفصل الأول: فی موضوع الاهیّات؛

الفصل الثانی: فی احکام الهیولی و الصورة؛

الفصل الثالث: فی إثبات القوی؛

الفصل الرابع: فی احکام العلل و المعلولات؛

الفصل الخامس: فی الوجود و بیان انقسامه إلى الجوهر و العرض.

(ابن سینا، ۱۳۵۹، ص ۴۷ به بعد)

می‌شود که ملاک واقعی بودن، منشأ آثار بودن است. همچنین گفته می‌شود که منشأ آثار بودن، برخاسته از عینیت داشتن است و ثانی چشم‌احول<sup>۱</sup> چون از متن خالی است، اثر ندارد. بر این اساس به بررسی آنچه واقعی می‌پنداریم خواهیم پرداخت تا واقعیات از توهمات تفکیک شوند.

۱- برای بررسی واقعیات و تفکیک آنها از توهمات به بررسی آنچه پیرامون خود می‌یابیم پرداخته می‌شود. ابتدا با محسوساتی مواجه هستیم که توسط حواس خمسه ادراک می‌کنیم که از آن به «کیفیات محسوسه» تعبیر می‌کنند. (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۳). البته اصل ادراک نفس (من) بر تمام این مراحل مقدم است، لکن حرکت در سیر آفاقی، از مطالعه محسوسات، که ما را با عالم مرتبط می‌کنند آغاز می‌گردد.

۲- پس از آن به درون خود نظر کرده و یافته‌های درونی خویش را نظر می‌کنیم و آن را «کیفیات نفسانیته» می‌نامیم (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۲). باید توجه داشت که با توجه به تقدم علم حضوری بر علم حصولی، کیفیات نفسانیته زودتر از کیفیات محسوسه شکل می‌گیرند، اما در اینجا سخن در رتبه شکل‌گیری کیفیات نیست! بلکه بحث در رتبه توجه کردن و التفات به وقایع است که رتبه کیفیات نفسانیته متأخر از کیفیات محسوسه خواهد شد.

۳- سپس با نگاهی ثانوی به داده‌های اولیه پیشین، حالات و ارتباطات آنها را رصد می‌کنیم که بیش از هر چیز، اندازه و مقادیرهای آنها به چشم آمده و «کمیت» نام می‌گیرد (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۹۹).

۴- در حرکتی دیگر، به خود کمیات نظر کرده و حالات آنها<sup>۲</sup> را مورد مطالعه قرار می‌دهیم که «کیفیات مختصه به کمیات» نام دارند (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۳).

۵- «کیفیات استعدادیه» نیز دسته دیگری از حالات اشیاء هستند که با دقت‌های اولیه قابل دستیابی هستند (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۳).

۶- پس از آنکه اشیاء و حالات و مقادیر آنها را با حرکتی عقلانی شناسایی کردیم، نوبت به بررسی نسبت اشیاء با حیثیات مختلف آنها می‌رسد که «حالات نسبی»<sup>۳</sup> را تشکیل می‌دهد (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۰۳).

۱. شخص دوبین همه چیز را دو تا می‌بیند، در حالی که تنها یکی از آنها واقعیت دارد و دیگری توهم است. این تعبیر در ادبیات فلسفی و عرفانی رایج است.

۲. مانند شکل آن کمیت، یا صاف و منحنی بودن آن.

۳. الین، و متی، و الوضع، و الجدة، و الإضافة، و الفعل، و الانفعال.

۷- پس از آنکه مراحل فوق را پشت سر گذاشتیم، آماده می‌شویم تا گامی عمیق‌تر برداریم. در اینجا وقتی نگاهی به پشت سر می‌اندازیم و آنچه را تا کنون تحت عنوان کمّیات و کیفیات و حالات نسبی شناختیم با پای عقل می‌کاویم، در می‌یابیم که تمام این موارد باید وابسته به چیزی باشند و خودشان نمی‌توانند مستقلاً وجود داشته باشند و به عبارت دیگر باید «عارض» بر چیزی باشند. پس باید یک «ذات» داشته باشیم که بتواند مستقلاً وجود داشته باشد و این موارد به آن مستند گردند. این ذات را «جوهر» و آن حالات را «عرض» نام گذاری می‌کنیم. وجود جوهر آنقدر بدیهی است که به تعبیر مرحوم علامه طباطبایی: «فمن أنکر وجود الجوهر لزمه جوهرية الأعراض فقال بوجوده من حيث لا يشعر.» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۸۷). در اینجا اولین واقعیتی که تنها با پای عقل قابل اکتشاف است را به دست آورده‌ایم.<sup>۱</sup>

۸- پس از آنکه جوهر را با پای عقل کشف کردیم، به دنبال اقسام جوهر می‌گردیم؛ یعنی چیزهایی که می‌توانند نقش «ذات» را برای اعراض ایفا کنند؛ در این استقرا به «جسم» می‌رسیم.<sup>۲</sup>

۹- در گامی عمیق‌تر، با تحلیل جسم، به «ماده» و «صورت» دست پیدا می‌کنیم.<sup>۳</sup>

۱۰- آنچه تا اینجا دریافت کردیم مواردی هستند که همیشه وقتی از چیستی اشیاء به «ما هو؟» سؤال می‌شود، موارد فوق در پاسخ بیان می‌شوند؛ فلذا همه را تحت عنوان یک اسم عام جمع کرده و آنها را «ماهیت» می‌نامیم.<sup>۴-۵</sup>

۱۱- در گام بعدی با بررسی مجدّد موجودات، پدیده «تغییر» توجه ما را به خود جلب خواهد کرد؛ چرا و چگونه تغییر رخ می‌دهد؟

۱۲- تغییر یا دفعی است و یا تدریجی؛ و تغییر تدریجی را حرکت می‌نامند (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۵۳). در یک حرکت، چه اتفاقی در جریان است و پشت پرده آن چه خبر است؟ در اینجا حرکت از ابعاد مختلف (مبدأ و منتهی و موضوع و مسافت و فاعل) مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۱. «ما حاسّة جوهرشناس نداریم ولی محسوساتی که با حواس خود می‌یابیم چون اعراض هستند همراهشان جوهری اثبات می‌کنیم.» (مطهری، ۱۳۷۷، کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۶، ص ۸۶۶).

۲. «نفس» و «عقل» نیز گرچه رتبه انتزاعشان مقداری متأخر از «جسم» است لکن چون در این کتاب بحث مفصلی ندارند، اشاره به آنها، بعد از انتزاع «جسم» قرار داده شده است.

۳. «إنّ الجسم من حيث هو جسم ... أمرٌ بالفعل، و من حيث ما يمكن أن يلحق به شيءٌ من الصور النوعية و لواحقها أمرٌ بالقوة ...» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۹۴).

۴. «... کما أن المفهوم من الماهية عرضٌ عامٌ لجميع المقولات العشر، ...» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۸۷).

۵. تا اینجا «المرحلة السادسة في المقولات العشر» تمام می‌شود.

۱۳- سپس گام دیگری رو به عمق برداشته شده و پس از بررسی ارتباط متغیر با ثابت، حرکت در مقوله جوهر کشف می‌شود.

۱۴- به تبع آن در می‌یابیم که در هر حرکت ظاهری که مشاهده می‌کنیم، سه حرکت در حال وقوع است! حرکت در مقوله مورد مشاهده، و حرکت در جوهر آن موضوع، و حرکت در تمام مقولات دیگر آن جوهر! (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۶۲).

۱۵- پس از آن بحث زمان و حالات مختلف آن مورد بحث قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

۱۶- تا اینجا در مورد انواع ماهیات و حالات آنها سخن رانیدیم. اکنون با نگاهی کلان به ماهیات نظر کرده و می‌گوییم هر ماهیتی را اگر با غیر خودش بسنجیم، یا بشرط آن شیء است یا بشرط عدم آن شیء است و یا نسبت به آن لا بشرط است (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۷۴). اینجاست که بحث اعتبارات ماهیت شکل می‌گیرد. در ادامه، درباره ماهیت بشرط شیء (مجموع یک ماهیت و خصوصیاتش) و ماهیت بشرط لا (ماده و صورت) و ماهیت لا بشرط (جنس و فصل) صحبت می‌شود.<sup>۲</sup>

۱۷- سپس این سخن به میان می‌آید که مقسم این سه ماهیت چیست؟ پاسخ این سؤال در تشریح ماهیت لا بشرط مقسمی که همان ماهیت من حیث هی هی باشد نهفته است (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۷۵).

**نکته:** بحث «حرکت» و «اعتبارات ماهیت»، بر یکدیگر ترتب ندارند و لذا هر دو می‌توانند بعد از بحث «ماهیت» مطرح شوند؛ لکن بحث «امکان» قطعاً باید پس از بررسی «اعتبارات ماهیت» طرح شود، فلذا اگر اول بحث «حرکت» و سپس بحث «اعتبارات ماهیت» مطرح شوند، انسجام بحث بیشتر حفظ خواهد شد.

۱۸- به گاه تشریح «ماهیت لا بشرط مقسمی» این خصوصیت به دست می‌آید که وجود و عدم و سایر صفات متقابل از مقام ذات ماهیت من حیث هی، قابل سلب و رفع هستند. در این گام، مفهوم «امکان» توسط ذهن کشف می‌شود،<sup>۳</sup> و کم کم ذهن به طرف سومین لایه از مباحث اصالت وجود حرکت می‌کند که حیثیت وجود را از حیثیت ماهیت و چیستی اشیاء تفکیک کند.

۱. تا اینجا «المرحلة العاشرة فی القوّة و الفعل» تمام می‌شود.

۲. تا اینجا «المرحلة الخامسة فی الماهیة و أحكامها» تمام می‌شود.

۳. «کلُّ مفهوم إذا قیس إلى الوجود، فإما أن یجب له فهو الواجب، أو یمتنع وهو الممتنع، أو لا یجب له ولا یمتنع وهو الممكن...» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۵۵).

۱۹- با کشف مفهوم «امکان»، دو قسم آن، یعنی «وجوب» و «امتناع» هم کشف شده و ویژگی‌های آنها بررسی خواهد شد.<sup>۱</sup>

۲۰- سپس با توجه ذهن به ماهیت ممکنه، این مطلب منکشف می‌گردد که اگر ماهیت (لابشرط) نسبت به وجود و عدم علی السویه باشد پس برای آنکه پا به عرصه وجود بگذارد باید پای عامل دیگری در میان باشد که به آن علت می‌گوییم (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۶۵).

۲۱- بعد از تبیین نیاز ممکن به علت، مبحث «علت» با تمام زیرمجموعه‌های آن به بحث گذاشته می‌شود.<sup>۲</sup>

۲۲- در گام بعد می‌گوییم چون ماهیات تساوی نسبت به وجود و عدم داشتند، نیاز به علتی پیدا می‌کردند که آنها را از کتم عدم خارج کرده و موجود سازد. لکن ماهیات، غیر از وجودی که در خارج پیدا می‌کنند، در صحنه دیگری هم تحقق می‌یابند که به آن «ذهن» می‌گوییم. در اینجا مبحث «وجود ذهنی» طرح می‌شود (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۳۵).<sup>۳</sup>

۲۳- در ادامه و به تناسب بحث «وجود ذهنی» مبحث «علم و عالم و معلوم» مطرح خواهد شد.<sup>۴</sup>

۲۴- در بحث از وجود ذهنی مرتباً به این معنا توجه داده می‌شود که ماهیات دو نحوه از وجود دارند؛ بستری که آثار متوقع از آن ماهیات در آنجا مشاهده نمی‌شود که به آن «ذهن» می‌گوییم و بستری که ماهیات و آثار متوقع از آنها در آنجا تحقق دارند که به آن «خارج» می‌گوییم. این نکته باعث می‌شود که ذهن فلسفه‌پرداز نسبت به بستر خارج و وجود خارجی حساس شده و در پی کشف خصوصیات آن برآید. خصوصاً آنگاه که در مبحث «علم و عالم و معلوم» با مفاهیم حقیقی و اعتباری آشنا می‌شود،<sup>۵</sup> و تفاوت حقیقت وجود با مفهوم وجود را کشف می‌کند، ذهن وی برای منتقل شده به حقیقت وجود آماده شده است. اینجاست که گام بعدی شکل می‌گیرد و «مفهوم شناسی وجود» و خصوصیات آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۲۵- تا اینجا با دو کلان مفهوم «وجود» و «ماهیت» روبرو هستیم و هر دو را نیز در بستر خارج

۱. تا اینجا «المرحلة الرابعة في المواد الثلاث» تمام می‌شود.

۲. تا اینجا «المرحلة السابعة في العلة والمعلول» تمام می‌شود.

۳. تا اینجا «المرحلة الثانية في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني» تمام می‌شود.

۴. تا اینجا «المرحلة الحادية عشر في العلم والعالم والمعلوم» تمام می‌شود.

۵. «و الاعتباري: ما كان بخلاف ذلك، وهو إما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج، كالوجود وصفاته الحقيقية كالوحدة والفعلية وغيرهما،...» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۸۶).

شناسایی کرده‌ایم.<sup>۱</sup> گام بعدی که با پای عقل برداشته می‌شود این است که آنچه در کُنه بستر خارج قرار دارد و منشأ بروز آثار از ماهیت می‌شود، وجود است یا ماهیت؟ اینجاست که بحث «اصالة الوجود و اعتباریة الماهية» به میان آمده و چهارمین لایه از مباحث اصالت وجود مطرح خواهد شد.

۲۶- در گام بعدی با ملاحظه اشتراک حقیقی میان موجودات خارجی در عین تغایر آنها، مبحث «تشکیک مراتب وجود» به بحث گذاشته می‌شود.<sup>۲</sup>

۲۷- در ادامه تفاوت میان مراتب وجود، به تقسیم «ما فی نفسه و ما فی غیره»<sup>۳</sup> در وجود منجر خواهد شد.

۲۸- سپس با ملاحظه انواع غیریت در کثرات، مبحث «واحد و کثیر»<sup>۴</sup> دنبال می‌شود.

۲۹- به عنوان آخرین بحث امور عامه، بعد از آنکه ملتفت انواع کثرات در عالم شدیم، اکنون بررسی می‌کنیم که آیا ترتیبی میان این کثرات هست یا خیر؟ در اینجا مبحث «سبق و لحوق»<sup>۵</sup> که جنبه جمع‌بندی نسبت به مباحث سابق را دارد مطرح خواهد شد.

۳۰- و در نهایت که از مباحث عامه فارغ شدیم، گام «فیما يتعلق بالواجب»<sup>۶</sup> برداشته شده و پرونده مباحث فلسفی در کتاب بدایة الحکمة بسته خواهد شد.

#### ۳-۴. اشکالات

گفته می‌شود که با تبیین بحث اصالة الوجود و اعتباریة الماهية در ابتدای کتاب، طالب فلسفه با عمق مباحث فلسفی آشنا شده و ورود متفاوتی به فلسفه خواهد داشت؛ چرا که با اصلی‌ترین و عمیق‌ترین مبنای حکمت متعالیه آشنا شده و سپس به دنبال آثار این مبنا در جای جای فلسفه خواهد بود. پاسخ مسأله این است که بله! طالب فلسفه باید از ابتدا در بستر عمیق‌ترین بحث هستی‌شناختی،

۱. «إِنَّا لَا نَرْتَابُ فِي أَنَّ هُنَاكَ أُمُورًا وَّاقِعِيَّةً ذَاتَ آثَارٍ وَّاقِعِيَّةٍ لَيْسَتْ بِوَهْمِ الوَاهِمِ؛ ثُمَّ نَنْتَزِعُ مِنْ كُلِّ مِنْ هَذِهِ الْأُمُورِ الْمَشْهُودَةِ لَنَا - فِي عَيْنِ أَنَّهُ وَاحِدٌ فِي الْخَارِجِ - مَفْهُومَيْنِ اثْنَيْنِ، كُلُّ مِنْهُمَا غَيْرُ الْآخَرِ مَفْهُومًا وَّ إِنِ اتَّحَدَا مُصَدِّقًا، وَ هُمَا الْوَجُودُ وَ الْمَاهِيَّةُ؛ كَالْإِنْسَانِ الَّذِي فِي الْخَارِجِ الْمُنْتَزِعِ عَنْهُ أَنَّهُ إِنْسَانٌ وَ أَنَّهُ مَوْجُودٌ.» (سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۱۴).

۲. تا اینجا «المرحلة الأولى في کلیات مباحث الوجود» و «المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ما فی نفسه و ما فی غیره و انقسام ما فی نفسه إلى ما لنفسه و ما لغيره» تمام می‌شود.

۳. «المرحلة الثالثة في انقسام الوجود إلى ما فی نفسه و ما فی غیره و...»

۴. «المرحلة الثامنة في انقسام الموجود إلى الواحد و الكثير»

۵. «المرحلة التاسعة في السبق و اللحوق و القدم و الحدوث»

۶. «المرحلة الثانية عشر فيما يتعلق بالواجب تعالی»

یعنی اصالت وجود و واقعیت حرکت کند؛ لکن اصالت داشتن وجود در چهار لایه مطرح می‌شود، و لازم نیست برای ارتباط با عمق فلسفه (که همان حقیقت وجود و واقعیت باشد) هر چهار لایه در آغاز برنامه درسی ارائه شوند.

در اولین لایه با نفی سفسطه، اصل واقعیت وجود، پذیرفته شده و ملاک واقعی بودن، «منشأ آثار بودن» دانسته می‌شود.

در دومین لایه می‌گوییم که «منشأ آثار بودن»، برخاسته از «عینیت داشتن» است و ثانی چشم احوال، چون از متن خالی است، اثر ندارد.

این دو لایه در آغاز آموزش داده می‌شود و فراگیران در بستر واقعیت سلوک عقلی خود را آغاز می‌کنند؛ اما دو لایه بعد، با طی شدن مقدماتی زمینه مطرح شدن را پیدا خواهند کرد و همین نکته، تفاوت طرح پیشنهادی با سازماندهی عمودی رایج می‌باشد.

در سومین لایه بیان می‌کنیم که حیثیت متن، غیر از حیثیت ماهیت و چیستی اشیاء است. در چهارمین لایه به این مطلب می‌پردازیم که حیثیت متن دارای دو دسته از صفات است: صفاتی قابل ارجاع به متن و صفاتی که به حیث عدمی و نفادی آن متن برمی‌گردند و ماهیت را در این دسته دوم جای می‌دهیم.

آنچه باید در پاسخ بر آن متمرکز شویم این است که سازماندهی عمودی پیشنهادی این قلم، منافاتی با ارتباط پیدا کردن با عمق فلسفه (اصالت وجود) ندارد و اشکالی در ارزشمندی و اهمیت و مبنایی بودن مبحث اصالة الوجود و اعتباریة الماهیة و تشکیک در وجود نیست! لکن اساساً چیدمان مباحث باید بر اساس نظام نیازهای یادگیرنده باشد، و نه صرفاً بر اساس اهمیت مطلب!

#### ۴. فوائد روند پیشنهادی

در این روند، علم آموزان احساس می‌کنند که قدم به قدم از درک واقعیات ظاهری عمیق‌تر شده و واقعیات پنهان را کشف می‌کنند. این روند، نظام منسجمی از مباحث را در ذهن فراگیران ایجاد می‌کند که در پایان می‌توانند خط داستانی سلوک عقلانی خویش را گزارش کنند؛ در حالی که در ساختار جاری، صرفاً ارتباط هر مبحث با موضوع فلسفه دانسته می‌شود و اینگونه نیست که مباحث همچون دانه‌های زنجیر به یکدیگر مرتبط شده و نظام منسجمی را شکل دهند.

تجربه این قلم در چهار دوره تدریس روند پیشنهادی این است که سؤالات فراگیران در هر مرحله، کاملاً ناظر به مباحث بعدی است! و انگار ذهن فراگیر دهان باز می‌کند تا مطلب بعدی را دریافت کند.

این حالت مؤیدی است بر اینکه سیر پیشنهادی با نظام نیازهای یادگیرنده تطابق دارد. از سوی دیگر چون معمولاً سؤالاتی که مربوط به چند مرحله بعد می‌باشد، زودتر به ذهن فراگیران خطور نمی‌کند، استاد هم در این میانه نمی‌ماند که اگر جواب ندهد، ذهن پرسش‌گر را سرکوفت زده است و اگر بخواهد جواب دهد باید مراحل بعدی را جلوتر توضیح دهد!

از دیگر فواید روند پیشنهادی که در کتاب تحریر *بداية الحكمة* دیده می‌شود این است که ارجاع به آینده وجود ندارد! و شما با این تعبیر مواجه نمی‌شوید که «طبق آنچه بعداً در مباحث مرحله کذا خواهد آمد...»؛ چرا که هر مطلب در جای خود دریافت و بیان خواهد شد.

## ۵. نتیجه‌گیری

مسأله نهایی ما این بود که: «چیدمان محتوای آموزشی فلسفه را چگونه سامان دهیم تا طلاب این علم، نیاز به هر مطلب را احساس کنند و با تلاش ذهنی خود سعی در دستیابی به پاسخ آن داشته باشند؟» اگر بخواهیم زنجیره مباحث فلسفه مبتنی بر نظام نیازهای یادگیرنده سامان داده شوند، باید ابتدا محتواهای محسوس و ساده آموزش داده شوند، سپس به سمت محتواهای انتزاعی و پیچیده حرکت کنیم تا ذهن مخاطب با آن درگیر شده و بتواند فعالانه در فرآیند یادگیری مشارکت کند. این راهبرد در دو سطح پیاده می‌شود: در سطح اول فلسفه‌آموزی، حرکت لایه به لایه در آیات آفاقی را آغاز می‌کنیم (که برای نوع مردم حرکت ساده‌تری می‌باشد) و از معقول اولی به معقول ثانی و لایه‌های درونی‌تر جلو می‌رویم؛ وقتی با پای عقل (استدلال) به انتهای مسیر و کُنه هستی رسیدیم، دور دوم از همین سطح را آغاز می‌کنیم که این بار پس از بازخوانی و تعمیق محصول نهایی فلسفه که اصالت و تشکیک وجود بود، آثار آن در تحلیل تمام مراتب بررسی خواهد شد. و اما در سطح دوم فلسفه‌آموزی، حرکت خود را از ادراک نفس (من) آغاز می‌کنیم و به سمت کُنه عالم طی طریق می‌کنیم.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم* (ج ۱-۱). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۵۹). *عیون الحکمه* (ج ۱-۱). بیروت: دار القلم.
۴. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). *بررسی فقهی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی*. (سیدنقی موسوی، محقق). قم: مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
۵. بیاتی، ابوالحسن؛ و خندق آبادی، مجتبی. (۱۴۳۳). *تأملی پیرامون هویت نیاز. فصلنامه تخصصی مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام*، (۶ و ۷).
۶. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴). *نهج البلاغه (صبحی صالحی)* (ج ۱-۱). قم: هجرت.
۷. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۸۵). *رسایل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه* (ج ۱-۳). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب* (ج ۱-۱). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. \_\_\_\_\_، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة* (ج ۱-۹). قم: مکتبه المصطفوی.
۱۰. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۵). *نهایة الحکمة*. (غلامرضا فیاضی، محقق) (ج ۱-۴). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن* (ج ۱-۲۰). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۶). *بداية الحکمة*. (عباس علی زارعی سبزواری، مصحح) (ج ۱-۱). قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۳. قیصری، داود بن محمود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. (سید جلال الدین آشتیانی، مصحح) (ج ۱-۱). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۱-۲۸). قم: صدرا.
۱۵. ملکی، حسن. (۱۳۸۳). *برنامه‌ریزی درسی (راهنمای عمل)* (ویرایش ۲). مشهد: پیام اندیشه. (نشر اثر اصلی ۱۳۸۰).



۱۶. هرگنهان، بی. آر.؛ و اُلسون، متیو اچ. (۱۳۸۶). مقدمه ای بر نظریه های یادگیری. (علی اکبر سیف، مترجم) (ویرایش هفتم، ج ۱-۱). تهران: دوران. (نشر اثر اصلی ۱۳۷۴).
۱۷. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۸۹). راهنمای تدریس (ج ۱-۱). مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۱۸. واعظی، اصغر؛ و قائدی، اسماعیل. (۱۳۹۳). سطوح، مؤلفه‌ها و کارکردهای دور هرمنوتیکی. فلسفه، ۳۰ (۴۲)، ۱۰۷-۱۲۵.

# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا<sup>۱</sup>

فرانک بهمنی<sup>۲</sup>، دلبر شجاع آباجلو<sup>۳</sup>

### چکیده

ارائه استدلال در قالب دستگاه منطقی، یکی از روش‌های بیان است که با کارکردی اثباتی به جهت اتقان، دارای بیشترین تأثیر بر مخاطب مستفهم امروزی است که طالب اختصار است؛ نگاه متفاوت ابن سینا به نفس به عنوان فیلسوفی که پزشک است، واکاوی متافیزیکی و فیزیکی وی در نفس‌شناسی، نوآوری‌های او در مباحثی چون اثبات وجود نفس، حدوث و قدم نفس، مجرد نفس و خلود آن موجب شد پژوهش حاضر با هدف بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا به صورت‌بندی استدلال‌های او در قالب دستگاه قیاسی پردازد و نسلی را که در مسائل نظری هستی‌شناسی، تابع استدلال و اختصار است، با پارادایم ابن سینا آشنا سازد. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی است و با توجه به ماهیت پژوهش و نوع نگرش به موضوع، داده‌ها و اطلاعات به روش اسنادی جمع‌آوری و با رویکردی منطقی، بازتقریر شده است. یافته‌ها نشان داد ابن سینا با ارائه عناصر حجّت و انواع براهین، حیطه شناختی و معرفتی مخاطب را سرشار از داده‌های معرفتی می‌کند تا راه عقل نظری را برای فهم حقیقت و واقعیت، هموار نماید. نتایج حاکی از آن است که نفس‌شناسی ابن سینا بر سه محور مجرد، حدوث و خلود استوار است و دلایل وی در این حوزه، مبتنی بر مفاهیم معقول اولیه و معقولات ثانویه فلسفی است.

**واژگان کلیدی:** استدلال قیاسی، نفس، ابن سینا، مجرد، حدوث، خلود.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، رایانامه: fbahmani@mail.yu.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، رایانامه: d.shoja@urmia.ac.ir

## مقدمه

استدلال کل به جزء یا استدلال قیاسی<sup>۱</sup>، یکی از دو استدلال معروف در منطق است (مظفر، ۱۴۰۸ق)؛ در این نوع استدلال، از مقدمات متقن کلی استفاده می‌شود تا فرضیه یا فرضیه‌های جزئی اثبات گردد. استدلال یا برهان قیاسی، نشان می‌دهد که نتیجه از مقدمات و پیش‌فرض‌هایی به دست می‌آید که مورد قبول مخاطب است و اساساً اعتبار استدلال قیاسی، وابسته به ضرورت استنتاج نتیجه از مقدمات بدیهی یا ثابت شده است. در براهین قیاسی، اگرچه گاهی از مقدمات کاملاً انتزاعی بهره گرفته می‌شود، لکن در مقایسه با استدلال استقرایی، روش متقن‌تری در کسب دانایی و معرفت می‌باشد.

ابن‌سینا به عنوان یکی از فلاسفه‌ای که تأثیری شگرف بر تفکر فلسفه اسلامی پس از خود و فلسفه اروپایی سده‌های میانه گذاشت، به استفاده از استدلال در بیان مطالب خود اهتمام جدی داشت. اساساً نظام فلسفی ابن‌سینا، نظامی عقل‌گرایانه<sup>۲</sup> با زیربنایی ارسطویی و بینشی نوافلاطونی است. در اندیشه فلسفی ابن‌سینا، عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند و روش‌های عقلانی در غالب استنتاج‌های او مورد استفاده قرار گرفته است؛ گرچه ابن‌سینا آگاهی را با اتصال عقل انسانی به عقل فعال، ممکن برمی‌شمرد، لکن معتقد است پیوند با عقل فعال نیز با کوشش عقلانی میسر می‌گردد. متافیزیک ابن‌سینا نیز توسط فلسفه اولی و با روش استدلال صورت گرفته است، به طوری که می‌توان ادعا کرد برخی از نظریات بدیع و افکار عمیق و بلند فلسفی او به ویژه در باب نفس، پایه و مبنای فلسفه جدید است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۹-۱۰). علاوه بر این، یکی دیگر از ویژگی‌های ستودنی فلسفه ابن‌سینا، اهتمام در نفس‌شناسی در دو ساحت متافیزیکی و فیزیکی (فیزیولوژی) است. ابن‌سینا به عنوان پزشکی فیلسوف، بیش از دیگر فلاسفه، به علم و اندیشه جدید نزدیک شده و در برخی نظرات خویش، از دانش فیزیولوژی خود بهره برده است؛ البته در این شکی نیست که نظرات ابن‌سینا نیز مانند نظرات فلاسفه دیگر، نیازمند واکاوی و خوانش انتقادی است، اما با این همه، پرداختن به منظومه نظری ابن‌سینا، به ویژه نفس‌شناسی وی و بازتقریر نظرات او به صورتی که فهم و دریافت دیدگاه او را برای نسل حاضر ممکن سازد، ضرورتی انکارناپذیر است.

با توجه به اینکه پارادایم ارزشمند ابن‌سینا و استدلال‌های او در قالب براهین منطقی قیاسی، به

۱. Deductive reasoning .

۲. rationalist .

شکلی پیراسته از توضیحات نیامده است، استدلال‌ها با توضیحات متعدد احاطه شده‌اند و دسترسی به اصول بی‌پیرایه مطلب، به راحتی میسر نیست؛ در حالی که بیان دستگاه استدلالی به عنوان نتایج مکانیسم‌های ذهنی جمعی، دو روش مطلوب نسل حاضر برای دستیابی سریع و ساده به معارف نظری است (عبداللهیان، ۱۳۸۱: ۱۰). بازتقریر استدلال‌های ابن‌سینا در دستگاه استدلالی منطقی، نه تنها موجب تسهیل در دستیابی به فحوای کلام و فهم اصول سینوی برای مخاطب متخصص می‌گردد، بلکه زمینه علاقمندی و دستیابی نسل حاضر به معارف بلند نفس‌شناسی ابن‌سینا را نیز فراهم می‌آورد.

مقالات بسیاری به منظومه نظری ابن‌سینا اختصاص داده شده است، لکن مقاله‌ای که به بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن‌سینا پرداخته باشد، یافت نشد؛ لذا تحقیقاتی که حتی به بررسی یک متغیر از پژوهش حاضر پرداخته‌اند، شناسایی و برخی از آنها معرفی می‌گردد: «خلود نفس از دیدگاه ابن‌سینا» (صفدری، ۱۳۸۹)؛ «نقد و بررسی تطبیقی مسئله «پیدایش نفس» در فلسفه ابن‌سینا و ملاصدرا» (محمدیانی، ۱۳۹۳)؛ «حدوث و قدم نفس از منظر افلاطون و ابن‌سینا» (سپهری، ۱۳۹۹)؛ «بررسی آراء اندیشمندان پیرامون حدوث و قدم نفس انسانی» (ارزیده، ۱۳۹۷)؛ «تقدم نفس بر بدن از دیدگاه ابن‌سینا، شیخ اشراق و صدرالمتألهین» (شریفی، اشکوری، ۱۳۹۷)؛ «بررسی ادله عقلی و نقلی اندیشه تقارن حدوث نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و اندیشمندان نخستین امامیه» (منتظری و کبیر، ۱۳۹۴)؛ «نوآوری‌های منطقی ابن‌سینا و تاثیر آن در منطق ارسطویی» (فایدی، ۱۳۸۳)؛ «مواضع جدلی در منطق ابن‌سینا: از اصول مناظره تا مغالطات تعریف» (عظیمی، ۱۳۹۲)؛ «تاملی فیزیکی‌الیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن‌سینا و ملاصدرا» (همازاده ابیانه، ۱۳۹۸).

اغلب مقالات، نظرات ابن‌سینا را در موضوع خاصی استخراج کرده‌اند، سپس یا مورد تحلیل و مقایسه با دیدگاه سایر اندیشمندان قرار داده و یا به نقد و تحلیل آن پرداخته‌اند لکن پژوهشی که با پیرایش اصول از توضیحات وی، دستگاه استدلال قیاسی ابن‌سینا را در براهین نفس بازتقریر نموده و صورت‌بندی نماید، انجام نشده است.

پژوهش حاضر با این فرضیه که ارائه صورت‌بندی قیاسی از استدلال‌های ابن‌سینا ممکن است به پاسخگویی برخی از پرسش‌های اساسی‌ترین سؤالات حوزه انسان‌شناسی پرداخته است، که عبارتند از: آیا نفس قدیم است یا حادث؟ نفس انسان، مادی و بخاری است یا مجرد است؟ و آیا نفس با مرگ منهدم می‌گردد یا همچنان به حیات خویش ادامه می‌دهد؟.

روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است. پژوهشگر با مراجعه به مراکز تحقیقاتی و استفاده از کتب، مقالات، مکتوبات و نرم‌افزارهای فلسفی و کلامی نور، مضامین مرتبط را جمع‌آوری نموده سپس با توجه به متغیر استدلال، با استفاده از استدلال قیاسی به تحلیل پرداخته است و دستگاه استدلال قیاسی هر برهان را صورت‌بندی نموده است. برای سنجش روایی پژوهش، علاوه بر اینکه مضمون‌های فراگیر اصلی و فرعی از منابع اصلی انتخاب گردید، دیدگاه‌های تعدادی از متخصصین این حوزه نیز در این راستا لحاظ گردیده است.

### ادبیات پژوهش: مبانی نظری

#### ۱. مادی و مجرد

ماده: ماده در لغت به معنای موضوع، عامل، قوام، اصل و مایه است (قیم، ۱۳۸۱: ۹۰۴). معنای اصطلاحی ماده در فلسفه عبارت است از جوهری که موضوع و محل تطور و تحول اشیاء جسمانی است؛ به تعبیر دیگر، حیثیت قبول در اشیاء را ماده می‌گویند (رنجبرزاده و دیگران، ۱۳۹۹: ۱۲۱؛ ستارزاده و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۵۸). بطور خلاصه می‌توان گفت: ماده، هیولی و موجود وابسته به ماده، مادی نام دارد. ماده، جزء خارجی و ثابت جسم و محل صور مختلف می‌باشد؛ محلی که نیازمند حال خویش - صورت جسمیه - است.

ویژگی‌های موجود مادی: دارای مقدار است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۸۳-۸۴)؛ دارای وضع است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۴/۲)؛ دارای حرکت و تغییر به معنای خروج تدریجی از قابلیت به فعلیت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۶۱/۳-۶۲)؛ زمان‌مند است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۴۰/۳-۱۴۴) و مکان‌مند است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج: ۱: ۳۰۸-۳۱۳).

مجرد: مجرد در لغت، منزّه بودن از تقیّد‌های مادی (عمید، ۱۳۹۰) و برهنه شدن (کشاف، ۱۹۹۶: ۲۱۳/۱) معنا شده است. معنای مصطلح آن در فلسفه «غیر مادی» می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۱۳۲/۲)؛ یعنی موجودی که از هیچ جهتی بالقوه نیست و عاری از هرگونه ویژگی جسمانی است.

ویژگی‌های موجود مجرد عبارت است از: جسمانی نبودن (ابجی، ۱۳۸۰: ۲۵۰/۷)؛ وضع و جهت ندارد و قابل اشاره حسی نیست (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۱۴۱)؛ ثابت است و در آن حرکت به معنای خروج از قوه به فعل، وجود ندارد چون فعلیت محض است (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۱۹/۳-۳۳)؛ فرازمانی و فرامکانی هستند (طباطبائی، ۱۳۷۶: ۴۱/۲)؛ بسیط هستند و ترکیب در آنها راه ندارد (مصباح یزدی،



## ۲. حدوث و قدم

حدوث، موجود شدن شیء پس از نبودن (راغب، ۱۴۱۲ق: ۲۲۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۳۱/۲) و قدم، دیرینگی و قدیمی بودن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۶۵/۵). در اصطلاح کلامی، موجوداتی که دارای شروع زمانی هستند «حادث» و موجوداتی که فاقد آغاز زمانی هستند «قدیم» برشمرده می‌شوند (تفتازانی، ۱۴۱۲ق: ۷/۲-۸). در اصطلاح فلسفی، حادث موجود مسبوق به عدم است و قدیم موجودی است که مسبوق به عدم نیست؛ به عبارت دیگر موجود قدیم، زمانی نیست (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲/ ۲۸۶).

## ۳. تعریف نفس

ابن سینا در تعریف نفس، متأثر از ارسطو است؛ ارسطو نفس را چنین تعریف می‌کند: کمال اول برای جسم آلی (طبیعی) که دارای حیات بالقوه است (ارسطو، ۱۳۹۳: ۷۸؛ فتحی و بهشتی، ۱۴۰۲: ۹۵). به اعتقاد ارسطو، ماده‌ای که نفس در آن منطبق است، آلت برای نفس است و تا وقتی که بدن باقی است، صورت منطبق در بدن نیز باقی است؛ بنابراین هرگاه بدن استعداد خویش را از دست دهد، بدن و نفس هر دو از بین می‌روند؛ لکن ابن سینا نفس را صورت منطبق در بدن نمی‌داند؛ نزد او هر صورتی، کمال است، ولی هر کمالی، صورت نیست؛ «ثم کل صورة کمال و لیس کل کمال صورة» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۶). کمال‌هایی که ذات جداگانه دارند، در حقیقت صورت برای ماده نبوده و در ماده هم نیستند. «فالنفس التي نحتها هي کمال أول لجسم طبیعی آلی له أن يفعل أفعال الحياة» (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۸ و ۲۲) شیخ به جای عبارت «ذی حیاة بالقوة»، «له أن يفعل أفعال الحياة» بدین دلیل ارسطو برای نفس و بدن، دوگانگی قائل نیست، در حالی که ابن سینا نفس و بدن را دو امر می‌داند که یکی به دیگری تعلق تدبیری و تصرفی دارد. ابن سینا معتقد است نفس ذاتی مجرد است که در بدن تصرف می‌نماید (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۷ و ۲۱).

ابن سینا دو معنا برای نفس ذکر می‌کند؛ معنای اول: کمال جسم طبیعی آلی که بالقوه دارای حیات است. معنای دوم: جوهر مجرد و کمال جسم است که از روی اختیار با یاری عقل، جسم را حرکت می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۹۰). خواجه نصیر بیان کرده است که ابن سینا نفس را به ارضی و سماوی تقسیم نموده، این نفوس در کمال اول برای جسم طبیعی بودن، مشترک هستند و جسم به معنای جنس

است نه ماده و طبیعی هم در مقابل جسم مصنوعی است. چنانچه بعد از جسم طبیعی، قید آلی دارای حیات بالقوه آورده شود، نفوس ارضی اعم از نباتی، حیوانی و انسانی را شامل می‌گردد؛ معنای این قید عبارت است از: بودن نفس دارای آلاتی که توسط آنها و بدون وساطت آنها افعال حیاتی از آن صادر شود؛ چنانچه قید «جسمی که دارای ادراک و حرکتی است که تابع تعقل کلی حاصل بالفعل است» به آن اضافه گردد، آن را وارد نفس سماوی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۹۰ - ۲۹۱). استفاده لفظ کمال در تعریف نفس، بیانگر تعریف نفس از جهت تعلق آن به بدن و تدبیر آن است؛ بنابراین از منظر ابن‌سینا، هر آنچه مبدأ صدور افعالی باشد که یکنواخت نبوده و ارادی باشد، نفس نام دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۱). بدین استدلال:

صغری: حرکت یا تابع طبیعت (جاذبه) است (مثل سقوط سنگ از ارتفاع به پایین) یا خلاف طبیعت است (مثل راه رفتن انسان).

کبری: ماده (بدن) تابع طبیعت است.

نتیجه: حرکات خلاف طبیعت توسط بدن صورت نمی‌گیرد.

صغری: انسان دارای حرکات خلاف طبیعت است.

کبری: حرکات خلاف طبیعت توسط بدن صورت نمی‌گیرد.

نتیجه: انسان واجد وجودی غیر از بدن است که توسط آن مبادرت به انجام حرکات خلاف طبیعت می‌نماید.

ابن‌سینا معتقد است نفس دارای سه حیثیت است و عواطفی مانند گریه، خنده و شرم نیز منشعب از نفس است:

قوه: مبدأ فعل است در قیاس با افعالی که از آن صادر می‌شود و مبدأ انفعال است نسبت به صور محسوس و معقولی که قبول می‌کند.

صورت: در قیاس با ماده‌ای که در آن حلول می‌کند، از ترکیب ماده و نفس، جوهر نباتی یا حیوانی را پدید می‌آورد.

کمال: نفس به مثابه فصل است؛ زیرا جنس را متحصّل می‌کند و از نامتعیّن بودن درمی‌آورد، در

---

۱. ماهیت (نوع) مرکب از جنس و فصل است، فصل از آن جهت که جنس را متشخص و متحصّل می‌کند به عنوان کمال نوع محسوب می‌شود. «قد علمت هذا، بل إنما للأنواع المركبة الذوات من مادة و صورة منها هو الفصل البسيط لما هو کماله» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۶).

این صورت، نسبت به نوع کمال، فصل است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۱۵). کمال بر دو گونه است: الف) کمال اول که نوع با آن بالفعل می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۷۹: ۱۵/۸؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۲). ب) کمال دوم که تابع نوع شیء است و پس از به فعالیت رسیدن نوع، اعم از افعال و انفعالات حاصل می‌گردد (همان). از آنجا که نوع می‌تواند جسم یا جوهر غیر جسمانی باشد، گفته شده که نفس، کمال جسم لابشرط یعنی جسم طبیعی است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۲)؛ البته هر جسم طبیعی مانند آتش، زمین و هوا نیز مقصود ابن سینا نیست، بلکه آن جسم طبیعی که کمال دوم خود را با آلاتی به ظهور می‌رساند و از این آلات در افعال حیاتی استفاده می‌کند، مراد است؛ این جسم بعد از همراهی نفس، می‌تواند افعال حیات را انجام دهد (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۲). در نتیجه؛ نفس انسانی که عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی، از جهت انجام افعال اختیاری، مستند به فکر و ادراک کلیات است و دارای دو قوه عامله و عالمه یا عقل عملی و عقل نظری می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۱۹-۳۲۱؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۹۰/۲-۲۹۱).

## ۲. یافته‌های پژوهش

### ۲-۱. نفس قدیم یا حادث

در باره حدوث و قدم نفس، چهار دیدگاه کلی مطرح شده که عبارتند از:

۱. قدیم بودن نفس، به معنای تقدم وجود نفس بر بدن (افلاطون و پیروان او).
  ۲. حدوث نفس پیش از حدوث بدن (برخی متکلمان).
  ۳. حدوث روحانی نفس همراه بدن و بقای روحانی آن (ابن سینا و برخی فلاسفه).
  ۴. حدوث جسمانی نفس همراه بدن و بقای روحانی آن (صدرالمثالیهین و حکمای متعالیه).
- ابن سینا حدوث نفس را همزمان با حدوث بدن متناسب آن می‌داند. به بیان دیگر، وقتی که بدن صالح به عنوان آلت نفس پدید آمد، عقول مفارق، نفس جزئی را احداث نموده و بدان ملحق می‌نمایند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۰). اگر نفس حادث نباشد، نیازمند بدن نخواهد بود (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۱۷۶).
- ابن سینا حدوث نفس را از طریق ابطال قدم آن اثبات می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۶)؛ بدین ترتیب که موجود بودن نفس قبل از بدن، از دو فرض خارج نیست: یا نفس قبل از بدن به وصف کثرت موجود است، یا به وصف وحدت؛ دو فرض مذکور دارای انحصار عقلی بوده و فرض سومی نمی‌توان متصور شد. نفس پیش از بدن، نه به وصف کثرت و نه به وصف وحدت وجود ندارد، بنابراین نفس

قدیمی نیست و با بدن حادث می‌گردد. «و نقول إنّ الأنفس الإنسانية متفکة فی النوع و المعنی فإن وجدت قبل البدن؛ فإما أن تكون متکثرة الذات، أو تكون ذاتاً واحدة و محال أن تكون ذوات متکثرة و أن تكون ذاتاً واحدة علی ما یتبین. فمحال أن تكون قد وجدت قبل البدن» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵). بیان تفصیلی دلیل این است که: تحقق نفوس انسانی قبل از ابدان به وصف کثرت امکان ندارد؛ زیرا نفوس انسانی از جهت نوع متحدند و تکثر نوعی و مادی نیز ندارند؛ چون فرض بر بودن نفس، آن هم پیش از بدن است و هنوز ماده که عامل کثرت بوده، حاصل نشده است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳ و ۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵؛ فخر الدین رازی، ۱۹۹۰م: ۳۹۹/۲؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲۸۸/۸). به بیان دیگر، عوامل تکثر اشیا به دو چیز است: ارتباط و انتساب شیء به ماده و اختلاف در ماهیت و صورت؛ لکن نفس هیچ یک از این دو عامل تکثر را ندارد؛ بنابراین نفس قبل از بدن از جهت عددی متعدد و متکثر نیست. تحقق نفوس انسانی قبل از ابدان به وصف وحدت نیز نادرست است؛ زیرا اگر نفس به وصف وحدت قبل از بدن موجود باشد، لازم می‌آید که نفس واحدی با تعلق به بدن‌های متعدد، به تعداد آنها تقسیم شده باشد و چون این نوع تقسیم جز در امتدادهای مادی، مانند اجسام طبیعی، ممکن نیست، بنا بر صحت فرض، باید نفس هم در امتداد مادی باشد و حال این که نفس مجرد است؛ از همین روی این فرض مبتنی بر وحدت، با تجرد و بساطت نفس سازگار نیست. فرض دوم این است که نفس واحدی به بدن‌های متعدد تعلق داشته باشد. بطلان این فرض نیز ضروری است؛ زیرا لازمه آن این است که افراد در حالات نفسانی مانند علم و جهل، با هم مساوی باشند، در حالی که بالوجدان می‌دانیم که انسان‌ها در حالات نفسانی متفاوت هستند.

#### ۱-۲-۱. استدلال مبتنی بر وصف نفس قبل از الحاق به بدن

صغری: اگر نفس قبل از بدن موجود باشد، بنابراین با به وصف کثرت موجود است یا با وصف وحدت. کبری: لکن نفس قبل از بدن، نه به وصف کثرت و نه به وصف وحدت نمی‌تواند موجود باشد. نتیجه: نفس قبل از بدن موجود نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۸).  
نفوس انسانی با حدوث بدن حادث می‌شوند و این حدوث نیز تصادفی و اتفاقی نمی‌باشد و دارای مجرای طبیعی است. امر اتفاقی، دائمی و اکثری رخ نمی‌دهد، در حالی که حدوث نفس همراه بدن، دائمی رخ می‌دهد؛ با این توضیح که بدن انسان با مزاجی که مختص به اوست، ایجاد شده و همراه با همان بدن خاص، نفس انسانی نیز متولد می‌شود که علت آن عقل فعال است.



## ۲-۱-۲. استدلال مبتنی بر تشخیص نفوس

صغری: امر اتفاقی، دائمی و حداکثری نیست.

کبری: حدوث نفس، دائمی و حداکثری است.

نتیجه: حدوث نفس، امر اتفاقی نیست.

ابن سینا با برهانی مرکب نیز به طور مستقیم حدوث نفس را اثبات می‌کند:

صغری: تشخیص نفوس انسانی در خارج، به وسیله لواحق<sup>۱</sup> و اعراض مفارق است.

کبری: لواحق مفارق ابتدای زمانی دارند؛ زیرا این اعراض به دنبال سببی حاصل می‌شوند و اگر

چیزی سبب داشت، حادث است.

نتیجه: تشخیص نفوس، ابتدای زمانی دارند.

صغری: تشخیص نفوس، ابتدای زمانی دارند.

کبری: الشیء ما لم یتشخص، لم یوجد.

نتیجه: وجود نفوس هم ابتدای زمانی دارند.

در این برهان، حدوث نفس بدون ابطال قدم آن اثبات گردید.

بنابر مبنای شیخ الرئیس، به محض این که بدن صالح مهیا شد، نفس از جانب مبدأ مفارق ایجاد

می‌شود، به عبارت دیگر، نفس با هیئت خاص در مرتبه عالی، به محض پیدایش بدن مناسب، ابداع

شده و به بدن هبوط می‌کند. «و نقول: إنَّ هذا الجوهر حادث مع حدوث البدن الإنسانی، و ذلك لأنَّ

الأنفس الإنسانیة كثيرة بالعدد و هی جواهر غیر هیولانیة...» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷).

با توجه به عبارت فوق، روحانیه الحدوث بودن نفس را نیز می‌توان نتیجه گرفت، زیرا در آغاز

عبارات می‌گوید: «جوهر نفس، با حدوث بدن آدمی حادث شده و دلیل آن این است که نفوس انسانی

کثرت عددی دارند و در عین حال، نفوس انسانی جواهر غیر هیولانی هستند» و با این فرض که نفوس،

جواهر غیر هیولانی است و تکثیر هم دارند، ابتدا دو فرض را مطرح می‌کند که این کثرت یا ذاتی است و

۱. «لواحق» به هیئاتی گفته می‌شود که بر نفس از همان بدو پیدایش عارض می‌شود و به سبب آنها نفس به بدن خاص ملحق

شده و علت تشخیص نفس در بدن خاص را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر ابن سینا رابطه نفس و بدن را به وجود همان هیئات خاصه

هر بدن می‌داند؛ اما وی با اعتراف به نداشتن علم کافی درباره چیستی و ماهیت لواحق و هیئات خاص نفس، از وجود آنها خبر

می‌دهد. «فلا بدَّ أنها إذا وجدت متشخصة فإنَّ مبدأ تشخیصها یلحق بها من الهیئات ما تتعین به شخصاً و تلك الهیئة تكون مقتضیة

لاختصاصها بذلك البدن و مناسبة لصلوح أحدهما للآخر، و إن خفی علینا تلك الحالة و تلك المناسبة، و تكون مبادی الاستكمال

متوقعة لها بوساطته و یكون هو بدنها» (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۷-۳۰۸).

یا به جهت ماده و هیولای متحد با آن است، سپس فرض اول را رد کرده و در یک عبارت کوتاه می‌گوید: «بجاست که اختلاف نفوس به سبب ابدانی باشد که به آنها تعلق دارند و به موجب آن، تکثر می‌پذیرند» و بعد این فرض را نیز به دو شق تقسیم می‌کند، اول: ابدانی که نفوس به آنها تعلق می‌گیرد، به صورت غیر مشخص وجود دارند که محال است؛ دوم: ابدانی که نفوس به آنها تعلق می‌گیرد، به صورت جزئی وجود دارند، مانند زید و عمر. مضمون عبارات ابن‌سینا بیانگر اعتقاد وی به شق دوم است؛ بنابراین ابن‌سینا قائل به تکثر نفوس به واسطه تکثر ابدان به صورت جزئی است و با فرض قبلی که حقیقت نفس را امری غیر مادی می‌دانست، نتیجه می‌گیریم که او نفس را روحانیه الحدوث می‌داند و علاوه بر این، نفس را یک حقیقت کلی می‌داند که با تعلق به ابدان، متکثر و مشخص می‌شود.

ملاصدرا در دو جای اسفار تصریح می‌کند که ابن‌سینا قائل به روحانیه الحدوث بودن نفس انسانی است: «نفس انسانی نزد شیخ در اول فطرت، مجرد از ماده است» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۹/۹۸) و «لأنّ النفس الإنسانية عنده [الشيخ] مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين» (ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۹/۹۸)؛ لکن برخی معتقدند که ابن‌سینا در موضع دیگری از شفا، قائل به جسمانیه الحدوث بودن نفس شده است (حسن زاده آملی، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

### ۳-۱-۲. استدلال مبتنی بر کثرت یا وحدت نفس قدیم

صغری: نفوس انسانی در نوع متفق‌اند.

کبری: چنانچه نفوس پیش از بدن موجود باشند، یا متکثر الذات هستند و یا یک ذات می‌باشند. (به حصر عقلی، تالی مانعة الجمع است و هر دو طرف آن ناممکن؛ در نتیجه، مقدم نیز به دلالت التزامی باطل است).

نتیجه: نفوس انسانی پیش از بدن موجود نیستند.

ناممکن بودن موجودیت نفس به طور متکثر و متعدد بدین جهت است که لازمه تکثر، تمایز است. تمایز یا در ذات و ماهیت نفوس است و یا خارج از ذات و به جهت لوازم ذات و ماهیت که البته هر دو فرض ناممکن است؛ زیرا: هم نفوس، نوع واحدی بوده و در ذات و ماهیت متحدند و هم اینکه اتحاد افراد در ذات و ماهیت، مستلزم اتحاد افراد در لوازم ذاتی است. اگر گفته شود تمایز به واسطه عوارض است، پاسخ اینست که حدوث عوارض به سبب وجود ماده و خصوصیات آن است و ساحت مادی نفس، بخاطر وابستگی به بدن است و چون پیش از بدن، نفس فاقد ماده می‌باشد، لذا فرض عوارض برای آن ناممکن است.

عدم امکان وجود نفوس با یک ذات، پیش از بدن بدین دلیل است که با فرض وجود وحدت نفس پیش از تعلق به بدن، هنگامی که ابدان به وجود آمدند، نفس در آنها حاصل می‌شود؛ همچنین حصول نفس برای ابدان متعدد، به دو صورت متصور است: یا نفس واحد منقسم شده که با توجه به مجرد نفس، ناممکن است؛ یا نفس واحد بالعدد در چند بدن حاصل شده که مستلزم اجتماع ضدین و محال است، بنابراین نفوس پیش از بدن موجود نیستند.

در نتیجه، نفوس بشری حادث‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۵).

توضیح بیشتر این است که اجسام عنصری به خاطر وجود رویدادهای متضاد، حیات را نمی‌پذیرند و همیشه در تلاش‌اند رویدادهای متضاد را از بین برده و به اعتدال برسند، در این صورت با شباهت به اجرام آسمانی، شایسته پذیرش حیات از مبدأ مدبر مفارق می‌شوند، در چنین حالتی، پذیرای جوهری می‌گردند که به نحوی، مشابه عقل فعال است و همان طوری که جواهر آسمانی آن را پذیرفته و به آن می‌پیوندند، اجسام عنصری نیز به آن می‌پیوندند؛ در آن زمان شیء ای حادث می‌شود که از قبل نبوده و حدوث هر چیزی در آن موجود حادث، معلول او به همراهی عقل فعال می‌باشد.

ابن سینا برای تبیین حدوث نفس نباتی، حیوانی و انسانی از مثال استفاده کرده و عقل فعال را به خورشید تشبیه می‌نماید؛ وی بدن را هم به جرمی تشبیه نموده که تأثیر خورشید را می‌پذیرد؛ سپس نفس نباتی را به گرم شدن آن جرم تشبیه کرده و نفس حیوانی را به نورانی شدن آن جرم و نفس ناطقه را به شعله‌وری آن جرم مانند کرده است. پس هر گاه آن جرم در وضعی از خورشید قرار گیرد که به حد شعله‌وری و نورانیت نرسد و تنها به حد گرم شدن برسد، در این هنگام نفس نباتی محقق می‌گردد و در صورتی که علاوه بر گرم شدن، به حد نورانیت برسد، نفس حیوانی ایجاد می‌شود؛ در نهایت چنانچه استعداد جرم افزایش یافت و علاوه بر گرم شدن و نورانیت، به حد شعله‌وری رسید، نفس ناطقه بوجود می‌آید. نفس ناطقه با عقل فعال شباهت دارد، بنابراین زبانه آتش به همراهی عقل فعال، علت برای تسخین و نورانیت قرار می‌گیرند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۹۲).

ابن سینا در پایان نمط ششم کتاب اشارات می‌فرماید:

«چنان که نخستین مرتبه هستی‌های مجرد از ماده، عقل اول است، نفس ناطقه انسانی نیز پایان مراتب عقول است. تفاوت عقل اول با نفس ناطقه این است که عقل اول مبدع و برکنار از ماده، قوه و نقص است و کمالاتش متأخر از وجودش نیست. نفس ناطقه با حدوث ماده، حادث شده است و به کمک عواملی از قوه به فعلیت می‌رسد، لذا کمالات نفس، متأخر از وجودش می‌باشد. عواملی که نفس ناطقه را برای رسیدن به کمال کمک می‌نمایند، آلات بدنی و افاضات جواهر عالی است و به

وسیله این دو عامل، نفس از قوه به فعل درآمده و از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد و متصل به عقل فعال می‌گردد» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۰/۳).

## ۲-۲. نفس؛ مادی یا مجرد

بحث پیرامون مادی بودن یا مجرد نفس از مباحث مهم فلسفی است؛ زیرا اثبات مجرد نفس و بقاء صور معقوله نفس به دلالت التزامی، اثبات بقا و حیات نفس پس از مرگ بدن را نیز در پی دارد. با توجه به اهمیت خاص این مسأله، ابن سینا، ملاصدرا و فخر رازی در کتب خود، براهین متعددی جهت اثبات مجرد نفس آورده‌اند؛ به عنوان نمونه در رساله تحفه، ده دلیل، در کتاب نفس شفا، ده دلیل، در کتاب مباحث المشرقیه، دوازده دلیل و در کتاب اسفار اربعه، یازده دلیل برای مجرد نفس ناطقه آورده شده است. لازم به ذکر است که این براهین مشمول نفس نباتی و حیوانی نمی‌گردد؛ زیرا ابن سینا نفس نباتی و نفس حیوانی را مادی دانسته و نفس انسانی که قوه عاقله است را مجرد می‌داند. اغلب براهین ابن سینا نام خاصی ندارند؛ لذا در این موارد، بر اساس محتوای استدلال، عنوان‌گذاری صورت گرفته است.

### ۲-۲-۱. استدلال حال و محل

الف) اگر «حال» (صورت عقلیه) تقسیم نشد، «محل» (نفس) نیز تقسیم نمی‌پذیرد (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳۷۰/۲-۳۷۲).

بدون تردید، موجود تقسیم‌ناپذیر، قادر است اشیاء کثیر را به عنوان «حال» همراه خود داشته باشد، چرا که تقسیم «حال» مستلزم تقسیم «محل» نیست تا بدین وسیله به سبب انقسام در وضع اشیاء کثیر، محل نیز منقسم در وضع یابد. اگر نفس انسان که «محل» صورت عقلی است، جسم باشد، همانند سایر اجسام ضرورتاً تقسیم‌پذیر است. تالی باطل است؛ یعنی صورت عقلی و مدرک انسان تقسیم نمی‌شود، پس مقدم که ادعای جسمیت و منقسم بودن «محل» (نفس) باشد نیز باطل است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۴-۲۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳۶۹/۲).

ابن سینا برای اثبات این مدعا از قیاس استثنایی مدد گرفته است، بدین صورت که اگر انسان معنای غیر منقسم، تعقل نکند، لازم می‌آید که هر معنایی از بی‌نهایت مبادی و مقدمات بالفعل تشکیل شده باشد. داشتن بی‌نهایت مقدمات و مبادی بالفعل برای ادراک معانی که تالی قضیه است، باطل است؛ پس مقدم، یعنی نداشتن معنای غیر منقسم هم باطل است؛ از سوی دیگر، معنای تعقل واحد این است که در جوهر مدرکی ارتسام یافته که همان نفس انسان است. حال اگر آن جوهر (صورت عقلی)،

قسمت‌پذیر باشد؛ از انقسام آن، انقسام معقول واحد غیر منقسم لازم می‌آید که خلف و محال است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که جوهر مدرک، غیر منقسم در وضع است و می‌دانیم که هر جسم و هر جسمانی، قسمت‌پذیر می‌باشد، پس محل معقول واحد، یعنی نفس ناطقه، نه جسم است و نه جسمانی؛ به عبارتی دیگر، مجرد از ماده است.

دستگاه استدلالی حال و محل: (قیاس مرکب)

صغری: انسان در معانی معقول خویش، معانی غیر منقسم دارد که حلول در نفس دارد.

کبری: هرگاه حال غیر منقسم باشد، محل نیز غیر منقسم می‌باشد.

نتیجه: نفس غیر منقسم است. این نتیجه مقدمه قیاس بعدی قرار می‌گیرد و آن قیاس به صورت شکل ثانی طرح می‌گردد؛

صغری: نفس غیر منقسم است.

کبری: هر جسم و جسمانی منقسم است.

نتیجه: نفس جسم و جسمانی نیست؛ به عبارت دیگر مجرد است.

## ۲-۲-۲. استدلال مبتنی بر تعقل مجردات (پسیکولوژی)

صغری: نفس ناطقه قادر به تعقل صور عقلی بی‌نهایت است.

کبری: جسم و جسمانی (صورت منطبق در جسم) قدرت تعقل امور غیر متناهی را ندارد.

نتیجه: نفس ناطقه جسم یا جسمانی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۶۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۶؛

فخر الدین رازی، ۱۹۹۰ م: ۳۷۲-۳۷۳؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ ق: ۲۴۵/۸-۲۴۶).

نفس ناطقه می‌تواند معقولات غیر متناهی بالقوه را به صورت بالفعل تعقل نماید و این امر، وجدانی

است؛ در مورد کبرای قیاس نیز ابن سینا در فن سماع طبیعی و در اشارات (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب:

۱۹۴/۳-۲۰۳) ثابت نموده است که وجود قادر بر تعقل امور غیر متناهی بالقوه نمی‌تواند جسم یا جسمانی

باشد. نفس اگر چه در افعال نیازمند بدن است، لکن ذاتاً مجرد است و در تعقل نیازمند جسم نیست.

استدلال مذکور مبتنی بر اثبات پیشینی نفس است، لذا ادراک صور عقلی بی‌نهایت را به نفس

نسبت می‌دهد؛ در حالی که منکرین نفس، آن را به توانایی مغز نسبت می‌دهند و معتقدند مغز انسان

توانایی تعقل امور نامتناهی را دارد و این امر نیز وجدانی است، چون انسان قادر به آن است. بنابراین

استدلال حاضر بدون ابتدا به پذیرش پیشینی نفس، کامل نیست؛ لکن استدلال با ماده اولی نقض

نمی‌گردد، زیرا هیولی، بالقوه، بی‌نهایت انفعال را می‌پذیرد، در حالی که محال آن است که امر مادی،

پذیرای بی‌نهایت بالفعل باشد. ادراک صور عقلی هم صرف انفعال نیست؛ زیرا فعل عقل، قبول و پذیرش بعد از تصرف فعلی است.

### ۲-۲-۳. استدلال مبتنی بر تجرید معقولات

صغری: نفس، معقولات را از وضع و کمیت و مقدار و مکان تجرید می‌کند.

کبری: معقولات تجریدشده، جسمانی نیستند.

نتیجه: نفس جسمانی نیست (سالبه کلیه). وقتی قضیه‌ای صحیح باشد عکس نقیض آن نیز صحیح است. بعضی غیر جسمانی‌ها (مجردات) نفس هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۴). می‌توان این توانایی را به نیروی خیال‌پرداز ذهن نسبت داد و چنین گفت که ذهن انسان، مفاهیم انتزاعی را می‌سازد؛ بنابراین قادر است تصورات خود را از وضع، کمیت و مکان نیز تجرید نماید. استدلال مذکور با کارکرد قوه متخیله، نقض نمی‌گردد؛ زیرا قوه متخیله بطور مستقل قادر به تخیل امور بی‌نهایت نیست، لکن اگر قوه ناطقه بر تخیل تصرف نماید و با نور نطق منور شود، این امر ممکن می‌گردد.

### ۲-۲-۴. استدلال مبتنی بر ورزیدگی تعقل با افزایش سن

این استدلال مبتنی بر دو مؤلفه است؛ اول: فعل خاص نفس، یعنی تعقل؛ دوم اینکه: تعقل با آلت جسمانی انجام نمی‌شود.

مقدمه اول: قوایی که با اندام جسمانی ادراک می‌کنند، بر اثر ادامه و کثرت عمل خسته می‌شوند و ادراکات شدید و سخت، آنها را ضعیف نموده، به گونه‌ای که پس از ادراک امر قوی و سخت، قادر به ادراک امر ضعیف نخواهند بود، چنان که قوه بینایی پس از دیدن نور قوی، بلافاصله قادر به دیدن نور ضعیف نیست، بلکه گاهی اصلاً قدرت دید ندارد؛ بنابراین قوایی که درآک به عمل‌اند، بر اثر ادامه و تکرار عمل خسته می‌شوند.

مقدمه دوم: نفس ناطقه با کثرت و شدت تعقل، خسته و ضعیف نمی‌شود؛ بلکه برعکس، مداومت در تعقل، آن را ورزیده‌تر می‌کند و تعقل‌های بعدی را راحت‌تر انجام می‌دهد.

نتیجه: قوه عاقله با اندام جسمانی، تعقل نمی‌کند و مجرد است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۵۷؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ الف: ۲۹۹-۳۰۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳/۲۷۳-۲۷۴).

ابن‌سینا متذکر می‌گردد که اگر گاهی قوه عاقله، ملامت یا خستگی پیدا می‌کند؛ به دلیل استعانت از قوه خیال است. قوه خیال چون با اندام حسی کار می‌کند، خسته می‌شود و اگر غیر از این بود، قوه



عاقله اغلب خسته می‌شد، در حالی که امر خلاف این است.

صغری: قوای جسمانی با کثرت عمل و انجام فعل سخت ضعیف می‌شود.

کبری: نفس ناطقه با کثرت عمل و انجام فعل سخت ضعیف نمی‌شود.

نتیجه: نفس ناطقه قوه جسمانی نیست.

عکس مستوی که در صدق با قضیه برابر است: هیچ قوه جسمانی ای نفس ناطقه نیست.

### ۵-۲-۲. استدلال مبتنی بر استمرار تعقل

اگر تعقل نفس مانند سایر قوا از طریق اندام جسمانی بود، باید هر وقت در آن اندام ضعف یا اختلالی پدید می‌آمد، عمل نفس ناطقه هم ضعیف و مختل می‌شد. از سوی دیگر، می‌دانیم که قوای جسمانی از چهل سالگی به بعد رو به ضعف و سستی می‌گذارد، اما عمل تعقل غالباً از چهل سالگی رو به قوت می‌گذارد. لذا معلوم می‌گردد که نفس ناطقه با ابزار مادی تعقل نمی‌کند.

صغری: اگر نفس عاقله از قوای جسمانی بود، در اثر کهولت جسم، ضرورتاً ضعیف می‌شد.

کبری: لکن نفس ناطقه با کهولت سن ضرورتاً ضعیف نمی‌شود.

نتیجه: نفس ناطقه از قوای جسمانی نیست.

ابن سینا در ادامه این برهان به نکته مهمی اشاره می‌کند اینکه: نفس ناطقه واجد دو فعل اصلی است: فعلی مربوط به ذات مبدأ خویش، بدین معنا که نفس از جهت ذات به سوی مبادی عالی سوق می‌کند و صور عقلی را دریافت می‌نماید؛ و فعلی که نسبت به مادون خود، یعنی بدن دارد که مدبر آن است. گاهی اشتغال نفس به قوای ادراکی و تحریکی و یا عارضه‌ای که در قوای بدنی ایجاد می‌شود، سبب می‌شود که نفس از عمل ذاتی خود، یعنی تعقل بازداشته شود. پرسش اینست که اگر نفس مجرد است، چگونه تحت تأثیر قوای بدنی و اشتغالاتی که از طریق تدبیر بدن و یا عارضه‌ای که از طریق قوا متوجه ذات نفس می‌گردد، قرار می‌گیرد؟ در نتیجه نفس و قوه عاقله که معقولات را بدین ترتیب از دست می‌دهد، مادی است؛ زیرا اگر مجرد بود، از فقدان صورت نمی‌گرفت.

ابن سینا اشکال مستشکل را با قابل جمع دانستن مجرد نفس و تأثیرپذیری نفس از تغییرات بدن، پاسخ می‌دهد. گرفتار شدن نفس به شواغل بدنی و اشتغال به امور جسمانی، با مجرد نفس و تعقل بدون ابزار جسمانی، قابل جمع بوده، معنای این اشتغال و تدبیر، فقدان عمل ذاتی نیست؛ بلکه نفس از عمل ذاتی خود در اثر اشتغال، غافل شده است (ابن سینا، ۱۳۷۵ الف: ۳۰۱-۳۰۲؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۶-۲۷۶؛ ملاصدرا، ۱۴۳۰ق: ۲۵۴/۸).

با توجه به بیماری آلزایمر که اغلب با افزایش سن حادث می‌شود، مشکل بتوان گفت تعقل نیازمند ابزار نیست. آلزایمر ضعف عقلانی است که با افزایش سن به تدریج افزایش می‌یابد. رایج‌ترین علامت آن، اختلال در حافظه کوتاه‌مدت و یادسپاری حوادث است (Burns & Iliff, 2009). پیشرفت آلزایمر به کندی صورت می‌گیرد؛ لکن بر بسیاری از خصوصیات رفتاری و هیجانی فرد تأثیرگذار است و موجب بروز افسردگی «فقدان احساس لذت، بی‌قراری، افسردگی، کاهش اشتها و وزن، عدم وجود تمرکز و احساس گناه» و علائم روانی «توهم، هذیان و سوءظن» «آشفته‌گی، سرگردانی، پرخاشگری و خشونت» می‌گردد (Cobos & Rodriguez, 2012). بنابراین باید این دیدگاه را پذیرفت که نفس برای انجام هر فعلی نیازمند ابزار است و چنانچه ابزار آن آسیب ببیند، قدرت عملکرد آن نیز محدود می‌گردد.

#### ۶-۲-۲. استدلال مبتنی بر تعدد تعقل

این برهان با قیاس استثنایی بیان شده است که مقدم آن قضیه حملیه و تالی با دو فرض به صورت قضیه منفصله مانعة الجمع می‌آید و فرض سومی نیز آورده می‌شود، سپس با رد دو فرض تالی، تالی باطل می‌گردد و فرض سوم در صورتی که قوه عاقله مجرد از ابزار جسمانی فرض شود، اثبات و در صورتی که قوه عاقله مادی فرض گردد، ابطال می‌گردد و با ابطال فرض سوم، شرطیه منفصله حقیقیه شکل می‌گیرد و بدین ترتیب قیاس دیگری اقامه می‌شود و به جهت تلازم بین مقدم و تالی، با اثبات تلازم مطلوب اثبات می‌گردد. خواجه در شرح اشارات از چهار مقدمه به عنوان پایه برهان استفاده کرده است که به مفاد آنها جهت سهولت در فهم برهان اشاره می‌شود:

۱. ادراک و علم حصولی زمانی حاصل می‌شود که صورت مساوی مدرک که همان صورت معقوله است، پیش مدرک حاصل شده باشد (حضور و حصول مدرک نزد مدرک).
۲. حصول صورت مدرک نزد مدرک، با توجه به نوع مدرک متفاوت است؛ بدین معنا، اگر مدرک با ابزار باشد، مانند: باصره (دیدن)، در وقت ادراک، حصول صورت مدرک در ابزار (چشم) است. اگر مدرک به ذات باشد، مانند: عاقله، ادراک بدون نیاز به ابزار در خود عاقله حاصل می‌گردد.
۳. قوای جسمانی به واسطه آنچه در آن حلول کرده است، فعل خویش را انجام می‌دهند و در صورت فقدان ابزار جسمانی، قادر به انجام فعل نیست؛ به عنوان مثال، قوه باصره بدون ابزار (چشم) قادر به عمل دیدن نیست.
۴. اگر اموری در ماهیتی شرکت داشته باشند، به وسیله افتراقی از هم متمایز می‌شوند.

صغری: اگر نفس تمام افعالش را با ابزار تعقل کند؛ لازم می‌آید یا ابزار خود را دائماً تعقل کند یا هرگز تعقل نکند. «لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له، أو كانت لا تتعقله البتة» (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳/۲۷۶-۲۷۷).

کبری: بالوجدان مبرهن است که چنین نیست که نفس دائماً ابزار خویش در تدبیر بدن را تعقل کند و این طور هم نیست که هرگز تعقل نکند.

نتیجه: بالوجدان مبرهن است دو طرف تالی مانعة الجمع باطل است، پس مقدم نیز باطل است (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳/۲۷۸-۲۷۹).

ضمن آنکه لازمه فرض اخیر، اجتماع صورتین مثلین در ماده واحد لازم می‌آید. با این وصف، اجتماع صورتین در ماده واحد که همان اجتماع مثلین است، باطل می‌باشد و هم چنین اجتماع دو فعلیت از یک حقیقت لازم آمده است، باز صحیح نمی‌باشد.

صغری: اگر نفس جسمانی باشد، حصول صورت متجدد لازم می‌آید.

کبری: تجدید تعقل برای جسمانی محال است، چون اجتماع صورتین مثلین لازم می‌آید.

نتیجه: نفس غیر جسمانی است (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۳/۲۸۰).

لکن چنانچه قوه عاقله غیر مادی باشد، می‌تواند ابزار خود را به صورت تجدید تعقل نماید.<sup>۱</sup> بنابراین

نفس مادی نیست و مجرد است.

### ۳-۲. نفس نابودشدنی یا جاودانه

ثابت شد حدوث نفس با حدوث بدن معیت دارد، ممکن است تصور شود بنابراین با فساد و نابودی بدن، نفس نیز نابود می‌گردد. لکن عقل این ملازمه را تأیید نمی‌کند؛ زیرا نفس قائم به بدن نیست. به همین مبنا برخی حکماء، معتقد به رجعت هستند (صبور و دیگران، ۱۴۰۰). ابن سینا معتقد است نفس انسانی با قابلیت تعقل جوهری مجرد است که نه تنها در قوام و وجود نیازمند جسم نیست، بلکه در حفظ صور عقلی هم نیازمند جسم نمی‌باشد. تعلق نفس به بدن برای دستیابی به کمال است؛ زیرا بدن ابزار آن است و پس از رسیدن به کمال نهایی خویش، دیگر نیازی به بدن نخواهد داشت. بنابراین چون علت وجود نفس و بقای آن جسم نمی‌باشد، پس تباهی بدن به تباهی نفس نمی‌انجامد. براهین خلود

۱. شیخ الرئیس با بیان این دلیل علاوه بر این که تجرد نفس را اثبات می‌کند؛ زمینه را برای بقا صور معقوله بعد از موت فراهم

می‌نماید؛ زیرا تأکید دارد که قوه عاقله بدون آلت صور معقوله را دریافت می‌کند.

نفس ابن‌سینا عبارتند از:

### ۱-۳-۲. برهان مغایرت

جوهر نفس با نابودی بدن از بین نمی‌رود، زیرا جوهر نفس، مغایر جوهر بدن و اقوی از آن است و لذا محرک بدن و مدبّر آن است، بدن تابع نفس است و علاقه نفس به بدن از نوع علاقه تلازم نیست، بلکه علاقه اشراق و سیطره است. به تعبیر دیگر، نفس از مقوله جوهر بوده ولی ارتباطش با بدن از مقوله مضاف است و اضافه اضعف، اعراض است، بنابراین معقول نیست که جوهر قائم به ذات، با نابودی یا تباهی اضعف اعراض که محتاج آن است، نابود گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۸۳).

صغری: نفس جوهر و بدن عرض اوست.

کبری: نابودی عرض وابسته به جوهر، موجب نابودی جوهرش نمی‌گردد.

نتیجه: نابودی بدن موجب نابودی نفس نمی‌گردد.

### ۲-۳-۲. برهان بساطت

نفس مجرد و جوهر بسیط است که در آن ترکیب راه ندارد؛ لکن هر فاسدشدنی باید از جهت موجودیت، بالفعل باشد و از جهت دیگر بالقوه تا امکان فسادش باشد، بنابراین هر موجود فاسدشدنی مرکب است. نفس پس از موجود شدن، فعلیت بقا را دارد و به دلیل بسیط بودن، نمی‌تواند قوه فساد را داشته باشد و لذا هرگز در معرض فساد قرار نمی‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۸۵/۳). دستگاه استدلالی مرکب:

صغری: اگر فعلیت بقا و قوه فساد یک چیز باشند، هر باقی‌ای ممکن الفساد و هر ممکن الفسادی باقی است.

کبری: هیچ باقی‌ای ممکن الفساد و هیچ ممکن الفسادی باقی نیست.

نتیجه: فعلیت بقا و قوه فساد دو چیز است.

صغری: فعلیت بقا و قوه فساد در موجودات دو چیز است.

کبری: نفس موجود، بسیط و فعلاً موجود است.

نتیجه: نفس قوه فساد ندارد.

نفس ناطقه منطبع در جسم نیست، بلکه در ذات و کمالات ذاتی خود، مجرد از ماده و عوارض آن است و وجود آن به چیزی غیر از مبادی عالیّه وابسته نیست؛ لذا این که جسم، دیگر ابزار نفس نباشد و با مرگ، علاقه‌اش قطع گردد؛ ضرری به بقای نفس نمی‌زند و نفس هم چنان مستفید الوجود از جواهر



بازتقریر استدلال‌های قیاسی حوزه نفس در پارادایم نظری ابن سینا

باقیه می‌ماند. سرّ مطلب آنست که معلول با بقای علت تامه خود، ضرورتاً باقی است و علت تامه نفس، جوهر مفارق از ماده است. خواجه طوسی این دلیل را عمده‌ترین ادله بقای نفس می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۵ ب: ۲۶۴/۳).

دستگاه استدلال:

صغری: هر معلولی با بقای علت تامه خود، ضرورتاً باقی است.

کبری: جوهر مفارق از ماده است که معدوم نمی‌گردد، علت تامه نفس هستند.

نتیجه: نفس معدوم نمی‌گردد.

### ۳-۳-۲. برهان فقدان دلیل

اگر نفس با مرگ بدن نابود گردد، عدم بقای نفس، معلول یکی از این سه امر است: فقدان علت فاعلی، فقدان شرط و وجود ضدّ. از ادله تجرد نفس ثابت شد نفس ناطقه جوهری است مجرد و قائم به ذات که در قوام ذات و محفوظ داشتن صور عقلیه و افعال خاص خود، هیچ گونه احتیاجی به جسم ندارد و فقط در ابتدای امر و به جهت اکتساب معقولات، محتاج اوست، آن هم از قبیل احتیاج صانع به آلات و ادوات صنعت. اما پس از این که به سرحدّ کمال ذاتی خود رسید و از اکتساب معقولات فراغت حاصل نمود، در تعقل کردن، دیگر به جسم و آلات جسمانی احتیاج ندارد، بلکه از آنها روی‌گردان و ناخشنود است و در صدور افعال خاص، به ذات خود اکتفا می‌کند. بنابراین، فساد بدن موجب فساد نفس و بطلان ذات و زوال صور عقلیه او نمی‌شود و مانع افعال صادر از او هم نیست (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۸۲).

دستگاه استدلال:

صغری: اگر نفس با بدن نابود گردد، دلیلش سه امر است: فقدان علت فاعلی، فقدان شرط و وجود ضدّ.

کبری: علت فاعلی نفس، جوهر مفارقی است که دائماً وجود دارد. نفس در تعقل مستقل از بدن است و بدن شرط بقای آن نیست، پس در ذات و صفات از بدن مستغنی است. نفس، جوهر قائم به ذات است، پس محلی ندارد تا ضدش جانشین آن گردد.

نتیجه: دلیلی برای فساد نفس با فساد بدن وجود ندارد.



### نتیجه‌گیری

۱. نظام فلسفی ابن‌سینا مبتنی بر استدلال است و پاسخ‌دهی به مستشکلین نیز با ارائه عناصر حجّت و انواع براهین صورت گرفته است، لذا قابلیت آن را دارد که به شکل قیاس منطقی صورت‌بندی گردد.
۲. ابن‌سینا قدم نفس را نپذیرفته است و اثبات می‌کند نفس انسان حادث به وصف روحانیت است. استدلال‌هایی که در مقام اثبات ارائه می‌کند به ترتیب مبتنی بر وصف نفس قبل از تعلق به بدن، تشخّص نفوس و کثرت یا وحدت نفس قدیم است.
۳. ابن‌سینا معتقد است نفس مجرد می‌باشد و استدلال‌هایی که در مقام اثبات ارائه می‌کند به ترتیب مبتنی بر رابطه حال و محل، چگونگی تعقل مجردات، تجرید معقولات، حلول صور، ورزیدگی تعقل با افزایش سن انسان، عدم کاهش قدرت تعقل و تجدد تعقل است. گرچه برخی از استدلال‌های او تمام نیست، لکن در مجموع، مطلوب را اثبات نموده است.
۴. ابن‌سینا نفس را جاودانه می‌داند و جسم را فناپذیر و این واقعیت را با براهین مغایرت، بساطت و فقدان دلیل به اثبات می‌رساند.



## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱)، *دانشنامه علایی: طبیعیات*، تهران: محمد مشکوه.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۳. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ الف)، *النفس من کتاب الشفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵ ب)، *الإشارات و التنبیها*، قم: نشر بلاغة.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق)، *رسایل ابن سینا (رسالة الحدود)*، قم: بیدار.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت: مکتبة الاعلام الإسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، اهتمام عبدالله نوران، تهران: موسسه مطالعاتی اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم: بوستان کتاب.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴-۱۴۰۶ق)، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم: چاپ افست.
۱۱. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت: دارالفکر (دار صادر).
۱۳. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۰)، *المواقف*، قم: شریف رضی.
۱۴. ارسطو (۱۳۹۳)، *درباره نفس*، ترجمه علیمراد داودی، چاپ ششم، تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق)، *شرح المقاصد*، قم: الشریف الرضی.
۱۶. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۰)، *عیون مسایل النفس و شرح آن*، قم: قیام.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دار العلم الدار الشامیه.
۱۸. رنجیرزاده، فرزانه؛ عباس جوارشکیان؛ سید مرتضی حسینی شاهرودی (۱۳۹۹)، «عدم مرز میان مجرد و مادی در تفکر صدرایی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ش ۲۷: ۱۴۰-۱۱۹.
۱۹. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، شرح حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب.

۲۰. ستارزاده، فاطمه؛ محمدعلی اخگر؛ عباس احمدی سعدی (۱۴۰۲)، «تعریف ابن سینا از مادی و مجرد و پیامدهای آن بر معاد جسمانی او»، پژوهش‌های معرفت‌شناختی. ش ۲۵: ۱۵۵-۱۷۵.
۲۱. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الاسفار الاربعه*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۲۲. صبور، محسن؛ احمد بهشتی و شاکر صفدر (۱۴۰۰)، «بررسی امکان رجعت از منظر کتاب و سنت (با تأکید بر اندیشه‌های علامه طباطبایی)»، *عقل و دین*، ش ۲۵: ۱۴۵-۱۶۴.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۶)، *نهایه الحکمه*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، *بدایه الحکمه*، ترجمه علی شیروانی، قم: دارالعلم.
۲۵. عمید، حسن (۱۳۹۰)، *فرهنگ فارسی*، تهران: آگاه.
۲۶. فتحی، عباس و احمد بهشتی (۱۴۰۱)، «رابطه نفس و بدن در علم و عمل؛ از حیات تا موت (با تأکید بر رویکرد صدرایی)»، *عقل و دین*، ش ۲۶: ۹۳-۱۰۶.
۲۷. فخرالدین رازی (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۸. قیم، عبدالنسی (۱۳۸۱)، *فرهنگ معاصر عربی-فارسی*، تهران: فرهنگ معاصر.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶)، *آموزش فلسفه*، تهران: سازمان تبلیغات.
۳۰. مظفر، محمدرضا (۱۴۰۸ق)، *المنطق*، قم: فیروزآبادی.
31. Cobos FJM, Rodriguez M del MM. (2012), *A review of psychological intervention in Alzheimer s disease*, Int J Psychol Psychol Ther. 12 (3):373-88..
32. Burns, A. Iliffe S (2009), *Alzheimer's disease: recent advances in etiology, diagnosis, and management*..

# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## نسبت‌یابی مقولات «معنای زندگی» و «سبک زندگی»<sup>۱</sup>

حمیده مظاهری سیف<sup>۲</sup>

### چکیده

سبک زندگی‌های رایج در جوامع انسانی، ناشی از علل و عوامل ظاهری متعددی است. گفتمان‌های بسیاری بر اساس این علل، جهت نیل به سبک زندگی آرمانی صورت پذیرفته؛ لکن فهم چپستی و چگونگی رابطه این مقوله با «معنای زندگی» می‌تواند راهگشای بشر برای تحقق مطلوب‌ترین سبک باشد؛ اصلی فلسفی که تحلیل‌گر زیربنای سبک زندگی است. داشتن «سبک زندگی» ایده‌آل از جمله آرمان‌های بشری است که به نظر می‌رسد با تبیین و تفهیم صحیح «معنای زندگی» و باورمندی و نهادینه شدن آن در درون انسان محقق می‌شود. رسیدن به این معرفت، هدف این مقاله است که با روش عقلی-تحلیلی در نسبت‌سنجی این دو مقوله میسر می‌شود. بعد از بیان تعاریف و معلوم شدن خاستگاه این دو که به قوای انسانی، یعنی عقل نظری و عقل عملی برمی‌گردند، می‌توان گفت: معنای زندگی و سبک زندگی در نسبتی متقابل و دوسویه هستند. معنای زندگی، سبک زندگی را می‌سازد (آفرینش) و سبک زندگی در جهت تثبیت و تقویت معنای زندگی (انگیزش) است. معنای زندگی الگوهای معنایی را ایجاد می‌کند و این الگوها، منجر به الگوهای رفتاری می‌شوند. سبک زندگی از مجموعه الگوهای رفتاری در عرصه‌های مختلف حیات تشکیل شده که هر الگوی رفتاری می‌تواند به شیوه‌های رفتاری متعددی بروز و ظهور پیدا کند. دین نیز به عنوان عامل مهمی در شکل‌گیری معنای زندگی و اثرگذار در سبک زندگی است. همچنین سبک زندگی وابسته به آداب و رسوم و مقتضیات اقلیمی و جغرافیایی می‌تواند در شکل و صورت آداب و مناسک و شعائر دینی مؤثر باشد. تبیین جوانب مختلف نسبت این دو مقوله و اثبات همبستگی کامل این دو، از یافته‌های این پژوهش است.

**واژگان کلیدی:** معنای زندگی، سبک زندگی، نسبت‌یابی، الگوهای رفتاری، الگوهای معنایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۰۸

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، مدرس حوزه و دانشگاه. رایانامه: h.mazaheri20@yahoo.com

## مقدمه

انسان‌ها در طول تاریخ و در جوامع مختلف، به شیوه‌های متعدد گذران حیات کرده‌اند. اما همین شیوه‌های معمول زندگی در ذهن انسان مدرن، دغدغه‌هایی از جنس چگونگی و چرایی ایجاد کرده است. در عصر حاضر، سبک‌های زندگی متعدد و بعضاً مغایر، با سرانجام‌های متفاوت، ذهن سؤال‌خیز بشر را بدان سوق داده که کیفیت زندگی انسان بر چه اساسی پی‌ریزی می‌شود؟ تقلیدی است یا از روی فلسفه‌ورزی؟ ملاک انتخاب بهترین شیوه زندگی چیست؟ و هزاران سؤال و ابهام که متفکران را بر آن داشت که به مطالعه سبک زندگی به شکل علمی بپردازند. این سلسله مطالعات، ابتدا در جامعه‌شناسی و به طور رسمی در روان‌شناسی و سپس در پزشکی و دین‌شناسی شکل گرفت. هر کدام از این شاخه‌های علمی به طور تخصصی به بررسی صورت محقق و صورت حق سبک زندگی پرداختند. هر چند که سبک زندگی دارای تعاریف متعددی است؛ اما به طور مجمل و کلی به معنای چگونگی رفتار، گفتار و کردار انسان‌ها، کنش‌ها و واکنش‌های انسانی در برخورد با حوادث و نیازهای زندگی است. در واقع هر کدام از این شاخه‌های علمی، علی‌رغم تعاریف و نظریات و استدلالاتی که در این باب دارند، صرفاً به صورت ظاهری و پوسته‌عیان زندگی پرداخته‌اند، از همین روی خلأ بزرگی در این میان احساس می‌شود. واکاوی این خلأ و دستیابی به جوانب مختلف آن می‌تواند مطالعات مربوط به سبک زندگی را جهت‌دار و سازمان‌یافته کند و از پراکندگی و سرگشتگی نجات بخشد. این خلأ، همان «عدم وجود تدقیق فلسفی» در این موضوع است. بررسی عمیق و دقیق فلسفی سبک زندگی می‌تواند به صورت بنیادین و ریشه‌ای، مسائل مربوط به آن را تبیین و هدفمند کند و الگوهای رفتاری را تنظیم کند. پس برای ارائه سبک زندگی مطلوب، به یک موضوع فلسفی نیاز است که بتواند در نسبتی با سبک زندگی، قادر به بازشناسی و تبیین فلسفی و ارائه مؤلفه‌های کاربردی سبک زندگی مطلوب باشد. به نظر می‌رسد مقوله «معنای زندگی» این خواسته را تأمین می‌کند. معنای زندگی از اصطلاحات عصر اخیر است که در پی گوناگونی اندیشه بشری و تغییر سیر مبانی فکری-اعتقادی بشر از سوی خدامحوری به سمت انسان‌گرایی، وضع شده است. هر چند که از معنای زندگی هم تعاریف متعددی ارائه شده و متفکران هر کدام از دیدگاه خود به آن پرداخته‌اند؛ اما پرسش از ارزش زندگی و هدف زندگی، مطمح و نظرگاه همه آن‌ها بوده است. در معناداری زندگی از الگوهای معنایی، الگوها و شیوه‌های رفتاری به دست می‌آید که در مجموع سازنده سبک زندگی هستند؛ بر این اساس، هدف آن است که با تبیین مسئله

«معنای زندگی» و بررسی چگونگی ربط آن با سبک زندگی، به فهم عمیق و همه‌جانبه از یک سبک ایده‌آل رسید، به گونه‌ای که ضمن داشتن توانایی تحلیل سبک زندگی مطلوب، مهارت نقد سبک زندگی‌های دیگر هم به دست آید. این مهم با به کارگیری روش برهانی و تحلیلی به دست می‌آید. به لحاظ بررسی پیشینه معلوم شد که در موضوع سبک زندگی، آثار موجود اعم از کتاب، پایان‌نامه و مقاله به صورت توصیف یک سبک یا مقایسه چند سبک است و در موضوع معنای زندگی آثار موجود یا به بررسی محتوایی و متنی این مقوله می‌پردازند و یا آن را در یک مکتب یا متفکر بررسی می‌کنند؛ لذا مشابهی برای این پژوهش یافت نشد.

جهت ارائه یک بحث منسجم و ساختارمند، لازم است تعاریف منتخب این اثر در دو مقوله «معنای زندگی» و «سبک زندگی» بیان شود تا از بروز چالش‌ها و اشکالات احتمالی که ناشی از وجود تعاریف متعدد است، جلوگیری شود. سبک زندگی به مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری نسبتاً پایدار اطلاق می‌گردد که از بینش‌ها و ارزش‌های آدمیان متأثر بوده، و به صورت عینی در رفتار تجلی می‌یابد (فعالی، ۱۳۹۷: ۳۱). چنانچه بینش به معنای خرد و آگاهی و دانش و معلومات در نظر گرفته شود، گویا ناظر بر جهان‌بینی انسان است و چنانچه ارزش به معنای باور مطلوب بودن برخی امور باشد، می‌توان آرمان‌های مطلوب را هم جزئی از ارزش‌ها تلقی کرد.

اصطلاح «معنای زندگی» در عصر جدید و در پی ظهور و غلبه فلسفه‌های بشری و نیز به دنبال گسترش بحران‌های انسانی در سطح جهان، ذهن انسان را به خود مشغول کرده است. هرچند که ردپای مبانی و مسائل آن را می‌توان در اندیشه‌های بسیار دور هم جستجو کرد. چنانچه در متون کهنی چون حکمت سلیمان، تعبیری از این دست دیده می‌شود (بیات، ۱۳۹۰: ۲۹). در بیان معنای این اصطلاح، مناقشات بسیاری بین اندیشمندان رخ داده است؛ باور برخی متفکران با نظر به رویکردشان اینست که نمی‌توان به سؤال «معنای زندگی چیست؟» پاسخ دقیقی داد. برخی دیگر زندگی را معنادار می‌دانند و نقدهایی بر منکران معنای زندگی دارند که تاکنون بی‌پاسخ مانده است. معناداری زندگی، زمانی مفهوم پیدا می‌کند که کل هستی دارای معنا، شعور و هدفمند دانسته شود، چون انسان جزئی از کل هستی است؛ اگر کل بی‌معنا باشد، الزاماً جزء هم بی‌معنا می‌شود (کاتینگام، ۱۳۹۲: ۸). از مجموع نظرات متفکرین این حوزه به دست می‌آید که می‌توان برای معناداری زندگی سه تفسیر ارائه کرد: ۱- تفسیر معنا به «مطلوب، غایت و هدف»؛ در زندگی لازم است به دنبال معنا و مقصودی فراتر از خود فرآیند ساری و جاری در زندگی بود. آن غایت، معنای زندگی است. غایت، امری آگاهانه و اختیاری است که

شخص با آگاهی و اراده آن را قصد می‌کند و به سوی آن راهی می‌شود (علیزمانی، ۱۳۸۶: ۶۸-۶۹).  
۲- تفسیر معنا به فایده و کارکرد زندگی؛ مراد نقش یا فایده‌ای است که هر فرد برای تحقق اهداف خود در زندگی دارد (نصری، ۱۳۹۶: ۲۸). به رغم اینکه این معنا ناظر به هدف است، لکن به طور جداگانه و مستقل در این بحث لحاظ نمی‌شود. ۳- تفسیر معنا به ارزش زندگی؛ برای ارزش چند معنا بیان شده که کم‌خطاترین آنها، ارزش مبنایی است؛ به معنای اموری که فرد با تکیه بر آنها بتواند درباره خوبی یا بدی دیگر امور زندگی خویش تصمیم بگیرد (همان: ۲۹). بدین ترتیب می‌توان گفت معنای زندگی عبارت است از: وجود انگیزه در زندگی بر اساس سلسله‌ای از معیارها جهت تشخیص خوب و بد که مبنای تصمیم‌گیری درباره پسندیده یا ناپسند بودن امور تا نیل به اهداف هستند.

### ۱. بررسی ماهوی نسبت سبک زندگی و معنای زندگی

در گام اول، چپستی این رابطه به بحث گذاشته می‌شود. جهت تحقق این امر لازم است مبانی و نمودهای آن ملاحظه شود.

#### ۱-۱. بررسی بنیادین نسبت سبک زندگی و معنای زندگی

یکی از موضوعات فلسفی که از دیرباز ذهن متفکرین را به خود مشغول داشته، شناسایی نفس انسان، توانایی‌ها و ویژگی‌های او و مطالعات مدون و نظام‌یافته درباره موجودیت و هویت و حیات انسان است. در اولین تقسیم مقبول غالب اندیشمندان، انسان از دو مبدأ روحانی (مجرد و بعد اصلی) و جسمانی (مادی و بعد فرعی) تشکیل شده است. نفس انسان به دلیل تجرد روح، مجرد بوده و در نتیجه از مبادی عالیّه تعلّم می‌نماید و از جهت جسمانی، تعلق تدبیری به بدن داشته و آن را اداره می‌کند. آن قوه نفسانی که فعالیت‌های علمی انسان را عهده‌دار است و علوم و معارف را از مبادی برتر دریافت می‌کند، عقل نظری و آن قوه که کارهای تدبیری او را انجام می‌دهد، عقل عملی خوانده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۱۲۲). به عبارت دیگر قوه علامه عهده‌دار علم و جزم است که عقل نظری خوانده می‌شود و قوه عمّاله عهده‌دار عمل و عزم است که عقل عملی نامیده می‌شود. عقل نظری و عقل عملی دو نیرو از نیروهای انسانی هستند و با حکمت نظری و حکمت عملی که دو رشته از علوم و مسائل انسان است، متفاوت‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۳۷). حکمت نظری آن بخش از دانش‌ها است که عهده‌دار شناخت حقایقی می‌باشد که هستی آنها در اختیار انسان نیست؛ بطوری که چه انسان باشد یا نباشد و بخواهد یا نخواهد، آنها موجودند؛ مانند وجود

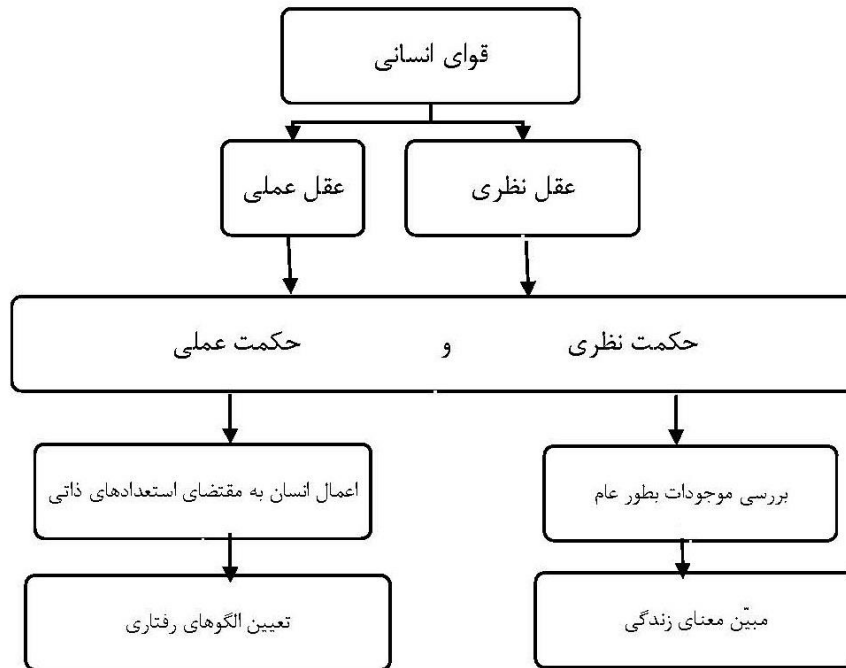
خداوند، فرشتگان، زمین و آسمان و ... که موجودند. حکمت عملی آن دسته از معارف را شامل می‌شود که به بررسی پیرامون فعالیت‌های عقل عملی پرداخته و در تعمیر و آبادانی این بخش از وجود انسان مؤثر می‌باشد و مختص به شناخت اموری است که در حوزه تدبیر و اراده انسان شکل می‌گیرند؛ بطوری که اگر انسان نباشد، هرگز آن‌ها محقق نخواهند شد؛ نظیر مسائل اخلاقی، خانوادگی و اجتماعی (همان: ۱۲۲). بدین ترتیب در گام اول، جهت تبیین نسبت سبک و معنا، باید مبادی و خاستگاه‌ها شناسایی شود. به رغم اختلافات متفکرین درباره تعریف، موضوع، مسائل و هدف عقل نظری و عملی و به تبع آن‌ها حکمت نظری و عملی، تعاریف فوق مورد اشتراک همگان است؛ اما آیا این قوا و علوم مرتبط با آن‌ها همواره بر راه صواب بوده و از انحراف و خطاها مصون هستند؟ در پاسخ آمده: قوه‌ای که عهده‌دار جزم است، باید از دخالت ناصواب حس و خیال و وهم نجات پیدا کند تا به جزم محققانه نائل آید و قوه‌ای که عهده‌دار عزم است، باید از حضور نابجای شهوت و غضب مصون باشد، تا به عزم متحققانه و خالصانه برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۹/۳۱۵). پس می‌توان گفت این قوا و ادراکات انسانی خالی از اشتباه و بی‌راهه نیستند و در نتیجه مسیرها و اهداف متعدد و مختلفی را دنبال می‌کنند. سؤال دیگر از نوع ارتباط این قوا و ادراکات است. پاسخ این است که این دو قوه نفس انسانی از یکدیگر جدا نمی‌شوند؛ یعنی اگر کسی واقعاً انسان شود، عقل نظری و عملی او از یکدیگر جدا نمی‌شود و اما اگر نفس به مرحله انسانیت نرسد، قوای او از یکدیگر جدا می‌شود، زیرا نفس او از مرتبه جمعیت قوا به دور است. به طوری که ممکن است علم او در عمل اثر نکند و عمل او از علم پیروی ننماید (همان: ۳۱۶). پس حالت متعادل این قوا، ارتباط متقابل و تأثیرگذاری آن‌ها بر یکدیگر است و در حالت آسیب‌دیدگی و عدم تعادل در نفس انسان، این ارتباط قطع شده یا در روند آن اختلال ایجاد می‌شود. شکل ایده‌آل تحقق این نیروها و علوم ناشی از آن‌ها به این ترتیب است که آنچه را که انسان از معلم و مبادی عالی‌تر درک می‌کند و می‌پذیرد، به وسیله عقل نظری ادراک می‌کند و آنچه را که انسان انجام می‌دهد و در مادون اثر می‌گذارد، به واسطه عقل عملی است. جهتی که در اثر آن از مافوق، فیض را دریافت می‌دارد، عقل نظری و جهتی که فیض‌های یافته را در مادون پیاده می‌کند، عقل عملی است (جوادی آملی، ۱۳۹۹: ۳۷). مطالب فوق جهت آشنایی مقدماتی با بنیان‌های نظری سبک زندگی و معنای زندگی بود. به اعتقاد علامه جعفری، عقل نظری، نوعی فعالیت با استفاده از قضایا و ابزار منطقی است به جهت استنتاج یا وصول به اهداف، آن هم بدون ارزش‌گذاری؛ مانند تعلیم بنایی ساختمان بدون

در نظر گرفتن غرض ساختمان (خیریه یا شکنجه‌گاه). عقل نظری بر اساس پیش‌فرض‌ها حکم می‌کند و کاری به ملاک صحیح بودن ندارد. عقل نظری سازنده مکاتب است، ولی قدرت ورود به حوزه ارزش‌ها را ندارد؛ اما عقل عملی، نیروهای فعال درون بشر مانند وجدان، حدس، اراده، تجسیم و اندیشه را برای وصول به بایدها و شایسته‌ها هماهنگ می‌سازد (جعفری، ۱۳۹۸: ۵/۲۳۷-۲۳۹). علامه در این بیانات، ضمن تبیین ماهوی عقل نظری، تصریح بر قصور آن در ارزش‌گذاری دارد و همانند آیت الله جوادی به ارتباط عقل نظری و عملی قائل بوده و حالت متعادل و ایده‌آل انسانی را در همراهی و جداناپذیری این دو می‌داند، با این تفاوت که گویی نوعی قداست ذاتی برای عقل عملی قائل است، اما عقل نظری حالت خنثی دارد.

علامه در تبیین آسیب‌شناسانه عقل نظری می‌گوید: نیروی عقلانی موهبت خدا به انسان برای کشف حقایق و قواعد است تا باعث پیشبرد معارف انسان شود؛ اما توقع بی‌جا و پرستش افراطی آن، سبب محرومیت بشر از اصول عالی‌ه شده و وظیفه عقل نظری که هماهنگی با عقل عملی است را مختل کرده است. عقل نظری به جهت سوءاستفاده در تعریف و وظایف آن، وسیله‌ای برای انکار اصول عالی‌ه انسانی گشته است (جعفری، ۱۳۹۳: ۲/۱۱۲-۱۱۳). ایشان در این مطالب، ضمن تأکید بر ارتباط متقابل دو عقل، انحراف عقل نظری را در خودسری و تبری جستن از بهره‌گیری از مبادی عالی‌ه و جدایی از عقل عملی دانسته است. این مطلب شاه‌کلیدی است که در این اثر و تطبیقات و نتایج آن تأثیر شگرفی دارد.

موضوع حکمت نظری، موجودات به طور عام است که بدون لحاظ درک آدمی واقعیت دارند. موضوع حکمت عملی، اعمالی است که ما به مقتضای استعدادهای ذاتی خود و برای وصول به اهداف حیات مادی و معنوی انجام می‌دهیم. حکمت عملی محور اصلی مباحث خود را، انسان در ارتباطات چهارگانه از دیدگاه بایستگی و شایستگی قرار می‌دهد (جعفری، ۱۴۰۰: ۲/۴۷۱).

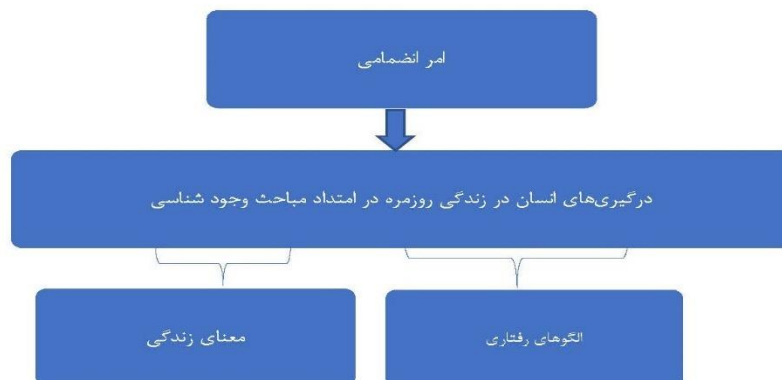
به لحاظ خاستگاهی و بنیانی می‌توان گفت قوای موجود در انسان توان شناسایی خدا، جهان و انسان را دارند و چنانچه راه صواب (بهره‌مندی از مبادی عالی‌ه، رعایت تعادل و ارتباط گسست‌ناپذیر از یکدیگر) را در شناسایی این مبانی فکری به کار بگیرند؛ به وسیله حکمت نظری قادر به شناسایی موضوع حیات و چیستی و غایات و ارزش‌های آن (معنای زندگی) می‌شوند و سپس با مدد از عقل عملی، به تدبیر خویشتن پرداخته و به واسطه حکمت عملی، اصول حاکم بر رفتار، گفتار و کردار را در حیات فردی و اجتماعی تبیین می‌کنند.



### ۱-۲. بررسی کاربردی بودن نسبت سبک زندگی و معنای زندگی

جریان حرکت فلسفه اسلامی از بدو تأسیس تا امروز با محوریت و ارجحیت حکمت نظری نسبت به حکمت عملی بوده است. فلسفه غرب از عصر روشنگری به بعد، نظر به تحولات بنیادین در اصول و ارکان فکری، جهت حرکت خود را از سیر در آسمان‌ها به زمین کشاند و همین امر باعث شد علاوه بر خواص فکری، عامه مردم را با خود همراه کند. به عبارت دیگر، فلسفه غرب با تغییرات ماهوی صورت پذیرفته، همه‌پسند شد و از مجالس مباحثه و مناظره فلاسفه به متن زندگی عموم مردم کشیده شد؛ بر این اساس، مسئله «امر انضمامی» مطرح شد. امر انضمامی یعنی هر آنچه که انسان در زندگی روزمره با آن درگیر است و لایه‌های مختلف زندگی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، چیزی که لایه محسوس‌تری دارد و در صورت حیات، مشهود و عیان است. امر انضمامی یا امر جزئی در مقابل امر انتزاعی است. امر انضمامی با حواس درونی (احساساتی مثل غم و شادی و نه معنای ارسطویی، یعنی وهم و خیال) و حواس بیرونی (پنج‌گانه) در ارتباط است. این حواس سرچشمه امر انضمامی

هستند، مثل دیدن فیلمی که خستگی را رفع می‌کند. نسبت‌یابی امر انضمامی با حکمت عملی، تبیین این مطلب را تسهیل می‌بخشد. امر انضمامی، امروزه عرض عریضی دارد و شاخه‌های مختلفی را شامل می‌شود که در حکمت عملی مورد توجه نیست. به بیان دقیق‌تر، امر انضمامی حیث تکامل‌یافته حکمت عملی است. امر انضمامی به زندگی روزمره با تمام شقوق متنوع و جدید آن، به اخلاق و سیاست هم می‌پردازد. امر انضمامی شامل هنر، فرهنگ، ادبیات و... می‌شود که مورد تحلیل فلسفی و عقلی است. امتدادبخشی به فلسفه اسلامی یعنی پایین آمدن از انتزاعی صرف بودن و وارد کردن امتداد آن در مسائل انضمامی و عینی با حفظ مباحث هستی‌شناسی. فلسفه اسلامی در مباحث وجودشناسی قابلیت درگیری با مسائل روزمره را دارد؛ مثل مسئله «معنای زندگی» و «سبک زندگی» که می‌تواند در این عرصه مورد بررسی قرار گیرد.



## ۲. بررسی کیفی نسبت سبک زندگی و معنای زندگی

منظور از بررسی کیفی در این رابطه، روشن شدن دو ابهام است؛ یکی اینکه این رابطه یک جانبه است یا دو جانبه؟ یعنی صرفاً معنای زندگی، خاستگاه سبک زندگی است یا سبک زندگی هم می‌تواند تأثیری در معناداری زندگی داشته باشد؟ دیگر اینکه با فرض یک معنای زندگی، آیا تنها یک سبک زندگی شکل می‌گیرد یا گونه‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد؟ در صورتی که گونه‌های مختلف سبک زندگی از یک معنا حاصل شود، ریشه این گوناگونی‌ها در چیست؟



## ۱-۲. بررسی رابطه متقابل سبک زندگی و معنای زندگی

این موضوع از دو جهت قابل بررسی است.

### ۱-۲-۱. نحوه اثرگذاری معنای زندگی در سبک زندگی

کشف چگونگی نسبت بین سبک و معنا، یاری‌گر تبیین دقیق سبک زندگی و مقایسه موشکافانه انواع آن است. به نظر می‌رسد ارتباط این دو مقوله از نوع همبستگی باشد. با رجوع به تعاریف منتخب دو اصطلاح، وجود همبستگی بین آن‌ها به اثبات می‌رسد. بیان شد که سبک زندگی به مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری نسبتاً پایدار اطلاق می‌گردد که از بینش‌ها و ارزش‌های آدمیان متأثر بوده، به صورت عینی در رفتار تجلی می‌یابد. بر اساس تعریف، سبک زندگی برخاسته از بینش‌ها و ارزش‌های شخص است. بینش را می‌توان آمیخته‌ای از نگرش و باور در نظر گرفت. نگرش به تمام هستی اعم از خدا، جهان خلقت، انسان و... و باوری که از نوع نگرش در انسان حاصل می‌شود. گاهی بینش مترادف جهان‌بینی لحاظ می‌شود که می‌تواند مؤید دیدگاه مطروح باشد. ارزش را می‌توان آمیخته‌ای از پسندیدگی و باور به آن در نظر گرفت. وقتی شخص مجموعه‌ای از امور را بالذات پسندیده و شایسته و برآورنده می‌داند؛ یعنی این امور برای او ارزش محسوب می‌شوند. انسان‌ها بر اساس ارزش‌هایشان امور پسندیده و ناپسندیده را تفکیک و بر مبنای آن‌ها عمل و قضاوت می‌کنند. با نگاهی به تعریف معنای زندگی - وجود انگیزه در زندگی بر اساس سلسله‌ای از معیارها جهت تشخیص خوب و بد که مبنای تصمیم‌گیری درباره پسندیده یا ناپسندیده بودن امور تا نیل به هدف هستند - به دست می‌آید که بنیان‌های تعریف سبک زندگی بر اساس معنای زندگی چیده شده است. بسیاری از متفکرین در نظام‌های فلسفی - اعتقادی مختلف نیز همبستگی بین سبک زندگی و معنای زندگی را تأیید می‌کنند. تحقق زندگی معنادار در گرو وقوع هرم معنا است، هر می‌که در بالاترین لایه، مشتمل بر هدف نهایی بوده و این هدف با گذر از اهداف میانی به صورت افعال و اعمال اختیاری در خارج تحقق می‌یابد. در واقع سبک زندگی به طور کامل در گرو هدفی است که فرد در زندگی برگزیده است (گیدنز، ۱۳۸۸: ۱۲۲). شهید صدر نیز با پذیرش این همبستگی و مبنا قرار دادن آن، سه نوع سبک زندگی را از هم متمایز می‌کند. در سبک اول، ایده‌آل‌گیری از وضع موجود جامعه، یعنی شئون مادی است و آسیب‌های زیادی بر آن مترتب است. سبک دوم، ایده‌آل‌گیری نوآورانه با نگرش به آینده، اما در محدوده اندیشه بشری است. سبک سوم، ایده‌آل‌گیری با نگرش به آینده در گستره خدایی و نامحدود و آرمانی است (صدر، ۱۳۸۱: ۱۵۳-۱۹۲). شهید مطهری با تکیه بر منابع دینی، سه نوع سبک رفتاری را بر اساس

اهداف مختلف زندگی تبیین نموده است: سبک رفتاری التذاذی که با تکیه بر هدف لذت‌های آنی شکل می‌گیرد؛ سبک زندگی تدبیری که بر اساس هدف مصلحت‌گرایی دنیایی بنا می‌شود و سبک آرمانی که انسان با هدف رسیدن به آرمان‌های مبتنی بر دین سبک رفتاری خود را می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۳). همچنین او معتقد است که اندیشه‌ها و باورهای اعتقادی در رفتارهای فردی و اجتماعی تأثیرگذار است و عمل نیز در اندیشه تأثیر می‌گذارد (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳/۶۶۰-۶۶۵). نیز تحقیقات میدانی نشان داده است که معنای زندگی نقش مهمی را در خوب بودن در سراسر گستره زندگی انسان ایفا می‌کند و به طور مستقیم و مثبت بر کیفیت زندگی اثر دارد. بین معناداری زندگی با کیفیت زندگی همبستگی مستقیم و معناداری وجود دارد (نیکخو، ۱۳۹۵: ۱۴). به این ترتیب ثابت می‌شود که بین سبک زندگی و معنای زندگی همبستگی کامل برقرار است. این همبستگی همان نسبت بین نظر و عمل است. نظر، معناساز و عمل، سبک‌ساز است. معنا می‌گوید چگونه باید زندگی کرد و سبک می‌گوید چگونه زندگی می‌کنیم. معنا، نظام ارزشی و سبک، نظام عملکردی است.

همبستگی کامل بین معنای زندگی و سبک زندگی برقرار است. بدین معنا که معنای زندگی با ارائه الگوهایی برخاسته از متن و مبانی، سازنده الگوهای رفتاری منتهی به سبک زندگی است و در وجه مقابل چگونگی سبک زندگی نیز در معنای زندگی اثرگذار است. به گفته شهید مطهری اندیشه در رفتار، و عمل در اندیشه تأثیرگذار است. لذا همبستگی کامل این دو به صورت متقابل است. پس برای تدقیق فلسفی بر سبک زندگی و شناخت عمیق و همه جانبه آن، لازم است معنای زندگی مورد توجه قرار گیرد تا اساس و بنیان عمل شناخته شود و نیز شناخت و انس با عمل می‌تواند در شکل‌دهی و تعمیق فلسفه حیات مؤثر باشد.

## ۲-۱-۲. نحوه اثرگذاری سبک زندگی در معنای زندگی

نحوه اثربخشی معنا در سبک، آفرینشی است. یعنی مثلاً معنای زندگی الف، سبک زندگی الف را می‌سازد و رفتار و عمل بر اساس آن معنا شکل می‌گیرد. اگر بپذیریم: هر رفتاری در هر محدوده‌ای که باشد از یک اصل یا مبنایی برمی‌خیزد، در این صورت نحوه اثرگذاری سبک زندگی بر معنای زندگی چگونه خواهد بود؟ به عبارت دیگر کنش آدمیان پایه‌ای دارد و از مبنایی سر می‌زند و بر اصلی استوار است، این پایه‌ها مبانی و اصول رفتار، الگو یا مدل رفتاری است (فعالی، ۱۳۹۷: ۱۳۵).

اکنون سؤال اینجاست که این الگوی رفتاری که از عناصر اصلی سبک زندگی است از کجا ناشی می‌شود؟ پاسخ به این سؤال می‌تواند بیان‌گر نحوه اثرگذاری سبک بر معنا باشد.

به نظر می‌رسد دو خاستگاه کلی برای الگوی رفتاری وجود دارد:

اول: فکر و نظر؛ این خاستگاه همان فلسفه حیات است که معنای زندگی منبعث از آن است. شواهد اجتماعی، عینی و واقعی نشان می‌دهد این خاستگاه متعلق به انسان‌های اهل اندیشه است که تمام مراحل زندگی را مبتنی بر فلسفه مقبول خود طرح‌ریزی می‌کنند و یا در حالت خوشبینانه، این مبدأ مربوط به انسان‌های بالغ است که قادرند از قوه تعقل و اختیار با درایت استفاده کنند.

دوم: تقلید؛ ظاهراً اکثریت انسان‌ها سبک زندگی خود را بر اساس تقلید بنا می‌کنند؛ چرا که همه انسان‌ها در دوران طفولیت و از ابتدایی که قادر به انجام اعمال و رفتار مختارانه می‌شوند، تماماً از والدین و اعضای خانواده تقلید می‌کنند و به شیوه و سبک آن‌ها و بدون دخالت نظر و اندیشه درباره عملکردشان زندگی می‌کنند. این حالت تا دوران بلوغ که به تدریج قوای فکری تکامل پیدا می‌کند، ادامه می‌یابد. می‌توان گفت یک نوجوان یا جوان در دوران اولیه بلوغ فکری، سبک زندگی نهادینه شده‌ای دارد که اگر با چرایی فلسفی روبرو نشود، همان سبک زندگی سازنده معنای زندگی او می‌شود؛ یعنی جوان بر اساس شیوه زندگی خود در طول عمر، چرایی زیستن یا همان معنای زندگی را تفسیر می‌کند. از این مرحله به بعد، نوجوان یا جوان در دو موقعیت قرار می‌گیرد: یا به واسطه عواملی مثل مطالعه و تعقل یا تحولات اجتماعی یا گسترش ابعاد ارتباطی یا تحولات درونی، با دنیای بی‌کران اندیشه‌ها و فلسفه آشنا می‌شود و بنا بر نظر شخصی، نظام فکری و به تبع آن معنایی از زندگی را برگزیده و سبک زندگی خود را بر اساس آن شکل می‌دهد؛ یا به مانند بیشتر آدمیان، بر همان سبک سابق و معنای ناشی از آن باقی می‌ماند.

عامل دیگری که می‌تواند اثرگذاری سبک زندگی در معنای زندگی را به تصویر بکشد، ویژگی «تدریجی بودن پدیده سبک زندگی» است. رفتارهای پایدار در انسان‌ها نهادینه می‌شوند؛ پس تغییرات در آن‌ها به تدریج صورت می‌گیرد، نه دفعی و ناگهانی (فعال، ۱۳۹۷: ۱۴۹). البته موارد نادری که شخص در اثر یک اتفاق یا بروز حادثه فردی یا اجتماعی دچار تغییرات ناگهانی بینشی و نگرشی می‌شود و در پی آن سبک زندگی خود را ناگهان تغییر می‌دهد، مستثنی از این قاعده کلی است. بر اساس این نظر، چنانچه سبک زندگی در حال تغییر باشد، این تغییرات تدریجی در ابتدا نمود و مقابله خاصی ندارد و شخص در روند عادی زندگی در حالی که در مقابل تغییرات، حالت انفعالی دارد، کم‌کم پذیرای رفتار جدید است و با سپری شدن ایام و نهادینه شدن رفتار، شخص برای توجیه آن به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه به دنبال فلسفه‌ای می‌گردد که با تغییر در ارزش‌ها و اهداف همراه باشد.

مثلاً در سبک زندگی ایرانی در دهه‌های گذشته، فرزندان بیوه یا مطلقه یا مجرد سن بالا، بر اساس ارزش‌هایی چون محوریت خانواده، اولویت و حرمت خاص والدین، جمع‌گرایی و... در خانه پدری زندگی می‌کردند؛ اما در سال‌های اخیر، با تغییرات اجتماعی، مثل تبدیل خانه‌های بزرگ قدیمی به آپارتمان‌های کوچک و در نتیجه از بین رفتن محلات و سنت‌های همسایگی، دور شدن محل کار از محل زندگی و بالا رفتن هزینه‌های حمل و نقل در کنار افزایش ترافیک، افزایش خدمات رفاهی مثل در دسترس بودن انواع غذاهای آماده و خدمات نظافت منزل و... به تدریج تمایل به زندگی مجردی در بیوه‌گان و افراد مطلقه و سپس در مجردین سن بالا ایجاد و افزایش یافت تا امروز که این سبک زندگی، یعنی زندگی مجردی به صورت امری مقبول، حتی در مجردین کم‌سن هم رواج یافته است. در پی این تغییر تدریجی سبک، تغییراتی در ارزش‌های زندگی هم دیده می‌شود؛ مثل ارزشمندی مجرد و استقلال مالی، فردگرایی و انزواطلبی، مصرف‌گرایی و...؛ این تغییر ارزش‌ها با تغییر اهداف در زندگی نیز همراه است؛ اهدافی مثل کسب درآمد هر چه بیشتر<sup>۱</sup>. به این ترتیب، با تغییر تدریجی سبک زندگی، تغییر در معنای زندگی هم دیده می‌شود.

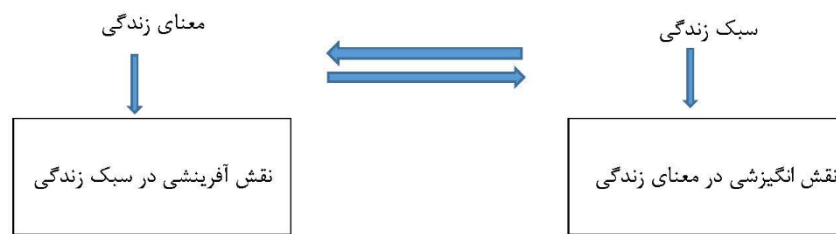
موقعیت دیگری که می‌تواند اثرگذاری سبک زندگی بر معنای زندگی را نشان دهد، در پدیده «تقابل سبک‌های زندگی» است. زمانی که سبک زندگی‌های مختلف و بعضاً مغایر، در رقابت اجتماعی برای جلب افراد بیشتر قرار می‌گیرند، مدافعان هر سبک، جهت دفاع از سبک مقبول خویش، به جستجوی فلسفه آن می‌پردازند؛ یعنی اگر تا آن زمان سبکی صرفاً تقلیدی یا بدون اندیشه‌ورزی در مبنای آن داشتند، در این تقابل، با تعقل در تلاشند تا معنای زندگی معقول و مناسب و کامل و جذابی را منطبق بر سبک زندگی خویش مدون کنند. مثل آنچه که امروز در سطح ملی و یا حتی جهانی در تقابل سبک زندگی اسلامی و سبک زندگی غربی وجود دارد و بسیاری از افرادی که تا به حال به صورت سنتی و مورثی پایبند به سبک زندگی اسلامی بودند، بر آن شدند که تفسیر و تبیین دقیقی از سبک خود و مبانی و اهداف و دستاوردهای آن ارائه دهند.

می‌توان گفت جامع موارد فوق که بیانگر روند تحول یا تثبیت معنای زندگی، در نتیجه اقتضانات و الزامات مقوله «سبک زندگی» است، مؤلفه «انگیزه‌بخشی» است؛ بدین معنا که اگر مقوله «سبک زندگی» به عنوان پدیده‌ای پویا و مستقل و دارای هویت در حیات انسان لحاظ شود، دارای اقتضانات و

۱. قابل ذکر است که مثال فوق دامنه وسیعی دارد و با رویکردهای مختلف قابل بررسی است و تحلیل فوق یکی از وجوه مطالعاتی آن است.

## نسبت‌یابی مقولات «معنای زندگی» و «سبک زندگی»

الزاماتی است که سیر آن را ایجاد می‌کند و تحت تأثیر یا تغییر یا تثبیت قرار می‌دهد. این مقتضیات و ملزومات از عوارض ذاتی سبک زندگی است و از خارج بر آن عارض نمی‌گردد. چنانچه تصور شود این عوارض از خارج وارد شده، نوعی دور باطل است؛ چون عارضه خارجی سبک زندگی که همان علت موجد آن است، معنای زندگی است؛ به عبارت دیگر، معنای زندگی، خالق سبک است و سبک هم موجد معناست. اما اگر مقتضیات و ملزومات فوق برای سبک زندگی درون ذاتی تلقی شوند، می‌توانند در نسبت با معنای زندگی، نقش انگیزشی داشته باشند. به بیان ساده‌تر، سبک زندگی می‌تواند عامل انگیزه‌بخش برای تثبیت یا تقویت یا تغییر و تحول در معنای زندگی باشد.

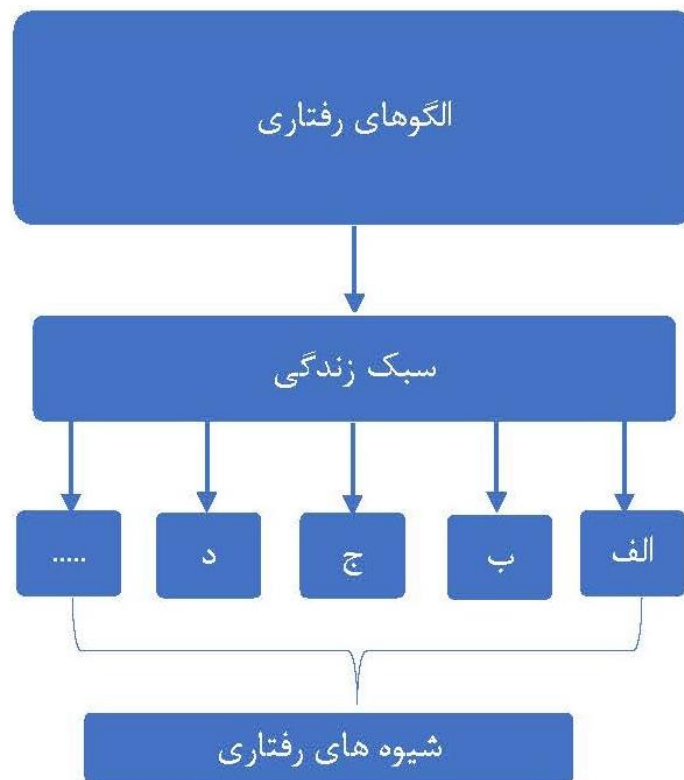


## ۲-۲. بررسی گوناگونی سبک زندگی از معنای زندگی

الگوهای رفتاری سازنده سبک زندگی هستند؛ بدین معنا که سبک زندگی، ناظر به الگوهای رفتاری است نه رفتار. اگر الگو را مجموعه اجزایی بدانیم که دارای ارتباط و انسجام معناداری باشند و در راستای تحقق هدفی واحد و مشخص قرار گیرند، می‌توان گفت هر الگویی ناظر به یک دسته رفتارهای خاص است و هر عمل خاصی تحت پوشش الگویی خاص قرار می‌گیرد. الگوهای رفتاری عام و کلی هستند و از منطبق جهان‌شمول برخوردارند. شیوه‌های رفتاری، خاص و جزئی‌اند. پس برای ساماندهی رفتار در سبک زندگی، حداقل دو امر لازم است؛ یکی الگوی رفتاری که عام و کلی است؛ دیگری شیوه رفتاری که خاص و جزئی است (فعالی، ۱۳۹۷: ۱۳۴-۱۴۰). مثلاً در سبک زندگی پدرسالارانه، الگوی تربیتی در خانواده سلطه‌گرانه است؛ اما ممکن است این سلطه‌گری با رفتارهای جزئی مختلفی نمود یابد. مثلاً ممکن است پدری رفتارهای مستبدانه و خشن، در برخورد با خانواده داشته باشد و یا

ممکن است پدری رفتارهای نرم داشته، اما از حربه اقتصادی برای پیشبرد و اعمال نظراتش بهره گیرد؛ یعنی در شرایط خاص، اعضای خانواده را در تنگنای اقتصادی قرار دهد تا به تبعیت محض از تصمیمات او تن دهند.

عوامل متعددی می‌تواند منشأ گوناگونی شیوه‌های رفتاری برای یک الگوی رفتاری یا سبک زندگی باشند؛ از جمله این عوامل می‌توان آداب و رسوم قومی و محلی، شرایط جغرافیایی و اقلیمی، انگیزش‌ها و محرکات درونی و... نام برد.



۳. بررسی نسبت سبک زندگی با دین به مثابه امری مهم در مسئله معنابخشی به زندگی شاید در وهله اول، عنوان فوق ارتباط ساختاری با دیگر عناوین این فصل نداشته باشد؛ اما اگر نسبت

دین با کلیدواژه‌ها مشخص شود، این ابهام مرتفع می‌شود. در بیان معنای زندگی آمد: وجود انگیزه در زندگی بر اساس سلسله‌ای از معیارها جهت تشخیص خوب و بد که مبنای تصمیم‌گیری درباره پسندیده یا ناپسند بودن امور تا نیل به اهداف هستند. در تعریف دین با وجود گستردگی و تعدد معانی از دیدگاه اندیشمندان حوزه‌های مختلف مطالعاتی، تعریف منتخب نگارنده بدین قرار است: اصول علمی و قواعد عملی که اعتقاد به آن‌ها، سعادت حقیقی انسان را تضمین می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱۹۳/۱۶). عبارت «سلسله‌ای از معیارها جهت تشخیص خوب و بد که مبنای تصمیم‌گیری...» در معنای زندگی و عبارت «اصول علمی... که اعتقاد به آن‌ها...» در تعریف دین، دارای نوعی ارتباط مفهومی وابسته به هم هستند. به عبارت دیگر، اصول علمی معطوف به سعادت که فرد به آن‌ها معتقد است، می‌تواند سلسله‌ای از معیارها جهت تشخیص خوب یا بد را در نظام فکری شخص تشکیل دهد؛ یعنی دین می‌تواند نقش هویت‌بخشی به معنای زندگی داشته باشد. البته ناگفته نماند که همه ادیان (منطبق بر تعریف منتخب) در ایفای این نقش به نحو اتم و اکمل موفق نیستند؛ بدین معنا که تأثیر ادیان در معنا‌بخشی به زندگی، نظر به غنا و عمق معارف و اصول بنیادین آن دین، متفاوت است و دارای مراتب و شدت و ضعف است؛ لکن مهم در این رساله، اثبات همین نقش هویت‌ساز، حتی به صورت حداقلی است. پس دین می‌تواند یکی از عوامل و یا تنها عامل تشکیل‌دهنده نظام معنایی در حیات بشر باشد.

نظر به مطالب فوق، چنانچه سبک زندگی در یک نگاه کلان و تعریف کلی، الگو یا کلیت رفتاری، ناشی از تمایلات و ترجیحات باشد و اگر تمایلات و ترجیحات متأثر از نظام معنایی افراد و دین، مؤثر در معنای زندگی باشد، پس دین و سبک زندگی با یکدیگر رابطه دارند و امکان ذاتی برای برقراری این رابطه وجود دارد. این رابطه دو سویه است (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۱۸۷). مؤید این نظر، همان تقسیم‌بندی انواع سبک زندگی در اندیشه شهید صدر است که پیشتر به آن اشاره شد. در جایی که ایشان کامل‌ترین و بهترین سبک را منبعث از دین الهی و تحت اراده خدا می‌داند (صدر، ۱۳۸۱: ۱۸۵-۱۹۲). همچنین شهید مطهری بر این مهم، یعنی تأثیرپذیری سبک آرمانی از دین و تحت لوای آموزه‌های وحیانی تأکید دارد (مطهری، ۱۳۷۷: ۵۳).

مرور ادبیات رابطه دین با سبک زندگی در علوم اجتماعی نشان می‌دهد به لحاظ تجربی، سبک‌های زندگی از دین متأثرند. اما چگونگی این تأثیرگذاری بر سبک زندگی در ادیان مختلف متفاوت است و الگوی مشخص و ثابتی در این زمینه وجود ندارد. مثلاً کالونیسم انگیزه و اخلاق لازم را برای ظهور

سرمایه‌داری و سبک‌های زندگی متناسب با آن پدید آورده است و اخلاق و ایدئولوژی ساموراییان به توسعه نهادهای اجتماعی و انگیزه‌های فردی مشروعیت بخشیده است. در دیترویت، دین بر الگوهای رفتاری مانند ازدواج، روابط خانوادگی، انتخاب محل سکونت اشتغال زنان، تفریحات و گذران اوقات فراغت اثر می‌گذارد. لذا می‌توان گفت تأثیر دین بر سبک زندگی انکارناپذیر و به مورد خاص بودن و شرایط زمانی و مکانی خاص وابسته است. به طور کلی جهت‌گیری فرآیند اثربخشی دین (دربدارنده نظام معنایی) بر سبک زندگی در بالاترین سطح، جهت‌دهی آن به سوی اهداف غایی دین است و حداقل این تأثیر، تجلی و جوه یا بخش‌هایی از آموزه‌ها و نمادهای دینی به عنوان مؤلفه‌های سبک زندگی است (مهدوی کنی، ۱۳۸۶: ۲۲۸-۲۲۹). از سویی دیگر، سبک زندگی نیز می‌تواند بر دین اثر داشته باشد؛ به این صورت که اگر دین دارای دو بخش صورت و متن باشد، بخش صورتی دین می‌تواند متأثر از سبک زندگی باشد؛ تحت عنوان «بررسی گوناگونی سبک زندگی...» آمد که سبک زندگی متأثر از آداب و رسوم و شرایط اقلیمی و جغرافیایی است. چنین سبک‌هایی در عینیت‌بخشی به متن و محتوای دین و نمایان‌سازی بخش صورتی دین می‌توانند اثرگذار باشند؛ مثلاً بر اساس تحقیقات تجربی، روزه و روزه‌داری در ماه مبارک رمضان به عنوان یکی از مهم‌ترین آموزه‌های دین، در معنابخشی به زندگی بسیار مؤثر است. (نک: نوری، ۱۴۰۲: ۳۴). بررسی کیفیت برگزاری مراسم افطار به عنوان یک مراسم مذهبی و دینی در جوامع و فرهنگ‌های مختلف، متأثر از سبک زندگی آن فرهنگ‌ها است.

### نتیجه‌گیری


قوای انسانی به دو نیروی عقل نظری (عهده‌دار ادراک علوم و معارف) و عقل عملی (عهده‌دار ادراک کارهای تدبیری) تقسیم می‌شود که در حالت تعادل، وابستگی متقابل داشته و جدایی‌ناپذیرند. حکمت نظری (در پی شناخت حقایق هستی) و حکمت عملی (در پی شناخت فعالیت‌های مدبرانه) منبعث از آن دو هستند. صورت تکامل‌یافته حکمت عملی در مقوله «امر انضمامی» است. مسئله «معنای زندگی» و «سبک زندگی» از مصادیق آن است. عقل نظری انسان را به شناخت هستی، اعم از خدا و جهان و انسان سوق می‌دهد. این امر در قالب حکمت نظری منجر به کنجکاوی بشر نسبت به مسئله «حیات» می‌شود. شناخت ارزش‌ها و اهداف حیات مسئله «معنای زندگی» را می‌سازد. وقتی معنای زندگی در ذهن بشر شکل گرفت، بر اساس آن قوای مدبره (عقل عملی) در پی تدبیر زندگی (حکمت عملی) برمی‌آید و شیوه زیستن با کم و کیف مشخصی (سبک زندگی) بروز و ظهور می‌کند و به موضوع مطالعاتی در حوزه امر انضمامی تبدیل می‌گردد. معنای زندگی می‌تواند خاستگاه سبک زندگی

#### نسبت‌یابی مقولات «معنای زندگی» و «سبک زندگی»

باشد؛ یعنی معنای زندگی با ارائه الگوهای معنایی منجر به الگوهای رفتاری، نقش‌آفرینی در سبک زندگی دارد؛ اما سبک زندگی به واسطه عواملی چون تقلید یا جریان‌های اجتماعی در معنای زندگی اثر می‌گذارد؛ یعنی سبک زندگی، نقش‌انگیزی در تغییر یا تثبیت معنای زندگی دارد. پس تأثیر معنای زندگی بر سبک زندگی مقدم است؛ لذا تثبیت سبک زندگی ایده‌آل، نیازمند تقویت فلسفه حیات است. با غنی شدن معنای زندگی با مبانی فکری متعالی، سبک زندگی مطلوب ترسیم و تقویت می‌شود. سبک زندگی از مجموعه‌ای از الگوهای رفتاری در عرصه‌های مختلف حیات تشکیل شده که هر الگوی رفتاری می‌تواند به شیوه‌های رفتاری متعددی بروز و ظهور پیدا کند. همچنین دین به عنوان عامل مهمی در شکل‌گیری معنای زندگی - بسته به مبانی و اصول و محتوای آن دین - در سبک زندگی با درجات مختلفی اثرگذار است و سبک زندگی نیز وابسته به آداب و رسوم و مقتضیات اقلیمی و جغرافیایی می‌تواند در شکل و صورت آداب و مناسک و شعائر دینی مؤثر باشد.

## منابع

۱. بیات، محمدرضا (۱۳۹۰)، *دین و معنای زندگی در فلسفه تحلیلی*، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲. جعفری، محمدتقی (۱۳۹۳)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال الدین محمد بلخی*، ج ۲، تهران: اسلامی و مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۸)، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۵، تدوین و تنظیم: عبدالله نصری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۰)، *معنای زندگی - مجموعه آثار*، ج ۱۱، تدوین و تنظیم: عبدالله نصری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، ج ۱، محقق: حمید پارسانیا، قم: اسراء.
۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، *حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه*، محقق: حسین شفیعی، قم: اسراء.
۷. صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۸۱)، *سنت های تاریخ در قرآن*، ترجمه: سیدجمال الدین موسوی، تهران: تفاهم.
۸. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۷۸)، *تفسیرالمیزان*، ترجمه: محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۹. علیزمانی، امیرعباس (۱۳۸۶)، «معنای معنای زندگی»، *نامه حکمت*، ش ۵ (۱): ۵۹-۸۹.
۱۰. فعالی، محمدتقی (۱۳۹۷)، *مبانی سبک زندگی اسلامی*، تهران: مؤسسه دین و معنویت آل یاسین.
۱۱. کاتینگام، جان (۱۳۹۲)، *معنای زندگی*، ترجمه: اسماعیل علیخانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۸)، *تجدد و تشخیص*، جامعه و هویت شخصی در عصر جدید، ترجمه: ناصر موفقیان، تهران: نی.
۱۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار*، ج ۱۳ (مقالات فلسفی)، تهران: صدرا.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، *کلیات علوم اسلامی*، ج ۲ (کلام، عرفان، حکمت عملی)، تهران: صدرا.
۱۵. مهدوی کنی، محمدسعید (۱۳۸۶)، *دین و سبک زندگی*، تهران: دانشگاه امام صادق.
۱۶. نصری، عبدالله (۱۳۹۶)، *آری گویی به زندگی*، تهران: فرهنگ و معارف اسلامی.
۱۷. نوری، اعظم، (۱۴۰۱)، «تأثیر روزه در صمیمیت و آرامش روانی خانواده»، *ره توشه*، معاونت فرهنگی دفتر تبلیغات اسلامی.

نسبت‌یابی مقولات «معنای زندگی» و «سبک زندگی» 

۱۸. نیکخو، غلامحیدر (۱۳۹۵)، بررسی روابط ساختاری اثر سبک و معناداری زندگی، رساله دکتری، استاد راهنما: دکتر خلیل اسماعیل پور، دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی، دانشگاه تبریز.



# زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## تحقق یقین مضاعف در قضایای شخصی<sup>۱</sup>

محمدهادی رحمانی<sup>۲</sup>

### چکیده

یقین مضاعف یا یقین به معنای اخص، اعتقاد جازم و صادق به قضیه است به گونه‌ای که احتمال خلاف قضیه محال دانسته شود. گاهی تصور شده که این یقین در قضایای شخصی امکان جریان ندارد که در این مقاله به این تصور پاسخ می‌دهیم. برای یقین مضاعف چهار شرط شده است: ۱- اعتقاد و جزم به مفاد قضیه. ۲- اعتقاد به امتناع نقیض قضیه. ۳- مطابقت با واقع و صدق. ۴- زوال ناپذیری این اعتقاد. شرط چهارم در یقین مضاعف این است که این یقین هیچگاه دچار تغییر نشود. بر اساس این شرط، برخی معتقدند که یقین مضاعف در قضایای شخصی جاری نمی‌شود؛ زیرا یقین به این قضیه با تغییر حالت شخص تغییر می‌کند. البته باید توجه داشت موضوع این مقاله، جریان یقین مضاعف در قضایای شخصی است؛ بنابراین جریان برهان در این قضایا و یا برهان‌پذیر بودن قضایای عرفانی که شخصی هستند، خارج از موضوع بحث است، البته این امور از آثار جریان یقین مضاعف در قضایای شخصی است. برای پاسخ به این اشکال، سه پاسخ می‌توان ارائه کرد: ۱. عدم اعتبار قید زوال‌ناپذیر در یقین. ۲. لحاظ قید زمان دقیق در یقین. ۳. خلط بین یقین و متعلق یقین. در واقع می‌توان گفت که این پاسخ‌ها روح واحدی دارند و آن اینکه: در یقین مضاعف، مطابقت با واقع لازم و ضروری است. برای تحقق مطابقت با واقع در قضایای شخصی، باید قید زمان لحاظ شود و با لحاظ این قید، دوام نیز حاصل است. باید توجه داشت که روش تحقیق در این مقاله به صورت کتابخانه‌ای است.

**کلیدواژگان:** یقین مضاعف، قضایای شخصی، مراتب یقین، انواع یقین.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۰۳

۲. دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه، قم. رایانامه: r136030@yahoo.com

## مقدمه

یکی از مباحث مهم در معرفت‌شناسی و فلسفه، یقین است که اقسام مختلفی دارد؛ مثل یقین به معنای اعم و یقین به معنای اخص که از یقین به معنای اخص به یقین مضاعف نیز تعبیر می‌شود؛ زیرا در یقین مضاعف، علاوه بر جزم به صدق، قضیه به گونه‌ای است که احتمال خلاف و نقیض آن محال دانسته شود، همچنین یقین به معنای اخص همواره صادق و مطابق با واقع است.

از جمله شرایط یقین مضاعف، زوال‌ناپذیری آن است (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۳۶۱). بر اساس این شرط، تصور می‌شود که یقین مضاعف در قضایای محسوسات و وجدانیات جاری نخواهد شد؛ لذا این قضایا، یقینی از نوع مضاعف نیستند (فارابی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۲)؛ این در حالی است که این قضایا زیرمجموعه قضایای بدیهیه بوده و بدیهیات نیز از انواع قضایای یقینی هستند. از همین روی، یقین در آنها یقین به معنای اعم دانسته شده است و بر همین اساس بیان می‌شود قضایای شخصی در قیاس برهانی نیز جایگاه ندارند، چون در قیاس برهانی فقط از قضایا با یقین مضاعف استفاده می‌شود و بر همین اساس بیان می‌شود که قضایای شخصی، کاسب و مکتسب نیستند (ابن سینا، ج ۹، ص ۱۷۰). در این مقاله به پاسخ این اشکال خواهیم پرداخت و جریان یقین مضاعف در قضایای شخصی را بیان خواهیم کرد.

## مفهوم‌شناسی، یقین به معنای اخص (مضاعف)

یقین به معنای اخص را یقین منطقی یا یقین مضاعف نیز می‌نامند (حسین‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۳۰). در واقع این نوع از یقین، مرکب از دو یقین است: ۱- یقین به مفاد قضیه؛ ۲- یقین به اینکه محال است غیر از این باشد؛ به شرطی که این دو یقین مطابق با واقع باشند و هیچ‌گاه زوال‌پذیر نباشند.

فارابی در تعریف یقین به معنای اخص می‌گوید: یقین هو أن نعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به أنه لا یمكن أصلاً أن یكون وجود ما نعتقده فی ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده و نعتقد مع ذلك فی اعتقاده هذا انه لا یمكن غیره (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۷)

یقین اعتقاد در قضیه صادقی است که تصدیق در آن به گونه‌ایست که خلاف این اعتقاد را احتمال نمی‌دهد و در کنار اعتقاد به قضیه، معتقد است که غیر آن ممکن نیست.

ابن سینا نیز تعریفی شبیه فارابی ارائه می‌دهد و فقط قید صادق بودن قضیه را ذکر نمی‌کند. ابن سینا می‌گوید: علم و یقین اعتقاد به این است که این قضیه اینگونه است و معتقد باشد این قضیه نمی‌تواند

## تحقق یقین مضاعف در قضایای شخصیه ۲۴۷

غیر آن باشد و معتقد باشد این اعتقاد زوال آن ممکن نیست (ابن سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲). بنابراین می‌توان گفت در مجموع یقین به معنای اخص چهار رکن دارد: ۱- اعتقاد به مفاد قضیه؛ ۲- اعتقاد به امتناع نقیض قضیه؛ ۳- مطابقت با واقع و صدق؛ ۴- زوال ناپذیری.

### توضیح قیود تعریف یقین مضاعف

#### الف) اعتقاد به مفاد

این قید اشاره به آن دارد که به صدق قضیه صد درصد باور داشته باشیم؛ بنابراین با این قید شک، وهم و ظن از تعریف خارج می‌شود ولو احتمال آن تا ۹۰ درصد بالا آمده باشد. باید دانست اگر احتمال صدق قضیه زیر ۵۰ درصد باشد، به آن وهم گفته می‌شود و اگر احتمال صدق قضیه ۵۰ درصد باشد، شک نامیده می‌شود و بالای ۵۰ درصد ظن نام دارد و اگر احتمال صدق قضیه نزدیک به یقین باشد، به آن اطمینان گفته می‌شود.

طبق نظر مشهور اصولیین، در شرع نیز، یقین حجیت ذاتی دارد که توضیح آن خارج از هدف این نوشتار است (انصاری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۹).

#### ب): اعتقاد به امتناع نقیض قضیه

این اعتقاد نیز شرط لازم برای تحقق یقین به معنای اخص است یعنی باید نقیض و طرف مقابل قضیه محال دانسته شود. ابن سینا از آن به اعتقاد ثانی یاد کرده و بیان می‌کند که این اعتقادها باید بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل باشد (ابن سینا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸)؛ بدین صورت که یا بالفعل نقیض این قضیه را محال بداند یا هر چند بالفعل متوجه امتناع نقیض قضیه نباشد، ولی به مجرد توجه، ملتفت به امتناع نقیض قضیه شود.

#### ج) صدق و مطابقت با واقع

شرط دیگر در یقین مضاعف اینست که این یقین مطابق با واقع باشد. این قید، جهل مرکب را از تعریف یقین مضاعف خارج می‌کند. فارابی در تعریف خود، به این قید اشاره کرده است.

باید توجه داشت که مطابقت با واقع در یقین مضاعف شرط است، لکن در یقین به معنای اعم، مطابقت با واقع لازم نیست؛ زیرا یقین به معنای اعم به معنای اعتقاد به قضیه به همراه عدم اعتقاد به طرف مقابل آن است، اعم از اینکه قضیه مطابق واقع باشد یا نباشد (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶).

البته در تعریفی که ابن سینا از یقین به معنای اخص بیان کرده، قید مطابقت با واقع ذکر نشده است (ابن سینا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۵۶). بر اساس این تعریف، یقین به معنای اخص شامل جهل مرکب نیز می‌شود، البته شاید. بهمنیار نیز در تعریف خود در التحصیل مانند ابن سینا عمل کرده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۱۹۲، ۱۹۳). محقق طوسی نیز در اساس الاقتباس تعریف شبیه ابن سینا ارائه کرده است (طوسی، ۱۳۲۶، ص ۲۲۶). اما محقق طوسی در المعیار فی نقد تنزیل الافکار تصریح می‌کند که در یقین، صدق لازم است و جهل مرکب را نمی‌توان داخل تعریف یقین به معنای اخص دانست (طوسی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۶). بعد از ایشان، همگان صدق را داخل تعریف یقین مضاعف دانستند و به تعریف فارابی بازگشته‌اند. آنچه صحیح به نظر می‌رسد نیز همین است که یقین به معنای اخص باید مطابق با واقع باشد و لذا صدق از قیود تعریف است و نمی‌توان جهل مرکب را از مصادیق یقین به معنای اخص دانست. اگر ابن سینا در تعریف خود به این قید اشاره نکرده، به دلیل وضوح آن بوده، نه اینکه جهل مرکب را داخل یقین مضاعف بداند. البته همانطور که بیان شد، جهل مرکب از اقسام یقین به معنای اعم است. در نگاه نگارنده لزوم صدق در یقین مضاعف را می‌توان چنین استدلال کرد (این استدلال در آثار دیگران مشاهده نشد) که معنای علم، حضور صورتی شیء در نزد عقل است و پرواضح است در جهل مرکب، حضور صورتی شیء خارجی در ذهن حاصل نشده، بلکه صورت دیگری حاضر شده است، از این روی جهل مرکب را نمی‌توان علم دانست و پرواضح است که یقین مضاعف نیز مرتبه‌ای برای علم است؛ لذا جهل مرکب داخل یقین نخواهد بود.

#### د) غیر قابل زوال

این قید اشاره به آن دارد که اعتقاد به صدق قضیه باید همواره باقی باشد و هرگز از بین نرود. بر اساس این شرط، برخی معتقد شده‌اند که در قضایای شخصی امکان تحقق یقین به معنای اخص وجود ندارد؛ زیرا شخصیات مدام در حال تغییر هستند. از این رو ابن سینا معتقد است از قضایای شخصی نمی‌توان در برهان استفاده کرد؛ همچنین نمی‌توان قضیه شخصی را در نتیجه برهان به دست آورد؛ زیرا مقدمات برهان و نتیجه برهان باید یقینی باشد و برای یقینی بودن، باید حتماً کلی باشد؛ زیرا قضایای یقینی نباید مثل قضایای شخصی تغییرپذیر باشند، از این روی ایشان قائل است برهان بر قضایای شخصی ممکن نیست؛ زیرا یقین در قضایای شخصی ممکن نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۰).

ابن سینا این مطلب را از ارسطو نقل می‌کند (همانجا).

در توضیح این سخن می‌توان گفت قضایای شخصی زوال‌پذیر هستند، یعنی وقتی واقع می‌شوند در

لحظه بعد دچار تغییر می‌شوند؛ مثلاً اگر بگوییم زید جالس است، این قضیه زوال‌پذیر است و در لحظه بعد این جلوس می‌تواند تغییر کند، لذا ابن سینا از جزئیات در قضایای شخصییه با عنوان "فاسده"، یعنی از بین رفتنی تعبیر می‌کند (همانجا). ولی قضایای کلیه چنین نیستند؛ مثلاً اگر بگوییم هر انسانی ناطق است، این قضیه همواره ثابت است. از آنجا که یقین باید زوال‌ناپذیر باشد، بنابراین یقین در قضایای شخصییه که در جزئیات است و زوال‌پذیر می‌باشد، جاری نمی‌شود.

در ادامه توضیح خواهیم داد که این سخن صحیح نیست و پاسخ این استدلال را خواهیم داد. این شرط در یقین مضاعف همچنین باعث می‌شود معرفت‌های تقلیدی از تعریف یقین مضاعف خارج شود. همانطور که بیان شد مرحوم مظفر قید زوال‌ناپذیری را فقط به تقلیدی نبودن تفسیر می‌کند و لذا این قید را فقط برای خروج قضایای تقلیدی می‌داند (مظفر، ۱۴۳۰ق، ص ۲۸۲).

البته در نگاه صحیح می‌توان گفت با شرایطی، قضایای تقلیدی هم می‌تواند یقینی از نوع یقین به معنای اخص باشد و آن شرایط این است که: اولاً: مرجعی که از او تقلید می‌شود، معصوم باشد؛ مثل اهل بیت علیهم‌السلام. ثانیاً: اتصال کلام به منبع معصوم علیهم‌السلام قطعی باشد، مثلاً خبر به صورت تواتر یا با قراین قطعی به ما رسیده باشد. ثالثاً: کلام نص باشد و هیچ احتمال دیگری در آن داده نشود. با لحاظ این سه شرط می‌توان گفت قضایای تقلیدی نیز می‌تواند یقینی از نوع یقین به معنای اخص باشد که توضیح کامل و اثبات این امور خارج از هدف این نوشتار است.

#### عدم تغییر در یقین مضاعف (امکان یقین در قضایای شخصییه)

همانطور که در تعریف یقین به معنای اخص بیان شد، یقین به معنای اخص دارای چهار رکن است که البته رکن دوم در یقین به معنای اعم نیز وجود دارد:

۱- صدق

۲- یقین به مفاد قضیه که الف ب است (بالفعل یا بالقوه نزدیک به فعل)

۳- اعتقاد به امتناع نقیض آن که الف، ب نیست ممتنع است

۴- زوال‌ناپذیری

هر چند بین فارابی و ابن سینا در شرط صدق اختلاف نظر وجود دارد که توضیح آن گذشت، ولی همگان در شرط چهارم، یعنی زوال‌ناپذیری این دو اعتقاد اتفاق نظر دارند (ابن سینا، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۸) و (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۶۷). لازمه آن اینست که نباید هیچگاه الف از ب بودن تغییر کند، یعنی نباید "الف ب نیست" حاصل شود که از آن به ثبات در یقین تعبیر می‌شود.

نتیجه این شرط این است که در امور شخصی و حقایق تغییرپذیر، یقین به معنای اخص و یقین مضاعف حاصل نخواهد شد؛ زیرا شخصیات مدام در حال تغییر هستند و یقین دوم امکان زوال دارد؛ مثلاً در قضیه "زید جالس است" هرچند در هنگام جلوس به قضیه یقین داریم و نقیض آن را ممتنع می‌دانیم، لکن این اعتقاد زوال‌پذیر است؛ چرا که با قیام زید، باور به جلوس از بین می‌رود، بر همین اساس گفته می‌شود شخصیات یقینی نیستند.

### نقد و بررسی:

در حل این مشکل سه پاسخ وجود دارد:

- ۱- عدم اعتبار زوال‌ناپذیری در یقین.
- ۲- لحاظ قید زمان در یقین.
- ۳- خلط بین یقین و متعلق یقین.

### توضیح

#### ۱- عدم اعتبار زوال‌ناپذیری در یقین

پاسخ اول این است که اساساً قید زوال‌ناپذیری در یقین مضاعف ناصحیح است؛ زیرا آنچه در یقین لازم است همان مطابقت با واقع است، یعنی هرگاه قضیه‌ای مطابق با واقع باشد، صادق و یقین به معنای اخص است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱ ص ۲۵۲)؛ بنابراین می‌توان گفت یقین به معنای اخص دو گونه است:

الف) یقین و تصدیق دائم: این وقتی است که یقین به امری ثابت و تغییرناپذیر متعلق شود؛ مثل یقین به قضیه: «۲ ضرب در ۲ مساوی ۴ است» که این قضایا در غالب علوم کاربرد دارد.

ب) یقین و تصدیق غیردائم و این وقتی است که یقین و تصدیق به یک امر شخصی و متغیر متعلق شود؛ مثل این قضیه که «امروز خورشید منکسف است» که البته این قضایا هر چند یقینی هستند، ولی در غالب علوم کاربرد ندارند؛ زیرا در علوم به دنبال قضایای کلی هستیم، البته در برخی از علوم به بررسی همین قضایای شخصی پرداخته می‌شود.

بر اساس این پاسخ، زوال‌پذیر بودن با تحقق یقین به معنای اخص منافات ندارد. خواه طوسی به این دو قسم یقین اشاره کرده و می‌فرماید: اطلاق یقین به قسم اول اولی است (طوسی، ۱۳۲۶، ص

۳۶۵) هرچند قسمت دوم هم خارج از یقین نیست. ابن سینا نیز در برهان شفا عبارتی دارد که استاد مصباح از آن استفاده کرده‌اند:

در نظر جناب شیخ نیز دائمی نبودن ضرری به یقین نمی‌زند. ایشان در ذیل عبارات ابن سینا که می‌فرماید: «فإن كان علة فيكون من اليقين إنما يفيد وقتاً ما» (یعنی اگر حد وسط غیر دائم علت نتیجه باشد، یقینی که این حد وسط افاده می‌کند، یقین غیر دائمی است که در وقتی حاصل است) می‌فرمایند: از این عبارت شیخ برمی‌آید که دائمی نبودن به برهانی بودن و یقینی بودن نتیجه ضرری نمی‌زند، بلکه فقط با دوام نتیجه منافات دارد و از آنجا که مطلوب در علوم نتایج دائمی است، چنین یقینی مناسب علوم نیست. پیشتر هم گفتیم که منطقاً دلیلی نداریم که برهان بر جزئی و شخصی اقامه نشود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۵۲).

البته همانطور که قبلاً بیان شد ابن سینا در تعریف یقین مضاعف به قید زوال‌ناپذیری تصریح می‌کند، بنابراین می‌توان گفت ایشان در یقین مضاعف قید زوال‌ناپذیری را لازم می‌داند و مراد ایشان از یقین در قضایای غیر دائم، یقین به معنای اعم است.

## ۲- لحاظ قید زمان در قضایای شخصی

پاسخ دوم اینکه بگوییم بر فرض در تحقق یقین، زوال‌ناپذیری معتبر باشد، لکن اگر در یقین شخصی، قید زمان را لحاظ کنیم، یقین شخصی نیز ثابت و زوال‌ناپذیر خواهد بود. بر همین اساس جناب استاد مصباح می‌فرمایند:

اگر علم به معنای اعتقاد ثابت مطابق با واقع باشد، بدون شک در محسوسات نیز جاری است و خیلی بعید است که شخصی مثل ارسطو بگوید در شخصیات، علم مطابق واقع و یقین وجود ندارد... اگر ما زمان را قید موضوع قرار دهیم، می‌گوییم من علم دارم به محبت در قلبم در تاریخ ۸۷/۱/۷، این علم می‌تواند کلی و دائمی باشد و هرگز تغییر نکند؛ مثلاً ما می‌دانیم ده سال پیش در فلان تاریخ به دیدن آرامگاه سعدی در شیراز رفتیم؛ اگر زمان قید این موضوع قرار نگیرد، این قضیه غیر ثابت خواهد بود (همان، ج ۲، ص ۲۲۰) با این بیان قضایای شخصی نیز می‌تواند زوال‌ناپذیر و یقینی از نوع یقین مضاعف باشند.

البته باید توجه داشت که در واقع برای تحقق دوام در قضایای شخصی، باید تمام قیود موجود در تحقق قضیه مد نظر قرار گیرد؛ مثل قید مکان، حالت یا سایر قیود؛ لذا باید گفت مراد از قید، صرفاً قید زمان نیست، بلکه باید به تمام قیود توجه شود و با لحاظ قیود، قضیه شخصی همواره ثابت و زوال‌ناپذیر خواهد بود.

### ۳- خلط بین یقین و متعلق یقین

پاسخ سوم اینکه بر فرض، در تحقق یقین، زوال ناپذیری معتبر باشد، لکن باز هم در قضایای شخصی امکان تحقق یقین وجود دارد و این شبهه از خلط بین یقین و متعلق یقین حاصل شده است.

آنچه در قضایای شخصی تغییر می‌کند متعلق یقین است؛ یعنی مثلاً جلوس زید تغییر کرده و تبدیل به قیام می‌شود، ولی یقین ما به جلوس زید ثابت است و شما تا ابد یقین به جلوس زید در زمان خاصی دارید، هر چند متعلق یقین، یعنی جلوس خارجی تغییر کند. شاید بتوان گفت پاسخ سوم به پاسخ دوم باز می‌گردد؛ زیرا در یقین، زمان لحاظ شده و همواره ثابت است.

استاد مصباح می‌فرماید: اینکه علم به قضایای شخصی علم نیست و بر احکام شخصی نمی‌توان برهان اقامه کرد، سخن صحیحی نیست؛ زیرا شخص می‌تواند متعلق علم ثابت و دائم قرار بگیرد و اگر در علوم از قضایای شخصی استفاده نمی‌شود به این دلیل است که در علوم به دنبال قضایای کلی و غیر شخصی هستیم (همان، ج ۲، ص ۲۲۰).

ظاهر عبارت این است که هر چند متعلق علم، شخصی و زوال ناپذیر باشد، ولی خود علم و یقین ثابت و دائمی است.

البته باید توجه داشت که در واقع هر سه پاسخ روح واحدی دارند و آن اینکه آنچه در یقین مضاعف لازم است، مطابقت با واقع می‌باشد؛ یعنی رکن اصلی در یقین مضاعف، صدق و مطابقت با واقع است که باعث می‌شود نقیض آن نیز محال باشد. برای تحقق مطابقت با واقع در قضایای شخصی باید قید زمان و مکان و نیز سایر قیود لحاظ شود یعنی مثلاً گفته شود زید در زمان خاص و مکان خاص ایستاده بوده است و با لحاظ این قیود دوام و زوال ناپذیری که در شرایط یقین مضاعف گفته شده است رعایت می‌شود و نیز با رعایت این قیود تحقق نقیض قضیه نیز محال خواهد بود و با لحاظ این قیود بین یقین و متعلق یقین نیز خلط نمی‌شود و آنچه تغییر می‌کند متعلق یقین است و خود یقین ولو در شخصیات با لحاظ قیود زوال ناپذیر است. این سخن نظریه نهایی نویسنده نیز هست.

مثلاً قضیه زید امروز ایستاده است را اگر با تمام قیود زمان و مکان و غیره لحاظ کنیم این قضیه ثابت است و تغییر نمی‌کند.

### مراتب یقین مضاعف در شخصیات:

هر چند این مراتب اختصاصی به شخصیات ندارد و در مطلق یقین به معنای اخص جاری است لکن ما متناسب با بحث خود این مراتب را در قضایای شخصی بیان می‌کنیم.

برای یقین سه مرتبه وجود دارد، باید توجه داشت که افزایش مراتب یقین بر اساس افزایش درصد احتمال صحت قضیه نیست بلکه همانطور که اشاره شد، در تمام مراتب، جزم صد در صد به صدق قضیه وجود دارد و به طرف مقابل قضیه هیچ احتمالی داده نمی‌شود و همانطور که بیان شد در تمام مراتب یقین جزم مطابق واقع وجود دارد و اختلاف مراتب به دلیل امر دیگری است که به آن اشاره خواهیم کرد.

### ۱- مرتبه علم الیقین:

مراد از علم الیقین این است که شخص با استدلال و برهان نسبت به صدق قضیه یقین به معنای اخص پیدا کند و احتمال خطای قضیه را ندهد مانند کسی که از دیدن دود پی به وجود آتش می‌برد و به وجود آتش یقین پیدا می‌کند. در این جا هرچند آتش را ندیده است ولی به وجود آن یقین پیدا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۲۰، ص ۳۵۲)

برای تقریر شرایط یقین مضاعف در علم الیقین می‌توان گفت:

اولاً: در علم الیقین به صدق قضیه یقین صدر در صد وجود دارد.

ثانیاً: طرف مقابل قضیه عقلاً محال دانسته می‌شود زیرا همانطور که بیان شد صدق قضیه با برهان عقلی قطعی اثبات شده است و از آنجا که اجتماع نقیضین محال است بنابراین طرف مقابل قضیه عقلاً محال دانسته می‌شود.

ثالثاً: از آنجا که صدق قضیه با برهان عقلی قطعی صحیح اثبات شده است، صدق آن مطابق واقع خواهد بود.

رابعاً: اگر تمام قیود موجود، از جمله قید زمان در قضیه لحاظ شود، این یقین زوال‌ناپذیر خواهد بود.

بنابراین می‌توان گفت علم الیقین تمام شرایط یقین مضاعف را دارا است.

قرآن در بیان این مرتبه از یقین می‌فرماید: «کلا لو تعلمون علم الیقین» (تکواثر ۶) یعنی اگر او بداند مرتبه علم الیقین را.

همانطور که بیان شد راه رسیدن به مرتبه علم الیقین استدلال و برهان قیاسی است علم الیقین گاهی به نحو لمی است که حدّ وسط علت ثبوتی و واقعی حمل حدّ اکبر بر حدّ اصغر (نتیجه) است و گاهی به نحو انی است که حدّ وسط فقط علت اثباتی یعنی فقط علم به حمل اکبر بر اصغر (نتیجه) است یعنی گاهی از علت پی به معلول برده می‌شود که به آن برهان لمی می‌گویند و گاهی از معلول پی به علت برده می‌شود که به آن برهان انی گفته می‌شود (مصباح، ۱۳۸۶، ص ۲۴۳ و ۲۶۳)

در این مرتبه از یقین اگر متعلق یقین قضایای شخصی مثل محسوسات باشند مرتبه علم یقین در شخصیات خواهیم داشت.

### ۲- مرتبه عین یقین:

مراد از عین یقین این است که شخص بعد از رسیدن و عبور از مرتبه علم یقین به مرتبه ای می‌رسد که حقیقت قضیه را مشاهده می‌کند مثلاً کسی خود آتش را مشاهده می‌کند و به وجود آن یقین می‌کند که این نوع یقین، عین یقین خواهد بود.

قرآن کریم بعد از آن که مرتبه علم یقین را مطرح می‌کند می‌فرماید: «ثم لترونها عین یقین» (تکواثر، ۷) یعنی آن‌ها جهنم را می‌بینند و به عین یقین می‌رسند.

در این مرحله صحت قضیه مشاهده می‌شود. گاهی این مشاهده مربوط به عالم ماده است و این در صورتی است که موضوع و محمول قضیه مربوط به عالم ماده باشد مثلاً در قضیه «این آتش داخل اتاق سوزاننده است». وقتی انسان سوزاندگی آتش را بر اثر مشاهده آثار آن مشاهده می‌کند به مرتبه عین یقین نسبت به صحت این قضیه می‌رسد. اما گاهی این مشاهده مربوط به عالم مثال و ملکوت است و این در صورتی است که قضیه مربوط به مجردات مثالی و حقائق ملکوتی باشد مثلاً اگر کسی حقائق بهشت و یا جهنم را مشاهده کند و به آنها یقین پیدا کند، این مشاهده مربوط به حقیقت ملکوتی و برزخی آن‌ها است که در این صورت مشاهده در عین یقین با تجرید نفس حاصل شده است.

در این مرتبه از یقین از آنجا که بحث مشاهده مطرح است این مرتبه از یقین در شخصیات جاری است اعم از اینکه این مشاهده در عالم ماده حاصل شده باشد یا مشاهده عالم مثال و ملکوت باشد زیرا مشاهده فقط در شخصیات خارجی معنا دارد.

### ۳- مرتبه حق یقین:

مرحله سوم و بالاترین مرتبه یقین، مرتبه حق یقین است و آن مرحله این است که شخص مطلب را به علم حضوری یافته و با او اتحاد وجودی پیدا کند مانند شخصی که در آتش می‌سوزد و سوزاندگی آتش را با علم حضوری درک می‌کند.

تقریر شرایط یقین مضاعف در این مرحله از یقین بسیار آشکار است:

اولاً: حقیقت قضیه بر اساس واقع آن یافته شده لذا به صدق قضیه یقین حاصل شده است.

ثانیاً: چون حقیقت قضیه بر اساس واقع آن یافته شده، طرف مقابل قضیه عقلاً محال دانسته می‌شود.

ثالثاً: از آنجا که واقع قضیه یافته شده است می توان گفت مطابق واقع و صادق است. رابعاً: اگر قیود قضیه از جمله قید زمان در قضیه لحاظ شود این یقین زوال ناپذیر خواهد بود. بنابراین با توجه این چهار شرط می توان گفت حق یقین از نوع مضاعف می باشد.

درباره این مرحله نیز می توان گفت: گاهی حق یقین مربوط به عالم ماده و امور حسی و مادی است که انسان قضیه ای را با علم حضوری بیابد و صدق آن را تصدیق نماید مثل اینکه انسان گرسنگی را در درون خود بیابد سپس از آن تصویری در ذهن ساخته و قضیه من گرسنه هستم را در ذهن ساخته و تصدیق نماید. (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۵۶).

گاهی نیز حق یقین مربوط به عالم عقل است یعنی نفس از مرتبه مثالی و برزخی نیز فراتر رفته و به تجرید عقلی می رسد و با عقل فعال متحد شده و حقائق را در درون خود می یابد که توضیح کامل آن خارج از حوصله این نوشتار است.

نکته دیگر درباره حق یقین این است که از آنجا که حق یقین در واقع یافتن خود حقیقت است، بر همین اساس از نوع علم حضوری خواهد بود. متعلق علم حضوری نیز از قضایای شخصیه است لذا می توان گفت مرتبه حق یقین نیز در قضایای شخصیه جاری است.

### نتیجه گیری

با توجه به مطالب ارائه شده می توان گفت در قضایای شخصیه اگر قیود آن لحاظ شود، یقین در این قضایا نیز مطابق واقع و زوال ناپذیر خواهد بود و نقیض آن نیز محال است؛ بنابراین تمام قیود یقین مضاعف فراهم خواهد بود. مثلاً قضیه "حضرت علی علیه السلام در ۱۳ رجب متولد شدند" با لحاظ قیود همواره ثابت است و نقیض آن نیز محال است.

همچنین مراتب یقین در قضایای شخصیه وجود دارد یعنی قضیه شخصیه اگر با استدلال حاصل شود علم یقین خواهد بود و اگر از طریق مشاهده حاصل شود عین یقین خواهد بود و اگر با علم حضوری حاصل شود حق یقین می باشد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). *اشارات و تنبیهاات (ج ۱ و ۲)*. شرح خواجه نصیر طوسی. قم: نشر مطبوعات دینی.
۲. ———، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). *برهان شفا (ج ۱)*. شرح آیت الله مصباح یزدی. قم: انتشارات موسسه امام خمینی (ره).
۳. ———، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق). *الشفا (ج ۹)*. لبنان: دارالفکر.
۴. انصاری، مرتضی (۱۳۷۷). *فرائد الاصول (ج ۱)*. قم: نشر مجمع فکر اسلامی.
۵. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). *التحصیل. تصحیح مرتضی مطهری*. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. حسین زاده، محمد (۱۳۸۱). *معرفت لازم و کافی در دین*. قم: انتشارات امام خمینی (ره).
۷. سبزواری، ملاهادی (بی تا). *شرح منظومه. منشورات مکتب مصطفوی*. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۸. طوسی، نصیرالدین (۱۳۲۶). *اساس الاقتباس. تصحیح موسی رضوی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. ——— (۱۳۸۵). *المعیار فی نقد تنزیل افکار*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۴۹). *المیزان فی تفسیر قرآن*. بیروت: موسسه اعلمی.
۱۱. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*. تحقیق محمد دانش پڑوه. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). *اصول کافی (ج ۲)*. تصحیح علی اکبر غفاری. نهران: دارالکتب اسلامیة.
۱۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴). *شرح برهان شفا*. قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۴. ——— (۱۳۶۶). *آموزش فلسفه (ج ۱)*. چاپ دوم. تهران: انتشارات سازمان تبلیغات.
۱۵. مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق). *المنطق*. چاپ هفتم. قم: موسسه نشر اسلامی. با تعلیقه استاد فیاضی.

# زیخرد

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی  
سال دهم / شماره اول / پیاپی ۱۸ / بهار - تابستان ۱۴۰۳

## حکمت ادبی ۷: گرداب مینو

روح‌اله سوری<sup>۱</sup>

بارها به این صحنه می‌نگرم: کهکشان‌ها می‌چرخند و در دل آن‌ها نیز منظومه‌ها در گردش‌اند و در دل آن‌ها... اما چرا؟ دانشمندان پاسخ می‌دهند: در میان هر کهکشان، سیاه‌چاله‌ای است که زمان و مکان را می‌مکد. گردش کهکشان با همه میلیاردها منظومه‌اش، زاینده مکش این سیاه‌چاله است.

اکنون دوباره می‌پرسم: سیاه‌چاله‌ها کهکشان‌ها را به کدامین سو می‌مکنند؟ این همه زمان و مکان را به کجا می‌ریزند؟ افزون بر این که این مکش، باید سویی دیگری داشته باشد که زمان و مکان را در کهکشان ریخته باشد. هیچ مکشی بدون ریزش نیست. سرانجام هر رودخانه‌ای از یک سو می‌آید و به سوی دیگری می‌رود. آن چیست و کجا؟ آن‌جا که زمان و مکان، از او می‌ریزند، کجاست؟ دانشمندان، پاسخی ندارند؛ اما برخی فیلسوفان می‌گویند: عالم مثال، که از ابعاد بدون جرم و ماده تشکیل شده، زاینده عالم مادی طبیعی است. عالم طبیعت، از فروکاست پدیده‌های مثالی پیدا می‌شود. بنابراین، همه اشیای مادی، نشئه‌ای مثالی و پیشین دارند که با فروکاهش خویش، به اشیای مادی تبدیل شده است.

هم‌باز می‌پرسم: آیا عالم‌های مادی و مثالی، درهم‌تنیده‌اند؟ آیا راهی از این، به آن، هست؟ آن چیست؟ فیلسوفان دیگر پاسخی ندارند. چشم‌های تشنه خرد را به آسمان می‌دوزم و زیر لب زمزمه می‌کنم: آه، ای آسمان‌ها، با من سخن گوید و رازهای خود را آشکار کنید. اما ندایی نمی‌شنوم. آیا نمی‌خواهید کسی از هنرهای شما آگاه شود؟ آیا نمی‌خواهید کسی بال‌های اندیشه‌اش را به سوی شما

۱. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران. رایانامه: [souri@khu.ac.ir](mailto:souri@khu.ac.ir)

بگشاید؟ آیا راه‌نمایی نمی‌کنید؟ چیستید و چرا هستید؟ و هم چنان، چیزی نمی‌شنوم.

چشم از آسمان برگرفته و پیچ‌نمایش‌گر (تلویزیون) را می‌گشایم. گروهی از تجربه‌هایی شگرف می‌گویند: از بدن که بیرون رفتم، جسمی لطیفی بودم، بخارگونه، شیشه‌وار. گردبادی آمد و مرا برد... پرسش‌هایم جدی‌تر می‌شوند. جسم لطیف! هم‌چو ابر! مانند بخار! آیا این همان پیکر مثالی است؟ یا چیزی میان ماده و مثال؟ چقدر پرسش بی‌پاسخ دارم...

این بار چشم خرد را نیز می‌بندم؛ به ژرفای خویش فرو می‌روم؛ لایه‌ها را کنار می‌زنم؛ دریای عمیقی است؛ فشار آب زیاد است؛ نفس کم می‌آورم؛ آب، به‌سختی مرا می‌فشارد و ناگاه می‌میرم. از این من مرده، یکی بیرون می‌جهد. دوباره به عمق می‌روم. این بار بیشتر؛ اما باز هم نفس کم می‌آید و باز می‌میرم. من مرده را همان‌جا رها می‌کنم. از او بیرون می‌پریم و باز به عمق می‌روم... هفت بار می‌میرم و هفت بار زنده می‌شوم. آه، این دریا انتهایی ندارد؟!

خوب که می‌نگرم، دریا نیست، اینجا فضاست و من پایین نمی‌روم، بلکه بالا می‌آیم. چه فرقی می‌کند! چه اهمیتی دارد! این‌جا عمق دریا و اوج فضا یکی شده است. اکنون می‌نگرم: منظره زیباییست. زمان و مکان، از گرداب‌های مثالی، به عالم ماده تزریق می‌شوند و باز از گرداب‌های مثالی، به عالم مثال مکیده می‌شوند. گرداب یا گردباد؟! درست روشن نیست. چه فرقی دارد. این‌جا گرداب و گردباد یکی شده‌اند. چون نسیم، در فضا منتشر می‌شوم. روی داده‌هایی که از آبشار سرنوشت به پایین می‌ریزند، دو چهره دارند. رویی ثابت در مثال، رویی گذرنده در ماده. از بالا که بنگری، در نقطه‌حال، همه گذشته‌ها و آینده‌ها فشرده‌اند. از پایین که می‌نگری، در نقطه‌حال، چیزی جز اکنون، نخواهی دید. نقاطی از ماده که رقیق‌ترند، روزنه آمد و شد به مثال‌اند. چیزی مانند سیاه‌چاله‌ها و چیزی مانند همان بدن لطیف، که تجربه‌گران می‌گفتند. بدن زمخت مادی، در بیرون جو می‌میرد. اما بدن لطیف، نه به اکسیژن نیاز دارد و نه در چنگال جاذبه فرو می‌ماند. او پر می‌گشاید. در بلندای کهکشان، گرداب‌هایی است که راه ورود به عوالم بعدی است. گرداب‌هایی دوسویه که هم زمان و مکان را می‌زاینند و هم می‌بلعند. شاید این، همان شدت و ضعف تشکیکی است.

چرا دلم شور می‌زند؟ انگار فرصتم پایان یافته که دل‌تنگ دنیای فانی خودم هستم. ناگاه زنگ ساعت به صدا می‌آید و از خواب می‌پریم. با خود می‌گوییم: این چه بود؟ رؤیایی شیرین یا کشف حقیقت؟ با لبخند پاسخ می‌دهم: چه فرقی دارد؟ اینجا خواب و بیداری، یکی شده‌اند... قوله سبحانه: "فِيهَا يُفَرَّقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ".

## Achieving Redoubled Certainty in Personal Propositions<sup>1</sup>

Mohammad-Hadi Rahmani<sup>2</sup>

### Abstract

Redoubled certainty, or certainty in the strict sense, is a firm and true belief in a proposition so that the possibility of its negation is deemed impossible. It is sometimes assumed that this certainty cannot apply to personal propositions, which this study addresses. Four conditions are set for redoubled certainty: 1. firm belief in the content of the proposition. 2. belief in the impossibility of the proposition's negation. 3. correspondence with reality and truth. 4. the permanence of this belief. The fourth condition of redoubled certainty is that this certainty must never change. According to this condition, some believe that redoubled certainty does not apply to personal propositions because certainty in these propositions changes with the person's state. The subject of this study is the application of redoubled certainty in personal propositions; therefore, the flow of argument in these propositions or the argumentativeness of mystical propositions, which are personal, is outside the scope of this discussion. However, these matters are among the effects of the flow of redoubled certainty in personal propositions. To address this issue, three answers can be provided: 1. the invalidity of the permanence condition in certainty, 2. considering the precise time condition in certainty, and 3. confusion between certainty and the object of certainty. It can be said that these responses share a common spirit: in redoubled certainty, correspondence with reality is necessary. To achieve correspondence with reality in personal propositions, the time condition must be considered, and with this condition, permanence is also achieved. The method of this study is library-based.

**Keywords:** redoubled certainty, personal propositions, levels of certainty, types of certainty.

---

1. **Received:** 2024/01/25

**Accepted:** 2024/04/22

2. Level Four (Ph.D.) in *Hawzah 'Ilmiyah* (Seminary), Qom, Iran; **Email:** r136030@yahoo.com

## Finding the Relation between the Two Concepts of ‘Meaning of Life’ and ‘Lifestyle’<sup>1</sup>

Hamideh Mazaheri Seif<sup>2</sup>

### Abstract

Current lifestyles in human societies are influenced by various apparent causes and factors. According to these causes, many discourses have formed to achieve an ideal lifestyle. However, understanding the nature of these causes and their relation with the ‘meaning of life’ can serve as a guide for individuals to attain the most desirable lifestyle. The main philosophical principle that serves as the foundation for lifestyle analysis is the ideal concept of having an ‘ideal lifestyle’, and it seems that achieving this ideal lifestyle is among the human ideals that can be realized by properly understanding and explaining the ‘meaning of life’ and internalizing and institutionalizing it within man. This study aims to achieve this goal through rational-analytical methodology. After defining and identifying the origins of these two concepts, which stem from human faculties such as theoretical intellect and practical intellect, it can be said that the meaning of life and lifestyle are mutually related and reciprocal. The ‘meaning of life’ forms lifestyle (creation), and ‘lifestyle’ contributes to the stability and enhancement of the ‘meaning of life’ (motivation). The ‘meaning of life’ establishes meaningful patterns, which in turn lead to behavioral patterns. Lifestyle is composed of a set of behavioral patterns in different spheres of life, and each behavioral pattern can manifest in various ways. Religion also plays an important role in forming the ‘meaning of life’ and influencing ‘lifestyle’. Furthermore, ‘lifestyle’, influenced by customs, climatic conditions, and geographical factors, can impact the form and appearance of religious rituals and practices. Explaining the various aspects of the relation between these two concepts and proving their complete correlation are the findings of this study.

**Keywords:** meaning of life, lifestyle, finding the relation, behavioral patterns, semantic patterns.

---

1. **Received:** 2023/10/29

**Accepted:** 2023/12/29

2. Ph.D. in Philosophy and Islamic Theology, Allameh Tabataba’i University, Lecturer at Seminary (Hawzah) and University, **Email:** h.mazaheri20@yahoo.com

## Restatement of Deductive Arguments of the Sphere of the Soul in Avicenna's Theoretical Paradigm <sup>1</sup>

Faranak Bahmani<sup>2</sup>

Delbar shoja Abajloo<sup>3</sup>

### Abstract

Presenting arguments in the form of the logical system is one of the methods of statement that, with its verifying function for certainty, has the highest impact on today's audience who demands brevity. Avicenna's different look at the soul, as a philosopher who is also a physician, his metaphysical and physical explorations in studying the soul, his innovations in discussions such as proof of existence of the soul, the origination and immortality of the soul, and the immateriality and eternity of the soul caused the present study to aim at restating the deductive arguments of the sphere of the soul in Avicenna's theoretical paradigm and formulating his arguments in the form of a deductive system, familiarizing a generation who follows reasoning and brevity in theoretical issues of ontology with Avicenna's paradigm. The research method was descriptive-analytical and, considering the nature of the study and the type of attitude towards the subject, the data were gathered through documentary method and restated with a logical approach. The findings showed that Avicenna filled the cognitive and epistemic sphere of the audience with epistemic data by presenting elements of proof and types of demonstration to pave the way of the theoretical intellect to understand truth and reality. The results suggest that Avicenna's knowledge of the soul was founded on three axes of immateriality, origination and eternity; and his reasons in that sphere are based on primary intelligible concepts and secondary philosophical intelligible ideas.

**Keywords:** deductive argumentation, the soul. Avicenna, immateriality, origination, immortality and eternity.

1. **Received:** 2023/06/27

**Accepted:** 2023/12/24

2. Assistant Professor, Ph.D. in Islamic Philosophy and Theology, member of the academic staff of the Department of Islamic Studies, Yasouj University, Yasouj, Iran; fbahmani@mail.yu.ac.ir.

3. Assistant Professor, PH.D.in Islamic Philosophy and Theology, member of the academic staff of the Department of Islamic Studies, urmia University, urmia, Iran; D.shoja@urmia.ac.ir.

## Teaching Philosophy in Seminary Schools based on the Stages of Intellectual Wayfaring from the Outward of the Universe to its Inward <sup>1</sup>

Abul-Hassan Bayati <sup>2</sup>

### Abstract

Usually, the students of philosophy, who encounter a discussion like ‘principlality of existence’ and ‘conventionality of quiddity’ in the beginning of a book like *Bidāyat al-Hikma*, face the challenge of what the use of such discussions are. In answering this question, it is said that such discussions are used for understanding the Islamic doctrines and *Hikmat*,<sup>3</sup> and the like. However, since there is no mention of the link between this end and the chain of discussions in philosophical books, the students’ confusion is not settled, which shows the persistence of that mental interstice. The question in the present article is as follows: “How can we organize the educational materials of philosophy to make the students of this discipline feel a need for any material and attempt to access the answer with their mental efforts?” This study, as an applied one, assumes as a principle in the educational sciences the idea that the logical organization based on ‘structure of knowledge’ is not proper for the needs of the learner. It then concludes, by considering the materials in *Bidāyat al-Hikma* and the descriptive-analytical method, that we must adjust the discussions from sensible to abstract and from primary intelligible to secondary intelligible facts, if we want to organize the chain of philosophical discussions based on the system of the learner’s needs. In this way, the order of understanding the materials becomes more tangible so that the addressee’s mind is involved in it and he/ she can actively participate in the learning process.

**Keywords:** Islamic philosophy, transcendental *Hikmat*, teaching philosophy, philosophical issues, curriculum.

---

1. **Received:** 2023/08/05

**Accepted:** 2023/10/02

2. Level Four in Seminary Center of Qom/ ahbayati@gmail.com

3. *Hikmat* (literally, ‘Wisdom’) is a discipline, within Islamic tradition, wherein both philosophical and theological discussions are provided.

## Evaluating the Principle of “Existence Precedes Essence” in Sartre’s Anthropology with an Emphasis on Sadrian Philosophy and Martyr Beheshti’s Thought<sup>1</sup>

Mohammad Mahdi Rafiei<sup>2</sup>

### Abstract

The comparison of the primacy of existence in existential philosophy and Transcendent Wisdom has been an intriguing topic for researchers. However, this study focuses on the principle of “existence precedes essence” or the primacy of existence in Jean-Paul Sartre’s philosophy, addressing the anthropological dimension of this view. Instead of mere comparison, this study undertakes the evaluation and judgment of this view within the paradigm of Sadrian philosophy, by looking at Martyr Beheshti’s works. This study indicates that the principle “the primacy of existence” is merely a homonymous term between Sartre’s philosophy and Sadrian philosophy. Nevertheless, some of the proven themes in Sartre’s anthropology, derived from this principle, are also endorsed by transcendent wisdom. The most significant similarities between these two philosophical systems are the flexibility of human nature and the essential differences among individuals. On the other hand, the most significant ones include the indefinability of humans, the denial of innate nature (*fiṭra*), and human freedom from divine will in Sartre’s anthropology, which contrasts with the views in Sadrian anthropology and Martyr Beheshti’s thought. This study, which uses a descriptive-analytical method, after explaining the principle of “existence precedes essence” in Sartre’s thought with a focus on his anthropology, critiques it within the framework of Sadrian philosophy and examines the common and differing points.

**Keywords:** the primacy of existence, Existentialism, Sartre, human freedom, Sadrian philosophy, martyr Beheshti, essential differences among humans, innate nature (*fiṭra*).

---

1. **Received:** 2023/12/11

**Accepted:** 2024/01/16

2. Editor-in-Chief at Andisheh Beheshti: An Institute for Islamic Studies and Human Sciences, Qom, Iran. Email: Mahdi.rafiee.1511@gmail.com

## Examining the Validity and Authority of Key Verbal Principles in Deriving Doctrinal Knowledge from Traditional Religious Texts <sup>1</sup>

Seyyed Mohammad Tabatabaei<sup>2</sup>

Mohammad Reza-pour<sup>3</sup>

### Abstract

Among the topics in the principles of jurisprudence, the discussion of verbal principles and their significant instances, namely the principles of appearance (*Asalat al-Zuhur*), generality (*Asalat al-Umum*), absoluteness (*Asalat al-Itlaq*), and concepts, hold special importance due to their extensive application in jurisprudence and the derivation of jurisprudential issues. However, in the books on the principles of jurisprudence, the validity and application of these principles have been discussed only about jurisprudential derivations. Despite the high importance of these principles and the abundance of doctrinal texts, unfortunately, no specific discussion has been conducted on their validity and application in other areas such as doctrinal verses and narrations. This study proves the validity and authority of these principles in deriving doctrinal knowledge from traditional religious texts. It addresses the objections regarding the uncertainty of the indications of verbal principles and the non-ritualistic nature of the doctrinal domain, establishing their validity in deriving doctrinal knowledge in certain areas. It also clarifies the differences in their application in the sciences of philosophy, theology, and exegesis, and provides examples of scholars' use of these principles in the field of doctrines. Additionally, it emphasizes the observance of *ijtihad* rules and the precedence of certain rational judgments. Notably, the central reason underpinning the validity of these principles can also serve as the basis for their validity in deriving other areas of religious knowledge, such as ethics, contemporary human sciences, history, natural sciences, and more. The research method in this study is analytical-descriptive, referring to sources in the principles of jurisprudence, theology, philosophy, exegesis, and hadith, and presenting examples of the use of these principles in exegetical books, particularly Allameh Tabatabaei's *Tafsir al-Mizan*.

**Keywords:** doctrinal knowledge, verbal principles, verbal principles in doctrines, the principle of appearance, the principle of generality, and the principle of absoluteness.

---

1. **Received:** 2023/07/29

**Accepted:** 2023/11/16

2. Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom, Iran; **Email:** m.yazahra114@gmail.com.

3. Assistant Professor, Department of Theology, Faculty of Wisdom and Religious Studies, Al-Mustafa International University. **Email:** rezapoor110@yahoo.com

## Attributing the Attribute of Intellect (*'Aql*) to Allah from Ibn Sina's View <sup>1</sup>

Mohsen Habibi<sup>2</sup>

Hossein Gholam-Azad<sup>3</sup>

Ahmad Shahrabi Farahani<sup>4</sup>

### Abstract

Attributing attributes to Allah is one of the significant topics in theology and philosophy, playing a crucial role in the knowledge of Allah. This topic takes on a more serious form in theology in the specific sense. While there is no doubt about attributing certain attributes to Allah, due to issues such as the conditionality of the Divine Names, the attribution of some attributes to the Divine Presence has been subject to objection and controversy. One such attribute is the attribute of intellect, which this study examines from the perspective of Ibn Sina (Avicenna). By considering his views, we find that he considers this attribution to be correct. However, by discussing the root of the word "*'Aql* (intellect)," some aspects of the topic become clearer. The discussions in this study are presented through a library research method. Sheikh al-Ra'is proves the rational permissibility of this attribution through two general and one specific method. According to him, the Necessary Being is Allah and He is the cause of all beings. Since the Necessary Being entails all existential perfections and the cause of the Existing possesses all the perfections of its effect, such an attribution is correct based on the two principles of necessity of being and causality. Additionally, from Ibn Sina's perspective, abstractness and intellection are concomitant, and since he considers Allah to be abstract, it can be concluded that he views Allah as intelligent. However, it should be noted that proving the attribute of intellect for Allah is based on the unconditionality of the Divine Names and attributes.

**Keywords:** intellect (*'Aql*), Necessary Being, cause, abstractness, Ibn Sina (Avicenna).

---

1. **Received:** 2023/10/05

**Accepted:** 2024/01/09

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. **Email:** mohsenhabibi212@gmail.com

3. Level Two Student at Islamic Seminary (*Hawza*), Tehran, Iran. **Email:** h.gholamazad81@gmail.com

4. Ph.D. Student in Teacher Training in Islamic Teachings, University of the Quran and Hadith, Tehran, Iran. **Email:** a.s.farahani63@gmail.com

## Allah's Knowledge on Particulars from Suhrawardi's and Mulla Sadra's Views<sup>1</sup>

Mohammad Sadegh Farzam<sup>2</sup>

Ahmad Shah-Goli<sup>3</sup>

### Abstract

The issue of Allah's knowledge of particulars is one of the significant topics in philosophical theology. This subject has been discussed by various philosophers, including Hakim Suhrawardi and Mulla Sadra. Shaykh al-Ishraq, by proving Allah's immediate knowledge of particulars, managed to resolve the major problem of divine knowledge of particulars, namely the change and renewal in material things. According to him, in the presence of the possible before the necessary, change and stillness make no difference. Similarly, Mulla Sadra, by asserting the simplicity of the necessary being, which contains all the perfections of things in its essence, proved knowledge of the creatures. Thus, the necessary being, in its essence, has knowledge of the creatures and all the relations, proportions, and systems governing them, because the reality of knowledge is nothing but the presence of the immaterial before the immaterial. The views of these two philosophers on this subject have challenges that will be addressed and compared in this study. Additionally, the study will introduce a new approach to divine knowledge, which is "knowledge without the known." This concept of knowledge without the known is essentially divine knowledge that, unlike human knowledge, is not related to any known object and transcends all existing or non-existing knowns. In this way, Allah has knowledge of infinite knowns, whether they have come into existence or not. This perspective does not limit divine knowledge to the realm of knowns, and the finitude of knowns does not affect the pinnacle of divine knowledge.

**Keywords:** knowledge without the known, Divine knowledge, knowledge of particulars, Suhrawardi, Mulla Sadra.

---

1. **Received:** 2023/07/15

**Accepted:** 2023/11/15

2. Student in Level Four (Ph.D.) in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Islamic Seminary (*Hawza*), Qom, Iran; **Email:** mf.farzam@yahoo.com

3. Assistant Professor of Philosophy, The Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran. **Email:** shahgoli@irip.ac.ir

## The Reality of “Soul-Knowledge” and Its Methods and Consequences from Rumi’s Perspective<sup>1</sup>

Mostafa Azizi Alavijeh<sup>2</sup>

### Abstract

Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī refers to self-knowledge as “soul-knowledge.” The question of the nature of the “soul” and the levels and methods of its intuition is among the significant issues that Rumi seeks to address. He considers the Almighty as the “soul of souls” and the deepest layer of human existence, attributing the following characteristics to the human soul: the soul is the mirror of the universe, so that all realms of existence, including matter, the imaginal world, intellect, and divinity, have a counterpart within the human being. Rumi believes that the enrichment of the human soul depends on self-awareness and the soul’s knowledge of hidden truths. He holds that the heart and soul of a person can progress from the mineral level to the supra-rational level and annihilation in Allah (*fanā’ fi Allah*), reaching a stage where the reality of realities manifests within them. From Rumi’s perspective, one should not mistake his “self” for his “body” and reside in a foreign abode, as the human heart possesses a vastness that can attain the status of the “universal being.” The levels of human existence from Rumi’s viewpoint include: 1. body; 2. spirit; 3. intellect; 4. the spirit of Revelation; 5. annihilated spirit in Allah. The most significant obstacles to soul-knowledge, according to Rumi, are egotism, excessive attention to the animalistic aspect and the body, sins, and desires. On the other hand, polishing the heart is the most crucial method for attaining self-knowledge. This research, using a descriptive-analytical method, will examine the nature of the human soul (self) and its inner levels, as well as the obstacles and factors of intuitive self-awareness from Rumi’s perspective.

**Keywords:** Rumi, awareness, soul, heart, self-knowledge, annihilation in Allah (*fanā’ fi Allah*).

---

1. **Received:** 2023/08/05

**Accepted:** 2023/09/27

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University;  
**Email:** Azizialavi1356@gmail.com

## The Study of the “Directionality of Knowledge” Theory<sup>1</sup>

Mahdi Movahhed<sup>2</sup>

Akbar Mirsepah<sup>3</sup>

### Abstract

The production of religious science is a very important prerequisite for the realization of Islamic civilization and has always been a concern of Islamic thinkers. Various strategies have been proposed for the production of religious science. One of the centers that has a long history of special attention to this matter and has presented significant productions and theories about it is the “Islamic Sciences Academy of Qom.” Studying the identity of the religious science proposed by this center before explaining and examining its foundations, is erroneous and leads researchers to numerous fallacies. The Academy believes in six foundational principles for determining the “identity of religious science”: the study of the West, sociological study of the science production process, epistemology, philosophy, logic, methodology, and the study of religion. One of the Academy’s unique theories, considered a renaissance in epistemological discussions, is the “Directionality of Knowledge” theory. This theory is one of the Academy’s innovative and highly influential foundations in analyzing the identity of religious science. In this study, utilizing library research methods and rational examination of discussions, we have elucidated various aspects of the theory of the directionality of knowledge and critiqued it. Addressing this theory is of particular importance due to its fundamental nature and the possibility it creates for critiquing other views and scientific works of the Academy. Another unique feature of this study is the use of works available in the Academy’s repository, some of which have not been published.

**Keywords:** religious science, epistemology, Academy of Sciences, Seyyed Mohammad Mahdi Mirbaqeri, Seyyed Moniruddin Hosseini, directionality of knowledge.

---

1. **Received:** 2023/08/14

**Accepted:** 2024/04/03

2. Corresponding author: Student in Level Four in the Specialized Center for Islamic Philosophy, Seminary Schools, Qom; Email: mahdimovahed@yahoo.com

3. Assistant Professor of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran; Email: mirsepah@qabas.net

## Information on the Non-Existent Ideas in Mulla Sadra's Philosophy Considering the Nature of the *Lā Batiyya* Propositions<sup>1</sup>

Azar Karimi<sup>2</sup>

Abbas Javarehshkian<sup>3</sup>

### Abstract

Knowledge of non-existent ideas and information on them in most ontological systems and, in particular, in Mulla Sadra's philosophy of principality of existence is challenging in view of the principle of correspondence. Besides, affirmative information on non-existent ideas is controversial on the basis of principle of presupposition. This article is seeking to show how Mulla Sadra, based on the principality of existence and concomitance of existence and thingness, can inform us of non-existent ideas while preserving the principle of presupposition and based on the principle of correspondence. By relying on the creative power of the mind and conceptualizing it, Mulla Sadra has done theorizations on non-existent ideas in two ways: (1) difference of the two predicates, and (2) *lā batiyya*<sup>4</sup> propositions. The second way in Mulla Sadra's expression faces some questions, including: (1) what are *lā batiyya* propositions? (2) How is confirmation of the subject in *lā batiyya* propositions? And (3) What is the criterion for expansion of *lā batiyya* propositions up to the propositions related to necessary [being]? These questions are discussed here. This article uses an analytical and interpretive method to show although Mulla Sadra has paid no attention to the method of 'thing-itself' in resolving the problem of information on non-existent ideas, the richness of his system, due to the belief in principality of existence and the soul's intuitive knowledge in rational intuition as well as the creativity of the mind in conceptualization, can preserve the principle of presupposition and correspondence and explain the information on non-existent ideas successfully. In Mulla Sadra's view, our soul has a power to make a title for the subject of predicative *lā batiyya* propositions, and the judgment goes on the title that refers to the individual impossibility outside the mind. Then, what is in the mind is not really an individual who needs correspondence; rather, it is merely a general concept; and when we make judgments, it is a judgment on something that is a possible being, with no problem. Thus, the impossible beings have neither an actual instance in the mind, nor a nature whose judgment spreads to external individuals.

**Keywords:** non-existent ideas, principle of presupposition, mental existence, *lā batiyya* propositions, confirmation of the subject, Mulla Sadra.

1. **Received:** 2023/12/03

**Accepted:** 2024/02/10

2. PHD Student of Hekmate Motaaliev-Ferdowsi Mashhad University. Iran

3. Associate Professor of Philosophy. Faculty of Theology. Ferdowsi Mashhad University. Iran.

4. *Lā batiyya* proposition is a logical proposition whose subject is something other than 'quiddity', like non-existence, existence and its attributes.

## Challenges and Functions of Religious Science from Ayatollah Javadi Amoli's Perspective<sup>1</sup>

Ali Qanavaty<sup>2</sup>

Ainollah Khademi<sup>3</sup>

Abdollah Salawati<sup>4</sup>

Seyyed Mohsen Hosseini<sup>5</sup>

### Abstract

The various perspectives on religious science indicate a variety of intellectual approaches in this field. Ayatollah Javadi Amoli's theory of religious science, one of the prominent theories on this science, has garnered significant attention among scholars. Institutionalizing this theory could lead to a substantial transformation all over the world. This study examines the challenges and functions of his theory on religious science. The findings reveal challenges such as the confrontation with atheistic science, the conflict between intellect and revelation, the institutionalization of nature instead of creation, the potential conflict between the results and products of empirical knowledge and religious science, the establishment of identity-erasing Western science, the challenge of the confrontation between revelation and intellect, and the presence of Qarun-like thinking among scientists as the main obstacles to the realization of religious science. These challenges require independent research; however, this study merely explains the challenges and provides a brief response to them. Additionally, the functions of this theory include a maximalist approach to religion, the unity of science and religion, the comprehensiveness of epistemic sources, human perfection, attainment of pure life, the unity of Islamic seminary (*Hawza*) and university, the synergy of reason and revelation, acceleration in civilization-building, access to a source beyond reason, and resolving the conflict between science and religion. These functions pave the way for transformation in Islamic civilization and provide a platform for interaction among various fields of knowledge. This study emphasizes the importance of this theory as a solution to contemporary challenges and the utilization of upcoming opportunities.

**Keywords:** religious science, challenges of religious science, functions of religious science, Javadi Amoli.

1. **Received:** 2024/01/15

**Accepted:** 2024/02/28

2. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** qanavaty@gmail.com

3. Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** e\_khademi@ymail.com

4. Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** a.salavati@sru.ac.ir

5. PhD Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

<b>Examining the Validity and Authority of Key Verbal Principles in Deriving Doctrinal Knowledge from Traditional Religious Texts.....</b>	<b>141</b>
Seyyed Mohammad Tabatabaei Mohammad Reza-pour	
<b>Evaluating the Principle of “Existence Precedes Essence” in Sartre’s Anthropology with an Emphasis on Sadrian Philosophy and Martyr Beheshti’s Thought.....</b>	<b>163</b>
Mohammad Mahdi Rafiei	
<b>Teaching Philosophy in Seminary Schools based on the Stages of Intellectual Wayfaring from the Outward of the Universe to its Inward.....</b>	<b>183</b>
Abul-Hassan Bayati	
<b>Restatement of Deductive Arguments of the Sphere of the Soul in Avicenna’s Theoretical Paradigm.....</b>	<b>203</b>
Faranak Bahmani Delbar shoja Abajloo	
<b>Finding the Relation between the Two Concepts of ‘Meaning of Life’ and ‘Lifestyle’ .....</b>	<b>225</b>
Hamideh Mazaheri Seif	
<b>Achieving Redoubled Certainty in Personal Propositions.....</b>	<b>245</b>
Mohammad-Hadi Rahmani	

## Table of Contents

<b>Leading Article</b> .....	<b>9</b>
<b>Challenges and Functions of Religious Science from Ayatollah Javadi Amoli's Perspective</b> .....	<b>11</b>
Ali Qanavaty	
Ainollah Khademi	
Abdollah Salawati	
Seyyed Mohsen Hosseini	
<b>Information on the Non-Existent Ideas in Mulla Sadra's Philosophy Considering the Nature of the <i>Lā Batiyya</i> Propositions</b> .....	<b>33</b>
Azar Karimi	
Abbas Javareshkian	
MohammadKazem ElmiSoula	
<b>The Study of the "Directionality of Knowledge" Theory</b> .....	<b>57</b>
Mahdi Movahhed	
Akbar Mirsepah	
<b>The Reality of "Soul-Knowledge" and Its Methods and Consequences from Rumi's Perspective</b> .....	<b>75</b>
Mostafa Azizi Alavijeh	
<b>Allah's Knowledge on Particulars from Suhrawardi's and Mulla Sadra's Views</b> .....	<b>99</b>
Mohammad Sadegh Farzam	
Ahmad Shah-Goli	
<b>Attributing the Attribute of Intellect ('<i>Aql</i>) to Allah from Ibn Sina's View</b> ...	<b>121</b>
Mohsen Habibi	
Hossein Gholam-Azad	
Ahmad Shahrabi Farahani	



# Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy  
Vol. 10, Issue 1, successive No. 18, spring - summer 2024

## Authors:

### Ali Arshad Riahi

Professor of philosophy department of Isfahan University

### Einollah khademi

Professor of theology department of Shahid Rajaei University

### Hassan Ramazani

Assistant Professor in Research Center of Islamic Sciences and Culture

### Hasan Saeidi

Professor of the Department of Religions and Mysticism of Shahid Beheshti University

### Askari Soleimani Amiri

Professor of Philosophy Department of Imam Khomeini Research Institute

### Rouhollah Souri

Assistant Professor of Philosophy in Kharazmi University

### Ali Shirvani

Associate Professor of Philosophy and Theology, Hoza Research Institute and University

### Yar-Ali Kurdfiruzjaie

Professor of Philosophy in Baqer al-Uloom University

### Jahangir Masoudi

Professor of Philosophy Department of Ferdowsi University

### Sayyid Yadullah Yazdan-panah

Professor of Philosophy and Mysticism in Qom Seminary

Concessionary: **Specialized Educational Center of Islamic Philosophy**

Manager: **Ghulam-Reza Fayyazi**

Editor in Chief: **Rouhollah Souri**

Executive Manager: **Abul-fazl Askari Kashi**

Farsi Editor: **Seyyed Moghith Mostarhami**

Cover Design and Typography: **Seyyed Moghith Mostarhami**

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

Zip Code: **3714717863**

Phone no: **+982537759375**

**nasimekherad@chmail.ir**

**www.nasim-e-kherad.ismc.ir**

Publishing permit: **76690**

ISSN: **2476-4302**

**Islamic world science monitoring and citation institue (www.isc.ac)**

**Iran Journal Databank (Magiran)**

(**www.magiran.com**)

**The Comprehensive Portal of Human Sciences (www.ensani.ir)**

**Noor Databank for Specialized Journals (noormags)**

(**www.noormags.ir**)

**The Journal "nasim-e-kherad", according the resolution No. 625 of the Supreme Council of the Cultural Revolution, and according to the resolution No. 573 of the Supreme Council of Islamic Seminaries, in the session No. 129 (13/6/2023) of the Commission of Scientific Publications of Seminary (Howzeh), received the "scientific-research" rank.**