

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امیرالمؤمنین علی علیه السلام:

مَنْ أَكْثَرَ الْفِكْرَ فِيمَا تَعَلَّمَ، اتَّقَنَ عِلْمَهُ وَتَفَهَّمَ مَا لَمْ يَكُنْ يَفْهَمُ

هرکس در آنچه آموخته، بسیار اندیشه کند،

دانش خود را استوار گرداند و آنچه را نمی فهمیده، بفهمد.

غررالحکم، حدیث ۸۹۱۷



دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی ارشد ریاحی

استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

عین الله خادمی

استاد گروه الهیات دانشگاه شهید رجایی

حسن رمضانی

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 هرنندی

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: ۳۷۷۵۹۳۷۵ - ۰۲۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۱۰۰.۰۰۰ تومان

رایانامه: 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)

۲. پرتال جامع علوم انسانی: (www.ensani.ir)

۳. پایگاه مجلات تخصصی نور: (www.noormags.ir)

۴. پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا): (www.civilica.com)

۵. پایگاه اطلاعات نشریات کشور: (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 راه‌های 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 می‌پذیرد. 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 (دانش‌پژوه یا دانش‌آموخته)، (سطح ۴ یا سطح ۳)، رشته...، شهر، کشور، پست الکترونیک.
 - دانشجویان: مقطع علمی (دانشجو یا دانش‌آموخته)، (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 دستور کار خارج می‌شود.
- 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 می‌تواند 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 کارت (۹۱۴۴-۳۶۶۲-۷۳۱۲-۶۰۶۳) 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» پیشنهادی دارد، حتما در متن به آن اشاره نموده و در بخش منابع آن را 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.
- پانوش:** توضیحات ضروری در پایین صفحات.
- منابع:** فهرست منابع مقاله.

۳. شیوه تنظیم متن

- مقاله داخل صفحه A4، به قلم (IRlotus) 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 سانتی‌متر تورفتگی شروع شود.
- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی‌متر 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 نقل‌قول‌های غیرفارسی در پانویس ترجمه شوند.

۴. شیوه ارجاع

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، ۱۳۸۹ الف: 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 (ایرانی)، 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 (ایرانی 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..... |
| | روح الله سوری |
| ۱۱..... | تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری..... |
| | عبدالله محمدی |
| ۳۵..... | نقدی بر نگاه فیزیکالیستی در علم، بر اساس تلقی کواین و امکان فرض وجود خدا..... |
| | نادر شکراللهی |
| ۵۵..... | واکاوی تحلیلی تقریر نوین علامه حسن زاده آملی از برهان صدیقین و پیامدهای نقلی آن..... |
| | محمدجواد جعفری زاده؛ محمدعلی وطن دوست |
| ۷۴..... | روش شناسی تولید علم دینی از دیدگاه آیت الله مصباح یزدی..... |
| | حسین ایزدی؛ حمید پارسانیا |
| ۱۰۰..... | چرایی و چیستی اجتهاد در فلسفه..... |
| | محمدرضا نورمحمدی؛ سیدحجت الله فقیهی؛ حسین احمدی |
| ۱۲۳..... | ارزیابی وجودشناختی تقریر فارابی از برهان طرف و وسط ارسطو در اثبات وجود خدا..... |
| | حسن مؤمنی؛ عین اله خادمی؛ عبدالله صلواتی؛ سیدمحسن حسینی |
| ۱۴۱..... | تحلیل رابطه ابتدایی-تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان..... |
| | احمد زمانی چریانی؛ حسن معلمی |
| ۱۶۷..... | بازخوانی روش تفکر سقراطی بر اساس مبانی حکمت صدرایی..... |
| | احمد ولیی |

- ۱۸۳..... پاسخ بر اشکالات نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبائی.....
سینا علوی تبار؛ سبحان علوی تبار
- ۲۰۳..... پیشگیری و درمان شناختی چالش‌های هویتی انسان معاصر، بر پایه مبانی فلسفی حکمت متعالیه.....
آیدا بهمنی؛ فرشته ابوالحسنی نیارکی
- ۲۲۷..... تقابل فلسفه اسلامی با حس‌گرایی در فلسفه تحلیلی با تأکید بر تمایز تجربه حسی از ادراک حسی.....
مهدی احمد خان‌بیگی
- ۲۴۹..... بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی).....
ریحانه شایسته؛ محسن هاشمی نسب

زیخرا

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

سر مقاله

ذهن آدمی سه‌گونه می‌اندیشد: ۱. گاه بر موضوعی خاص متمرکز است و به هیچ چیز دیگری توجه ندارد؛ مانند حل یک مسئله پیچیده ریاضی. ۲. گاهی در پی حل موضوع خاصی است، اما افکار دیگری مزاحم تمرکز او هستند، از این‌رو، برای لحظاتی در آن‌ها غوطه‌ور شده، اما دوباره به موضوع مورد علاقه‌اش باز می‌گردد. ۳. گاهی نیز کاملاً در افکار گوناگون شناور است و هیچ موضوع خاصی را مد نظر ندارد.

اکنون به حالت سوم توجه کنید؛ در این حال، آدمی تسلیم درون خویش است و ضمیر ناخودآگاهش، افکار متفاوت و گوناگونی را به تصویر می‌کشد. ذهنش چون گنجشکی چالاک، به هر سو می‌جهد و از شاخه‌های درخت وجودش بالا می‌رود. تصاویر گوناگون با سرعتی سرسام‌آور، از پیش چشمش می‌گذرند؛ تصاویری که به ظاهر کوچک‌ترین ارتباطی با هم ندارند، اما این نمایش برق‌آسا و این تصاویر نامرتبط، انعکاس آشفته‌گی درون او هستند. در واقع، آنچه از نظر می‌گذرد، نمایشی است که ناخودآگاه انسان، کارگردان آن و خودآگاه انسان، بیننده اوست.

اکنون اگر این حالت برای انسانی کامل و معصوم رخ دهد، آنگاه از هرگونه ناخالصی برکنار بوده و تصاویری که از درونش می‌جوشد، یک‌دست، منظم و منسجم است. تصاویری زیبا و دل‌نشین که نمایش کمالات و سجایای اخلاقی اوست. اهل معرفت بر این باورند که بهشت، باطن افعال نیکوست و انسان پس از مرگ، بر سفره اعمال، علوم و نیت خویش می‌نشیند؛ «لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رُزِقُوا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ» (بقره/۲۵).

اکنون، چنین خلسه‌ای را برای خداوند تصور کن؛ وجود نامحدودی که به کمالی نامحدود متصف است. آن‌چه در خلسه‌ی الهی متمثل خواهد شد، نمایشی از صفات کمال خداوند است؛ تمثلی به‌غایت زیبا، ممتد و منسجم در گستره‌ای نامتناهی. به همین دلیل، عارفان گویند: عالم، نمایش و تجلی صفات الهی است. قرآن کریم نیز آفریده‌ها را ریزش کمالات خداوند «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ» (حجر/۲۱) و نشانه (آیه) وجودی او می‌داند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ مُلْكَهُ عَلَى مِثَالِ مُلْكُوتهِ، وَاسَّسَ مُلْكُوتهِ عَلَى مِثَالِ جَبْرُوتهِ لِيَسْتَلِدَّ بِمُلْكِهِ عَلَى مَلْكُوتهِ وَبِمَلْكُوتهِ عَلَى جَبْرُوتهِ».

بنابراین، هنگامی که خداوند به خویشتن توجه کند، چنین تمثلی رخ می‌دهد و خدا همواره چنین است. بر این پایه‌ی عالم، تمثلی ممتد، در خلسه‌ی پیوسته‌ی الهی است. آنچه گذشت بهترین تصویر برای «فاعل بالتجلی» است؛ اصطلاحی ژرف در حکمت متعالیه که کمتر مورد تدقیق و بررسی قرار گرفته است.

روح‌الله سوری



زیبیرا

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**A Reflection on the Process of Voluntary
Action from Viewpoint of Allameh
Tabataba'i¹**

Abdullah Mohammadi²

ABSTRACT

The analysis of the process of human voluntary action is a contemporary issue in the philosophy of action. This study aims to organize the scattered remarks of Allameh Tabataba'i on this subject to clarify their relationship, firstly, with the theory of *i'tibārīāt* (conventionalities) and, secondly, with Transcendent Wisdom (*al-Hikmat al-Muta'aliyah*). This study employs a descriptive-analytical method to examine his works. The innovations of this study include: 1. Aligning Allameh Tabataba'i's views with his other foundational principles. 2. Providing novel responses to serious questions about *action* based on this theory. 3. Explaining the gap between cognition and action by referencing the theory of *i'tibārīāt* and how to reconcile cognitive and non-cognitive factors in the realization of *action*. 4. Presenting critiques of his views. The findings of this study indicated that, by incorporating *i'tibār* (conventionality) into the process of realizing voluntary action, he could resolve the gap between cognition and action in a novel way. Additionally, the concept of *attention* (*Ilṭifāt*) plays a major role in connecting non-cognitive and cognitive principles of action. However, two critiques are raised against his theory: first, instead of *i'tibār of the necessity of existence*, *i'tibār of necessity* should be employed, and second, that the *i'tibār* of goodness precedes the *i'tibār* of necessity.

KEYWORDS: voluntary action, *i'tibārīāt* (conventionalities), the gap between cognition and action, cognitive factors, non-cognitive factors, Allameh Tabataba'i.

1. **Received:** 28 September 2024 **Accepted:** 12 November 2024

2. Assistant Professor, Department of Practical Wisdom, Iranian Research Institute of Philosophy, Tehran, Iran, **Email:** mohammadi@irip.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری^۱

عبدالله محمدی^۲

چکیده

تحلیل فرآیند عمل اختیاری انسان از مباحث جدید فلسفه عمل است. مسئله اصلی این مقاله آن است که سخنان پراکنده علامه طباطبایی در این موضوع را به گونه‌ای سامان دهد که نسبت آن، اولاً با نظریه اعتباریات و ثانیاً با رویکرد وجودی علامه که برآمده از حکمت متعالیه است، روشن شود. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی به سراغ آثار مکتوب علامه رفته است. نوآوری مقاله عبارتست از: ۱. دیدگاه علامه منطبق با مبانی دیگر او تنظیم شده است. ۲. با توجه به این نظریه، به برخی پرسش‌های جدی عرصه «عمل» پاسخ‌هایی نوین ارائه شده است. ۳. شکاف بین نظر و عمل، با استناد به نظریه اعتباریات و چگونگی جمع میان عوامل شناختی و غیرشناختی در فرآیند تحقق عمل، تبیین شده است. ۴. نقدهایی به دیدگاه علامه وارد شده است. یافته‌های پژوهش: علامه با دخالت دادن حقیقت اعتبار در فرآیند تحقق فعل اختیاری، توانست شکاف بین نظر و عمل را با شیوه‌ای نوین مرتفع سازد. همچنین مفهوم «التفات»، نقش محوری در اتصال بین مبادی غیر معرفتی و معرفتی عمل دارد. با این حال، به نظریه علامه دو اشکال وارد است: نخست آنکه باید به جای اعتبار ضرورت وجود، از اعتبار ضرورت ایجاد استفاده کرد و دیگر آنکه، اعتبار حسن بر اعتبار وجوب مقدم است.

کلیدواژگان: عمل اختیاری، علامه طباطبایی، اعتباریات، شکاف نظر و عمل، التفات.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۷/۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۲

۲. استادیار گروه حکمت عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، رایانامه: abmohammadi379@gmail.com

مقدمه

افعال انسان به دو دسته اختیاری و غیراختیاری تقسیم می‌شود. ماهیت، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده و نیز فرآیند فعل اختیاری از مباحث مهم و جدید در فلسفه عمل هستند. دیدگاه فیلسوفان در این زمینه را می‌توان در دو دسته کلی تقسیم‌بندی کرد: گروهی معتقدند در تحلیل عمل اختیاری انسان، باید به علل پدیدآورنده آن توجه کرد که مهم‌ترین این علل، شناخت‌های انسان هستند (ذاکری، ۱۳۹۴: ۱۲۱-۱۲۲). این دیدگاه که نظریه علی نامیده می‌شود، از یونان باستان تا امروز رواج داشته است. ارسطو، هابز، هیوم، میل، همپل، دیویدسن و ... طرفداران این دیدگاه هستند (همان: ۱۲۵). دسته دوم نظریات، تبیین‌های غیر علی را در تحقق فعل برجسته می‌کنند. در این نگرش، کنش انسان، معلول عناصر انگیزشی و شناختی کنش‌گر نیست و صرفاً در پرتو این عناصر معقول می‌شود. در نتیجه، این تبیین، صرفاً تبیین عقلانی است، نه علی؛ یعنی نمی‌توان رابطه علی معلولی خارجی بین عناصر شناختی و انگیزشی با فعل برقرار کرد. توضیحات داده‌شده، صرفاً تبیینی عقلانی برای آن بیان شده است. جان سرل از طرفداران این دیدگاه است (Searl, 2001: 12-14, 17-22). رویکردهای هرمنوتیکی، تفسیرگرایی و زمینه‌گرایی از مهم‌ترین نمایندگان دسته دوم به شمار می‌روند که می‌کوشند هنجارها و قواعد فرهنگی حاکم بر حیات شخص را عامل تفسیر نوع عمل انسان کنند. در این دیدگاه‌ها، فهم رفتارهای انسان، متوقف بر شناخت قواعد و هنجارهای جامعه اوست (ذاکری، همان: ۱۲۲).

فیلسوفان مسلمان را می‌توان در متفکران دسته نخست جانمایی کرد. ایشان ادراکات را سبب تحقق شوق و آن را مقدمه اراده و فعل اختیاری انسان دانسته‌اند. علامه طباطبایی (ره) نیز همین مسیر را طی کرده است، با این تفاوت که نظریه اعتباریات خویش را نیز در این فرآیند دخالت داده و در لابه‌لای آثار خود، به برخی عوامل غیر معرفتی نیز اشاره کرده است. ورود این نظریه زمینه‌ساز، این پرسش است که آیا فرآیند صدور فعل اختیاری از منظر علامه، تحولی در این موضوع ایجاد کرده است؟ از سوی دیگر، شماری از محققان که مباحث مرتبط با عمل را از منظر ملاصدرا یا علامه طباطبایی تحلیل کرده‌اند، از تفاوت‌های خاص حکمت متعالیه و رویکرد وجودی در علم النفس و رابطه عمل، نفس و اراده غفلت کرده‌اند. با توجه به آنچه گفته شد، مقاله حاضر قصد دارد سازواره منظمی از اندیشه علامه طباطبایی (ره) در این موضوع در اختیار نهد که بتواند رویکرد وجودی علامه را که متخذ از حکمت متعالیه است، در کنار نظریه اعتباریات، به شکلی منسجم نشان دهد؛ علاوه بر این، نقاط قوت و ضعف نظریه علامه ارزیابی شوند. مبنای نظری این تأملات، مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی فلسفه اسلامی با

رویکرد حکمت متعالیه است.

با وجود برخی آثار مفید در توصیف نظریه عمل علامه طباطبایی، تدوین این مقاله از چند جهت ضروری است: نخست آنکه، در شماری از این آثار، نظریه علامه به شکلی ناقص و با رویکرد مشائی توصیف شده است. دوم آنکه، پیامدهای عینی نظریه اعتباریات تبیین نشده است؛ یعنی بدون توجه به جایگاه نظریه اعتباریات یا رویکرد صدرایی علامه طباطبایی، مسئله فعل اختیاری را از نظر ایشان تبیین کرده‌اند. در این مقاله، علاوه بر جانمایی صحیح اعتبار در فرآیند صدور فعل اختیاری، نشان داده می‌شود که برخی معضلات مهم این حوزه، به کمک این دیدگاه راه‌حلی نوین می‌یابند. سوم آنکه، برخی نکات نقدی و تکمیلی این مقاله در دیگر آثار موجود نیست و سبب غنی‌تر شدن این نظریه خواهد شد. دستاوردهای این نوشتار می‌تواند در دیگر علوم انسانی نیز مورد استفاده باشد؛ چرا که روان‌شناسان و جامعه‌شناسان، هر کدام از منظری به دنبال شناسایی و تغییر رفتارهای اختیاری انسان‌ها هستند و دانستن اینکه کدام مؤلفه‌ها در این زمینه نقش بیشتری دارند، برایشان بسیار مهم است.

تا کنون آثاری در زمینه فرآیند تحقق فعل اختیاری تدوین شده است، اما هیچ‌کدام دغدغه‌های این مقاله را محقق نساخته‌اند. برخی از این آثار عبارتند از:

- زهرا نقوی، رضا اکبریان، واکاوی فعل اختیاری و چگونگی تکون آن در اندیشه علامه طباطبایی، پژوهشنامه کلام، دوره ۹، شماره ۱۶، شهریور ۱۴۰۱. موضوع این مقاله با نوشتار حاضر نزدیک است. اما نوشتار پیش‌روی از چند جهت با آن متفاوت است: شیوه تحلیل مبانی و تأثیر نظریه اعتباریات، تأملات و نقدها، ارتباط بخشی میان عوامل شناختی و گرایشی.
- میثم قاسمی، «نوآوری‌های علامه طباطبایی در فلسفه عمل واقع‌گرایانه»، پژوهش‌نامه اخلاق، بهار ۱۴۰۱؛ این مقاله کوشیده است با تأکید بر حقیقت ادعان، دیدگاه علامه را در انگیزش و تحقق فعل به شکلی توضیح دهد که از نسبی‌گرایی و ناواقع‌گرایی ایمن باشد.
- سعید حسن‌زاده، سید محمدحسن موسوی‌فر، «تبیین انواع تشکیک در عمل از منظر علامه طباطبایی رحمه الله علیه»، بلاغ مبین، بهار و تابستان ۱۳۹۷، شماره ۵۴ و ۵۵. در این مقاله پس از بررسی اقسام تشکیک، روشن می‌شود که علامه در باب عمل، فقط تشکیک به معنای شدت و ضعف را پذیرفته و آن را نیز به شدت و ضعف در توجه بازمی‌گرداند.
- احمد حقی، مسعود صفایی مقدم، منصور مرعشی، علی محمد حسین‌زاده، «بررسی رابطه میان نظر و عمل در تربیت اخلاقی براساس نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، تربیت اسلامی، پاییز و

زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۲۷.

- عبدالله محمدی، «فرآیند تحقق عمل از منظر ابن سینا و ویتگنشتاین متأخر»، آیین حکمت، زمستان ۱۳۹۹، ش ۴۶. این مقاله فرآیند تحقق را از منظر دو فیلسوف یادشده بررسی کرده است.
- ابراهیم رستمی، محمد علی بنایی، «تحلیل فعل اختیاری انسان بر اساس وحدت مفهومی، تشکیکی و شخصی وجود»، پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان ۱۴۰۱، ش ۲۶. در این مقاله افعال اختیاری انسان با صفات الهی و نیز متون دینی تحلیل شده است.
- ابوالفضل کیاشمشکی، «فلسفه عمل با نگاهی به دیدگاه علامه طباطبایی در رساله «المنامات و النبوات»»، قیاسات، شماره ۸۳، ۱۳۹۶. نویسنده این مقاله مراحل مختلف افعال موجودات جمادی، گیاهی و حیوانی را ترسیم و تلاش کرده است با نظریه تشکیک وجود این مراحل را در انسان نشان داده و بین این نظریه و برخی نظریات غربی مقایسه‌ای صورت دهد.
- مهدی ساعتچی، «معناشناسی الهیات عملی بر مبنای متافیزیک عمل در اندیشه علامه طباطبائی»، پژوهش‌نامه فلسفه دین، بهار ۱۴۰۱ - شماره ۳۹. بخشی از این مقاله به فلسفه عمل از منظر علامه طباطبایی اختصاص دارد، ولی فرآیند تحقق عمل در آن پررنگ نشده است.

چارچوب مفهومی

پیش از ورود به اصل بحث، لازم است برخی تعاریف و مبانی قریب علامه طباطبایی (ره) را که در توصیف فرآیند صدور فعل اختیاری مؤثرند را مرور کنیم:

۱. تعریف عمل اختیاری

از نظر علامه، عمل و «کار» مجموعه‌ای از حرکات است که انسان دارای شعور و اراده، برای رسیدن به اهداف خویش، روی ماده انجام می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۸). در مباحث فلسفه عمل، دو اصطلاح عمل و فعل به کار می‌رود. علامه، عمل و فعل را مترادف می‌داند، با این تفاوت که عمل توأم با اختیار و اراده است (همو، ۱۳۷۱: ۸۶/۱۷)؛ لکن در مواردی فعل را نیز با وصف اختیاری بیان کرده است؛ لذا در این مقاله نیز از هر دو اصطلاح به یک معنا استفاده شده است. علامه طباطبایی ملاک اختیاری بودن فعل را علم و اراده فاعل می‌داند، اعم از آنکه همراه با تروی و تفکر، یا بی‌نیاز از تفکر تفصیلی باشد (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۲. اقسام فعل

فیلسوفان مسلمان افعال موجودات را به دو قسم کلی تقسیم کرده‌اند:

۱. افعالی که فاعل، به فعل خود علم دارد؛ به گونه‌ای که آن علم در پیدایش فعل نقش آفرین است.
۲. افعالی که فاعل آن‌ها چنین علمی ندارد که در این صورت یا فاعل، موجودی بدون شعور است، مانند سنگ و یا فاعل به فعل خود آگاه است، ولی این آگاهی تأثیری در تحقق فعل ندارد؛ مانند کسی که از بلندی به پایین پرتاب شده است، چنین شخصی، علم به سقوط خویش دارد، ولی علم او دخالتی در سقوط ندارد (فیاضی، ۱۳۸۶، ۶۶۳)؛ چنین افعالی که فاعل به آن شعور و اراده‌ای ندارد، گاه با طبیعت فاعل سازگار هستند، که در اینصورت، فعل طبعی و فاعل آن «فاعل بالطبع» نامیده می‌شود و گاه ناسازگار با طبیعت فاعل اند که در اینصورت، فعل قسری و فاعل آن «فاعل بالقسر» نامیده می‌شود.

در افعالی که فاعل به فعل خود علم دارد، گاه فعل، همراه با تصور، تصدیق به فایده، اراده و انگیزه زائد بر ذات است که چنین فاعلی «فاعل بالقصد» نامیده می‌شود و گاه فاعل، اراده و شعور دارد، ولی انگیزه‌ای جدای از ذات خود در تحقق فعل ندارد که «فاعل بالعنايه» خوانده می‌شود. همچنین گاهی فاعل پیش از انجام فعل، فقط علم اجمالی به آن دارد، نه علم تفصیلی؛ چنین فاعلی «فاعل بالرضاء» نامیده می‌شود. سرانجام، فاعلی که در مقام ذات خود، علم تفصیلی به فعل خود دارد، «فاعل بالتجلی» نامیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰/۳-۱۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۴۱۴/۲-۴۱۷؛ طباطبایی، بی‌تا: ۱۷۲-۱۷۳؛ مصباح، ۱۳۶۶: ۲/۹۱-۹۳).

معمولاً بحث فرآیند فعل اختیاری در تحلیل فاعلیت بالقصد در انسان، آن هم در افعال جوارحی مطرح است. افعال درونی مانند تفکر، اراده، تصمیم و... از محل نزاع خارج هستند.

۳. غایت‌مندی تمام اعمال اختیاری

علامه طباطبایی تمام اعمال اختیاری انسان را دارای علت غایی می‌داند، حتی در مصادیقی که گمان بر این است که افعال بدون هدف و بیهوده محقق شده‌اند نیز غایتی در ذهن فاعل بوده است؛ البته ممکن است این امر برای وی خودآگاه نباشد (طباطبایی، بی‌تا: ۱۸۶-۱۸۸).

۴. حبّ ذات

از منظر علامه، تسلسل در غایات، همچون تسلسل در علل فاعلی، محال است و غایات مختلف باید به امری بازگردند که به خودی خود مطلوب است. چنین امری نمی‌تواند خارج از وجود انسان باشد. غایت تمام افعال انسان، حبّ ذات اوست. هر فعلی که انسان انجام می‌دهد، به دلیل آن است که خیری را به او برساند و چون فاعل، ذات خود را دوست دارد، کمال خود را نیز مطلوب می‌داند؛ حتی در مواردی که به ظاهر به نفع دیگران اقدام می‌کند نیز ابتدا نفع اصلی به فاعل و سپس به دیگران می‌رسد. برای نمونه، کسی که به فقیری محبت می‌کند، ابتدا به دنبال زدودن غمی است که در جانش ایجاد شده، سپس برطرف نمودن نیاز دیگران (همان، ۱۸۳، همو، ۱۳۷۱: ۱۶۵/۶).

۵. فطرت شوق به کمال و فرار از نقص

نتیجه حبّ ذات آن است که هر انسانی فطرتاً کمال خویش را دوست دارد و از نقص خود متنفر است (همو، ۱۳۷۱: ۱۸۵/۵). انسان به سمت هر آنچه کمال خود بداند، شتافته و هر آنچه را که نقص بشمارد، ترک می‌کند. نقش کمال و نقص در این بحث، جنبه شناختی دارد؛ یعنی فاعل آنچه را کمال بداند، به آن شوق می‌یابد؛ اعم از آنکه در نفس الامر کمال باشد یا فقط فاعل آن را کمال پندارد؛ بنابراین حتی در مواردی که شخصی به دنبال بدی می‌رود، در تشخیص مصادیق خطا کرده است، چرا که به گمان وی، آن کار خیر است. ممکن نیست کسی شرّ خویش را با وصف شرّ بودن برای خود بخواهد (همان).

۶. تصور تا اراده

علامه طباطبایی (ره) نیز مانند دیگر فیلسوفان مسلمان، مبادی علمی را شرط تحقق فعل اختیاری می‌داند؛ چرا که مبدأ علمی، زمینه‌ساز پیدایش شوق شده و شوق نیز اراده را در پی دارد.

إن لأفعالنا الإرادية و حركاتنا الاختيارية - مبدأ قریباً مباشراً للحركات المسمّاة أفعالاً - و هو القوة العاملة - المنبثّة في العضلات المحركة إياها - و قبل القوة العاملة مبدأ آخر هو الشوقية - المنتهية إلى الإرادة و الإجماع - و قبل الشوقية مبدأ آخر هو الصورة العلمية - من تفکر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته - (طباطبایی، بی تا: ۱۸۶)

انسان به منزله موجودی عالم، ابتدا باید کمالات ثانیه خویش را تشخیص دهد، به همین دلیل نیاز دارد که فعل را تصور و کمال بودن آن را تصدیق کند. اگر این تصدیق به شکل ضروری بود و یا آنکه فعل برای انسان ملکه شده بود، به محض تصور، بی‌درنگ و بدون نیاز به بررسی (تروی)، فعل محقق می‌شود؛

در غیر اینصورت باید با بررسی ابعاد مختلف، مرجحات را پیدا کند (همان، ۱۲۲).
علم یادشده می‌تواند علمی خیالی، وهمی و یا یقینی باشد؛ بنابراین لازم نیست برای تحقق فعل، حتماً به علمی قطعی دسترسی داشته باشیم؛ حتی برای انجام فعل اختیاری، به علم تفصیلی و آگاهانه نیز نیاز نیست. در افعال کودک، مانند نفس کشیدن و ...، فقط شعور و اراده موجود است و نیاز به علم تفصیلی نیست (همو، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۷. مبانی علم النفس صدرایی

فعل اختیاری انسان، یکی از افعال نفس است؛ از طرفی، علامه طباطبایی (ره) از پیروان حکمت متعالیه و ملتزم به مبانی آن است؛ بر همین اساس، مسائل حکمی را مبتنی بر اصالت وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و ... تحلیل می‌کند. این مبانی رویکرد فیلسوف را در علم النفس فلسفی، نسبت‌سنجی بین نفس و قوا و در نتیجه مبدئیت علم، شوق و اراده برای فعل و به طور کلی، تحلیل فعل اختیاری تغییر می‌دهد.

فیلسوفان مشاء معتقدند برای ارتباط بین نفس و بدن، واسطه‌هایی وجود دارد که از آن، با نام قوا یاد می‌شود. نفس توسط این قوا در روح بخاری و به واسطه روح بخاری در بدن تصرف می‌کند. این قوا، معلول نفس و حال در بدن هستند. اعراضی هستند که به اعتبار صدورشان از نفس، نفسانی و به اعتبار حلولشان در بدن، جسمانی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵/ ۲۵۱). در این دیدگاه، علم و شوق، حالاتی مغایر با نفس هستند که بر آن عارض می‌شوند.

در حالی که تفسیر صدرا از ارتباط میان نفس و قوا متفاوت است، بر مبنای تشکیک وجود، اراده و شوق، دو حقیقت متباین نیستند؛ بلکه اراده، وجود شدت یافته شوق است. ملاصدرا در دیدگاه ابتکاری خویش تصریح می‌کند که تفاوت شوق و اراده، به شدت و ضعف در وجود باز می‌گردد؛ بنابراین نباید این دو را اموری متباین پنداشت.

الإرادة فینا شوق متأكد يحصل عقیب داع هو تصور الشيء الملائم و الحق أن التغایر بینهما بحسب الشدة و الضعف لا غیر (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۳۴).

همچنین طبق مبانی حکمت متعالیه، نمی‌توان تمایز وجودی میان قوای مدرکه و محرکه نفس قائل شد؛ چرا که همگی مراتب یک حقیقت کش دارند و نفس در هر مرتبه‌ای از قوای خود حضور دارد. نفس در مرتبه تخیل، قوه خیال است و در مرتبه احساس، قوه حسی است و در مرتبه حرکت، قوه محرکه

(ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۲۹۲). کمالی که با عنوان «قوه» از آن حکایت می‌شود، همان کمالی است که با مفهوم نفس، از آن حکایت می‌کنیم و آثار هر قوه، از همان جهت که به قوه مرتبط می‌شوند، به نفس نیز منسوب‌اند (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۲۵۹-۲۶۰).

طبق قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، قوای نفس خواه قوای ادراکی، خواه تحریکی، عین نفس هستند و از آنجا که هر کدام از قوا عین نفس‌اند، قوا نیز عین یکدیگر و به یک وجود موجودند، بنابراین نباید دیدگاه صدرا را در چارچوب دیدگاه سینوی معنا کرد که قوا را متباین با یکدیگر و نفس می‌داند.

والحق عندنا أن النفس هي المدركة لجميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية- وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الدني إلا بتوسط (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۷۱/۸)

۸. اعتباریات

مسئله اعتباریات از موضوعات مهم و چندوجهی در تفکر علامه طباطبایی است که تاکنون تحقیقات مفصلی درباره آن صورت گرفته است. در اینجا به اختصار، آنچه به فرآیند صدور فعل اختیاری مرتبط است، بیان می‌شود.

علامه اعتبار را اعطاء حدّ یا حکم یک شیء به شیء دیگر تعریف می‌کند؛ این اعطاء به وسیله قوه واهمه و با کمک گرفتن از احساسات محقق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶).

«هو إعطاء حدّ الشيء أو حكمه لشيء آخر بتصرف الوهم وفعله» (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۶-۳۴۷) با اینکه علامه در برخی آثار، اعتبار را از بحث استعاره و تشبیه و دیدگاه سکاکی آغاز کرده است (همو، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۲)؛ اما در تألیفات متقدم، بحث اعتباریات، مقدمه‌ای برای تحلیل عمل اختیاری انسان قلمداد شده است.^۱ وی در توضیح حقیقت اعتبار و چرایی نیاز به آن می‌گوید: انسان و هر مُدرک دیگر، تنها با انجام افعال ارادی و برخاسته از علم، به کمال خویش می‌رسد و برای تحقق این شرط، باید علمی غیرحقیقی داشته باشد؛ سپس فرآیند تحقق چنین علمی را تحلیل می‌کند که در ادامه

۱. یکی از نقاط جدی در دیدگاه علامه طباطبایی، آن است که ایشان با طرح مسأله اعتباریات به دنبال حل چه بحثی بوده است؟ شهرت کتاب «اصول فلسفه رئالیسم» و شرح عالمانه شهید مطهری بر آن سبب شده است تا بسیاری اندیشمندان اعتباریات را از دریچه این کتاب بررسی و ابعاد معرفت‌شناختی آن را بیشتر برجسته کنند. در حالیکه مرور آثار متقدم وی به ویژه «رساله الاعتبار» گویای آن است که ظاهراً مسأله اصلی علامه، تحلیل فعل اختیاری انسان، و نسبت علم با عمل بوده است.

معرفی خواهد شد. مقصود وی از علم غیرحقیقی، علمی است که مصداق ماهوی مستقلی در خارج ندارد، در برابر علوم حقیقی که در اینجا به معنای علوم است که ناظر به مصداق ماهوی هستند. نوع الإنسان، بل کلّ ذي إدراك، لا يتكتمل إلا بأفعال تتوقف على الإرادة، و الإرادة لا تتم إلا عن علم (همو، ۱۴۲۸: ۳۴۴-۳۴۵)

حتی گاهی ضابطه اصلی اعتباری بودن یک مفهوم را دخالت آن در عمل اختیاری انسان می‌شمارد (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۲-۱۲۳).

وی اعتباریات را به دو دسته اعتباریات قبل از تشکیل اجتماع و بعد از آن تقسیم می‌کند و برخی از مهم‌ترین آن‌ها را نام می‌برد: اعتبار وجوب، اعتبار حسن، اعتبار پیروی از علم، اعتبار انتخاب اخف و اسهل، اعتبار ملکیت، زوجیت و...؛ اما از بین اینها، اعتبار وجوب و اعتبار حسن برای تحلیل فعل اختیاری بسیار مهم هستند؛ به همین منظور، نقش این دو اعتبار را در تحقق فعل مرور می‌کنیم:

اعتبار وجوب

نخستین اعتباری که هر شخص، خواه در جامعه و خواه مستقل از آن، در افعال اختیاری خود به آن متوسل می‌شود، اعتبار وجوب است؛ دلیل این امر نیز همان اصل ضرورت وجوب در تحقق معلول است؛ یعنی تا زمانی که معلول ضرورت نیابد، محقق نمی‌شود؛ «الشیء ما لم یجب، لم یوجد». فرض ترجیح یک طرف بر طرف دیگر برای تحقق معلول کافی نیست، بلکه باید وجود آن، ضرورت و عدم آن، امتناع یابد تا معلول محقق شود؛ لیکن در افعال اختیاری فاعل بالقصد، رابطه فاعل با فعل اختیاری، قبل از اراده شخص، رابطه‌ای امکانی است. برای تحقق این فعل، باید این رابطه واقعاً امکانی را رابطه‌ای ضروری اعتبار کنیم تا فعل محقق شود؛ چنین اعتباری، اعتبار وجوب نامیده می‌شود.

اعتباری بودن این معنا از وجوب روشن است. بین قوای محرکه انسان و فعل (بعد از تحقق اراده)، رابطه ضروری برقرار است؛ زیرا این قوا، علت اخیر صدور فعل هستند؛ لکن فاعل، این ضرورت را بین خود و تصویری که از تحقق فعل داریم، ادعا می‌کند.

انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله خود، نسبت ضرورت و وجوب (باید) را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه عمل، تطبیق می‌نماید، درمی‌یابد. حال آن که این نسبت به حسب حقیقت، در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره آن‌ها جای دارد؛ پس نسبت نامبرده، اعتباری خواهد بود (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۶).

اعتبار حسن و قبح

دومین اعتبار ثابت پیش از اجتماع، اعتبار حسن و قبح است. مقصود از اعتبار حسن و قبح آنست که تا زمانی که فاعل کاری را حسن نداند، به سمت آن گرایش پیدا نمی‌کند و تا زمانی که کاری را قبیح نداند، از آن دوری برنمی‌گزیند. هر انسانی برخی امور را دوست دارد و از برخی متنفر است. دلیل این امر آنست که آن‌ها را خوب یا بد می‌داند؛ با این حال عده‌ای از موجودات دیگر از همان امری که ما خوب می‌دانیم و دوست داریم، متنفر هستند. در حقیقت خوبی و بدی، سازگاری یا ناسازگاری امور با قوه ادراکی انسان است. نسبت این اعتبار با فعل اختیاری آن است که هر فعل انسانی، زمانی محقق می‌شود که آن را خوب، یعنی سازگار با قوه فعالة خویش می‌داند؛ همین تحلیل درباره ترک نیز صادق است (همو، ۱۳۸۷: ۱۲۷-۱۲۸). علامه در برخی آثار خویش، این اعتبار را زائیده بلافصل اعتبار و خوب می‌داند (همان، ۱۲۷)؛ به عبارت روشن‌تر، وی اعتبار و خوب را مقدم بر اعتبار حسن می‌داند.

فرآیند صدور فعل از منظر علامه

علامه صدور فعل اختیاری انسان را مسبوق به علم می‌داند؛ رکن مهم افعال انسان که آن را از جمادات و گیاهان ممتاز می‌سازد، عنصر اختیار و اراده اوست. اراده و اختیار نیز نیازمند علم هستند (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۴۵)، لکن نکته مهم، میانجی‌گری اعتباریات است.

انسانی که گرسنه است، سیری را تصور کرده و از این تصور، احساس لذت خوشایندی به وی دست می‌دهد. این احساس خوشایند، سازگار با ساختار وجودی انسان است و به دلیل حب ذات، خود را «خواهان» و آن حالت را «خواسته» خود می‌داند. به دنبال این خواسته است که تحقق «لذت سیری» برای او ضرورت می‌یابد؛ یعنی با خود می‌گوید «باید» این حالت را در خود به وجود آورم، بنابراین نخستین اعتبار «باید» به «صورت احساسی» درون انسان تعلق می‌گیرد.

پس از آنکه سیری را متعلق «باید» قرار داد، می‌یابد که برای حصول این حالت درونی، باید مقدماتی فراهم شود، مانند بلعیدن غذا که متوقف است بر جویدن و آن نیز متوقف است بر دهان گذاشتن لقمه و به همین ترتیب، برداشتن لقمه، دست دراز کردن و گرفتن لقمه و ... در نتیجه چنین تحلیلی، همه این حرکات را متعلق وصف «باید» قرار می‌دهد (همان، ۳۴۴-۳۴۶؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۲۱-۱۲۲).

بنابراین هر فعل اختیاری انسان، متوقف بر اراده و اراده نیز متوقف بر علمی غیرضروری است؛ تصور این علم در فاعل شوق ایجاد کرده و به دنبال درک سازگاری این فعل با ساختار وجودی خویش، تحقق

آن را ضروری می‌داند و از آنجا که در مقام علم، توقف فعل بر مقدمات را می‌یابد، نسبت به همه آن‌ها شوق یافته و آن‌ها را متصف به ضرورت و «باید» می‌کند. اعتباری دانستن مفهوم «باید» از آنروست که انسان وصف ضرورت و وجوب را به حقایقی نسبت می‌دهد که حقیقتاً واجد آن نیستند.

اگر هر کدام از این مراحل حذف شوند، فعل اختیاری از انسان سر نمی‌زند. مثلاً اگر انسان تشنه، دانش‌های پرشماری از علوم حقیقی درباره آب داشته باشد، مانند اینکه آب را ببیند، یا بداند یکی از اخلاط چهارگانه است یا مرکب از هیدروژن و اکسیژن است و...؛ هیچکدام از این دانش‌های حقیقی، منتهی به نوشیدن آب نخواهد شد؛ یا اگر سیراب‌کنندگی آب را تصور کند، ولی به هر دلیلی فعلاً به آن شوق نیابد یا ارتباط وجوب و ضرورت را برقرار نکند، اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند. ولی اگر تمام این مراحل تا مرحله اعتبار وجوب محقق بود، هیچ توفیقی در انجام فعل نخواهد داشت (همان، ۱۵۷-۱۵۸).

با این توضیح، اکنون می‌توانیم فرآیند صدور فعل از منظر علامه را با دیدگاه مشهور حکمای مسلمان

مقایسه کنیم. بیشتر فیلسوفان مسلمان مراحل تحقق فعل را چنین ترسیم کردند:

تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← شوق اکید ← اراده.
البته این ترتیب کلی، گاه با اجمال یا تفصیل بیشتری همراه بوده است؛ اما علامه طباطبایی مراحل یادشده را به این شکل تغییر داد:

تصور ← تصدیق به فایده ← شوق ← شوق اکید ← اعتبار ← اراده.
وی مؤلفه «اعتبار» را پیش از اراده نهاد؛ در نتیجه، اگر بالاترین میزان شوق نسبت به کاری حاصل شود، ولی فاعل اعتبار وجوب نسبت به آن نداشته باشد، آن فعل به سمت اراده نخواهد رفت (همان، ۱۵۸).

اما نکته مهم آن است که این تغییر، چه تحولاتی در فلسفه عمل به دنبال خواهد داشت؟ علامه پاسخ روشنی به این پرسش نداده است، ولی در ادامه به برخی آثار آن اشاره می‌شود.

بررسی:

مهم‌ترین تفاوت دیدگاه علامه طباطبایی (ره) با دیگر فیلسوفان مسلمان در دخالت دادن عنصر اعتبار است. ممکن است در بدو امر گمان شود که افزودن این مرحله، نظیر تفصیلاتی است که در متفکران قبل نیز محقق شده^۱ و اثر چندانی ندارد؛ در حالی که این مرحله، راه‌گشای بخشی از مشکلات این بخش

۱. برای نمونه ملاصدرا در آثار خویش مراحل تحقق فعل را سه مرحله، چهار مرحله، پنج مرحله و حتی نه مرحله بیان کرده است. که



تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری

و در عین حال زمینه‌ساز ابهاماتی بوده است؛ همچنین رویکرد وجودی علامه در تحلیل عمل اختیاری و نقش عناصر غیر معرفتی در عمل نیز حائز اهمیت است. در ادامه، ضمن توضیح این امور، برخی ملاحظات نسبت به دیدگاه علامه مطرح خواهد شد.

۱. تحلیل فرآیند صدور فعل اختیاری با رویکرد وجودی

همانگونه که در مقدمات بحث گذشت، علامه طباطبایی (ره) از پیروان حکمت متعالیه و متعهد به مبانی وجودی آن است. تفسیر سخن علامه در فرآیند صدور فعل اختیاری بدون اعتنا به مبانی هستی‌شناختی او، به معنای جداکردن این فیلسوف از مبادی معرفتی اوست؛ بنابراین لازم است این پرسش را مبتنی بر همان مبانی پاسخ دهیم.

تشکیک وجود و مراتب داشتن موجودات، حرکت جوهری و قاعده «النفس فی وحدتها کلّ القوی» مبانی اصلی در توضیح این مسئله به شمار می‌روند. طبق اصل تشکیک، عمل، شوق، اراده و ... وجودهایی با شدت و ضعف متفاوت هستند که نسبت به علت فاعلی خویش (نفس)، جنبه عین الربطی دارند؛ در نتیجه، هیچ گسستگی بین نفس و این حقایق نیست، بلکه رقیقه نفس هستند. بر مبنای اصل حرکت جوهری، تغییراتی که در ساحت اعراض رخ می‌دهد را نمی‌توان مستقل از تغییر در جوهر فرض کرد؛ بنابراین تحولات اموری چون تصور، تصدیق، شوق، اراده و ... برخاسته از حرکت در نفس هستند. همچنین بنابر اصل «النفس فی وحدتها کلّ القوی»، قوا وجودی مستقل از نفس ندارند؛ همچنین فاعل تمام امور، نفس است. نفس در تمام مراتب ادراک و فعل، حضور دارد و در مرتبه احساس، حس است و در مرتبه تخیل، خیال و ... همین اصل را می‌توان نسبت به مراحل صدور فعل نیز بیان کرد؛ یعنی نفس در تمام مراحل فعل حضور دارد و رابطه عمل با نفس، رابطه شدت و ضعف، حقیقه و رقیقه است

با این توصیف درباره مراحل صدور فعل اختیاری می‌توان گفت: مراحل یادشده نیز نه اموری متباین، بلکه مراتب یک حقیقت به هم پیوسته هستند که در تشکیک تفاضلی معنا می‌شوند. این مراحل از خود نفس آغاز شده و به تحقق فعل منتهی می‌شود. هر مرحله، شدت یافته مرحله قبل و پیوسته به آن است. در فلسفه مشاء، مرتبه علمی (تصور و تصدیق به فایده) مرحله‌ای جدا از مرتبه کششی (شوق و تأکید شوق) و هر دو جدا از مرتبه فعلی (اراده و تحریک عضلات) و به منزله مقدمه آن بودند، ولی در نگاه وجودی، با یک حرکت جوهری اشتدادی مواجهیم که وجودی متصل و کش‌دار دارد؛ همچنین از یک

تفاوت ماهوی با یکدیگر ندارند بلکه اجمال و تفصیل هستند.

لحاظ دیگر، حقایقی چون علم، شوق، اراده و حرکت، رقیقه نسبت به حقیقت نفس هستند؛ بنابراین به جای آنکه نخستین مرحله از مراحل تحقق فعل را ادراک و آخرین آن را حرکت بدانیم، باید بگوییم فعل از مرتبه نفس که وجود جمعی و برتر قوای خویش است، آغاز شده و فعل نیز رقیقه همان مرتبه است. این تحلیل در بیانات علامه تصریح نشده است، لکن موافق با مبانی او در حکمت متعالیه است و نمی‌توان نادیده گرفت؛ لکن متأسفانه شماری از محققانی که مراحل تحقق فعل اختیاری را از منظر صدرا یا علامه طباطبایی (ره) واکاوی کرده‌اند، بی‌اعتنا به این مهم، سخنان ایشان را در دستگاه سینوی تفسیر کرده‌اند.^۱ در نتیجه، با پیش فرض گرفتن مبنای مشائیان، به دنبال بررسی مراحل تصور، تصدیق، شوق و اراده در اندیشه صدرا هستند.

ما در این نوشتار کوشش کردیم، تفسیری از دیدگاه علامه ارائه کنیم که دو رکن وجودی و ابتنا بر اعتباریات در آن حفظ شود.

۲. اعتباریات و حلّ مسأله «شکاف بین نظر و عمل»

یکی از مشکلات تاریخی در برابر کسانی که علم را سبب تحقق فعل می‌دانند، آن است که برخی افراد با وجود آگاهی از نیکی کار، آن را ترک می‌کنند و با اطلاع از معایب رفتار زشت، آن را مرتکب می‌شوند. دیرینه این بحث به دوران سقراط، افلاطون و ارسطو بازمی‌گردد. سقراط و افلاطون، فضیلت را دانایی شمرده و معتقد بودند اگر آگاهی مردم افزایش یابد، مرتکب خطا نخواهند شد، بر همین اساس، مهم‌ترین کار، افزایش شناخت انسان‌ها به مزایا و آسیب‌های امور است. ارسطو شواهد مختلفی ارائه کرد تا نشان دهد این ادعا کامل نیست؛ چرا که برخی افراد آگاهانه، خطا می‌کنند. در پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های

۱. در برخی آثار منتشر شده در این موضوع، نگرش وجودی صدرا در تحلیل حقیقت فعل، غایب یا کم‌فروغ است مانند: محمدرضا اسدی، مقایسه نگاه ملاصدرا و هایدگر در باب نسبت نظر و عمل، پژوهش‌های فلسفی-کلامی سال دهم پاییز ۱۳۸۷ شماره ۱ (پیاپی ۳۷)؛ احمد شه‌کلی، مبادی عمل از دیدگاه فارابی و ملاصدرا، آموزه‌های فلسفه اسلامی بهار و تابستان ۱۳۹۸ شماره ۲۴؛ احمدحسین شریفی، بررسی مدل صدرایی «گزینش عقلانی» به عنوان روشی برای «تبیین» کنش‌های انسانی، معرفت فرهنگی اجتماعی، سال نهم، زمستان ۱۳۹۶، شماره ۱ (پیاپی ۳۳)؛ فروغ السادات رحیم پور، خوشخو، صادق؛ هاشمی، فرزانه سادات، موانع عمل در فرآیند استکمال انسان از دیدگاه ملاصدرا، انسان‌پژوهی دینی «پاییز و زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۴۰: روح الله دارایی، طوبی کرمانی، تبیین فعل ارادی انسان (عمل) در پرتو تبیین دعا (تحلیلی از دیدگاه ابن سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی درباره دعا)، خردنامه صدرا» زمستان ۱۳۹۷ - شماره ۹۴؛ زینب السادات میرشمسی، بررسی نقش عاطفه به عنوان واسطه عمل و نظر از منظر ملاصدرا، حکمت صدرایی سال نهم پاییز و زمستان ۱۳۹۹ شماره ۱ (پیاپی ۱۷)؛ سیده‌مهدی میرهادی، نسبت خیال با عمل در فلسفه ملاصدرا، حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، سال هشتم، شماره ۱.

مختلفی طرح شد که یکی از مهم‌ترین آنها، توجه به مفهوم «اکراسیا» بود. فیلسوفان مسلمان نیز به شکل روشن‌تری با این مسئله مواجه شدند؛ زیرا ایشان همزمان به دو اصل معتقد هستند که پذیرش همزمان این دو، سبب بروز اشکالاتی می‌شود:

۱. بین علت و معلول رابطه ضروری برقرار است.

۲. تصور، تصدیق، شوق به فایده و اراده علت تامه برای تحریک عضلات و حرکت در اندام است. لازمه این دو اصل آن است که با تحقق مراحل قبل، باید ضرورتاً اراده و فعل محقق شود، در حالی که بسیاری اوقات افراد با وجود علم به امری، به آن شوق پیدا نمی‌کنند؛ مانند انسان سیر که با تصور غذا، به آن شوق نمی‌یابد. یا اینکه با وجود شوق، اراده محقق نمی‌شود؛ مانند مؤمن روزه‌دار که شوق به خوردن و آشامیدن دارد، ولی آن را اراده نمی‌کند.

در پاسخ به این پرسش‌ها، گروهی مدعی نخست (ضرورت علی معلولی در فاعل‌های مختار) را منکر شدند (حسین‌زاده و فیاضی، ۱۳۹۴: ۶۷-۷۰؛ فیاضی، ۱۳۸۸: ۴۰؛ خوئی، بی‌تا: ۹۰-۹۱؛ هاشمی، ۱۹۹۶: ۳۷-۳۵/۲؛ جعفری، ۱۳۹۴: ۱۵۹-۱۶۲).

اما کسانی که هر دو مدعا را پذیرفته‌اند، پاسخ‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند که فعلاً مجال طرح آن نیست؛ برای مثال، بوعلی‌سینا معتقد است ادراک در بسیاری موارد، به تنهایی علت شوق نیست؛ بلکه صورت علمی به علاوه مزاج یا خلق و ملکات شخصی سبب شوق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۲۸۷). اصطلاح «اکراسیا» به معنای ضعف اراده، باب پاسخ‌های دیگری به این مسئله را گشوده است. ارسطو شکاف بین نظر و عمل را با استناد به ضعف اراده فرد تحلیل کرد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۲۴۶-۲۵۵).

علامه طباطبایی با تحفظ بر هر دو اصل، به این بحث پرداخته است. یکی از پاسخ‌های ایشان، بر مبنای نظریه اعتباریات است. همانگونه که گذشت، علامه، حقیقت اعتبار را بین شوق و اراده قرار داد، در نتیجه تا زمانی که اعتبار وجوب صورت نگیرد، اراده محقق نخواهد شد؛ یعنی شخص روزه‌دار، با تصور خوردن غذا، علم به سیری پیدا می‌کند و در اثر شدت گرسنگی، شوق به آن می‌یابد، ولی تا زمانی که «اعتبار وجوب» نکند، اراده و تحریک عضلات از او صادر نخواهد شد، اما ممکن است پرسیده شود، چرا با وجود تحقق علم و شوق، وجوب اعتبار نمی‌شود؟ پاسخ این سؤال را می‌توان از سایر سخنان علامه به دست آورد. از نظر علامه، انسان دارای علوم مختلف با مراتب شدت و ضعف متفاوت است. مراتب گوناگون علم، سبب به وجود آمدن مراتب مختلف شوق می‌شوند که نسبت به یکدیگر، شدت و ضعف دارند؛ هر کدام از مراتب شوق قوی‌تر باشد، فاعل همان را اعتبار خواهد کرد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ج ۵، ۷۸-۷۹).

انسان روزه‌دار، شوق دیگری نسبت به اطاعت از پروردگار، رسیدن به قرب الهی، نجات از رنج طولانی اخروی و ... دارد که با شوق به خوردن غذا تراحم پیدا می‌کند و چون این شوق قوی‌تر است، اعتبار و جوب نسبت به ترک غذا خوردن، محقق می‌شود، نه فعل آن. طبق اصول حکمت متعالیه، عمل، حقیقتی وجودی و تابع احکام وجود، همچون تشکیک در وجود است. شدت و ضعف در عمل، تابع شدت و ضعف ادراکی است که پشتوانه آن عمل بوده است. شدت ادراک، شدت شوق را به دنبال دارد و هر اندازه علم و به دنبال آن ایمان به خدا و معاد، شدیدتر باشد، شوق بیشتری برای اطاعت فراهم شده و فرد روزه‌دار با وجود اشتیاق فراوان به خوردن، چنین کاری نمی‌کند.

این تحلیل، کارکرد دیگری نیز دارد و آن اینکه مسیر علم تا صدور فعل را صرفاً به شکل خطی ترسیم نمی‌کند، بلکه عوامل دیگری نیز می‌توانند در تحقق شوق دخالت داشته باشند؛ یعنی در کنار عوامل شناختی، زمینه‌های شناختی، روانی، خلقی، مزاجی، رفتاری و اجتماعی، گرایش‌های نفسانی، انتخاب‌های پیشین و ... همگی در پیدایش مرحله «شوق» دخیل هستند؛ در ادامه به این بحث خواهیم پرداخت.

۳. اعتبار ضرورت وجود یا ضرورت ایجاد:

علامه نخستین اعتبار انسان را اعتبار و جوب می‌داند، این اعتبار ناشی از آن است که نوعی ضرورت وجود را در خارج ملاحظه می‌کنیم و سپس آن را برای مرتبه دیگری ادعا می‌کنیم؛ یعنی ابتدا در خارج ضرورت را بین قوه فعاله و اثر آن می‌بینیم، سپس همان را بین خود و صورت احساسی برخاسته از تصور فعل (مانند احساس خوشایند به تصور سیری) می‌نهیم. اما نکته مهم آن است که این اعتبار، «ضرورت وجود» بوده و غیر از «ضرورت ایجاد» است که ما در مرحله بعد به دنبال آن هستیم. ما هر اندازه رابطه بین خود و صورت سیری را ضروری اعتبار کنیم، فاعلیتی از ما ضرورت نمی‌یابد؛ برای تحقق فاعلیت، لازم است عزم و بعث فاعل نسبت به صدور فعل قطعی شود.

طبق سخن علامه، بعد از مشاهده ضرورت خارجی و واقعی، اگر بخواهیم ضرورتی ادعا کنیم، باید ادعای ضرورت وجود بین دو امری باشد که حقیقتاً بین آن‌ها ضرورت نیست. آنچه در خارج وجود دارد، «ضرورت بین فعل و نتیجه» است، اما ما دنبال ضرورتی هستیم که بین فاعل و ایجاد فعل محقق شود. در واقعیت، بین غذا خوردن و سیری رابطه ضروری وجود دارد؛ اکنون ما می‌خواهیم این ضرورت را بین من و سیری برقرار کنیم، در حالی که آنچه بین غذا و سیری وجود دارد، ضرورت وجودی است و من



تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری

دنبال ضرورت برای ایجاد فعلی هستیم که منجر به سیری شود. ادعای ضرورت وجود، نمی‌تواند ضرورت ایجاد را به دنبال داشته باشد. ما هر اندازه رابطه ضرورت بین غذا خوردن و سیری را بینیم و بخواهیم آن را برای یک مرتبه دیگر توسعه دهیم، نمی‌توانیم به ضرورت ایجاد سیری دست یابیم. حداکثر کارکرد اعتبار ما آن است که ضرورت وجودی که بین غذا خوردن و سیری وجود دارد را بین من و سیری هم فرض کنیم. نتیجه این فرض آن است که به یک رابطه ضروری ادعایی رسیده‌ایم، ولی چنین امری سبب ایجاد فعل از سوی فاعل نمی‌شود.

شاید لازم باشد به این تبیین علامه، مرحله دیگری را افزود؛ یعنی پس از آنکه فاعل، رابطه ضروری میان فعل و نتیجه خارجی را درک کرد، این رابطه ضروری را میان خود و صورت حاصله از تصور فعل نیز اعتبار و ادعا می‌کند؛ پس از این اعتبار، در اثر درک ملائمت میان صورت احساسی حاصل با ذات خود، نسبت به آن شوق می‌یابد و این شوق منجر به برانگیختن اراده خواهد شد. بدون افزودن این مرحله، فرآیند صدور فعل، ناتمام به نظر می‌رسد.

۴. تقدم و تأخر بین اعتبار و وجوب و اعتبار حسن

علامه دو اعتبار وجوب و حسن را، مقدمه فعل اختیاری و دومی را نتیجه اولی دانسته است؛ یعنی اعتبار وجوب به اعتبار حسن منتهی می‌شود. اعتبار وجوب، مقدم بر اعتبار حسن است؛ لکن در رساله الاعتبار، حسن و وجوب را ملازم یکدیگر تعریف کردند و معتقدند مبنای تمام افعال اختیاری آن است که هر فعل حسنی، واجب است و باید تحقق یابد و هر فعل زشتی باید ترک شود، از سوی دیگر، هر کاری که ضرورت دارد، حسن است و هر کاری که باید ترک شود، قبیح است:

لا فعل و لا ترک ارادیا الا عن اذعان ان لا حسن الا واجب الفعل، و لا قبیح الا واجب التّرك، و ان لا واجب فعله الا حسنا، و لا واجب ترکه الا قبیحا (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۳۵۳).

ظاهر عبارات رساله الاعتبار دال بر تلازم میان وجوب و حسن است، نه تقدم وجوب بر حسن که در اصول فلسفه رئالیسم بیان شده است؛ اما صرف نظر از اینکه رأی نهایی علامه کدام است، پرسش از رابطه تقدم و تأخر بین اعتبار وجوب و حسن نیز در جای خود حائز اهمیت است.

برای داوری درباره رابطه میان وجوب و حسن، لازم است حقیقت حسن بررسی شود. علامه طباطبایی حسن را به معنای مطلوب بودن و ملائمت با طبع می‌داند. وی به نخستین مراحل آشنایی انسان با مفهوم حسن و قبح اشاره می‌کند که ابتدا انسان‌ها اعتدال و تناسب میان اعضای یک شخص را به ویژه

در صورت او می‌بینند و آن را موافق طبیعت خود یافته و نسبت به آن گرایش پیدا می‌کنند؛ این حالت موافقت با طبع و کشش انسان به سمت آن را حسن و خلاف آن را قبیح می‌نامند (همو، ۱۳۷۱: ۵ / ۹-۱۰).

رفته‌رفته این معنا به افعال و معانی اعتباری در ظرف اجتماع نیز تعمیم داده می‌شود و اموری که با غرض و هدف اجتماع سازگاری دارد را حسن دانسته و امور ناسازگار با غایت اجتماع را قبیح تلقی می‌کند؛ مثلاً عدل، احسان به فرد مستحق، تعلیم و تربیت، دلسوزی و ... را حسن و ظلم، دشمنی و ... را قبیح می‌شمارد (همان).

طبق این تعریف، می‌توانیم رابطه حسن و وجوب را در افعال اختیاری بازخوانی کنیم. انسان ابتدا فعلی را تصور کرده و بعد از آنکه آن را با ویژگی‌های درونی خود سازگار یافت، احساس خوشایندی به آن پیدا کرده و تحصیل آن سازگاری را برای خود ضروری می‌داند. از آنجا که رسیدن به حالت یادشده نیازمند انجام فعلی خاص است، نفس انسان آن فعل را نیز ضروری شمرده و به سمت آن اراده می‌کند؛ بنابراین درک ملائمت و سازگاری با نفس (حسن)، مقدم بر وجوب است.

نکته جالب توجه آن است که خود علامه نیز هنگام تحلیل اعتبار ضرورت در «اصول فلسفه رئالیسم»، وجوب را مقدم بر حسن نمی‌داند.

«انسان در حال گرسنگی بیاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را (که مربوط به قوه فعاله و اثر مستقیم خارجی آن است) در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت، گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد...»

طبق این عبارت، آنچه ضروری شمرده می‌شود، حال ملائمی است که هنگام سیری برای انسان محقق می‌شود. آنچه مصداق وجوب اعتباری قرار می‌گیرد، امری است که قبلاً ملائمت آن با نفس (حسن) درک شده است؛ بنابر تحلیل علامه نیز، اعتبار حسن، مقدم بر اعتبار وجوب است.

۵. توجه به مبادی غیر معرفتی صدور فعل

آنچه گذشت سهم امور معرفتی در تحقق فعل اختیاری بود، اما علامه به برخی مبادی غیر معرفتی نیز اشاره کرده است. با پذیرش تأثیر این امور، لازم است جایگاه آنان را در فرآیند مذکور شناسایی کرده و نیز نسبت آن با نظریه اعتباریات را توضیح دهیم.

علامه به تأثیر شاکله و خلق، تغذیه، جامعه و ... بر معرفت و رفتار اشاره کرده است. در یک تقسیم کلی می‌توانیم این امور غیر معرفتی را به امور بیرونی (مانند تأثیر اقلیم، جامعه و ...) و امور درونی (مانند

تمایلات، گرایش‌ها، خلق، ملکات و ...) تقسیم کنیم. ایشان در عبارات مختلف، تأثیر این امور را در افعال اختیاری انسان خاطرنشان کرده‌اند. برای نمونه درباره تأثیر جامعه بر عمل انسان، معتقدند که اراده افراد در برابر جوّ اجتماعی، بسیار ضعیف یا مضمحل می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۸۱/۶-۸۲).
 فهمة الجماعة وإرادتها في أمر كما في موارد الغوغاءات وفي الهجمات الاجتماعية لا تقوم لها إرادة معارضة ولا مضادة من واحد من أشخاصها وأجزائها، فلا مفر للجزء من أن يتبع كله و يجري على ما يجري عليه حتى أنه يسلب الشعور والفكر من أفرادها وأجزائه (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۹۷/۴)
 همچنین ملکات اخلاقی را باعث سهولت در عمل می‌شمارد (همو، ۱۳۸۸: ۱/۱۰۸)، تا آنجا که این ملکات، تصمیم‌گیری شخص در هنگام عمل را جهت‌دهی می‌کنند. شهوات و امیال نفسانی نیز در تحقق اعمال انسان بسیار اثرگذارند و می‌توانند فرد را وادار کنند برخلاف شناخت‌های خویش رفتار کند (همان، ۲۳۹/۴-۲۴۰؛ ۱۰۳/۱۸). صفاتی چون تکبر و عناد، انتخاب‌های افراد را جهت‌دهی می‌کنند (همان، ۱۳: ۳۹۱؛ ۸۱/۶-۸۲). علامه طباطبایی از عادات انسان نیز به مثابه یکی از قوای تأثیرگذار بر رفتارهای اختیاری انسان نام می‌برد؛ عادات نیک یا زشت در تقویت، تضعیف و جهت‌دهی اراده انسان تأثیری شگرف دارند (همان، ۲۱/۷).

موارد یادشده، نمونه‌های کوچکی هستند از انبوه مصادیقی که علامه به عنوان عامل غیرشناختی افعال، نام می‌برد؛ اما پرسش مهم آن است که نسبت این عوامل با ترتیب مشهور (تصور، تصدیق، شوق اکید، اراده) یا ترتیب علامه (تصور، تصدیق، شوق اکید، اعتبار، اراده) چیست؟ آیا باید در کنار این عوامل شناختی، چرخه دیگری برای عوامل غیرشناختی تعریف کرد؟ یا باید جایگاه این عوامل را در همین سیر جانمایی کنیم؟ علامه درباره این موضوع نیز مستقیماً سخن نگفته است، لیکن بر اساس مبانی وی می‌توان پاسخ را حدس زد.

برای این پرسش، دو پاسخ به نظر می‌رسد؛ نخست آنکه هر کدام از این عوامل، در شوق و اراده فاعل اثرگذار هستند. ملکات اخلاقی، عادات شخصی، مقبولات اجتماعی و ... سبب می‌شوند فاعل نسبت به یک طرف از انجام یا ترک، شوق بیشتری پیدا کرده، همان را اراده کند؛ از سوی دیگر، شناخت‌های فرد نیز سبب پیدایش شوقی متناسب با آن خواهند شد؛ به عبارت دیگر، دو رشته علل موازی در پیدایش یا تقویت شوق مؤثرند: یکی عوامل شناختی و دیگری عوامل غیرشناختی که هر کدام ایجادکننده شوق‌اند. این شوق‌ها اگر همسو باشند، اراده فرد در انجام فعل تقویت می‌شود و اگر در تعارض با یکدیگر باشند، هر شوقی که قوی‌تر باشد، غلبه کرده و سبب فعل خواهد شد.

اما در عبارات علامه می توان به پاسخی دیگر دست یافت. در این تحلیل، تمام موارد یادشده در حوزه شناخت فرد اثرگذار هستند. علامه بر اساس مبانی وجودی خویش، اراده و شوق را دو حقیقت تشکیکی و دارای مراتب می داند که شدت و ضعف آنها، تابع شدت و ضعف علم است. هر اندازه التفات انسان به شناخت هایش بیشتر باشد، شوق و اراده نیز تقویت می شوند. حتی ایشان تحقق ملکه را نیز معلول همین التفات می داند، چرا که تکرار عمل سبب می شود صورت های علمی آن ها بیشتر در معرض توجه نفس باشند و دیگر صورت ها که زمینه سایر اعمال هستند، از برابر دیدگاه فاعل دور بمانند و به همین دلیل تأثیر کمتری داشته باشند.

تکرار عمل، بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت عمل درونی همیشه در ادراک و شعور انسانی حاضر بوده و با کمترین توجهی خودنمایی کرده و اثر خود را خواهد بخشید؛ مانند کشیدن نفس و نگاه کردن با چشم و سخن گفتن برای فهمانیدن مقاصد (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۷/۱).

علامه، غلبه یکی از کشش های درونی انسان بر دیگری و یا غلبه شهوات بر شناخت ها را نیز معلول میزان التفات علمی شمرده است، به این بیان که انسان با تقوا، تا زمانی که به این حالت خویش، علم و التفات داشته باشد، بر اساس آن عمل می کند، اما اگر از این فضیلت غافل شود، به شهوات ملتفت شده و به سوی آن ها میل خواهد کرد.

آن صاحب ملکه التقوی ما دام شاعرا بفضیلة تقواه لا یمیل الی اتباع الشهوة غیر المرضیة، و یجری علی مقتضی تقواه (همو، ۱۳۷۱: ۵، ۷۸).

با توجه به همین اصل، حقیقت عصمت پیامبران نیز به میزان شدت علم بازمی گردد.

العصمة نوع من العلم يمنع صاحبه عن التلبس بالمعصية و الخطأ (همان، ۷۹).

به همین ترتیب، تأثیر جامعه بر انتخاب های انسان، از دریچه علم محقق می شود؛ چراکه جو غالب جامعه، امکان تحلیل عقلانی را از انسان سلب کرده و شخص از بین گزینه های ممکن، بیشتر به آنچه توسط جامعه ترویج می شود، توجه دارد (همان، ۶، ۸۱).

کنار هم نهادن این عبارات ما را به این نتیجه می رساند که از نظر علامه، امور غیر معرفتی، مسیر مستقلی در تحقق شوق ایجاد نمی کنند. بلکه سبب برجسته تر ساختن برخی شناخت های انسان شده و از این طریق، موجب تقویت و یا تضعیف شوق می شود. تأثیر تمام این امور از مجرای التفات علمی است.

نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی ترتیب حکما در افعال اختیاری را با این تفاوت می‌پذیرد که حقیقت اعتبار را بین شوق و اراده قرار می‌دهد. با توجه به مبانی صدرایی، نباید بین نفس، قوا و عمل تباین قائل شد، بلکه عمل و قوا، مراتب حقیقت نفس هستند. نظریه علامه طباطبایی توانست شکاف بین نظر و عمل را به شکل نوینی مرتفع نماید. همچنین جایگاه مبادی غیر معرفتی صدور فعل نیز با توجه به نظریه اعتباریات، تبیین بهتری می‌یابد. در این تحلیل، تمام عوامل درونی و بیرونی، اعم از شناختی و غیرشناختی، پیش از اعتباریات قرار می‌گیرند و شخص با اختیار خود، وجوب و ضرورت فعل را اعتبار می‌کند. علامه توجه ویژه‌ای به حقیقت علم دارد، تا آنجا که حقیقت عصمت، تأثیرات اجتماع بر عمل، شهوات و امیال را با توجه به عامل «التفات در شناخت» تفسیر می‌کند. با وجود امتیازات نظریه علامه، چند ابهام در دیدگاه وی وجود دارد: نخست آنکه در مراحل اعتبار، باید به جای ضرورت وجود، از ضرورت ایجاد سخن گفت؛ دیگر آنکه برخی عبارات علامه، اعتبار وجوب را مقدم بر اعتبار حسن دانسته‌اند که به نظر، ناتمام است.

قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۲)، الشفاء، الطبيعيات، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ارسطو، (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۳. جعفری، محمدتقی، (۱۳۹۴)، جبر و اختیار، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار علامه جعفری.
۴. حسین زاده، محمد، و فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۴)، تأملی در ادله ضرورت علمی، معرفت فلسفی، سال دوازدهم، بهار، صص ۵۱-۷۲.
۵. حسینی طهرانی، سیدمحمد حسین، (بی تا) مهر تابان، قم: باقرالعلوم علیه السلام، (طبع قدیم).
۶. خوئی، ابوالقاسم، (بی تا)، اجود التقریرات، تقریرات درس آیت الله نائینی، قم، مصطفوی.
۷. ذاکری، مهدی، (۱۳۹۴)، درآمدی به فلسفه عمل، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹ ش - ۱۳۷۹ ش) شرح المنظومة، تصحیح و تعلیق آیت الله حسن حسن زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب، چ ۱.
۹. صدرالمآلهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، (۱۹۸۱)، بیروت، دار احیاء التراث.
۱۰. _____، (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران، حکمت.
۱۲. صدیق، رحمت الله، (۱۳۷۳)، تاریخچه جامعه‌شناسی، تهران: سمت.
۱۳. طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، قم، بوستان کتاب.
۱۴. _____، (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: اسماعیلیان.
۱۵. _____، (۱۴۲۸ ه.ق)، رساله الاعتبارات، مندرج در مجموع رسائل علامه طباطبایی، تحقیق صباح ربیعی، قم، نشر باقیات، چاپ اول.
۱۶. _____، (۱۳۸۷)، فلسفه رئالیسم، قم، بوستان کتاب.
۱۷. _____، (۱۴۲۷)، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، تصحیح علی اصغر ارادتی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۸. _____، (۱۴۱۹ ه.ق) رسائل توحیدی، بیروت، مؤسسه النعمان، رساله الوسائط.



تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در فرآیند صدور عمل اختیاری

۱۹. — (بی تا) *نهایة الحکمة*، قم، انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوازدهم.
۲۰. عبدالحی، مهدی، (۱۴۰۲)، *نظریه کنش جان سرل*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۱)، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۸)، *جبر فلسفی از نگاه قاعده ضرورت سابق*، آیین حکمت، ۱۳۸۸، ش ۲، ص ۳۵-۶۷.
۲۳. — (۱۳۸۶)، *تعلیق بر نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. هاشمی، سید محمود، (۱۹۹۶) *بحوث فی علم الاصول*، تقریرات درس آیت الله سید محمدباقر صدر، قم، مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

26. Searl, John, (2001) *Rationality in Action*, Cambridge (Massachusetts): The MIT Press.



فلسفه

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**A Critique of Physicalism in Science
Based on Quine's Perception and the
Possibility of Postulating God¹**

Nader Shekarlahi²

ABSTRACT

According to Quine's perception, the ontological presupposition of science is physicalism; that is, science sees no need to assume the influence of supernatural entities, including God. If knowledge is restricted, as Quine does, to scientific knowledge, is there a way to move beyond physicalism and posit the agency of supernatural entities, including God? Several claims within Quine's philosophy of science allow for the potential inclusion of supernatural entities in science: 1. Any theory that successfully passes the prediction test may implicitly rely on entities not directly verifiable through sensory tools. This implies the possibility of setting aside physicalism. 2. Holism, and 3. the underdetermination of theories. The underdetermination of theories creates space for competing, non-physicalist theories. On the other hand, Holism allows for arbitrary adjustments within the knowledge system when a theory fails the test of successful prediction. In other words, no precise scientific rule determines which knowledge component must be modified. Based on these ideas, the possibility of dialogue between proponents of divine agency in nature and physicalists remains limited. Influenced by emotional, cultural, and non-cognitive factors, each group can prioritize its preferences, even if the preponderance of epistemic evidence favors the rival explanation. Using referential and explanatory methods alongside case studies—such as the phenomenon of truthful dreams—this paper first demonstrates the possibility of including supernatural entities in science. However, it simultaneously shows that due to non-epistemic preferences in theory selection, the entry of such non-physicalist theories into the scientific domain remains constrained.

KEYWORDS: Quine, Physicalism, God, Divine agency, Underdetermination of theories, Holism.

1. **Received:** 7 November 2024 **Accepted:** 8 January 2025

2. Associate Professor, Department of Islamic Studies (*Ma'ārif*), Faculty of Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran, **Email:** shokrollahi@khu.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

نقدی بر نگاه فیزیکالیستی در علم، بر اساس تلقی کوااین و امکان فرض وجود خدا^۱

نادر شکراللهی^۲

چکیده

طبق تلقی کوااین، پیش فرض علم از نظر هستی‌شناسی فیزیکالیسم است؛ یعنی علم نیازی به فرض تأثیر عناصر ماوراء طبیعی از جمله خدا نمی‌بیند. اگر معرفت را همچون کوااین به معرفت علمی منحصر کنیم، آیا راهی برای عبور از فیزیکالیسم و التزام به فرض فاعلیت ماوراء طبیعت و خدا وجود دارد؟ چند مدعا در علم‌شناسی کوااین وجود دارد که راه را برای ورود عناصر ماوراء طبیعی در علم باز می‌گذارد؛ اول این که، هر نظریه که از محکمه پیش‌بینی موفق بیرون آید، ممکن است که در درون خود، اموری را مفروض گرفته باشد که قابل بررسی با ابزار حسی نباشد؛ بر این اساس، امکان کنار نهادن فیزیکالیسم وجود دارد. دوم، "کل‌گرایی" و سوم، عدم تعین نظریات است. عدم تعین نظریات، زمینه حضور نظریات رقیب نظریات فیزیکالیستی را فراهم می‌کند. "کل‌گرایی" امکان تعدیل مختارانه را در نظام معرفتی در صورتی که یک نظریه نتواند از محکمه پیش‌بینی موفق بیرون بیاید، فراهم می‌کند؛ یعنی قاعده دقیق علمی وجود ندارد که معین کند کدام بخش از معرفت را باید جرح و تعدیل کرد. بر اساس همین نظریات، راه هم‌زمانی باورمندان به فاعلیت خداوند در طبیعت و فیزیکالیست‌ها بسته می‌ماند، زیرا هر گروه بنا به عواطف و علائق و زمینه‌های فرهنگی، می‌تواند ترجیحات اختیاری خود را به کار بگیرد، حتی اگر قرائن معرفتی بیشتر به نفع تبیین رقیب باشد. در این نوشته، با روش استنادی و تبیینی و با استفاده از نمونه‌پژوهی روایای صادقانه، اولاً امکان حضور ماوراء طبیعت در علم نشان داده می‌شود، اما هم‌زمان تبیین خواهد شد که به دلیل ترجیحات غیر معرفتی در انتخاب یک نظریه، راه برای ورود این سنخ نظریات غیر فیزیکالیستی در دنیای علم بسته می‌ماند.

کلیدواژگان: کوااین، فیزیکالیسم، خدا، فاعلیت خداوند، عدم تعین نظریات، کل‌گرایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۸/۱۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۹

۲. دانشیار گروه معارف، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ shokrollahi@khu.ac.ir



مقدمه

پرسش اصلی این نوشته آن است که در علم تجربی بر اساس تلقی کواپن (۱۹۰۸-۲۰۰۰م) از علم، آیا نیاز به فرض وجود و فاعلیت ماوراء طبیعت و خدا در هستی وجود دارد؟ یا این که علم تجربی کاملاً مستقل از وجود خدا به طور خاص و ماوراء طبیعت به طور عام، می‌تواند به مسیر خود ادامه دهد؟ توضیح بیشتر مسئله اینست که علم جدید میدان‌دار اصلی معرفت در دوره جدید، یعنی در این چهارصد سال اخیر است، همچنان که در دوره‌هایی از تاریخ بشری، معرفت دینی و گاهی معرفت عقلی-فلسفی نقش محوری را بر عهده داشت و معارف دیگر باید خود را با آن هماهنگ می‌کردند. در دوره جدید، حداقل سه تلقی نسبت به علم تجربی وجود دارد؛ تلقی اول اینست که این علم تنها راه شناخت هستی است. نگاه دوم آنست که هر چند این علم، راه انحصاری در شناخت ما نیست، اما نقش محوری بر عهده دارد و معارف دیگر باید خود را با آن هماهنگ کنند و نگاه سوم آنکه علم تجربی را در کنار معارف عقلی و دینی، به عنوان یکی از راه‌های شناخت می‌داند. اگر به تنوع روش در معرفت معتقد باشیم؛ یعنی به باور سوم متمایل باشیم، نیاز جدی به بحث از ماوراء طبیعت و خدا بر اساس چارچوب علم تجربی نداریم؛ اما اگر راه معرفت را منحصر در معرفت علمی بدانیم، یا علم را دارای جایگاهی بدانیم که نیاز است دانش‌های دیگر، خود را با آن هماهنگ کنند، در این صورت، هر سخنی از ماوراء طبیعت و خدا و نقش آن در امور جهان، باید با مدعیات علم سازگار باشد. پاسخ به این پرسش مبتنی بر آن است که مشخص کنیم که چه تلقی از ماهیت علم داریم. طبیعتاً این پرسش در حوزه فلسفه علم قرار می‌گیرد و فیلسوفان علم از پوزیتیویست‌ها، ابطال‌گرایان، کل‌گرایان و...، هر یک کوشیدند که ماهیت علم تجربی را مشخص کنند.

محوریت این مقاله، تلقی کواپن از علم است. دلیل انتخاب او به عنوان محور بحث آنست که اولاً جایگاه محوری او در حوزه فلسفه تحلیلی در نیمه دوم قرن بیستم به گونه‌ای است که نظریات او در باب علم‌شناسی هم مورد توجه و نقد و بررسی قرار گرفته است. دلیل دوم آن که به نظر می‌رسد تلقی کواپن از فعالیت‌های علمی، تلقی درستی است و سوم اینکه معرفت را منحصر در علم می‌داند و دل‌بسته تام به علم است؛ اما با این حال، تلقی او راه را برای عبور از فیزیکالیسم^۱ گشوده نگاه می‌دارد.

این نوشته در چند بخش پیش خواهد رفت: اول) توضیح اضلاع اندیشه کواپن در باب علم بر اساس نسبت آن با ماوراء طبیعت. دوم) امکان ورود عناصر ماوراء طبیعی در نظریات علمی بر اساس تلقی او از علم. سوم) نشان دادن عدم امکان هم‌زمانی بین باورمندان به فاعلیت خدا و ماوراء طبیعت در جهان و

۱. علم تنها روش معرفت

طبق نظر هیلتون، کواین در شاخه فلسفه علمی از فلسفه تحلیلی قرار دارد. هیلتون در مورد مشخصات فلسفه علمی می‌نویسد:

مشخصه فلسفه علمی آن است که علوم طبیعی را نمونه ایده‌آل همه معرفت تلقی می‌کند ... طبق این نظر، تفاوت بنیادینی در هدف و روش شاخه‌های مختلف معرفت وجود ندارد؛ علاوه بر این، تردید و بالاتر از تردید نسبت به ادعاهای مابعدالطبیعه ... وجود دارد (Hylton, 2005, p. 182).

کواین در مقاله‌ای با عنوان "طبیعت‌گرایی یا زیستن با دارایی‌های خود" می‌نویسد: طبیعت‌گرایی تصدیق این مطلب است که درون خود علوم است و نه در فلسفه‌ای پیشین که واقعیت تشخیص داده و توصیف می‌شود (Quine, 2004b, p. 275).

توضیح سخن اینست که معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، وظیفه علم تجربی است و در درون علوم تجربی تکلیف آن روشن می‌شود. این دو مسئولیت فلسفه، از فلسفه به معنای سنتی آن گرفته می‌شود و حوزه کاری و شیوه کاری آن به گونه جدیدی تعریف می‌شود (مگی، ۱۳۷۸: ۲۶۸).

کارنپ که دوست و به گونه‌ای جایگاه استادی برای کواین داشت، همین مضمون را اینگونه توضیح می‌دهد:

مسائل سنتی فلسفه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: ۱- مسائل مربوط به موضوعات علوم خاص؛ ۲- مسائل مربوط به هستومنها و مفاهیم تخیلی که در هیچ علم خاصی به آن‌ها پرداخته نشده است، (نظیر شیء فی نفسه، وجود مطلق)؛ ۳- مسائل منطوق. مسائل دسته اول، به حوزه علوم تجربی تعلق دارند و نه به حوزه فلسفه. مسائل دسته دوم، تخیلی هستند؛ بنابراین، تنها مسائل دسته سوم هستند که باقی مانده و همین دسته، مسائل حوزه بحث‌های فلسفی را تشکیل می‌دهند (کارنپ، نحو منطقی زبان، به نقل از: علی پایا، ۱۳۸۲، ۳۰۴).

پس بر این اساس، تنها راه معرفت، همین معرفت علمی است. در این تلقی، جایی برای معرفت‌های فلسفی، دینی و شهودی-عرفانی وجود ندارد. همه هستی‌شناسی و ارزش‌شناسی، ... فقط در چارچوب علم تعیین می‌شود. در این مدعا، هر چند از جهت روش، نوعی علم‌زدگی وجود دارد، اما از این علم‌زدگی، نگاه ماده‌انگارانه و انکار ماوراء طبیعت و خدا برنمی‌آید (با توضیحی که خواهد آمد).

۲. ماهیت علم در نگاه کوااین

حال که تنها راه معرفت از نظر کوااین علم تجربی است، باید دید که علم تجربی چه خصیصه‌هایی دارد. در باب ماهیت علم از نگاه کوااین، آنچه در اینجا مورد نیاز است، پنج چیز است که به اختصار توضیح آن خواهد آمد. در ابتدا توضیح داده می‌شود که برای تحلیل جایگاه ماوراء طبیعت و خداوند در علم، توجه به همه این پنج عنصر لازم است و توجه به هیچکدام از آن‌ها به تنهایی نمی‌تواند برای موضوع این نوشته کفایت کند. اما آن پنج مشخصه علم: اول: روش علم در نفی و اثبات یک نظریه، دوم: مبنای هستی‌شناسانه علم جدید که فیزیکالیسم است و سوم: کل‌گرایی؛ چهارم: عدم تعیین نظریات در علم؛ پنجم: شیوه ترجیح یک نظریه بر نظریات دیگر.

۲-۱. روش علمی

منظور از روش علم^۱ از نظر کوااین به صورت مختصر عبارت است از: "مشاهده^۲، فرضیه-قیاس^۳". اگر با این روش معرفتی حاصل شود، می‌شود علم (Quine, 1981, P. 27).

کوااین در سلسله تجربه‌گرایان قرار می‌گیرد، هر چند که نقدهایی به تلقی‌های تجربه‌گرایان دیگری مانند هیوم، کارنپ و... دارد، اما در همان چارچوب تنفس می‌کند؛ او تجربه‌گرایی رایج در علوم تجربی را دارای مشخصاتی می‌داند، از جمله می‌گوید:

دو اصل اساسی اصالت تجربه تا به امروز به صورت تردیدناپذیری باقی مانده است؛ یکی آنکه اگر شواهدی برای علم وجود دارد آن شواهد حسی است (کوااین، ۱۳۸۱: ۴۶).

اما مهم‌ترین رکن در روش علمی، محکمه‌ای است که نظریات باید از آن سربلند بیرون بیایند و کوااین این محکمه را پیش‌بینی موفق مشاهدات می‌داند (Orenstein, 2000, p. 412).

نکته مهم در علم‌شناسی کوااین اینست که در علم و بررسی نظریات، در انتها باید تمام تبیین‌ها با تجارب حسی محک بخورد و اگر نظریه‌ای نتواند این گردنه و عقبه را بگذراند، در دنیای علم جایگاهی ندارد. علم دو پیش‌فرض دارد که این دو پیش‌فرض، در نگاه طبیعت‌گرایانه کوااین برجسته است؛ اول، تجربه‌گرایی که بخش معرفت‌شناسانه علم است و دوم، فیزیکالیسم که پیش‌فرض هستی‌شناسانه علم

۱. برای مشخص شدن مجموعه این عناصر تشکیل‌دهنده علم از نظر کوااین نگاه کنید به: Quine, Pursuit of truth, و کوااین، جی.اس. اولیان، ۱۳۸۱.

۲. Observation

۳. Hypothetico-deductive

است. خط قرمز علم از نگاه کواین، بخش معرفت‌شناسانه است که اگر رعایت نشود، علم، علم نخواهد بود و با توجه به جایگاه انحصاری علم در شناخت، پس شناختی حاصل نخواهد شد؛ اما بخش فیزیکالیستی علم قصه دیگری دارد.

نگاه کواین به یافته‌های غیرحسی بسیار محتاطانه است؛ یعنی گاهی او استفاده از یافته‌های غیرحسی را حتی در مقام گردآوری هم نمی‌پذیرد و آن را خروج از چارچوب تجربه‌گرایی و معرفت‌شناسی علمی می‌داند، اما در ادامه می‌گوید: استفاده از یافته‌هایی بر اساس وحی، الهام و ... اگر در علم طرح شود، باید در محکمه تجربه سنجیده شود:

سقوط تجربه‌گرایی یعنی پذیرش ورودی‌هایی بر پایه دورگویی و وحی و الهام؛ اما بازرسی علمی یافته‌هایی که از این طرق حاصل شده، هنوز به دست حسیات پیش‌بینی شده^۱ خواهد بود. در حالتی افراطی در واقع ممکن است تعدیل خود بازی مناسب باشد و آن در صورتی است که دورگویی و ورودی‌های الهی در کنار ورودی‌های حسی به عنوان ایستگاه‌های دیگر بازرسی تلقی شود، اما این بی‌جهت است که تعریفات خود را در مقابل احتمالات غیر معقول محافظت کنیم (Quine, 1990, p. 21).

همچنان که از این عبارات مشخص است، کسانی مانند کواین، به سختی نگران آن هستند که بار دیگر و به هر شکلی، اموری مانند وحی و یافته‌های غیرحسی در نوشته‌های علمی دیده شود، حتی به شکل مجموعه اطلاعات قابل سنجش و بررسی؛ یعنی یک نویسنده که می‌خواهد طبق سلیقه امثال کواین در فضای علمی، کتاب و مقاله‌ای بنویسد، حتی نباید به صورت مقدمه‌ای و تأییدی و اطلاعات اولیه، به آیات و روایات و استناد به شهود عارفان ... استناد کند، هر چند حتی استناد به این‌ها هم در انتها باید بر اساس پیش‌بینی حسی بررسی شود. این همه نگرانی امثال کواین از طرح مسائل غیرحسی در علم، شاید به بررسی روان‌شناختی نیاز داشته باشد.

۲-۲. فیزیکالیسم متزلزل، پیش‌فرض هستی‌شناسانه علم

در نگاه کواین، علم از نظر هستی‌شناسی، مبتنی بر فیزیکالیسم؛ یعنی عدم نیاز به فرض عناصر ماوراء طبیعی در توضیح پدیده‌هاست، اما این، تنها یک پیش‌فرض و توصیه برای تحقیق است. فیزیکالیسم خط قرمز علم نیست و احتمال اینکه در آینده نظریاتی مطرح شوند که از این پیش‌فرض عبور کنند، وجود دارد: دانشمند علوم طبیعی یا فیزیک‌دان، بر نظامی بسته اصرار دارد که بر وجود علت‌های مادی و فیزیکی

برای رویدادهای مادی پافشاری می‌کند و جایی برای هیچگونه مؤثری از بیرون جهان مادی و فیزیکی قائل نیست (مگی، ۱۳۸۲: ۳۰۰).

و در جای دیگری در تکمیل این سخن نکته‌ای اضافه می‌کند:

اما این خودبسنده‌گی امری موقتی در علم است، یعنی علم بنای خود را بر این گذاشته است، نه آن که آن را مبرهن کرده باشد. بنابراین، احتمال اینکه علم از این مبنا دست بردارد، ناممکن نیست (Quine, 1990, p. 21).

و:

«بازی علم متعهد به اشیاء فیزیکی، به هر معنایی که باشد نیست» (Quine, 1990, p. 21).

نکته‌ای در اینجا مهم است و آن اینست که از نظر کواین، ما در هستی‌شناسی خود تابع آن هستیم که بهترین نظریات هر دوره، ما را به وجود چه اموری ملتزم می‌کنند. بسیاری از موارد در نظریات، ممکن است پدیده‌هایی مفروض گرفته شود که در هیچ آزمایشگاهی قابل مشاهده نباشد؛ به عنوان مثال، جاذبه زمین؛ اما چون با فرض گرفتن آن امور است که این نظریات قدرت پیش‌بینی یافته‌اند، ما ملتزم به آن امور می‌شویم، بر همین اساس است که ما به وجود اعداد و قواعد ریاضی هم ملتزمیم، چون با وجود آنهاست که ما قدرت پیش‌بینی داریم.

۳-۲. کل‌گرایی^۱

از نظر کواین، تجربه‌گرایی در دو‌یست سال گذشته، پنج نقطه عطف در مسیر خود داشته است که حداقل سه مرحله آن پیش از کواین اتفاق افتاد:

اولین آن، گذر از ایده‌ها به کلمات بود؛ دوم، گذر از تأکید معناشناسانه بر واژه‌ها به جملات؛ سوم، گذر از تأکید معناشناسانه بر جملات به مجموع جملات (Quine, 2004a, P. 301).

نقطه عطف سوم را می‌توان آغاز کل‌گرایی دانست؛ یعنی در بسیاری موارد نمی‌توان برای تک‌تک جملاتی که در یک نظریه علمی بیان می‌شود، محتوای تجربی یافت که به صورت مستقیم یا با واسطه، محتوای حسی داشته باشد؛ پس برای مجموعه جملات، محتوای تجربی قائل شدند. مرحله چهارم هم که تردید و اشکال در مرز بین گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی (و به تعبیر مورتی وایت^۲ وحدت روشی یا انکار

۱. Holism .

۲. Morton White .

دوگانگی تحلیلی- ترکیبی» است (Quine, 2004a, P. 301).

کواين از زمان نوشتن مقاله "دو حکم جزمی تجربه‌گرایی" در سال ۱۹۵۱ تا آخر عمر، در آثار مختلف خود می‌کوشد که برای اساس نگاه کل‌گرایانه خود بگوید که همه معرفت به صورت مجموعی، نه فردی، دارای محتوای تجربی است. هنگامی که یک پیش‌بینی، در علم درست در نمی‌آید، کل دانش به تزلزل می‌افتد و بر اساس معیارهایی، از بعضی از معارف دست برمی‌داریم (کواين، ۱۳۷۴: ۲۶۹، ۲۷۹ و همو، ۱۳۸۱: ۴۵ و Quine, 1990, P. 15).

با مثالی می‌توان سخن کواين را بیشتر توضیح داد. فرض کنیم که ما با توجه به مجموعه معارف خود انتظار داریم و پیش‌بینی می‌کنیم که زمین در مسیر حرکت خود در ساعت ۱۰ صبح به نقطه x می‌رسد؛ اگر این اتفاق رخ ندهد، ما با یک واقعیت مشاهده‌ای مواجهیم که خلاف پیش‌بینی ماست. کدام بخش معرفت ما خطا بود؟ نگاه معمول آنست که این مشاهده با نظریه‌ای به جنگ آمده است که در مورد حرکت زمین به دور خورشید است و این نظریه در درون خود، اموری را مفروض گرفته، مثل قطر زمین، قطر خورشید، شکل مدار حرکت زمین، سرعت زمین و ... که یکی از اینها درست محاسبه نشده است. تصور رایج این بود که خود این نظریه، محتوای تجربه مستقلی دارد، لذا راه حل را در درون خود عناصر این نظریه باید جستجو کرد؛ اما سخن کواين آنست که اینگونه نیست، بلکه مجموعه معارف ما متزلزل شده است، چون همگی با هم محتوای تجربی دارند، لذا ممکن است اشکال، نه تنها در امور فوق‌الذکر باشد، بلکه در این مسائل هم می‌تواند باشد: ۱- زمین به دور خورشید اصلاً نمی‌گردد. ۲- اساساً طبیعت یکنواخت نیست. ۳- محاسبات ریاضی به کار رفته، همیشه یک نتیجه ندارد و لو اینکه همه عناصر، مثل قطر زمین و خورشید و ... درست بوده، اما ممکن است اینگونه باشد که گاهی مثلاً $2x \cdot 3y + = 36$ بشود ولی گاهی هم 37 . ۴- اصلاً ممکن است در این اشکال رخ داده باشد که در اقیانوس آرام اتفاقی افتاده باشد که بر این محاسبه تأثیر بگذارد که این اتفاق قبلاً به گونه دیگری تصور می‌شد و وجود دارد و ... در هر صورت، دامنه این مشاهده خلاف پیش‌بینی، تمام گستره شناخت مرا در بر می‌گیرد و ریاضیات و منطق و جغرافی و ... نمی‌شناسد و باید در جایی تعدیلی انجام داد تا کشتی به تلاطم درآمده معرفت باز آرام گیرد. می‌توان در این جرح و تعدیل، ریاضیات را اصلاح کرد، حتی می‌توان نگاهی دوباره به اصل امتناع تناقض نمود؛ قواعد منطق هم قابل بازبینی است.



نقدی بر نگاه فیزیکالیستی در علم، بر اساس تلقی کواین و امکان فرض وجود خدا

۲-۴. عدم تعین نظریات^۱

در آثار کواین، از انواعی از "عدم تعین"ها سخن به میان آمده است که یکی از آن موارد "عدم تعین نظریات" در علم است. او در کتاب "جستجوی صدق" می‌نویسد:

هر مشاهده‌ای که به نفع یا علیه یک نظریه تلقی شود، به همان سان می‌تواند به نفع یا ضرر نظریه دیگری هم تلقی شود... (Quine, 1990, p. 96).

معنای این سخن کواین روشن است. گاهی دو نظریه رقیب وجود دارد؛ هر دو نظریه تأییداتی از یافته‌های حسی دارند، با این حال، باید بین این دو نظریه یا نظریات، یکی را انتخاب کنیم.

۲-۵. ملاک ترجیح یک نظریه (فرضیه)^۲ بر دیگری

در کتاب‌های فلسفه علم، به معیارهایی برای ترجیح یک نظریه بر نظریه دیگر اشاره می‌شود. به عنوان نمونه: کواین در باب مزایای یک نظریه چند شرط را ذکر می‌کند که دانشمندان در فعالیت علمی در نظر می‌گیرند: ۱- محافظه‌کاری؛ یعنی بین نظریات رقیب، نظریه‌ای را ترجیح می‌دهند که تا آنجا که ممکن است اطلاعات پیشین ما را کمتر خدشه‌دار کند. ۲- عمومیت. ۳- سادگی. ۴- ابطال‌پذیری. ۵- فروتنی و تواضع. ۶- دقت (کواین، ۱۳۸۱: ۷۹). بعضی از این ترجیحات، نظری-منطقی نیستند، بلکه فرهنگی-روان‌شناختی‌اند. منظور از نظری-منطقی این است که نتایج ضرورتاً از مقدمات حاصل می‌شود، آنگونه که در یک استدلال قیاسی رخ می‌دهد.

توضیح تفصیلی این که چرا بسیاری از این معیارها از سنخ معیارهای روان‌شناختی یا فرهنگی‌اند نه نظری-منطقی، نیاز به نوشته دیگری دارد؛ اما به اجمال اشاره کنیم که به عنوان مثال، اگر محافظه‌کاری را بیزاری از تجدید نظر وسیع در یک مجموعه باور کاملاً تثبیت شده بدانیم (همان: ۸۹)، این معیار، یک معیار روان‌شناختی است و گرایش انسان را به حفظ وضع موجود نشان می‌دهد نه بیشتر از آن. کواین در جای دیگری ماهیت محافظه‌کاری را بر اساس وابستگی فرهنگی، این‌گونه توضیح می‌دهد:

ما درباره ساختن و پرداختن نظریه‌ها سخن می‌گوییم. در واقع در همان حال که در بطن فرهنگ موجود رشد می‌کنیم، فرضیه‌های اصلی را به ارث می‌بریم. تداوم و استمرار باور، مرهون حفظ بیشتر باورها در هر زمان خاص است. در این حفظ و ابقا، علم حتی در پیش‌رونده‌ترین حالت خود، به طور قابل توجهی محافظه‌کار است (همان، ۹۵).

۱. Indeterminacy of theories .

۲. کواین در کتاب "شبکه باور" به جای نظریه از اصطلاح فرضیه (hypothesis) استفاده می‌کند.

در این جمله اخیر، تعریف محافظه‌کاری به تلاش برای حفظ فرضیات یا نظریاتی که در فرهنگ موجود جا افتاده است، نقش مهمی در مدعای این نوشته دارد. البته این سخن کواین از نظر توضیح و توصیف وضع معمول و موجود روند علم کاملاً قابل دفاع است و سخن درستی است؛ هر چند از زاویه توصیه و روش‌شناسی دستوری (هنجاری) علم، می‌توان بر آن نقد زد و اشکال گرفت.^۱

نکته قابل توجه اینکه کواین این معیارهایی - که گفتیم بیشتر روان‌شناختی است - را در حوزه فیزیک که بیشتر مورد توجه اوست ذکر می‌کند. اگر بخواهیم معیارهای ترجیح یک نظریه را در دانش‌هایی که صبغه فرهنگی و روان‌شناختی آن پررنگ‌تر است، جست‌وجو کنیم، به احتمال قوی با معیارهایی مواجه می‌شویم که ماهیت فرهنگی آن بیشتر است؛ دانش‌هایی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، سیاست، پزشکی و ... در بحث از رؤیا این مطلب روشن‌تر می‌شود.

۳. راه ورود ماوراء طبیعت و خدا در علم، همراه با مشکل هم‌بانی

بر اساس پنج بند قبلی که در باب ماهیت علم گفتیم، راه ورود عناصر ماوراء طبیعی در علم گشوده می‌ماند؛ زیرا اولاً نظریات رقیبی، در عرض هم، می‌توانند یک پدیده را تبیین کنند که محققان از بین این نظریات رقیب، به دلایلی یک نظریه را برمی‌گزینند؛ اما همه نظریات یک خط قرمز دارند و آن اینکه باید بتوانند از پیش‌بینی حسی سربلند بیرون آیند. نکته دوم اینکه هر چند پیش‌بینی حسی، محک ارزیابی یک نظریه است، اما موارد نقض نشان نمی‌دهد که در کدام بخش نظام معرفتی باید جرح و تعدیل صورت گیرد، چون نظام معرفتی انسان طبق تلقی کواین، یک نظام کل‌گرایانه است. در ترجیحات یک نظریه از بین نظریات، هیچ معیار مشخص و مدونی وجود ندارد و گاهی مسائل عملی و فرهنگی هم حضور دارد؛ پس همیشه راهی برای حفظ یک نظریه با تعدیل در بخش‌های دیگر می‌توان یافت و بر این اساس، همواره می‌توان از پارادایم‌های رقیب در فرهنگ‌های مختلف حمایت کرد.

نتیجه قابل حصول تا اینجا آنست که هنگامی که این فضای متزلزل در انتخاب و ترجیح یک نظریه

۱. به این معنا که دانشمندان باید بتوانند از جنبه مسائل فرهنگی و روان‌شناختی تا آنجا که می‌توانند خود را برهانند. هر چند این روش مورد قبول کواین نیست و دستور از بالا برای علم را نمی‌پسندد و می‌گوید که دانشمندان به این روش‌های هنجاری که از زاویه یک فلسفه بالادستی بر علم بخواهد حکومت کند را نمی‌پذیرد. البته در اینجا قصد نقد روش علم‌شناسی کواین که تابعی از روش‌شناسی معرفت‌شناسی اوست را نداریم، اما اشاره کنیم که روش او پسینی است نه پیشینی؛ یعنی او بر اساس آن روشی که دانشمندان به طور معمول، طی مسیر می‌کنند و تاکنون بر آن روش رفته‌اند، معیارها را معین می‌کند و به یک روش هنجاری که به دانشمندان بگوید که چگونه باید عمل کنید باور ندارد. او نام روش خود را معرفت‌شناسی طبیعی‌شده یا علمی‌شده (Quine, 2004c) گذاشته است که بحث آن خارج از موضوع ماست.

نسبت به نظریات دیگر وجود دارد و زمینه انتخاب نظریاتی که هم از محکمه تجربه حسی موفق بیرون آمده‌اند و هم در تبیین خود عناصر ماوراء طبیعی را مفروض گرفته‌اند، در علم وجود دارد، پس در این موارد، زمینه فرض وجود خدا و ماوراء طبیعت در علم فراهم است. اما از سوی دیگر، همین فضای متزلزل می‌تواند زمینه‌ای را فراهم کند که خداناباورانی که علم‌زده هستند و به بُعد هستی‌شناسی علم موجود، یعنی فیزیکالیسم دل‌بسته کامل‌اند، راهی برای گریز از فرض وجود خدا بیابند، هر چند نظریه مورد دفاع آنان، نظریه مرجوحی باشد و همین موجب می‌شود که زمینه گفتگو و هم‌زبانی بین باورمندان به تأثیر ماوراء طبیعت در طبیعت و فیزیکالیست‌هایی چون کواپن بسته بماند. با توضیح یک نمونه؛ یعنی تبیین رؤیای صادقه، مطلب فوق، بیشتر توضیح داده خواهد شد.

۳-۱. نمونه پژوهی رؤیای صادقه

توضیح و تبیین رؤیاهای صادقه، یکی از معضلاتی است که در مقابل فیزیکالیسم در علم قد علم کرده و هر تلاشی برای نادیده گرفتن آن، نوعی مغالطه اخذ به پیش‌فرض است. ادعای کسانی که قائل به رؤیاهای صادقه هستند، یک قضیه موجهه جزئی است: بعضی از رؤیاهای منبعی معرفتی برای وقایع فراتر از بدن و جسم رؤیابین هستند. نقیض این قضیه، یک قضیه سالبه کلیه خواهد بود که: هیچ رؤیایی نمی‌تواند به عنوان منبعی معرفتی برای وقایع فراتر از جسم و روان رؤیابین باشد. دو گروه در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند. گروهی از فلاسفه و دانشمندان، مدافع آن قضیه موجهه جزئی هستند (رک: ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۱۹؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶-۱۵۷؛ یونگ، ۱۳۷۸: ۶۳؛ اریک فروم، ۱۳۷۸: ۵۸). البته دیگرانی که طرفدار سالبه کلیه هستند، دو دسته هستند، گروهی هیچ معنایی برای رؤیا قائل نیستند (کاکو، ۱۳۹۴: ۲۳۹)، گروه دیگر معنای آن را منحصر در مسائل روانی می‌دانند (فروید، ۱۳۷۸: ۹۸). در ترجیح نظریه اول؛ یعنی وقوع رؤیاهای صادقه، در نوشته دیگری به تفصیل سخن آمده است (شکراللهی، ۱۳۹۷) اما به اجمال، به یک دلیل برون‌دینی در اینجا اشاره می‌شود، بعد از آن، به ترجیح تبیین ماوراء طبیعی از این مسئله پرداخته خواهد شد.

۳-۱-۱. وقوع رؤیاهای صادقه

این فقط متون دینی، فلاسفه الهی، عارفان و مردم عادی نیستند که به رؤیاهای صادقه باور دارند - و از آن‌ها در اینجا مطلبی نقل نمی‌شود - بلکه دانشمندانی مانند یونگ هم به چنین رؤیاهایی اذعان دارند

(یونگ، ۱۳۷۸: ۶۳) و در کتاب "خاطرات، رؤیایها و اندیشه‌ها"، خواب‌ها و حالاتی را از خود توضیح می‌دهد که می‌تواند رؤیاهای صادقه تلقی شود (یونگ ۱۳۷۰: ۳۱۱). اریک فروم هم می‌نویسد: از این مثال‌ها زیاد می‌توان پیدا کرد که مردم برای حل مسائل مختلف ریاضی، هندسی و فلسفی، مدت‌ها سعی و کوشش کردند و سرانجام در رؤیا حل مشکل خود را با کمال وضوح دیده و دریافته‌اند (اریک فرم، ۱۳۸۰، ۵۸).

مهم‌ترین دلیل برون‌دینی که در باب رؤیاهای صادقه وجود دارد، توجه به تجارب خود و دیگرانی است که در اطراف ما هستند. این مطلب آن قدر شایع است که بوعلی سینا بر اساس حتمی بودن آن، به امکان مکاشفات در بیداری استدلال کرده است و می‌نویسد:

تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند، پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد (ابن سینا، ۱۴۱۳: ج ۴، ۱۱۹). استدلال بوعلی بر وقوع رؤیای صادقه، همین تجربه هر روزه ماست؛ او می‌نویسد: اما دلیل تجربی عبارت است از شنیدن از دیگران و دانش خود ما هم گواه آن است و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد، تجربه‌ای که الهام‌بخش تصدیق است. مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد (همان).

در مقابل، نظر کسانی است که یا رؤیایها را آرزوهای به حقیقت پیوسته (فروید، ۱۳۸۲: ۹۸)، یا پیامی از اختلالات جسمی، یا تکرار خوشی‌های روز (همان، ۲۱)، یا بهم‌ریختگی نظام ادراکی (همان، ۷۳)، یا تکرار خوشی‌های روز (همان، ۲۱) و یا تکرار مطالب روز یا روزهای قبل (همان) می‌دانند. هر کدام از این نظریات رقیب، به تنهایی از تحلیل تمام رؤیاهایی که در کتب آمده است و یا از افراد مختلف می‌شنویم، عاجزند و نمی‌توانند همه آن‌ها را پوشش دهند و تلاشی که برای واحد تلقی کردن انواع رؤیایها دیده می‌شود، ناموفق بوده است؛ پس رؤیایها را باید تقسیم کرد و هر کدام را دارای معانی خاصی دانست. یک دسته از رؤیایها صادقه هستند با توضیحی که پیش از این آمد.

۲-۱-۳. تبیین رؤیایهای صادقه

در تبیین رؤیای صادقه بین کسانی که به این رؤیایها باور دارند، اختلاف است. بعضی تلاش می‌کنند که از چارچوب فضای علمی موجود که همان پیش‌فرض نامبرهن فیزیکالیسم است، تخطی نکنند. به عنوان مثال، یونگ که به رؤیایهای صادقه باور دارد، در تبیین این نوع رؤیایها می‌نویسد: این را نباید لزوماً به حساب معجزه و پیشگویی گذاشت؛ بسیاری از بحران‌های زندگی ما، تاریخچه

طولانی ناخودآگاه دارند و ما گام به گام به آن نزدیک می‌شویم، بدون اینکه متوجه خطری که هر دم فزونی می‌گیرد، بشویم. در واقع، آنچه از قلمرو خودآگاه می‌گریزد، اغلب به ناخودآگاه می‌رود که می‌تواند به وسیله خواب به ما ابلاغ گردد (یونگ، ۱۳۷۸، ۶۳).

این سخن یونگ و پیروان او خطاست؛ زیرا بعضی از رؤیاهای صادقه به زندگی من و اتفاقاتی که مربوط به رؤیای من می‌شود مربوط نیست و کاملاً به وقایع بیرونی ارتباط دارد، این که مسافری می‌آید؛ این که تصادفی برای دیگری رخ خواهد داد؛ این که فلان منطقه آتش‌سوزی می‌شود؛ آن که فلان فرد از دنیا می‌رود... که فراوان می‌توان در رؤیای اطرافیانمان ببینیم و یا در کتاب‌ها بخوانیم؛ همه این موارد، خارج از قلمرو روانی ماست و تحلیل روان‌شناختی از آن کاملاً به بیراهه رفتن است. این کار یونگ، طبق تحلیل کواچین از علم، کاملاً طبیعی است؛ زیرا او در فضای فیزیکالیستی مسلط بر علم در دوره جدید زندگی می‌کند و اصل محافظه‌کاری، به معنای حفظ اصول پذیرفته شده فرهنگ معاصر علم غربی، به او اجازه عبور از این خط قرمز رایج غیر مبرهن را نمی‌دهد؛ لذا حتی در تحلیل خود، صرفاً رؤیاهای صادقی را در نظر می‌گیرد که در قلمرو زندگی شخصی خود رؤیایین اتفاق می‌افتد و سهواً یا عمدتاً از انواع دیگر رؤیای صادقه تغافل می‌کند تا در پیچ و تاب‌های تحلیل صرفاً روان‌شناختی آن گرفتار نشود.

در اینجا نیازی به ورود به تبیین‌های فلاسفه اسلامی و یا عارفان و تمسک به عالم مثال و هورقلیا و قوه خیال متصل و منفصل نیست و آن بحث مستقلی است. اما به اجمال باید گفت که در این سنخ از رؤیاهای ما از مرز زمان و مکان می‌گذریم و تبیین‌های فیزیکالیستی که در توضیح علل طبیعی اطراف محصور می‌ماند، پاسخگوی این واقعه نیست. اینجا یا باید گفت که صرفاً تبیینی ماوراء طبیعی لازم است یا لااقل تبیین بر اساس علل ماوراء طبیعی، تبیینی است که بر تبیین‌های فیزیکالیستی ترجیح دارد؛ یا این که لااقل بگوییم این تبیین در فضای فرهنگی فلسفه‌های الهی و عرفانی و دینی، بر نظریات رقیب ترجیح دارد. بر این اساس، نظریاتی که در فضای علمی فیزیکالیستی موجود طرح می‌شود، برای فرار از این سنخ وقایع؛ یعنی رؤیاهای صادقی که مربوط به غیر رؤیایین می‌شود، یا اساساً دست به انکار می‌زنند و بهتر بگوییم که نادیده می‌گیرند و نامی از آن به میان نمی‌آورند؛ زیرا ذکر آن، محقق را ملزم به تبیین‌هایی می‌کند که فضای فیزیکالیستی علم موجود آن را نمی‌پسندد و محققان از نظر روان‌شناختی خود را ملزم می‌دانند که برای ادامه حیات در فضای علمی موجود، چارچوب‌های آن را رعایت کنند؛ یا لااقل اگر تبیین‌های رقیب هم نتوانند این سنخ رؤیاهای تبیین کنند، اما این وقایع نشانی از ضعف تبیین‌های فیزیکالیستی است. البته گاهی هم ممکن است که از این سنخ رؤیاهای صادقه نام ببرند، ولی آن را اتفاقی

تلقى کنند. این وابستگی‌های به فرهنگ‌های علمی مختلف که قدرت کنترل‌کنندگی زیادی بر اذهان محققان دارد، یک نتیجه دارد و آن عدم امکان هم‌زبانی در فضای فعلی است.

۴. چند نکته

پیش از نتیجه‌گیری نهایی، دو نکته قابل توجه است: اول این که آیا پیش‌فرض‌های روشی فیزیکالیسم در علم موجود، در تعارض با وجود ماوراء طبیعت است یا خیر، بحث مستقلی نیاز است؛ اما در اینجا، به اشاره می‌توان گفت که اگر تنها راه معرفت را علم بدانیم و علم را مبتنی بر همین تلقی از فیزیکالیسم بدانیم، راه اثبات ماوراء طبیعت و تأثیر آن در طبیعت در حال حاضر، بر اساس فضای حاکم بر فعالیت‌های علمی، بسته خواهد بود. اما اگر راه معرفت را منحصر در علم ندانیم و از روش‌های فلسفی و یا عرفانی وجود خدا را مبرهن بدانیم، در این صورت، طبق بعضی از نظریاتی که به رابطه طبیعت و ماوراء طبیعت می‌پردازند، فیزیکالیسم در علم، تعارضی با وجود عوامل ماوراء طبیعی نخواهد داشت؛ زیرا علم به روابط بین پدیده‌های طبیعی می‌پردازد و علل نزدیک پدیده‌های طبیعی، عوامل طبیعی است. طبق این نظر، طبیعت با کلیتش، مخلوق ماوراء طبیعت است؛ به تعبیر دیگر، طبیعت به جعل بسیط مجعول ماوراء طبیعت است (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۶۳ و ۱۳۶)؛ هر چند این نظر مقبول این نوشته نیست، چنانچه توضیح آن در مورد رؤیاهای صادقه آمد.

نکته دیگر این که مسلم آنست که متدینان و عارفان و فیلسوفان الهی، در رخنه‌ها به دنبال خدا یا علل ماوراء طبیعی نیستند؛ یعنی به دنبال این نمی‌گردند که ببینند در کدام بخش از طبیعت، علم نمی‌تواند علت طبیعی نشان دهد، تا برای پر کردن این خلأ، به وجود خدا تمسک کنند و راهی برای اثبات خدا بیابند؛ یعنی خدای رخنه‌پوش، خدایی نیست که متون دینی اسلامی و عارفان و فلاسفه اسلامی به آن باور دارند؛ پس طبیعی است که نمی‌توانند از علوم تجربی کمک بگیرند تا با تمسک به افعال خاصی، حضور علل ماورائی یا خدا را نشان دهد. به عنوان نمونه، علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم، در نقد کسانی که در آزمایشگاه‌ها به دنبال خدا می‌گردند، می‌نویسد:

آنان که به خدا معتقدند، علتی در صف و ردیف علل مادی قرار نمی‌دهند که زمام برخی حوادث را به دست علل مادی سپرده و زمام برخی دیگر را به دست خدا بسپارند. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ج ۵: ۵۹)، ولی این مدعی دانش می‌گوید: در آزمایش‌های ما از خدا اثری نیست، بی‌آنکه بفهمد اگر خدایی بوده باشد (که هست)، آزمایشگاه و آزمایش‌کننده و آزمایش‌شونده و خود آزمایش با همه شرایط که دارند همه و همه اثر او و از آن اوست (طباطبایی، همان، ۶۳).

نتیجه‌گیری

۱. اول اینکه این سخن کوااین درست است که علم موجود بر اساس پیش‌فرض فیزیکالیسم حرکت می‌کند؛ هر چند ممکن است در بعضی از اذهان ناآزموده، این فیزیکالیسم امری مسلم و مبرهن باشد؛ از نظر محققانی مانند کوااین، این پیش‌فرض مبرهن نیست و استدلالی بر آن نشده است و تنها یک دستور کار و یا به عبارت دیگر، یک چارچوب انتخابی و گزینشی برای فعالیت دانشمندان است.
۲. عدم ارتباط منطقی بین مشاهدات و نظریات که در کل‌گرایی کوااین مطرح است، می‌تواند پایه اطمینان به علوم را به عنوان واقع‌نما - نه ابزاری برای تسلط بر طبیعت - زیر سؤال ببرد و باید متفکران را به چاره‌ای برای برون‌رفت از این مشکل سوق دهد.
۳. اگر شکست در یک حوزه معرفتی، نشان از بطلان آن روش به صورت کلی باشد، باید گفت که شکست علم تجربی در بعضی از حوزه‌ها، از جمله در توجیه رؤیاهای صادقه که کوااین در مصاحبه با مکی از آن طرفه می‌رود و از سوی دیگر پرسش‌های متعدد حوزه فراروان‌شناسی که بعد از دهه‌ها هم این پرسش‌ها بر اساس روش تجربی بی‌پاسخ مانده است، می‌تواند دلیلی باشد که تمسک به روش علم تجربی، برای حل همه مسائل ناکافی است و باید به روش‌های بدیل فلسفی، عرفانی و دینی تمسک کرد؛ البته این به معنای آن نیست که آن روش‌ها هم پاسخ‌تام و تمامی به پرسش‌های این حوزه داده‌اند، اما در هر صورت، نظریاتی هستند که لااقل به مقدار علم تجربی در این حوزه‌ها قابل تأمل هستند.
۴. پس اگر علتی ماوراء طبیعی در کنار علل طبیعی در توضیح یک پدیده، بر اساس یک نظریه لازم باشد، هر چند راه برای مسائل ماوراء طبیعی باز می‌شود و حرمت فیزیکالیسم شکسته می‌شود، اما این لزوماً به معنای اثبات وجود خدا نیست و هیچکدام از متدینان و ادیان و عارفان و فلاسفه به چنین خدایی باور ندارند که بخشی از طبیعت را مدیریت می‌کند؛ یعنی حتی اگر این سنخ نظریات مورد قبول افتد، باز هم تفاوت بسیاری است بین خدای ادیان با یک کلیت مبهمی که در این سنخ نظریات در مورد ماوراء طبیعت و خدا می‌توان گفت.
۵. اما حتی اگر فرض کنیم که از طریق تبیین‌های غیر فیزیکالیستی از پدیده‌هایی مانند رؤیای صادقه، راه برای اثبات ماوراء طبیعت و احتمالاً تأیید وجود خدا بر اساس نظریات رقیب برای کسانی که به این نظریات باور دارند، باز می‌شود؛ اما با وضعیت موجود تنوع فرهنگی، راه بر هم‌زبانی بین ملحدان

و خدا باوران در موضوع استدلال بر خدا در چارچوب علم بسته می‌ماند؛ به این توضیح که طبق نظر کواپن، ترجیحاتی که برای گزینش یک فرضیه وجود دارد، بعضی فرهنگی هستند؛ که به یک مورد اشاره شد و آن محافظه‌کاری برای تغییر حداقلی و تمایل به حفظ اصول تثبیت شده و پذیرفته شده در آن فرهنگ است. بر اساس همین وابستگی فرهنگی، چند حالت می‌تواند رخ دهد: حالت اول: نظریات - یا به تعبیر کواپن، فرضیات - رقیب بدون توجه به یکدیگر در عرض هم در فرهنگ‌های مختلف ادامه حیات می‌دهند که در این صورت، هم‌زبانی غیر ممکن می‌شود؛ حالت دوم: کسانی که با پشتوانه فرهنگی خود، تبیین‌های علمی غیر فیزیکیالیستی را ترجیح می‌دهند و بر آن اساس، به لوازم ماوراء طبیعی آن خود را ملزم می‌یابند، دوگانه رفتار کنند؛ به این معنا که در محافل علمی فیزیکیالیستی، خود را در چارچوب فیزیکیالیسم محصور کنند و رعایت فضای غالب را بنمایند، اما هنگامی که در محافل خصوصی‌تر که آن نگاه غالب نیست، به گونه دیگری بیان‌دیشند. نام این حالت را التزام به "حقیقت دوگانه" می‌گذاریم که از این‌رشدی‌های لاتینی وام بگیریم و می‌توان گفت که درصدی از دانشمندان علم تجربی که خدا باور هستند و به تأثیر علل ماوراء طبیعی در جهان باور دارند، اینگونه زندگی می‌کنند؛ یعنی در آزمایشگاه، به گونه‌ای می‌اندیشند و در مسجد و محافل فلسفی یا عرفانی به گونه دیگر. حالت سوم آن است که به یک جنگ فرهنگی روی آورده و با یک سیطره و هجوم فرهنگی، فرهنگ‌های دیگر را در ذیل و سلطه یک فرهنگ قرار دهیم. در صورت غلبه این هجوم‌ها، ارزش معرفتی تولید نمی‌شود و تنها یک سلطه غیر معرفتی رخ می‌دهد. این حالت پاک کردن صورت مسئله است که البته تجربه بشری، نشانی از توفیق کامل این روش ندارد. هیچکدام از این سه راه معقول نیست؛ راه قابل دفاع در بند بعد می‌آید.

توصیه معرفتی و اخلاقی (اخلاق در باور) در انتها اینست که دلیلی بر منحصر کردن خود در محدودیت‌های خودساخته‌ای چون انحصار روش معرفت در معرفت علمی وجود ندارد. همچنان که گفته شد اگر علم در بسیاری از حوزه‌های مورد نیاز بشر توفیق یافته است، - و همین دلیل اعتماد کواپن به این روش است - اما در بسیاری از حوزه‌های دیگر توفیقی نیافته است، حداقل آن است که در آن حوزه‌ها باید به روش‌های دیگر معرفتی هم پای‌بند بود. آفتی که دنیای معرفت را همیشه تهدید کرده است، یک تکبر معرفتی است که هر گروهی به آنچه مشغول است، شاد و خرسند است و دیگران را به چیزی نمی‌انگارد. این نه تنها در شاخه‌های کلان معرفتی، یعنی عقلی، شهودی، نقلی و علمی وجود دارد، بلکه در هر کدام از شاخه‌های زیرمجموعه این معارف هم دیده می‌شود. یعنی گاهی روان‌شناس،

نقدی بر نگاه فیزیکیالیستی در علم، بر اساس تلقی کوااین و امکان فرض وجود خدا **۵۱**

روان‌پزشک را نمی‌بیند و بالعکس. این توصیه معرفتی، مبتنی بر یک احتیاط و محافظه‌کاری است تا از معارف دیگر محروم نشویم، همان محافظه‌کاری که کوااین در فعالیت‌های علمی از آن بحث می‌کند که مقصود ما فرهنگ ریشه‌دار در طول تاریخ در سرزمین‌های مختلف است که به این سنخ مسائل ماوراء طبیعی باور دارد و بزرگانی از انبیاء و فلاسفه و عارفان الهی که همه از نوابغ بشری بودند، حامیان این نگاه غیرفیزیکیالیستی در این حوزه بودند و مخالفت سریع و بدون مبنا و صرفاً بر اساس یک فیزیکیالیستی جعلی و قراردادی، خلاف محافظه‌کاری است. اصرار بر این مخالفت و نادیده‌گرفتن، باعث امتناع هم‌زبانی می‌شود. جای تأسف است که بسیاری از محققان و الهیات‌دانان در فضای فکری تفکر غربی، همین خط‌کشی و تعیین قلمرویی که تجربه‌گرایان ترسیم کرده‌اند را مسلم انگاشته و فقط در همان میدان بازی می‌کنند.

منابع

۱. ابن سینا، (۱۹۹۳)، *الاشارات و التنبیهات*، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، القسم الرابع، بیروت، مؤسسه نعمان.
۲. اریک فروم، (۱۳۸۰)، *زبان از یاد رفته*؛ ترجمه ابراهیم امانت، نشر دیدآور، چ ۷، تهران.
۳. پایا، علی (۱۳۸۲)، *فلسفه تحلیلی مسائل و چشم‌اندازها*، تهران: طرح نو.
۴. جامی، عبدالرحمن احمد، (۱۳۷۰ش)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چتیک، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۵. شکراللهی، نادر، (۱۳۹۷)، *رؤیا و معرفت*، مجله قبسات، سال بیست و سوم، بهار.
۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۲)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، مقدمه و پاورقی، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ نهم.
۷. فروید، زیگموند، (۱۳۸۲)، *تعبیر خواب و بیماری‌های روانی*، ترجمه ایرج پور باقر، مؤسسه انتشارات آسیا، تهران، چاپ پنجم، سال.
۸. کاکو، میچیو، (۱۳۹۴)، *آینده ذهن*، جستجوی علمی برای شناخت، افزایش توانایی و پیشرفت ذهن، ترجمه محمداسماعیل فلزی، نشر ققنوس.
۹. کواین، دبلیو. وی، جی. اس. اولیان، (۱۳۸۱)، *شبکه باور*، ترجمه امیر دیوانی، تهران: سروش.
۱۰. —، (۱۳۷۴)، *دو حکم جزمی تجربه‌گرایی*، ترجمه منوچهر بدیهی، *ارغنون*، ش ۸۷، پاییز و زمستان.
۱۱. مگی، برایان، (۱۳۸۲)، *مردان اندیشه*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
۱۲. یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۰)، *خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۱۳. —، (۱۳۷۸)، *با همکاری دیگران، انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانی، تهران، جامی، چاپ دوم.

14. Hylton, (2005) " *Quine*", *A companion to Analytic philosophy*, (ed.) ,A. P. Martinich and David Sosa, Black well Publishing .

15. Orenstein, Alex (2002) , *W. V. Quine*, Princeton university press .

16. Quine, W. V. O, (1990) , *Pursuit of truth*, Harvard University Press

17. -----, (2004a) , "*Five milestones of empiricism*", Quintessence, (ed)



نقدی بر نگاه فیزیکیالیستی در علم، بر اساس تلقی کواچین و امکان فرض وجود خدا

Gibson, Harvard University Press .

- 18.-----, (2004b) "*Naturalism;or Living within one,s means*",
Quinnessece, (ed.) Gibson, Harvard.
- 19.-----, (2004c) , "*Epistemology Naturalized*", Quintessence, (ed)
Gibson, Harvard University Press .
- 20.-----, (1990) , *Pursuit of truth*, Harvard University Press.
- 21.-----, (1981) *Theories and things*, Cambridge: Harvard University
Press .



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

An Analytical Exploration of ‘Allāmeḥ Ḥasanzādeh Āmolī’s Contemporary Exposition of the *Burhān al-Ṣiddīqīn* and Its Transmitted Implications¹

Mohammad Javad Jafari Zadeh,² Mohammad Ali Vatandoust³

ABSTRACT

The *Burhān al-Ṣiddīqīn* (Proof of the Truthful) has long stood as one of the most robust arguments for the existence of Allah, drawing sustained attention from Islamic philosophers and theologians. ‘Allāmeḥ Ḥasanzādeh Āmolī, adopting an innovative approach grounded in the principles of *ḥikmat-i muta‘āliya* (Transcendent Philosophy), offers a profound and original exposition of this argument. Through a semantic and ontological analysis of the Qur’anic root *fa-ṭa-ra* (فطر), he posits that the relationship between *Fāṭir* (Creator) and *munfaṭir* (that which is created) is one of *zāhir* and *maẓhar*—the manifest and its manifestation. Accordingly, all beings in existence emanate and are derived directly from Allah’s very essence (*dhāt*), the Exalted. This study employs a descriptive-analytical methodology to first elucidate the philosophical and mystical foundations of Ḥasanzādeh’s exposition. It then examines the transmitted implications of this perspective, assessing its harmony with Qur’anic verses and prophetic traditions (*riwāyāt*). The findings of this study indicate that ‘Allāmeḥ Ḥasanzādeh’s exposition is not only philosophically and mystically coherent but also deeply consonant with Islamic transmitted texts. His exposition compellingly illustrates the inseparable nexus of the Qur’an, Islamic mysticism (*irfān*), and rational demonstration (*burhān*). Among the significant transmitted implications of this view are: the intuitive nature of innate monotheism (*tawḥīd*), the idea of “knowing Allah through Allah,” and the derivation of all contingent beings from the essence of the Necessary Existent (*wājib al-wujūd*).

KEYWORDS: *Burhān al-Ṣiddīqīn*, *Fāṭir*, *Infīṭār*, innate Monotheism, Ḥasanzādeh Āmolī, *Ḥikmat-i Muta‘āliya*

1. **Received:** 4 February 2025 **Accepted:** 18 April 2025

2. **Corresponding Author:** MA in Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad; Mashhad, Iran; **Email:** tasarrom@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; **Email:** Ma.vatandoost@um.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

واکاوی تحلیلی تقریر نوین علامه حسن زاده آملی از برهان صدیقین و پیامدهای نقلی آن^۱

محمدجواد جعفری زاده^۲؛ محمدعلی وطن دوست^۳

چکیده

برهان صدیقین به عنوان یکی از استوارترین براهین اثبات وجود خدا، همواره مورد توجه فلاسفه و متکلمان اسلامی بوده است. علامه حسن زاده با رویکردی نوگرایانه و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، تقریری بدیع و عمیق از این برهان ارائه کرده است. ایشان با تحلیل معناشناسانه و هستی شناسانه ماده «فطر»، معتقد است که رابطه میان فاطر و منفطر، رابطه ظاهر و مظهر است و همه موجودات هستی از متن ذات خداوند متعال ظهور یافته و مشتق شده‌اند. در پژوهش حاضر با روش تحلیلی-توصیفی، ابتدا مبانی فلسفی و عرفانی این خوانش بیان شده و در ادامه، پیامدهای نقلی و سازگاری آن با آیات قرآن و روایات، مورد بررسی قرار می‌گیرد. یافته‌های پژوهش حکایت از آن دارد که تقریر علامه حسن زاده، نه تنها از نظر فلسفی و عرفانی مستحکم است، بلکه با متون نقلی نیز هماهنگی عمیقی دارد و می‌تواند به شایستگی نمایانگر پیوند جدایی ناپذیر قرآن و عرفان و برهان باشد. از جمله ملازمات نقلی این دیدگاه، «شهودی بودن توحید فطری، شناخت خدا با خدا و اشتقاق موجودات از ذات واجب تعالی» می‌باشد. **کلیدواژگان:** برهان صدیقین، فاطر، انفطار، توحید فطری، حسن زاده آملی، حکمت متعالیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱/۲۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد. رایانامه: tasarrom@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد. رایانامه: ma.vatandoost@um.ac.ir

مقدمه

برهان صدیقین که به تعبیر ملاصدرا، شریف‌ترین و متقن‌ترین براهین اثبات خداست (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۷)، برهانی است که در آن چیزی برای اثبات ذات خداوند، واسطه قرار نگرفته و حد وسط در این برهان، حقیقتی غیر از خداوند نیست، لذا در این نوع استدلال، طریق مقصود، عین مقصود است و حقیقت وجود، دلیل بر خود است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶، ۱۳). تاکنون قرآنت‌های فراوانی از برهان صدیقین ارائه شده است، به گونه‌ای که مدرس آشتیانی در این زمینه، حدود ۲۰ تقریر از قدما ذکر می‌کند (آشتیانی، ۱۳۵۲: ۴۸۸).

در این میان، علامه حسن‌زاده آملی، اندیشمند فیلسوف و عارف معاصر است که برای اثبات توحید فطری در آثار مختلف خود، با استفاده از ماده «فطر»، تقریر جدید و عمیقی را ارائه می‌دهد، این دیدگاه از ابتکارات و نوآوری‌های ایشان است و خوانشی نواز برهان صدیقین را افاده می‌کند. درباره‌ی وجه نوآوری مقاله حاضر، باید متذکر شد که نوآوری لزوماً در عرضه برهان جدید منحصر نمی‌شود، بلکه ارائه تقریری نو از برهان واحدی مانند صدیقین نیز نوآوری شمرده می‌شود و در پژوهش حاضر، ادعای نوآوری در تقریر ایشان از برهان صدیقین صورت گرفته است نه در اصل برهان صدیقین؛ توضیح بیشتر اینکه ایشان با استفاده از ریشه لغوی «فاطر» و تحلیل معناشناختی آن، تقریر و خوانش جدیدی از برهان صدیقین ارائه نموده‌اند که با اصول حکمی و قرآنی نیز پیوند عمیقی دارد و پیش از ایشان، سابقه نداشته است. به طور خلاصه از نظر ایشان، در ماده «فطر» معنای اظهار نهفته است و همانطور که عرب برای درخت و فروع آن، از ماده «فطر» استفاده می‌کند و برگ، شکوفه و میوه و... از متن درخت ظاهر شده و قائم به درخت و شأنی از شئون اویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۲)، همه موجودات هستی نیز مشتق از ذات خداوند فاطرند و انفطار موجودات از ذات واجب، به معنای ظهور آن‌ها از متن ذات اوست و لذا با این تبیین، همه موجودات از شئون و مجالی ذات و مظاهر اسماء و صفات خداوند محسوب می‌شوند. در جستار حاضر، در گام نخست، ماده «فطر» که نقش مهمی در تبیین تقریر علامه حسن‌زاده آملی دارد، از جهت لغوی مورد تحلیل قرار گرفته است، سپس نظر علامه حسن‌زاده به همراه مستندات فلسفی بیان شده و سرانجام، ملازمات نقلی این دیدگاه تبیین خواهد شد.

ضمناً درباره‌ی پیشینه پژوهش باید گفت: گرچه درباره «برهان صدیقین» مقالات زیادی به رشته تحریر آمده است، اما تاکنون این تقریر علامه حسن‌زاده از برهان صدیقین در هیچ پژوهشی بررسی نشده است؛ لذا تحلیل لغوی و فلسفی و بررسی پیامدهای نقلی این دیدگاه، نوآوری این مقاله را تضمین می‌کند.

۱. تحلیل لغوی ماده «فطر»

با نظر به اینکه علامه حسن زاده در قرائت خود از برهان صدیقین، از ماده «فطر» استفاده می‌کند، شایسته است پیش از تبیین دیدگاه ایشان، به مفهوم‌شناسی ریشه «فطر» پرداخته شود.

ماده اصلی «فطر» در زبان عربی، به معنای «شکافتن» (الشَّقُّ) است، چنان‌که راغب اصفهانی در کتاب المفردات به این معنا تصریح کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰). این معنا در دیگر منابع معتبر لغوی، همچون لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵، ۵۵)، صحاح اللغة (جوهری، ۱۴۰۷: ۲، ۷۸۱) و تاج العروس (زبیدی، ۱۴۱۴: ۷، ۳۵۰) نیز تأیید شده است. به عنوان مثال، در زبان عربی به جوش‌های پوستی که بر سطح پوست ظاهر می‌شوند، «أفطور» اطلاق می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۲، ۱۹۳)، زیرا این جوش‌ها با شکافتن پوست، بیرون می‌آیند. همچنین، اصطلاح «افطار» در مورد روزه‌داران نیز از همین ریشه گرفته شده است، چرا که خوردن و آشامیدن به مثابه شکستن حالت امساک و روزه تلقی می‌شود (ازهری، ۱۴۲۱: ۶، ۱۰۰)، امام خمینی نیز در این باره بیان می‌کند که افطار به معنای شکافتن هیئت اتصالیه امساک است (خمینی، ۱۳۷۶: ۱۷۹).

علاوه بر این، هنگامی که درخت شکافته می‌شود و برگ‌ها و شکوفه‌ها از آن خارج می‌گردند، از عبارت «تَفَطَّرَ الشَّجَرُ» استفاده می‌شود (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۰۷). این کاربرد نشان‌دهنده آنست که مفهوم «شکافتن» همواره با «اظهار شیء» همراه است (همان). از این رو، معانی دیگری همچون طلوع (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۷، ۴۱۷)، ایجاد و ابداع (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۶۴۰)، اشتقاق (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۰۷)، انشاء (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵، ۵۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴: ۷، ۳۵۰)، خلق (جوهری، ۱۴۰۷: ۲، ۷۸۱) و اختراع (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵، ۵۶) که در منابع لغوی ذکر شده‌اند، همگی به نوعی با مفهوم «اظهار» مرتبط هستند؛ در واقع، این معانی از لوازم معنایی «اظهار» محسوب می‌شوند؛ زیرا در تمامی آنها، نوعی «ظاهر شدن» یا «ظاهر کردن» نهفته است (عسکری، ۱۴۱۲: ۴۰۷).

بر این اساس است که در زبان عربی، از ماده «فطر» برای توصیف ظهور برگ‌ها، شکوفه‌ها و میوه‌ها از درخت استفاده می‌شود: «تَفَطَّرَ الشَّجَرُ بِالْوَرَقِ وَ الْوَرْدِ إِذَا أَظْهَرَهُمَا» (رازی، ۱۴۱۱: ۱۳، ۴۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۶: ۳، ۱۰۸). از این منظر، «فاطر» به عنوان اصل و منشأ ظهور و «منفطر» به عنوان پدیده‌هایی که از این اصل ظاهر می‌شوند، تلقی می‌گردد؛ به عنوان مثال، درخت به عنوان «فاطر» و برگ‌ها و شکوفه‌ها به عنوان «منفطر» در نظر گرفته می‌شوند.

در مورد خداوند نیز این مفهوم به کار می‌رود، چنان‌که گفته می‌شود: «فَطَّرَ اللَّهُ الْخَلْقَ، أَظْهَرَهُمْ

بایجاده ایاهم» (عسکری، ۱۴۱۴: ۴۰۷)، یعنی خداوند مخلوقات را با ایجاد آن‌ها، ظاهر می‌سازد. این معنا در آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱) نیز بازتاب یافته است. طبرسی در مجمع البیان با تشبیه رابطه خداوند و مخلوقات به رابطه درخت و برگ‌ها، بر این مفهوم تأکید می‌کند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۵، ۲۸۸)، به عبارت دیگر، آفرینش خداوند در این مفهوم، نوعی «اظهار» است، چرا که مخلوقات از عدم به وجود می‌آیند و از ذات خداوند متعال ظهور می‌یابند.

در نتیجه، تحلیل لغوی ماده «فطر» نشان می‌دهد که این واژه در اصل به معنای «شکافتن» است و لازمه آن، «ظاهر نمودن شیء» می‌باشد، این مفهوم در کاربردهای مختلف، از جمله در توصیف آفرینش الهی، بازتاب یافته است.

۲. تبیین دیدگاه علامه حسن‌زاده

اکنون که مفهوم‌شناسی ماده «فطر» مشخص شد، به تبیین دیدگاه علامه حسن‌زاده می‌پردازیم، ایشان در منظومه حکمی «دفتر دل» اینگونه سروده است:

| | |
|-------------------------------|---------------------------------|
| سخن بینوش و بسپارش به خاطر | که فرق منفطر چبود ز فاطر |
| عرب گوید انفطرت الأنوار | من أغصان الشجر ای مرد بیدار |
| نه اغصان از شجر یابد رهایی | نه انوار است و اغصان را جدایی |
| اگر انوار و اغصان جز شجر نیست | خدا هست و دگر حرف دگر نیست |
| زمین انوار و اغصانش سماوات | شجر هم فاطر واجب بالذات |
| چو ابراهیم و یوسف باش ذاکر | جناب خداوند تعالی را به فاطر |
| که بی دور و تسلسل‌های فکری | بیابی دولت توحید فطری |
| تو را صد شبهه ابن‌کمونه | نماند خردلی بهر نمونه |
| بینی بی ز هر چون و چرایی | خدا هست و کند کار خدایی |
| درین مشهد رسیدی بی کم و کاست | به برهانی که صدیقان خداوند راست |

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۴۲۸)

ایشان در ابتدا به معنای لغوی «فطر» اشاره می‌کند: عرب می‌گوید «انفطرت الأنوار من أغصان الشجر»، یعنی شکوفه‌ها از شاخه‌های درخت منفطر می‌شوند و ظهور می‌یابند و با توجه به توضیحاتی که در مفهوم‌شناسی لغوی ذکر شد، مشخص می‌شود که شکوفه، برگ، میوه، شاخه و سایر فروعات

درخت، جدای از درخت نیستند و شکوفه‌ها و برگ‌ها و... از متن درخت ظاهر می‌شوند. گویا درخت اصل است و این ظهورات فرع درخت‌اند و گویا درخت، اجمال این ظهورات و این ظهورات، تفصیل درخت‌اند و این فروعات در همه شئون وجودی خود، به حقیقت درخت وابسته‌اند و از او گسسته نیستند و جدایی میان آن‌ها و درخت فرض ندارد و آنچه را که به نام میوه، شکوفه و شاخه و... می‌نامیم، موجودات جداگانه‌ای نیستند؛ بلکه در واقع، تجلیات گوناگون حقیقت واحد درخت هستند. پس خلاصه اینکه این فروعات و ظهورات، همگی از درخت منفطرنند و قائم به درخت‌اند، بلکه جزء درخت و شأنی از شئون اویند^۱ (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۲).

رابطه میان درخت و فروعاتش در رابطه میان خداوند و خلق نیز وجود دارد و به همان وزن، همه موجودات هستی، مشتق از ذات خداوند متعال‌اند و انفطار موجودات از ذات واجب، به معنای ظهور آن‌ها از متن ذات اوست و حیات منفطر به فاطرش است و جدایی میان خداوند و خلق فرض ندارد و در واقع، جز یک حقیقت واحد در کشور وجود، فرض نمی‌شود که دارای ظهورات و مشتقات فراوان است و گویا خداوند، متن عالم و عالم شرح اوست و او اصل عالم و عالم، فرع اوست و جدایی فاطر از منفطر معنا ندارد و همگی قائم به او و همه مظهري از مظاهر او و جلوه‌ای از جلوات اویند؛ لذا وقتی می‌گوییم «موجودات از خداوند فاطر منفطرنند»، همه این مفاهیم بلند از ماده «فطر» و از رابطه میان فاطر و منفطر استنباط می‌شود.

۱. شایان توجه است که در نظر دقیق، «جزء» غیر از «شأن» است و علامه حسن‌زاده قطعا به تفاوت میان «جزء» و «شأن» دقت داشتند، و ذکر این دو کلمه در کنار هم هیچ اشکالی ندارد و اینگونه تعبیرات در سخن بزرگان حکمت به کار می‌رود، به عنوان نمونه شعری را از جناب جامی را (در اتحاد عاقل و معقول) نقل می‌کنیم:

گر در دل تو گل گذرد گل باشی
تو جزئی و حق گل است، اگر روزی چند
ور بلبل بی‌قرار؛ بلبل باشی
اندیشه کُل کنی؛ همه گل باشی

در توضیح این بیت گفته شده:

مراد ملا عبد الرحمن جامی از کلمه «کُل» در مصراع سوم، کُل در مقابل جزء نیست که اگر این جزء نابود گردد؛ کُل نیز خاصیت کُل بودن خود را از دست بدهد؛ بلکه مراد از این کُل؛ حقیقت جمع الجمعی الهی است، که جزء و کُل و جزئی و کُلّی در آن ملحوظ و جمع می‌باشد. (رضانژاد، ۱۳۸۷: ۱، ۱۲۷)

یا اگر جناب ملاصدرا می‌فرمایند «نفس کل قوا است» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۸، ۵۱) کسی گمان نمی‌کند که رابطه نفس و قوا رابطه جزء و کل است تا با از بین رفتن قوا (به عنوان جز)، نفس (به عنوان کل) نابود شود، لذا همگی «کل» و «جزء» در این عبارت را به معنای «اصل و فرع» معنا می‌کنند.

نتیجه: در این عبارت حضرت علامه حسن‌زاده نیز وجه ذکر واژه «جزء و شأن» در کنار هم از این باب است و اینگونه تعبیرات هیچ اشکالی ندارد، گویا درخت به سبب وحدتی که کل شئون خود را دربر می‌گیرد، اصل و مبدا تمام شئون و جامع تمام تجلیات و فروعات خود است و از این رو، جزء و کُل و جزئی و کُلّی و تجلیات و شئون در آن ملحوظ می‌باشد.

توجه به این نکته ضروری است که گرچه لغویون به این نکته میان «فاطر» و «منفطر» عنایت داشتند، اما اینکه علامه حسن‌زاده استفاده از ماده «فطر» را نوعی برهان صدیقین می‌داند و با پیوند آن با مبانی فلسفی و عرفانی و آموزه‌های وحیانی، خوانشی جدید از این برهان ارائه می‌دهد، جزء نوآوری‌های ایشان محسوب می‌شود؛ بنابراین وجه نوآوری این تقریر، استفاده از ماده لغوی «فطر» و تلفیق آن با مبانی حکمی است، از این رو که رابطه میان فاطر و منفطر، رابطه ظاهر و مظهر است؛ «فاطر» موجود مستقل و «منفطر» جلوه فاطر و وجود رابط است و خود ماده «فطر» و «توحید فطری»، چنین بار معنایی بلندی را افاده می‌کند.

به پشتوانه این تبیین عمیق از توحید فطری است که علامه در ادامه این شعر می‌گوید: برای اثبات خداوند متعال نیازی به ابطال دور و تسلسل نیست و همین تبیین خود برهان صدیقین است که حد وسط آن «خداوند فاطر» بوده و شناخت خدا از طریق خداست و پیامبران الهی نیز با این دید شهودی توحیدی، خداوند را در قرآن کریم به وصف «فاطر» ستوده‌اند: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰).

۳. بررسی مستندات فلسفی تقریر علامه حسن‌زاده

این قرائت علامه حسن‌زاده از توحید صدیقین، بر چندین قاعده و اصل فلسفی استوار است که به این مبانی اشاره می‌شود:

۳-۱. قیام صدوری

با توجه به نکات پیش‌گفته، روشن گردید که موجود فاطر به منزله اصل و متن و علت و موجود منفطر، به منزله فرع و شرح و معلول است و از این جهت، منفطر حقیقتی جز حقیقت فاطر ندارد و به نحو قیام صدوری قائم به ذات فاطر است.

قیام صدوری موجودات به حق متعال، از جمله ابتکارات صدرالمتألهین است و وی از این قاعده در مواضع متعددی (مانند بحث قیام صور ادراکی به نفس) استفاده کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۹۰). شارحین ملاصدرا این نحو قیام را اینگونه تبیین نموده‌اند که قیام صدوری (در مقابل قیام حلولی یا عروضی)، در مثل قیام معلول به علت متصور است، از این جهت که نسبت معلول به علت، نسبت (قیام فیه) نیست؛ یعنی علت، محل حلول معلول نمی‌باشد، بلکه نسبت معلول به علت (قیام عنده) است، بدین

معنا که وجود معلول، متقوم به وجود علت بوده و اگر علت نباشد، اصلاً ذاتی برای معلول قابل فرض نیست و معلول، نفس تعلق به علت است (آملی، ۱۳۹۱: ۱، ۹۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۸۶). بنابراین نسبت میان فاطر و منفطر، نسبت حال و محلّ نیست، بلکه هستی منفطر، به هستی فاطر است، پس همه موجودات، به نحو قیام صدوری، قائم به خداوند متعال اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۳، ۵۷۶) و همه شأنی از شئون او، مظهری از مظاهر او، رشحه‌ای از رشحات او و جلوه‌ای از جلوات اویند. به تعبیر علامه حسن‌زاده: این تجلیات و ظهورات، انفطار موجودات از ذات واجب تعالی می‌باشد و همگی قائم به اویند به نحو قیام فعل به فاعل و معلول به علت و فرع به اصل (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۵۴).

۳-۲. اضافه اشراقی

همچنین مشخص شد که منفطر عین الربط به فاطر است و حقیقت مستقلی ندارد و حقیقت آن، چیزی جز نحوه اضافه‌ای به فاطر نیست؛ از این معنا، تعبیر به اضافه اشراقی و اضافه قیومی می‌شود. اضافه اشراقی (در مقابل اضافه مقولی) فعل و دامنه وجود است و همان اضافه ایجاد است که علت هستی بخش نسبت به معلول خود دارد، در چنین نسبتی، سه شیء مستقل (مضاف، مضاف‌إلیه و اضافه) وجود ندارد، بلکه هستی حقیقی تنها متعلق به مضاف است که با افاضه، فاعلیت و ایجاد خود، به مضاف‌إلیه هستی می‌بخشد و وجود مضاف‌إلیه، چیزی غیر از همان ایجاد مضاف نیست و تغایر میان این سه، تغایری اعتباری است (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۳، ۲۶۵).

۳-۳. وجود رابط و فقری، ملاک نیامندی معلول به علت

با دقت در رابطه «فاطر و منفطر»، مشخص می‌شود که منفطر، وجودی مستقل و جدای از فاطر ندارد، بلکه عین الربط به فاطر است و در وجود و بقاء، محتاج به ذات اوست. ملاصدرا در فلسفه خود، علیت مشائی که پنداره وجود مستقل را برای موجودات فرض می‌کند، به تشآن تبدیل می‌کند و معلول را از مراتب و شئون علت می‌داند. وی به تفصیل در جلد اول اسفار به بحث وجود رابط می‌پردازد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که وجود جمیع مخلوقات، عین الربط به خداوند است و وجود همه ممکنات، صرف ربط و تعلق به خداوند متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۳۲۹). بدین جهت است که وی ملاک نیاز به علت را فقر وجودی می‌داند و معتقد است که برای معلول جهت دیگری وجود ندارد جز اینکه مرتبط با خداوند متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۸۰). به تعبیر حکیم سبزواری در حاشیه اسفار، معلول در دیدگاه صدرایی

موجود مستقلی نیست، بلکه ربط محض است و اگر این انتساب و ربط نباشد، هویتی هم برای معلول متصور نخواهد بود (سبزواری، ۱۳۶۸: ۷، ۱۵۹). ملاصدرا در جای دیگری از اسفار صراحتاً می‌گوید: موجودات ممکن، همگی از شئون ذات واجب و اشعه و سایه‌های نور قیوم‌اند و به حسب هویت خود استقلالی ندارند و عین فقر و احتیاج به خداوند متعال‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۴۶).

پس همانطور که شکوفه، برگ و میوه... از شئون درخت محسوب می‌شوند و عین ربط به اویند، به همین وزن، کل موجودات نیز از شئون و مظاهر فاطر هستند و عین ربط و تعلق به اویند.

۳-۴. کثرت تجلیات وجود در عین وحدت وجود

با دقت در رابطه «فاطر و منفطر»، واضح می‌شود که منفطر در عرض فاطر قرار نمی‌گیرد؛ به دیگر سخن، نمی‌توان فاطر را یک موجود و منفطر را موجود دیگری فرض کرد (به صورت وحدت عددی)، بلکه فاطر وحدتی اطلاقی دارد که همه منفطرات و شئون خود را شامل می‌شود؛ در واقع، ما در مقام کثرت اعتباری، ریشه، ساقه، شاخه، شکوفه و میوه... را وجودات جدای از هم می‌پنداریم، اما در حقیقت، همگی از شئون و تجلیات درخت‌اند و وحدت عددی ندارند.

این رابطه میان خداوند و خلق برقرار است؛ به تعبیر علامه طباطبایی، ذات خداوند متعال صرف الوجود است و آن چنان وحدتی دارد که تصور ثانی و تکرر در او راه ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۷۸). به دیگر سخن، وحدت ذات خداوند، وحدت عددی نیست؛ وحدت عددی یعنی وحدت چیزی که فرض تکرر وجود در او ممکن است، این وحدت در مقابل اثنیت و کثرت است؛ چنین موجودی یکی است، یعنی دو تا نیست؛ ولی اگر موجودی باشد که بی‌نهایت و بی‌حد باشد، وجود او به نحوی است که فرض تکرر در او ممکن نیست، این وحدت در مقابل اثنیت و کثرت نیست و معنای اینکه یکی است این نیست که دو تا نیست، بلکه اینست که دوم برای او فرض نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۶، ۳۹۷).

از آنجا که منفطر، غیر از فاطر نیست، بلکه ظهور فاطر و تفصیل آنست، لذا فاطر یک حقیقت واحد دارای مظاهر فراوان است؛ به تعبیر دیگر، فاطر حقیقت و منفطر رقیقت و از شئون و تجلیات و مشتقات فاطر است؛ یعنی منفطر از جهتی عین فاطر است و از جهتی غیر فاطر است؛ منفطر فاطر نیست و در عین حال، غیر از فاطر هم نیست: منفطر فاطر نیست، زیرا شانی از شئون آن است، نه همه حقیقت آن؛ همچنین منفطر غیر از فاطر نیست، چون از شئون آن بوده و هستی‌اش از هستی فاطر است؛ لذا فاطر یک حقیقت واحد است که در عین وحدتش، دارای کثرات و تجلیات فراوان است و بر اساس وحدت

شخصی ذات مراتب (که نظر حکیم است) و وحدت شخصی ذات مظاهر (که نظر عارف است) وجود واحد است و مراد از این وحدت، اینست که وجود غیر متناهی است و صمد است و جای خالی ندارد و جایی برای غیر نمی‌گذارد؛ بنابراین، کثرات در دل این وحدت بوده و نه تنها تنافی با چنین وحدتی نداشته، بلکه هر چه بیشتر باشند، مؤکد وحدت آنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۵۴).

به تعبیر ملاصدرا، همه کثرات عالم، توابع آن حقیقت واحدند و شئون و حیثیات و اطوار و لمعات نور و تجلیات ذاتی اویند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۱، ۴۶) و باز به تصریح او در جای دیگری از اسفار: «أن لجميع الموجودات أصلاً واحداً أو سنخاً فاردا هو الحقیقة و الباقی شئونه و هو الذات و غیره و أسماءه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و شئونه و هو الموجود و ما وراء جهاته و حیثیاته»، برای همه موجودات اصل واحدی است که حقیقت و ذات و اصل است و موجودات، شئون و اسماء و نعوت و اطوار و جهات و حیثیات آن موجود واحدند (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۲، ۳۰۰).

۳-۵. «خداوند فاطر» به عنوان حد وسط برهان

همانطور که در ابتدای مقاله ذکر شد، برهان صدیقین، برهانی است که در آن، چیزی برای اثبات ذات خداوند واسطه قرار نگرفته و حد وسط در این برهان، حقیقتی غیر از خداوند نیست و او دلیل بر خود است؛ این خوانش علامه حسن‌زاده نیز همین خصوصیت را دارد و حد وسط آن، «خداوند فاطر» است. توضیح آنکه بر اساس مبانی حکمی و عرفانی، خداوند دارای نسبت‌هایی با خلق است، مثلاً در هستی تصرف و تدبیر و الوهیت داشته و این تدبیر و الوهیت او، اقتضای مربوب و مألوه دارد، چرا که إله و مألوه ورب و مربوب متضایف‌اند و أحد المتضایفین مگر با متضایف دیگر شناخته نمی‌شود و اگر ذات خداوند متعال از این نسبت‌ها برکنار شود، دیگر إله و رب نیست (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۱، ۸۱)؛ لذا تعقل نسبت بدون منتسبین بی‌معناست و همین‌طور همه صفات و اسماء الله بدون وجود مخلوقات بی‌معناست، رب اقتضای مربوب دارد، غافر اقتضای گناهکار دارد، شافی اقتضای مریض دارد و...

غافر و تائب آمدند طالب مذنب از ازل بی‌شمار اسم خداوند همی این سمت اقتضا کند
تشنه به سوی آب و خود تشنه تشنه است آب خدا گداگدا کند، گدا خدا خدا کند
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۰).

رابطه فاطر و منفطر نیز رابطه تضایف است، رابطه تضایفی که به صرف فهم معنای ماده «فطر» و درک معنای منفطر، مقتضی درک فاطر خواهد بود.

بنابراین با توجه به اصول پیشین، موجود فاطر یک حقیقت واحد است که دارای منفطرات و شئون

فراوان است و منفطر، حقیقتی غیر از فاطر ندارد و عین الربط به فاطر است و تعقل فاطر بدون منفطر، ممکن نیست؛ لذا گرچه در این برهان «از شئون فاطر به حقیقت فاطر واصل می‌شویم»، اما چون منفطر عین الربط به فاطر است و حقیقتی جز فاطر ندارد، از این رو، «سیر از شئون فاطر به فاطر» در حقیقت «سیر از فاطر به فاطر» است، چرا که شئون، مظاهر و تجلیات آن حقیقت هستند و چیزی غیر از آن نیستند و در برهان صدیقین نیز چیزی غیر از خدا برای اثبات ذات خداوند واسطه قرار نگرفته است (طباطبائی، ۱۳۹۲: ۵، ۷۷)، لذا این برهان، در حقیقت سیری از فاطر به فاطر و سیری از خدا به خدا و خوانش جدیدی از برهان صدیقین است که اصول فلسفه و حکمت بر آن دلالت می‌کند.

شایان ذکر است که چون منفطر، عین الربط به فاطر است و این برهان، دیدن و شهود مرتبط الیه در وجود رابط است، از این جهت که موجود منفطر، وجودش عین ربط و تعلق و استهلاک و فناء در فاطر است، لذا این برهان، سیری از خدا به خدا و برهان صدیقین خواهد بود؛ اما اگر به جنبه محدود موجود منفطر نظر شود، این شناخت، شناخت با واسطه است و شناخت ماهیت است نه شناخت وجود و همانند سایر براهین دیگر برهان صدیقین نخواهد بود.

در تأیید این برداشت، باید توجه داشت که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، جهت ظهور و جهت بطون در ذات خداوند عین یکدیگر است؛ یعنی او دارای دو حیثیت و دو جهت نیست که یکی از آن‌ها ظاهر و دیگری باطن باشد، بلکه دارای یک حیثیت واحد است که هم منشأ ظهور و هم منشأ بطون است (طباطبائی، ۱۳۹۲: ۵، ۷۹)، لذا اگر به مظاهر و شئون خداوند، نه به صورت موجودات جداگانه، بلکه به عنوان ظهورات خداوند نظر شود، یعنی به وجود رابط از جهت ربط و فناء در مرتبط الیه نظر شود (یا در مقام تمثیل، به رود از جهت اتصالش به دریا نظر شود که در حقیقت عین دریا و از شئون دریاست)، پس در واقع چیزی غیر از «خداوند فاطر» واسطه در اثبات واقع نشده است؛ لذا حکمای الهی، فیلسوفان رسمی و متکلمین را از این جهت مورد سرزنش قرار می‌دهند که از طریق مخلوقات و مصنوعات، بر ذات باری استدلال می‌کنند و جهان را عیان و خداوند را نهان می‌پندارند (طباطبائی، ۱۳۹۲: ۵، ۷۹) و حقیقتی مستقل و جداگانه برای موجودات قائل شده و به غیر خدا برای اثبات خدا متوسل می‌شوند.

خلاصه آنکه، ویژگی خاص ماده «فطر» بر این تبیین والا دلالت دارد و همانطور که عرب برای درخت و فروع آن، از ماده «فطر» استفاده می‌کند و برگ، شکوفه و میوه و... همگی از متن درخت ظاهر شده و قائم به درخت‌اند و شأنی از شئون اویند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۳: ۸۲)، همه موجودات هستی نیز مشتق و منفطر از ذات خداوند فاطرنند و انفطار موجودات از ذات واجب، به معنای ظهور آن‌ها

از متن ذات اوست و لذا با این خوانش، همه موجودات از شتون و مجالی و مظاهر و تجلیات و اطوار خداوند محسوب می‌شوند و تصور این منفطرات (با علم به اینکه از شتون فاطر و عین الربط به اویند) مستلزم تصور فاطر است؛ بنابراین تصور رابطه «فاطر و منفطر»، مستلزم تصدیق به «وجود حقیقت فاطر»، بدون نیاز به هیچ واسطه دیگری خواهد بود.

لذا با توجه به این نکات بلند و مبانی فلسفی مذکور، علامه حسن‌زاده تقریر خود را توحید صدیقین می‌نامد:

درین مشهد رسیدی بی کم و کاست به برهانی که صدیقان خداوند راست
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۱: ۴۲۹).

۴. پیامدهای نقلی این خوانش از برهان صدیقین

با توجه به توضیحات مفصل مذکور درباره معنای «فاطر» و «رابطه فاطر و منفطر»، آیات قرآن کریم، ادعیه و روایات، تبیین ویژه و والایی می‌یابند:

۴-۱. شهودی بودن توحید فطری

از جمله پیامدهای دیدگاه مذکور اینست که منفطر، نه به علم فکری، بلکه به ادراک شهودی، حقیقت فاطر را می‌یابد (همانطور که در شعری که در ابتدا از علامه ذکر شد، ایشان گفت: «که بی دور و تسلسل‌های فکری / بیابی دولت توحید فطری»).

تصدیق شهودی بودن علم منفطر به فاطر، ممکن است در ابتدا مشکل به نظر برسد، اما اصول حکمت بر آن دلالت دارد: علم حضوری (شهودی) یعنی علمی که معلوم آن، نه به صورت و عکس، بلکه با واقعیت خارجی خود نزد عالم درک می‌شود و در چنین علمی، عین وجود معلوم برای عالم حاضر است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲، ۳۸). علم حضوری در سه جا صدق می‌کند: در علم شخص به خود، در علم علت به معلول و در علم معلول به علت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۶۲). دو قسم اول واضح است، اما دلیل اینکه معلول نیز به علت خود، علم حضوری دارد، به تقریر علامه جوادی آملی اینچنین است:

حقیقت و ذات معلول، عین فقر و نیاز و وابستگی به علت و غیر مستقل بودن است، از طرف دیگر، علم حضوری و حقیقی به موجودی که عین فقر و وابستگی است، امکان ندارد، مگر اینکه اول موجود مستقل درک شود؛ چون موجودی که ذاتش وابسته است، بدون آن مستقل و علت وجود ندارد؛ آن موجود وابسته نمود است و وجود بود، علت و مستقل است، بنابراین علم حضوری به معلول مستلزم این است

که در درجه قبل علت به علم حضوری ادراک شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹، ۱۱۲).

در پرتوی این دستاورد عظیم حکمت متعالیه است که ملاصدرا در رساله «المسائل القدسیه»، علم را به بسیط و مرکب تقسیم کرده (علم بسیط عبارت است از ادراک شیء بدون اینکه شخص ادراک‌کننده از ادراک خود نسبت به شیء مورد ادراک آگاهی داشته باشد، ولی علم مرکب عبارت است از ادراک شیء در حالی که ادراک‌کننده از ادراک خود به شیء مورد ادراک نیز آگاهی دارد) و معتقد است چون همه موجودات عین تعلق و ربط به خداوند متعال هستند، در هر ادراکی، آن وجهی که مرتبط به واجب است، به نحو علم شهودی بسیط، مدرک موجودات واقع می‌شود و سپس با ذکر آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰)، این آیه را ناظر به «فطری بودن علم شهودی بسیط» برای همه موجودات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۱۴).

خلاصه آنکه موجود منفطر از جهت وجود خود که عین فقر و ربط و وابستگی به فاطر است، موجود فاطر را دم به دم به صورت شهودی ادراک می‌کند، اگر چه از این ادراک خود غافل باشد. با این خوانش، بیدار شدن فطرت نیز معنای والاتری می‌یابد؛ زیرا با تبدیل شدن علم بسیط به علم مرکب و با کنار رفتن پرده‌های غفلت، انسان متوجه جبلی و فطرت حقیقی خود می‌شود؛ همچنین با تبیین اینکه چرا «شناخت خداوند، فطری ذات انسان است» نیز واضح می‌شود، زیرا انسان از متن ذات خداوند ظهور یافته و گرچه ممکن است به سبب اشتغالات دنیا، از آن سرشت غافل شود، اما اصل ذات و جبلی او که از ذات خداوند مشتق شده و عین ربط و وابستگی به اوست، قابل تبدیل و قابل تغییر نیست (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۷، ۱۹۲).

در قرآن کریم به نقل از حضرت ابراهیم علیه السلام اینگونه آمده است: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (انعام: ۷۹)، گویی ایشان با توجه به حقیقتی که فاطر همه موجودات است، به توحید فطری رسیده و به شهود، یافته است که هیچ موجودی جدا و مستقل از ذات او نیست و هر ذره‌ای، تجلی و ظهور و آیتی از ذات مقدس اوست و از این جهت، ایشان این ندا را سر داده است: من روی خود را به سوی کسی کردم که فاطر آسمان‌ها و زمین است. این آیه نیز بر همین مطلب دلالت دارد: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰)، و با تبیینی که از ملاصدرا گذشت، معنای والایی را افاده می‌کند؛ بدین بیان که موجود منفطر «به صورت فطری»، به نحو علم شهودی بسیط و از جهت ربط وجودی خود به فاطر، موجود فاطر را می‌یابد.

۴-۲. شناخت خداوند با خداوند

همانطور که به تفصیل واضح شد، در رابطه میان فاطر و منفطر، خداوند به وسیله غیر شناخته نمی‌شود، بلکه در این شناخت، حد وسط «فاطر» است و این تبیین از توحید فطری، سیری از تجلی خدا به خداست و چون تجلی (وجود رابط) حقیقتی جز صاحب تجلی ندارد، این سیر، سیری انفسی و شهودی و شناخت خدا به وسیله خداست.

در دعای ابوحزمه ثمالی در تأیید این معنا اینگونه آمده است: «بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ» (تو را با تو شناختم و تو من را بر وجود خود دلالت کردی و تو من را به سوی خود خواندی و اگر تو نبودی من تو را نمی‌شناختم).

در دعای صباح: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيَّ ذَاتَهُ بِذَاتِهِ» (ای کسی که با ذات مقدس خود بر خود دلالت می‌کند). در دعای عرفه: «مَتَى غَبِثَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَيَّ دَلِيلٌ يَدُلُّ عَلَيْكَ» (کی غایب بودی تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟).

در فراز دیگری از دعای عرفه؛ «تَعَرَّفْتَ لِكُلِّ شَيْءٍ فَمَا جَهَلَكَ شَيْءٌ وَ أَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ فَأَرَيْتُكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَ أَنْتَ الظَّاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ» (خدایا؛ تو خود را در هر شیء معرفی کردی، لذا هیچ موجودی نیست که تو را نشناسد و تو خود را در هر چیزی به من معرفی کردی و بنابراین، به هر چه نگریم، تو را ظاهر در آن دیدم و تو آشکارکننده هر شیء هستی). این تعبیر که «هیچ موجودی نیست که تو را نشناسد»، کاملاً تأییدکننده مبانی مذکور است؛ زیرا همانطور که گفته شد، این توحید فطری در نهاد هر موجودی نهفته است و هر موجودی و لو به نحو علم بسیط، از جهت وجود فقری و رابط خود، خداوند متعال را می‌شناسد؛ همچنین تعبیر «تو آشکارکننده هر شیء هستی» نیز بر مبانی مذکور دلالت دارد که ظهور هر شیئی از جانب ذات فاطر است.

با توجه به این مبانی، معنای سخن امام صادق علیه السلام نمود بیشتری می‌یابد: «تنها کسی موفق به شناخت خدا می‌شود که خدا را از راه خدا بشناسد و هر که خدا را با خدا نشناسد، در حقیقت غیر خدا را شناخته است» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴، ۱۶۱) که در حقیقت، شناخت فاطر از طریق جنبه وجودی منفطر که عین تعلق و ربط و استهلاک و فناء در فاطر است، شناخت خدا با خدا می‌باشد.

روایات فراوان دیگری نیز وجود دارد که شناخت واقعی خداوند را «شناخت خدا با حد وسط قرار دادن خدا» معرفی می‌کند که جهت رعایت اختصار، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود.

در قرآن کریم نیز در تأیید این مضمون، اینگونه صریح آمده است: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)، (رسولان آن‌ها گفتند: آیا در خدا شک است؟! خدایی که فاطر آسمان‌ها و زمین است). چرا که وقتی معنای فاطر مشخص شود، واضح می‌شود که همه موجوداتی که از ذات او منفطر شده و مستقل پندار می‌شوند، وجود جداگانه‌ای از او ندارند، پس چگونه در حقیقتی که فاطر همه موجودات است، می‌توان شک نمود؟ در واقع شک در وجود فاطر، شک در منفطر است، چرا که اگر فاطر نباشد، منفطر هم نخواهد بود؛ لذا ذات مقدس فاطر، اصلاً قابل شک نیست، همانطور که قابل نفی نیست.

در آیه دیگری از قرآن آمده است: «وَمَا لِي لَأَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي» (یس: ۲۲)، موجودی که متوجه معنای فاطر و رابطه منفطر و فاطر شده است، چنین سخنی دارد که من چرا کسی را پرستش نکنم که فاطر من است؟ زیرا جز آن موجود فاطر، موجود مستقل دیگری در هستی فرض نمی‌شود؛ پس شخص موحد در ندای درونی خود می‌پرسد: آیا جز او، حقیقتی فرض می‌شود تا متعلق پرستش واقع شود؟ بنابراین، موجود فاطر قابل شک و نفی نیست و منفطر، جز به وسیله خود فاطر و جز از راه خود فاطر، نمی‌تواند او را بشناسد.

۳-۴. احادیث اشتقاق

همچنین از پیامدهای دیدگاه مذکور، خوانش عمیقی از احادیث اشتقاق است. از دیدگاه علامه حسن‌زاده از این انفطار در روایات تعبیر به اشتقاق شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۵: ۱۶۲). همانطور که در ادبیات (علم صرف)، میان یک ریشه و فروع آن، رابطه اشتقاق وجود دارد و همه فروع به نحوی با آن اصل (مصدر) مرتبط هستند، در نظام هستی نیز به صورت تکوینی نوعی اشتقاق وجود دارد و همه موجودات، از ذات مبارک فاطر مشتق شده‌اند و ظهورات و فروعات و تجلیات او محسوب می‌شوند.

| | |
|---------------------------------|-------------------------------|
| مصدر به مثل هستی مطلق باشد | عالم همه اسم و فعل مشتق باشد |
| چون هیچ مثال خالی از مصدر نیست | پس هرچه در او نظر کنی حق باشد |
| (یعنی جلوه‌ای از حق متعال باشد) | |

لذا با توجه به توضیحات مفصل مذکور، احادیثی که بر اشتقاق اسماء از ذات خداوند دلالت دارند (مانند اشتقاق اسماء اهل بیت از اسماء الهی) نیز مرتبط با همین مبنای ظهور موجودات از خداوند فاطر خواهند بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۹۲). در نمونه‌ای از این احادیث آمده است:

قال الله: هذا محمد و أنا الحميد و المحمود في أفعالي، شقت له اسماً من اسمي، و هذا عليّ و أنا العلي العظيم، شقت له اسماً من اسمي، و هذه فاطمة و أنا فاطر السماوات و الأرض، فاطم أعدائي عن رحمتي يوم فصل قضائي، و فاطم أوليائي عما يعتر بهم و يشينهم، فشقت لها اسماً من اسمي، و هذا الحسن و هذا الحسين و أنا المحسن المجمل، شقت لهما اسماً من اسمي (مجلسي، ۱۴۰۳: ۱۱، ۱۵۱).

با این توضیح که با توجه به مبانی حکمی و عرفانی، ابتدا از ذات مقدس خداوند متعال حقیقت محمدیه مشتق و صادر شده است و سپس سایر حقایق نوریه از آن ذات مقدس صادر شده‌اند و سپس به لطف این وجودات نوری، سایر موجودات، جامه هستی پوشیدند؛ لذا در درخت هستی، این حقایق نوریه، نقش واسطه فیض را خواهند داشت و این انسان‌های کامل، به منزله نقطه‌ای هستند که با ظهور و تجلی و شرح این نقطه، همه موجودات آشکار می‌شوند (برسی، ۱۴۲۲: ۲۹۹ و ۳۰۰)؛ پس همه موجودات از حقیقت فاطر (با واسطه یا بدون واسطه) منفطر و مشتق شده‌اند.

همچنین آیات و روایاتی که در آنها الفاظی همچون ایجاد، ابداع، انشاء، خلق و اختراع و... به کار رفته است، با توجه به این تبیین از انفطار، می‌توانند به نحو والاتر و دقیق‌تری تبیین شوند (زیرا همانطور که در تحلیل لغوی ماده فطر ذکر شد، همه این واژه‌ها، لازم معنای ماده «فطر» هستند)؛ لذا این تفسیر از توحید فطری و کاربردهای آن، می‌تواند خمیرمایه‌ای برای پژوهش‌های آینده باشد.

نتیجه‌گیری

به تأیید لغت، ماده «فطر» بر شکافتن و اظهار شیء دلالت دارد. بر این اساس، رابطه میان فاطر و منفطر، رابطه ظاهر و مظهر است؛ این رابطه میان فاطر و منفطر، باعث تبیین ویژه علامه حسن‌زاده از توحید فطری و برهان صدیقین شده است که طبق این خوانش، همانطور که عرب برای درخت و فروعات آن، از ماده «فطر» استفاده می‌کند و برگ، شکوفه و میوه و... همگی از متن درخت ظاهر شده و قائم به درخت بوده و وجودی مستقل نداشته و شأنی از شئون اویند، همه موجودات هستی نیز مشتق و منفطر از ذات خداوند فاطرند و کل ما سوی الله، به منزله شئون و تجلیات و مظاهر خداوند محسوب می‌شوند. نگارنده در پژوهش حاضر با بررسی لغوی ماده فطر و با واکاوی حکمی تقریر علامه حسن‌زاده، نتایج مهمی استنباط نمود که به صورت زیر فهرست می‌شود:

۱. موجود فاطر، به منزله اصل و متن و موجود منفطر، به منزله فرع و شرح است و لذا منفطر، حقیقتی جز حقیقت فاطر ندارد و وجودش قائم به ذات فاطر است؛ این رابطه میان فاطر و منفطر، بر قاعده حکمی «قیام صدوری» دلالت دارد.

۲. منفطر، حقیقت مستقلی ندارد و حقیقت او چیزی جز نحوه اضافه‌ای به فاطر نیست؛ از این معنا در فلسفه، تعبیر به «اضافه اشراقی» می‌شود.
۳. برای منفطر، وجود مستقل و جداگانه‌ای از فاطر تصور نمی‌شود و او عین تعلق و ربط به فاطر است؛ در فلسفه، از این معنا تعبیر به «وجود رابط» می‌شود و چنین وجودی که عین فقر و تعلق است، در وجود و بقاء خود محتاج به علت است.
۴. نمی‌توان فاطر را یک موجود و منفطر را موجود دیگری در کنار او فرض کرد (به صورت وحدت عددی)؛ بلکه فاطر، وحدتی اطلاق شده و سعی دارد که همه منفطرات و شئون خود را در بر گیرد و در عرض سلطنت او، موجود دیگری تصور نمی‌شود؛ این مضمون بر قاعده «وحدت حقه حقیقه» دلالت دارد.
۵. منفطر غیر از فاطر نیست، بلکه ظهور فاطر و تفصیل آن است، به تعبیر دیگر، فاطر حقیقت و منفطر رقیقت و از شئون و تجلیات و مشتقات فاطر است؛ این مطلب بر «وحدت وجود در عین کثرت موجود» دلالت دارد.
۶. منفطر نه به علم فکری، بلکه به عین شهود خود و از جهت وجود ربطی خود، حقیقت فاطر را می‌یابد؛ این مطلب بر «شهودی بودن علم فطری» دلالت دارد.
۷. در رابطه میان فاطر و منفطر، فاطر به وسیله غیر شناخته نمی‌شود؛ لذا این مطلب بر «شناخت خدا به وسیله خدا» دلالت دارد و ادله نقلی زیادی نیز به این مطلب اشاره دارند.
۸. ذات منفطر که از ذات فاطر مشتق شده است، قابل تبدیل و قابل تغییر نیست و در صورت کنار رفتن پرده‌های غفلت، آن ذات و جبلی اصلی، خود را می‌نمایاند؛ با توجه به این مطلب، «فطری بودن شناخت خدا» نیز واضح می‌شود.
۹. از این انفطار در روایات، تعبیر به اشتقاق، ایجاد، ابداع، خلق و اختراع و... شده است و این تبیین و کاربردهای آن، می‌تواند مبنایی برای پژوهش‌های آینده باشد.
۱۰. این تبیین از توحید فطری، خود نوعی برهان صدیقین به شمار می‌آید، چرا که سیر از خدا به خداست و حد وسط در این برهان، چیزی جز خداوند فاطر نیست.
- نتیجه نهایی آنکه این قرائت از توحید فطری، مورد تأیید لغت و عقل و نقل بوده و بر تبیین الایی از توحید و برهان صدیقین دلالت دارد و به شایستگی، نمایانگر پیوند جدایی‌ناپذیر قرآن و عرفان و برهان می‌باشد.

منابع

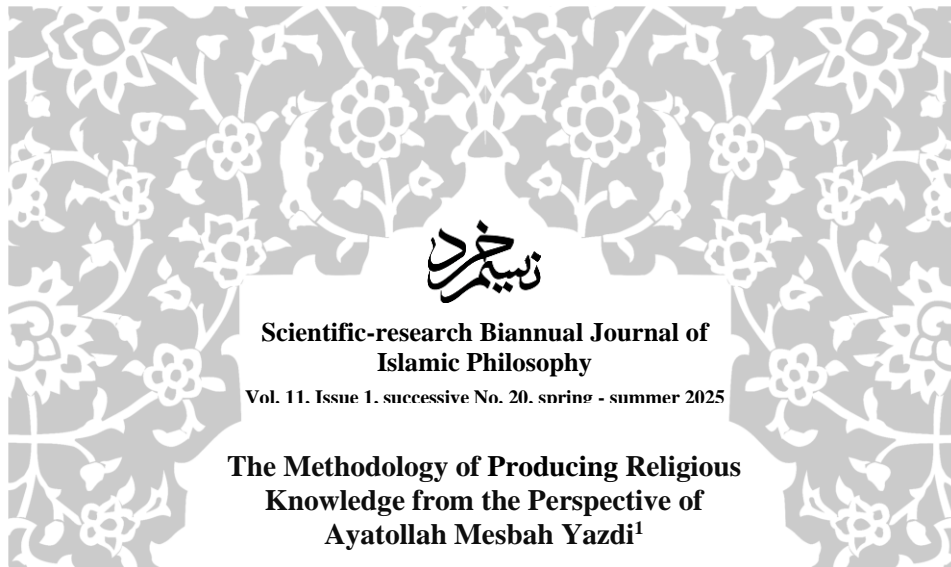
قرآن کریم

۱. آشتیانی، مهدی. (۱۳۷۷). اساس التوحید. تهران: امیر کبیر.
۲. —. (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: چاپ فلاتوری.
۳. آملی، محمد تقی. (۱۳۹۱ق). درر الفوائد. قم: اسماعیلیان.
۴. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار احیاء الکتب العربیة.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین انصاری. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
۶. ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ق). تهذیب اللغة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. برسی، حافظ رجب. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ریح مقنوم. قم: اسراء.
۹. جوهری، ابونصر اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۷ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة. بیروت: دار العلم.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۹۵). الصحیفة الزبرجدیة فی کلمات سجادیة. قم: الف لام میم.
۱۱. —. (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: الف لام میم.
۱۲. —. (۱۳۷۳). انه الحق. قم: قیام.
۱۳. —. (۱۳۶۹). تصحیح و تعلیق شرح المنظومة. تهران: نشر ناب.
۱۴. —. (۱۳۹۱). دیوان اشعار. قم: الف لام میم.
۱۵. —. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۶. —. (۱۳۸۵). نهج الولاية، قم: الف لام میم.
۱۷. خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۶). شرح چهل حدیث. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. رازی، فخر الدین. (۱۴۱۱ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دار القلم.
۲۰. رضائزاد، غلام حسین. (۱۳۸۷). مشاهد الالهیة یا شرح کبیر بر الشواهد الربوبیة. قم: آیت اشراق.
۲۱. زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.
۲۲. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۸). حاشیه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی.



واکاوی تحلیلی تقریر نوین علامه حسن‌زاده آملی از برهان صدیقین و پیامدهای نقلی آن

۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۲۴. _____. (۱۳۹۳ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات اسماعیلیان.
۲۵. _____. (۱۴۱۶ق). نه‌ایة الحکمة. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۲۷. عسکری، ابوهلال. (۱۴۱۲ق). معجم الفروق اللغویة. قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۲۸. فراهیدی، خلیل ابن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: هجرت.
۲۹. فیروزآبادی، مجد الدین محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). القاموس المحيط. بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا.
۳۲. ملاصدرا: صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبة المصطفوی.
۳۳. _____. (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۴. _____. (۱۳۷۸). سه رسائل فلسفی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
۳۵. _____. (۱۳۶۳). کتاب المشاعر. تهران: کتابخانه طهوری.
۳۶. نیشابوری، نظام الدین. (۱۴۱۶ق). تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. بیروت: دار الکتب العلمیة.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**The Methodology of Producing Religious
Knowledge from the Perspective of
Ayatollah Mesbah Yazdi¹**

Hossein Izadi², Hamid Parsania³

ABSTRACT

For Ayatollah Mesbah Yazdi, the production of religious knowledge is among the most pressing issues facing the Islamic system. It serves as the essential element that safeguards the Islamic character of the system and provides the foundation for its governance through religiously grounded frameworks. This study seeks to uncover and articulate Ayatollah Mesbah's methodology for producing religious knowledge. He considers the possibility and necessity of religious knowledge specifically in the domain of normative human sciences, which are grounded in a value system and an ontological outlook: Normative sciences, by their very nature, are closely interrelated with ontological, epistemological, and axiological perspectives-areas in which Islam offers a distinctive framework. From his perspective, the process of attaining Islamic human sciences is a manageable and structured endeavor that requires both individual transformation and the reform of social structures. His theory integrates multiple epistemic approaches, including the purification and completion of existing sciences, *ijtihad*-based reasoning, and foundationalism in various forms. Methodologically, he outlines the production of religious knowledge in three stages: (1) critique of the foundations and outcomes of existing sciences, (2) establishment of four foundational principles for Islamic human sciences, and (3) development of applied philosophies tailored to sciences.

KEYWORDS: human sciences, modern science, religious knowledge, Islamization of human sciences, methodology, Ayatollah Mesbah Yazdi.

1. **Received:** 9 July 2024 **Accepted:** 5 January 2025

2. **Corresponding Author:** MA in Philosophy of Social Sciences, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. **Email:** Karbala313.i@gmail.com

3. Full Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. **Email:** h.parsania@ut.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

روش‌شناسی تولید علم دینی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی^۱

حسین ایزدی^۲؛ حمید پارسانیا^۳

چکیده

به‌باور آیت‌الله مصباح، مسئله تولید علم دینی، یکی از ضروری‌ترین مسائلی است که پیش روی نظام اسلامی و عنصر تأمین‌کننده اسلامیت نظام و زمینه‌ساز اداره آن بر اساس نرم‌افزارهای دینی است. این مقاله درصدد کشف و صورت‌بندی روش‌شناسی تولید علم دینی از دیدگاه آیت‌الله مصباح است. وی علم دینی را در حوزه علوم انسانی توصیف می‌کند که مبتنی بر نظام ارزشی و هستی‌شناسی است، ممکن و تولید آن را ضروری می‌داند؛ چه آنکه علوم توصیه‌ای، ارتباط تنگاتنگی با نگرش‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی دارند و اسلام در این زمینه، دارای طرح متمایزی است. وی فرآیند دست‌یابی به علوم انسانی اسلامی را فرآیندی مدیریتی‌پذیر می‌داند، تحول‌فرد، ساختارهای اجتماعی را در این فرآیند ضروری برشمرده و رویکردهای معرفتی تهذیب و تکمیل علوم موجود و استنباطی و مبنای‌گرویی به اشکال گوناگون در نظریه وی به‌کار رفته است. روش‌شناسی تولید علم دینی از منظر وی، در سه مرحله نقد مبانی و دستاوردهای علوم موجود، تأسیس مبانی چهارگانه علوم انسانی اسلامی و تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم طرح‌ریزی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی، علم مدرن، علم دینی، اسلامی‌سازی علوم انسانی، روش‌شناسی، آیت‌الله مصباح.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۴/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

۲. (نویسنده مسئول) کارشناسی ارشد فلسفه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران. Karbala313.i@gmail.com

۳. استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. h.parsania@ut.ac.ir

با انقلاب اسلامی و استقرار نظام دینی در ایران، یکی از ایده‌های تحولی مطرح در ایران نوین، ایده اسلامی کردن دانشگاه‌ها، دانشگاه اسلامی یا علم اسلامی بود؛ اما پیش از این نیز کمابیش این دغدغه در جهان اسلام و در بین اندیشمندان مسلمان وجود داشته است. پیشینه بحث از اسلامی سازی علوم انسانی را می‌توان در سال‌های ۱۹۳۰ میلادی جستجو کرد. ابوالاعلی مودودی، هنگام طرح ایراداتش بر دانشگاه علی‌گه هند، به دو مسئله تأسیس دانشگاه اسلامی و اسلامی کردن دانش‌ها اشاره داشت:

"تجددگرایان کافی می‌دانند که به فهرست دروس، معارف اسلامی را بیافزایند و این از نظر آنان حاکی از این است که آن‌ها مقتضیات اسلام را در برنامه آموزشی‌شان برآورده کرده‌اند. آن‌ها نه تنها مسلمانان را همراه می‌کنند، بلکه خودشان را نیز فریب می‌دهند که از طریق نظام آموزشی غربی، به نسل جوان به اندازه کافی جهت‌گیری اسلامی می‌دهند. این تبعیت کورکورانه و اسلامی کردن فریبکارانه نمی‌تواند دوام بیاورد... بنابراین موقع آن است که مسلمانان، نظام قدیمی و کهنه آموزش و نیز از نظام جدید جهت‌گیری سکولار رهایی یابند و یک نظام آموزشی جداگانه آموزشی برای خودشان بنا کنند که سرشت آن تا آنجا که ممکن است جدید باشد. بهترین استفاده از علم و فنون جدید را بکنند ولی جهت‌گیری اسلامی آن رقیق نشده باشد" (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۵۱-۱۵۲).

در آوریل ۱۹۷۷م، اولین کنفرانس بین‌المللی آموزش و پرورش اسلامی، با حضور ۳۱۳ تن از اندیشمندان جهان اسلام در مکه تشکیل شد و در آن، اسلامی کردن رشته‌های مختلف دانش مطرح گردید. در ۱۹۸۴م سمینار بین‌المللی اسلامی کردن دانش در اسلام‌آباد پاکستان برگزار شد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۵۲). دکتر سیدمحمد نقیب العطاس در سال ۱۹۹۲ در سخنرانی خود در دانشگاه بین‌المللی اسلامی کوآلا لامپور مالزی گفت که اولین بار خود او اصطلاح اسلامی سازی معرفت را ابداع کرده است (مرادی، ۱۳۸۵: ۱۲).

با این همه، می‌توان به فهرستی از کتاب‌ها، چهره‌ها و همایش‌های مختلفی که با همین دغدغه طی یک قرن اخیر در کشورهای مختلف اسلامی و حتی غیر اسلامی برگزار شده، اشاره کرد. نکته اصلی اینکه این دغدغه، طی قرن اخیر و با روشن شدن چالش‌های علم مدرن و کاستی‌های آن و ناسازگاری‌اش با فرهنگ و مبانی دینی در بین اندیشمندان مسلمان به وجود آمده و گام‌هایی در این زمینه برداشته شده است. در ایران و پس از تشکیل نظام اسلامی، احساس نیاز به علم اسلامی به عنوان مقوم اسلامیت و تأمین‌کننده مشروعیت نرم‌افزارهای اداره جامعه اسلامی دوچندان شده است و اندیشمندان متعددی در این زمینه نظریه‌پردازی کرده‌اند.



یکی از پیشگامان این مسئله در ایران، آیت‌الله مصباح است که علاوه بر نظریه‌پردازی پیرامون چیستی و چگونگی تولید علم دینی، اقدام به تأسیس ساختار و نهاد آموزشی در راستای تربیت پژوهشگر متخصص برای تحقق این امر نموده است. بررسی زوایای متعدد علم دینی از منظر آیت‌الله مصباح در این مجال کوتاه نمی‌گنجد، از این‌رو، تنها به سه موضوع چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی از منظر وی می‌پردازیم. نقد بنیادین و عمیق نسبت به مبانی و پیش‌فرض‌های علم مدرن، ارائه نظریه سیستمی و فرآیندمحور برای تولید علم دینی و طراحی نظام آموزشی متناسب با ایده مرکزی، از ویژگی‌های ممتاز اندیشه او به‌شمار می‌آید. آیت‌الله مصباح یزدی طی سال‌های متمادی پس از انقلاب، در فرصت‌های گوناگون از جمله سخنرانی‌ها، میزگردها، همایش‌ها، تدریس‌ها و تألیفات و تحقیقات مکتوب خود، به بحث از ابعاد مختلف از علم دینی پرداخته‌اند؛ از این‌رو، ایشان یکی از پرکارترین نظریه‌پردازان معاصر در این زمینه به‌شمار می‌آید.

طی دهه اخیر، آثاری پیرامون اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی در باب علوم انسانی اسلامی به رشته تحریر درآمده است. از این موارد می‌توان به کتاب *رابطه علم و دین* به کوشش دکتر علی مصباح یزدی اشاره کرد که دیدگاه‌های استاد مصباح درباره رابطه علم و دین و به مناسبت معناشناسی علم دینی مورد بررسی قرار داده است. این کتاب کوشیده است همه بحث‌های استاد مصباح در این زمینه را از بین آثار گفتاری و نوشتاری ایشان، بدون دخل و تصرف، گردآوری و تدوین نماید. اثر دیگر، کتاب *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی* است که در سال ۱۳۹۷ به کوشش جمعی از پژوهشگران تدوین شد که تنها بر کاوش مبانی علوم انسانی اسلامی متمرکز است. جلد اول از مجموعه، کتبی با عنوان *ره‌یافت‌ها و ره‌آوردها*، به برخی ابعاد نگرش آیت‌الله مصباح در این زمینه اشاره داشته است. همین‌طور می‌توان به مقاله *بررسی چیستی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی* به قلم آسیه گنج‌خانی و حجت‌الاسلام عسکری سلیمانی امیری اشاره کرد که در پاییز ۱۳۹۶ در شماره ۳۳ از فصلنامه آیین حکمت منتشر شده است.

اثر پیش‌روی، دارای امتیازاتی در مقایسه با برخی آثار تولید شده در این زمینه است. کتاب *رابطه علم و دین* به‌طور خاص به موضوع اسلامی‌سازی علوم نمی‌پردازد و از مسئله علم و دین و مسائلی که در حاشیه آن قابل طرح است نیز سخن می‌گوید. کتاب *مبانی علوم انسانی اسلامی* نیز تنها به مسئله مبانی این علوم پرداخته و تبیین دیگر زوایای این موضوع را از دستور کار خود خارج می‌داند. در کتاب *ره‌یافت‌ها و ره‌آوردها* نیز تنها به امکان علم دینی و آموزه‌های دینی در باب علوم انسانی اسلامی اشاره شده است.

مقاله گنج‌خانی - سلیمانی امیری نیز تنها بر تبیین چیستی علوم انسانی اسلامی پرداخته است و به چرایی و چگونگی اشاره‌ای ندارد؛ اما این پژوهش کوشیده است به صورتی منسجم، به مسئله روش‌شناسی اسلامی سازی علوم انسانی اشاره داشته و تبیینی جامع از دیدگاه ایشان در این زمینه ارائه گردد. ضرورت پرداختن به پژوهش پیش روی، از یک سو لزوم صورت‌بندی روش‌شناسی تولید علم دینی از دیدگاه آیت الله مصباح به منظور زمینه‌سازی برای کاربست آن در پژوهش‌های علمی است و از سوی دیگر، لزوم توسعه دانش روش‌شناسی تولید علم دینی و افزایش سطوح عقلانیت روشی، تعمیق و تکمیل آن برای دستیابی به علوم انسانی اسلامی است. این مسیر جز با تکیه به اندیشه‌های بنیادین اندیشمندان اصیل حوزوی طی شدن نیست. این پژوهش که به استفاده از آثار مکتوب و شفاهی آیت الله مصباح سامان یافته، با تکیه بر منابع دست اول از آثار ایشان و با بهره از روش کیفی و به صورت توصیفی-تحلیلی تنظیم گردیده است.

۲. مفاهیم و کلیات

۲-۱. مفهوم‌شناسی علم

از جمله واژه‌هایی که کاربردهای گوناگون و اشتباه‌انگیز دارد، واژه علم است. مفهوم لغوی این کلمه و معادل‌هایش در زبان‌های دیگر مانند: دانش و دانستن در فارسی، روشن و بی‌نیاز از توضیح است؛ ولی علم، معانی اصطلاحی مختلفی دارد که انتخاب هر یک از آن معانی، در نتیجه نهایی موضوع مورد بحث، یعنی علم دینی، اثر خاص خود را دارد. آیت‌الله مصباح به برخی از این معانی اشاره کرده و از بین آن‌ها یکی را برمی‌گزیند.

۱. معنای روان‌شناختی؛ که عبارت است از همان باور جزمی، به نحوی که ملاک در آن، مطابقت یا عدم مطابقت با واقع نیست، بلکه همین که فرد در اعتقاد خود احتمال خلاف نمی‌دهد، آن را علم به‌شمار می‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۴-۴۵).
۲. شناخت مطابق با واقع؛ در این معنا، تمرکز به جای آنکه بر روی حالت روان‌شناختی باشد، بر روی رابطه ادراک با واقعیت است؛ به این معنا که اگر شناخت مطابق با واقع و نفس‌الامر باشد، علم و در غیر این صورت، جهل نامیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۴۹).
۳. شناخت حصولی مطابق با واقع؛ این معنا از علم، آخص از معنای قبلی بوده و علوم حضوری را از دایره علم خارج می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۵۰).
۴. شناخت حصولی کلی مطابق با واقع؛ این اصطلاح از اصطلاح قبلی و معنای سوم نیز محدودتر

است و بنابر این معنا، گزاره‌های شخصی و جزئی از دایره علم بودن خارج می‌شوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۵۱).

۵. شناخت حصولی کلی و دستورات عمل‌های مبتنی بر آن؛ تعریف‌های پیش‌گفته درباره علم، همه به دانش‌های توصیفی اختصاص داشت که تنها درصدد کشف و توصیف واقع بودند، ولی این تعریف، ناظر به فلسفه عملی و به اصطلاح علوم توصیه‌ای و دستوری نیز هست که گاه علوم هنجاری نیز نامیده می‌شوند. علم اخلاق نمونه کاملی از علوم دستوری است. بنابر این اصطلاح، علم به دو بخش توصیفی^۱ و توصیه‌ای^۲ تقسیم می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۵۲-۵۷).

۶. شناخت حصولی کلی حقیقی؛ این اصطلاح از همه اصطلاحات پیش‌گفته، محدودتر و به نوعی اخص از بقیه است. به این بیان که تنها گزاره‌های کلی که موضوع آن‌ها از امور حقیقی تشکیل شده باشد را علم به‌شمار می‌آورد. قضایای کلی در منطق به دو دسته تقسیم می‌شوند: قضایایی که موضوع آن‌ها از امور حقیقی و قضایایی که موضوع آن‌ها از امور اعتباری است و به یک معنا، دارای واقعیت خارجی نیست. بسیاری از علوم از سنخ دوم، یعنی علوم اعتباری هستند، مانند قوانین وضعی، آیین دادرسی و حقوق کیفری. این اصطلاح بیشتر در لسان فلاسفه و علمای علوم عقلی رواج دارد که ناظر به امور حقیقی هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۵۸-۶۰).

۷. شناخت حصولی تجربی؛ بنابر این اصطلاح، علم عبارت است از کشف واقعیت با روش تجربی. منظور از واقعیت در این اصطلاح، پدیده‌های تجربی است، چرا که امور غیر تجربی را نمی‌توان با تجربه حسی کشف کرد. این تعریف از علم، پس از رنسانس در اروپا پدید آمد و بنا بر آن، science در مقابل knowledge قرار می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۶۰). این اصطلاح همان اصطلاحی است که پوزیتیویست‌ها به کار می‌برند و بر اساس آن، علوم و معارف غیر تجربی را علم نمی‌شمارند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۶۳). متأسفانه در قرن اخیر، غربی‌ها واژه علم را به گونه‌ای تعریف کرده‌اند که عمدتاً از گرایش‌های پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی سرچشمه می‌گیرد که هنوز آثار آن باقی مانده و تا حدودی به بعضی از مکاتب دیگر نیز سرایت کرده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۲۷۰). منحصر کردن واژه علم به علوم تجربی تا آنجا که مربوط به نام‌گذاری و جعل اصطلاح باشد، جای بحث و مناقشه ندارد؛ ولی جعل این اصطلاح از طرف پوزیتیویست‌ها، مبتنی بر دیدگاه خاص ایشان است که دایره معرفت یقینی و شناخت واقعی انسان را محدود به امور حسی و تجربی پنداشته و اندیشیدن در ماوراء آن‌ها را لغو و

۱. Descriptive

۲. Prescriptive

بی‌حاصل قلمداد می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۶۴). مطابق این تفکر، علم شناخت پدیده‌های عینی، ملموس و قابل تجربه تعمیم‌پذیر است. بنابراین معارف و اطلاعاتی که راه شناخت آنها، عقل و قیاس است از تعریف علم خارج‌اند. برای نمونه: خداشناسی، انسان‌شناسی، انسان‌شناسی فلسفی و روان‌شناسی فلسفی علم نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۲۷۰).

۸. شناخت پدیده‌های مادی با هر روشی؛ این تعریف که با توسعه در تعریف پیشین پدید آمده است، برای شناخت واقعیات تجربی، هر راه و روشی را معتبر می‌شمارد؛ یعنی اگر راه دیگری غیر از تجربه برای شناخت واقعیات مادی وجود داشت، علم به‌شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۶۸-۶۷).

۹. مجموعه مسائل به مثابه بستر تلاش برای شناخت حصولی؛ طبق اصطلاحات پیشین علم، با نسبتی که با واقعیت داشت، تعریف می‌شد (اعم از قیودی که هر تعریف پذیرفت)، اما تلقی دیگری از علم وجود دارد که به تک‌گزارها علم اطلاق نمی‌شود و حتی در برداشت عرفی، مجموعه‌ای از مسائل در کنار هم که دارای محوری واحد باشند، علم به‌شمار می‌آیند؛ این محور می‌تواند موضوع، غایت یا هر مناسبتی باشد که به مثابه نخ تسبیح، نوعی انسجام بین مسائل علم ایجاد کند. طبق این اصطلاح، کاشفیت یا عدم کاشفیت از واقع، ظنی یا قطعی بودن و اموری از این دست، دخالتی در علم به‌شمار آمدن یک علم ندارند، بلکه ملاک علم بودن، وجود یک وحدت و هماهنگی بین مجموعه مسائل علم است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۶۹-۷۶).

۱۰. نقش روش و هدف در طبقه‌بندی علوم؛ آیت‌الله مصباح پس از بیان نهمین تعریف برای علم، دو پرسش را مطرح می‌کنند: بر اساس تعریف اخیر از علم، معیار طبقه‌بندی علوم چیست؟ اگر در طبقه‌بندی علوم، روش^۱ مدخلیت داشته باشد و با علمی مواجه باشیم که موضوع واحدی دارد، ولی می‌توان از دو روش برای اثبات مسائل آن استفاده کرد، آیا می‌توان در اینجا ادعا کرد که با دو علم روبرو هستیم؟ ایشان در پاسخ به این سؤال، به دو رویکرد اشاره می‌کنند: افرادی که روش را بخشی از ماهیت علم می‌دانند و افرادی که روش را خارج از ماهیت علم می‌دانند. یکی از آثار مهم توجه به این اختلاف نظر این است که اگر روش را موجب تمایز علوم بدانیم، بنابر این معیار، برخی از علوم را می‌توان به دینی و غیر دینی تقسیم کرد. همچنین برخی، هدف را به عنوان عنصر اثرگذار در تمایز علوم مطرح می‌کنند. ایشان در نهایت به این نکته اشاره دارند که بسیاری از این تعاریف و اختلافات در اصطلاحات، بر اساس قرارداد زبانی و اموری اعتباری

است؛ از این روی، برای جلوگیری از هر نوع سوء برداشت، پیش از شروع بحث، باید تعریف مختار را تبیین نمود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۷۶-۸۰).

در نهایت آیت‌الله مصباح از بین معانی متعدد مطرح شده، معنای نهم را برمی‌گزیند. بنابر این معنا، علم به مجموعه‌ای از مسائل اطلاق می‌شود که ذیل موضوع واحدی قرار گرفته و پاسخی برای اثبات یا نفی می‌طلبند. هر تلاشی در این راه، تلاشی از سنخ آن علم به‌شمار می‌آید و منبع یا روش در آن نقشی ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۸۰).

ملاحظه‌ای بر تعریف علم

باید توجه داشت که اختلافات در تعریف مفاهیم، گاهی از اختلاف در مواضعه نشأت می‌گیرد و گاه از اختلاف در بنیادهای معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی. هنگامی که گروه‌های مختلف درباره‌ی تعریف علم اختلاف می‌کنند، این اختلاف آن‌ها اغلب از نوع اختلافات لغویین نیست تا برای رفع آن به مباحث لغویین مراجعه شود و یا آنکه در نهایت از وضع مربوط به خود سخن گفته شود و از دیگری خواسته شود پیرامون مفهوم مربوط به این مواضعه و قرارداد بحث کنیم. اختلافات موجود درباره‌ی علم، ریشه در رویکردهای مختلف معرفت‌شناختی در زمینه‌های آمپرستی و یا فلسفه‌های کانتی و نئوکانتی دارد که مرجعیت عقل، وحی و مانند آن را در شناخت جهان واقع نفی کرده و مواجهه با واقع را به افق حس مقید و محدود می‌گرداند و در نتیجه، مفاهیمی از علم را که مقید به شناخت حسی و آزمون، اثبات، ابطال و یا تأیید حسی نباشد، مفاهیمی کاذب و غیر واقعی از علم می‌دانند.

از این رو، تعریف نهم از علم که با صرف نظر از کاشفیت، صدق و کذب و مانند این‌ها، علم را مجموعه مسائلی تعریف می‌کند که نوعی وحدت، اعم از موضوع، غرض و غیره در آن لحاظ شده باشد نیز تعریفی نیست که بتواند مورد توافق پوزیتیویست‌ها باشد. آن‌ها مفهوم علم را که معادل science قرار می‌دهند، تنها در صورتی بر چنین مجموعه‌ای قابل اطلاق می‌دانند که خاصیت آزمون‌پذیری در این مجموعه حفظ شده باشد، در غیر این صورت، چنین مجموعه‌ای، هر چند که به صورت آکادمیک درآمده باشد، علم نخواهد بود.

از سوی دیگر، برای تعریف علم با هدف نیل به معنای علم دینی، باید مرزبندی مفهومی روشنی با تعاریف مدرن ارائه داد. تعریف یادشده از علم نیز در قبال تعاریف دیگر قرار می‌گیرد، مثل تعاریفی که هویت شناختاری علم را انکار می‌کند و آن را در حاشیه‌ی اراده‌ی انسانی یا صرفاً ابزاری برای تغییر عالم در نظر می‌گیرد. مانند این عبارت مارکس که می‌گوید: فلسفه‌ها تا کنون به دنبال شناخت عالم بودند و ما به

دنبال تغییر عالم هستیم. منظور مارکس این نیست که علم تا کنون به شناخت عالم مشغول بوده است و از این پس در خدمت تغییر عالم قرار می‌گیرد، بلکه مراد او اینست که فلسفه و علم، از دیرباز چیزی جز ابزاری جهت تصرف عالم نبوده‌اند. از نظر او، همین باور و شناخت فیلسوفان که فلسفه را برای شناخت عالم می‌دانستند، نوعی ایدئولوژی برای تعامل با عالم برای حفظ موقعیت موجود بوده است. همچنین تعاریفی که هویت شناختاری علم را می‌پذیرند، ولی علم را به برخی لوازم که در بعضی از مراتب دارد، فرو می‌کاهند؛ مانند کسانی که علم را وصف و کیف نفسانی می‌دانند و حال آنکه کیف نفسانی، ماهیتی است که حقیقت علم را در برخی از مراتب همراهی می‌کند. حکیم سبزواری در منظومه حکمت، با تأثیرپذیری از روشنگری‌های صدرالمتهلین، حقیقت علم را به حقیقت هستی پیوند می‌دهد (پارسائیا، ۱۴۰۱: ۱۷۶).

۲-۲. مفهوم‌شناسی دین

از منظر آیت‌الله مصباح، در بین لغت‌شناسان در تبیین اصالت واژه «دین» و اینکه اساساً متعلق به چه زبانی است، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما از اختلافات در تبیین معنای لغوی دین مهم‌تر، تبیین معنای اصطلاحی دین است. ایشان در آثار خود به پاره‌ای از معانی اصطلاحی دین اشاره می‌کنند از جمله:

۱. احساس تعلق و وابستگی
 ۲. اعتقاد به امر قدسی
 ۳. اعتقاد به ماوراء طبیعت و برقراری نوعی ارتباط با آن
 ۴. مجموعه باورها و ارزش‌های رفتاری مناسب
 ۵. محتوای وی (کتاب و سنت)
 ۶. دین الهی حق
 ۷. مجموعه باورها و ارزش‌های رفتاری مناسب
 ۸. شناخت افعال و گفتار خدای متعال (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۸۰-۱۰۳)
- ایشان در بین معانی پیش‌گفته، معنای ششم را برمی‌گزینند که پس از بعثت پیامبر مکرم اسلام ﷺ تنها یک مصداق داشته و آن عبارت است از دین اسلام (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۱۰۵). ایشان در این زمینه می‌نویسد:

مقصود ما از دین، همان اسلام است که مشتمل بر اصول عقاید و اخلاق و ارزش‌های فردی، اجتماعی و بین‌المللی است. اگرچه جامعه‌شناسان تعریف‌هایی از دین ارائه می‌دهند که بسیار متفاوت



است؛ حتی بعضی از آن‌ها اعتقاد به وجود خدا را از اصول دین و از ذاتیات دین نمی‌دانند. آنان می‌گویند اعتقاد به وجود خدا از عرضیات دین است و امکان دارد که شخصی دین‌دار باشد؛ اما معتقد به وجود خالق برای نظام هستی نباشد و برای اثبات گفته‌های خویش، دین بودا را مثال می‌آورند که بودایی‌ها دین‌دار شمرده می‌شوند، ولی به وجود خالق برای نظام هستی معتقد نیستند. مقصود ما از دین بسیار واضح است. مراد ما، دین اسلام است که اعتقاد به خدا، رکن اساسی آن است و امور اعتقادی دیگر از قبیل نبوت، معاد، ولایت و ثواب و عقاب، مترتب بر آن هستند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۶۵).

ملاحظه‌ای بر تعریف از دین

همان‌گونه که ایشان اشاره می‌کنند، درباره‌ی دین تعاریف پرشماری بیان شده است. آیت‌الله مصباح به صورت روشن، دین اسلام را دین مد نظر معرفی می‌کنند که اعتقاد به عناصر مبدأ، معاد، نبوت، ولایت و عدل از ارکان آن هستند؛ اما این تعریف، تنها ناظر به عنصر شناخت، آگاهی و باورهای است؛ اما در این تعریف، نسبت اراده‌ی انسانی با دین، مورد اشاره قرار نمی‌گیرد؛ در حالی که برای طرح تعریف دین برای نیل به تعریف علم دینی، نیاز به سخن از عناصر دیگری نیز هست.

دین عبارت از مجموعه‌ی اعتقادات، اخلاق و رفتار آدمیان است، آنگاه که موافق اراده‌ی تشریحی خداوند باشد. توضیح تعریف این که انسان موجود مرید و مختار است؛ یعنی کنش و فعل انسانی با اراده و آگاهی او ایجاد می‌شود و کاری که به اراده و آگاهی انسان مستند نباشد، فعل و کار مستند به انسان نیست. اعتقادات مربوط به افعال جوانحی انسان است و رفتار ناظر به افعال بدنی آدمیان؛ اما اخلاق مربوط به کیفیت و نوع فاعلیتی است که انسان نسبت به عمل خود دارد؛ بنابراین، تعریف دین را می‌توان چنین بیان داشت: «دین عبارت از فعل انسان و چگونگی آن است، هنگامی که مطابق اراده‌ی تشریحی خداوند باشد، بلکه می‌توان گفت: دین، مراد تشریحی خداوند است». دین در این تعریف غیر از حقایقی است که فراتر از کنش و عمل انسان یا مترتب بر آن و پیامد آن هستند؛ به همین دلیل، دین غیر از نظام تکوین عالم و غیر از مبدأ تکوین و تشریح است و غیر از آثار تکوینی است که بر دین مترتب می‌شود. دین حتی غیر از معرفت و شناخت این امور است، هرچند دین بدون امور یادشده، نمی‌تواند حقیقت و واقعیتی داشته باشد. دین عبارت از اعتقاد، محبت و تصدیق به معنای گرایش و تمکین به اوست؛ یعنی دین امری است که مربوط به عمل قلبی و جوانحی و به دنبال آن، عمل خارجی و جوارحی است (پارسانیا، ۱۴۰۱: ۱۷۴).

۲-۳. مفهوم‌شناسی علوم انسانی

آیت‌الله مصباح علوم انسانی را ابتدا بر اساس تلقی رایج این گونه معرفی می‌کنند: «علوم انسانی^۱ (در مقابل علوم طبیعی و ریاضی) به مجموعه علمی اطلاق می‌شود که به شناخت انسان و توصیف، تبیین و تفسیر پدیده‌های فردی و اجتماعی (از آن جهت که انسانی‌اند، نه از جهت فیزیکی و زیستی) و جهت‌بخشی به افعال و انفعالات انسانی می‌پردازند» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۳).

از منظر آیت‌الله مصباح، نامگذاری‌ها، قراردادی هستند و یک معیار واقعی تکوینی برای آن‌ها، مخصوصاً در مفاهیم انتزاعی نمی‌توان در نظر گرفت. کسانی که اصطلاح علوم انسانی را وضع کرده‌اند، بر این باورند که به جز علوم ریاضی و علوم دقیقه که با تجربیات دقیق و قابل کنترل می‌توان در مورد موضوعات آن‌ها تحقیق کرد و به نتایج اطمینان‌بخشی رسید، یک سلسله موضوعات و مسائلی هم وجود دارند که در حوزه تجربه حسی قرار نمی‌گیرند و ویژگی‌های مسائل ریاضی را هم ندارند. این بود که حوزه سومی را برای این گونه مسائل و موضوعات در نظر گرفتند و همه موضوعاتی که خارج از آن دو حوزه علوم تجربی و ریاضی بود را در این حوزه گنجانده و آن‌ها را علوم انسانی نامیدند و گاهی ممکن است به جای آن، علوم اجتماعی را به کار ببرند. این گونه اسم‌ها، عنوان مشیری است و این طور نیست که به طور خیلی دقیق بر کلمه انسانی که در این اصطلاح به کار رفته، بتوان تکیه کرد. مطابق تعریف آنها، علوم انسانی، علمی است که نه مانند ریاضی، تابع قوانین قیاسی است و نه مانند علوم تجربی، قابل آزمایش و کنترل دقیق است تا نتایج قطعی و اطمینان‌بخش به ما بدهد؛ این‌ها را علوم انسانی و گاهی هم علوم اجتماعی می‌نامند (مصباح یزدی، بی تا: ۸۴).

تعریف دقیق‌تر علوم انسانی به عنوان مجموعه رشته‌های خاصی از علوم دانشگاهی عبارت است از: علمی که با فکر و اندیشه انسان سروکار دارد؛ یعنی متعلق این علوم با فکر و اندیشه انسان سروکار دارد؛ البته هر علمی با اندیشه انسان سروکار دارد، ولی متعلق علوم انسانی، اندیشه انسان است. دانش حیوان‌شناسی، هر چند شناخت به واسطه انسان است، ولی متعلق این شناخت، حیوان است. دانش زمین‌شناسی، شناخت مربوط به فکر انسان است؛ ولی متعلق این شناخت، زمین است. آن نوع علمی که متعلقش ارتباط با فکر انسان ندارد؛ یعنی اعم از اینکه انسان باشد یا نه، متعلقش وجود دارد، آن‌ها علوم غیر انسانی است؛ اما علوم انسانی، علمی است که علاوه بر شناخت، متعلقش با فکر انسان ارتباط

دارد (مصباح یزدی، بی تا: ۷۷).

ملاحظه‌ای بر تعریف علوم انسانی

علوم انسانی را می‌توان به دانش‌هایی تعریف کرد که درباره‌ی کنش‌های انسانی و احکام، آثار و پیامدهای آن بحث می‌کنند. به بیان دیگر، علوم انسانی را می‌توان علم به موجوداتی دانست که با اراده و آگاهی انسان تحقق می‌یابند؛ مثل علم اخلاق یا حقوق. علوم انسانی درباره‌ی فعالیت‌های غیر ارادی انسان‌ها بحث نمی‌کنند؛ زیرا اینگونه از فعالیت‌ها، کنش انسانی نیستند. علمی که درباره‌ی کارهای غیر ارادی انسان بحث می‌کنند، جزو علوم انسانی به حساب نمی‌آیند؛ مانند علم پزشکی که به سلامت و بیماری انسان می‌پردازد (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۲۹). تأکید و تصریح به عنصر اراده و آگاهی در تعریف علوم انسانی ضروری است، چه آنکه موضوع علوم انسانی «کنش انسانی» است. با شناخت ویژگی‌های کنش انسانی، راه پاسخگویی نسبت به پرسش‌های اساسی در علوم انسانی فراهم می‌شود؛ پس این عنصر در زوایای مختلفی اثرگذار است که باید به‌صورت برجسته دیده شود. کنش انسانی دارای ویژگی‌هایی همچون آگاهانه‌بودن، ارادی‌بودن، هدف‌داربودن، معناداربودن و تناسب با موقعیت‌های زمانی و مکانی است.

۳. روش‌شناسی و مراحل تولید علم دینی

تولید علم دینی و اسلامی‌سازی علوم انسانی نیازمند طراحی فرآیندی منطقی است تا از رهگذر آن، نتیجه و مطلوب حاصل گردد. طی سال‌های اخیر، ایده‌ها و طرح‌های راهبردی گوناگونی در این زمینه مطرح شده است. در این میان، آیت‌الله مصباح بر این باور است که باید برای تولید علم دینی، حداقل دو گام اساسی برداشته شود: اولاً علوم انسانی موجود از دو زاویه مورد نقادی قرار گیرند. وی از این دو زاویه انتقادی، با عنوان «نقد درونی و نقد محتوایی» یاد می‌کند. ثانیاً باید به تبیین و اثبات مبانی علوم انسانی اسلامی در قالب مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۳۷-۲۵۳).

۳-۱. نقد علوم موجود

بازخوانی انتقادی علوم موجود، از یک سو مواجهه‌ای عالمانه در نقد علوم مدرن است و از سوی دیگر، یکی از گام‌ها و مقدمات اساسی اسلامی‌سازی علوم انسانی به‌شمار می‌آید. این بازخوانی انتقادی، از دو منظر قابل پیگیری است:

۳-۱-۱. نقد درونی

یکی از آسیب‌های مهم در مواجهه با علوم انسانی مدرن، کرنش در برابر آن و خدشه‌ناپذیر به‌شمار آوردن آن‌ها است. همین امر موجب شده تا بسیاری به خود اجازه ورود به حوزه نقد و بررسی این علوم را ندهند و این امر ریشه در برخی معضلات فرهنگی و اجتماعی از جمله خودکم‌بینی و عقده حقارت دارد؛ لذا یکی از روبنایی‌ترین روش‌های برخورد با علوم مدرن، نقد این علوم بر اساس روش مورد پذیرش خود این علوم است. اگر بتوانیم با استفاده از اصول موضوعه این علوم، اشکالات، تناقضات و تهافت‌های موجود در این علوم را نشان دهیم، در واقع گامی آغازین در مسیر اثبات امکان نقد این علوم برداشته‌ایم. در این مرحله می‌توان نشان داد که این علوم، به مبانی و اصول موضوعه خود وفادار نیستند؛ این عدم وفاداری، یا محصول سهل‌انگاری دانشمندان علوم مدرن بوده و یا مسئله نشان از یک خلاء بنیادین دارد و آن عبارت است از ناکارآمد بودن مبانی این علوم و در نتیجه، پذیرفتن برخی کاستی‌ها و نقصان‌ها و ایرادهای اساسی که در این علوم و مبانی آن‌ها وجود دارد. برای مثال، روان‌شناسی طی قرن گذشته، متأثر از مکتب رفتارگرایی بود که بر مبانی ماتریالیستی و حس‌گرایی افراطی مبتنی بود، به گونه‌ای که هیچ موضوعی جز رفتار قابل مشاهده حسی را به رسمیت نمی‌شناخت؛ اما با گذشت زمان، مکاتبی مطرح شدند که مبانی و اصول موضوعه این مکتب را نقض کردند. مکتب روان‌شناسی فروید بر مبانی ای استوار است که به وضوح در تناقض با مبانی ماتریالیستی است. همچنین مکاتب دیگری چون کمال‌گرایی و انسان‌گرایی ظهور کردند که اصول رفتارگرایی را زیر سؤال می‌بردند. این دست از بررسی‌های انتقادی، زمینه‌ساز تحولات بنیادین خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۳۸-۲۳۹).

۳-۱-۲. نقد مبنایی

نقد درونی، بیشتر ناظر به حوزه روش‌شناسی بود و می‌کوشید نشان دهد که برخی از مبانی روشی علوم موجود، در عمل ناکارآمد هستند. این نقد با استفاده از تحلیل و ارزیابی گزاره‌ها و خروجی‌های علوم به دست می‌آمد؛ اما نقد مبنایی، گام را فراتر نهاده و مستقیماً به سراغ مبانی، پیش‌فرض‌ها و اصول موضوعه علوم و نظریات حاکم می‌رود.

می‌دانیم که علوم برای اثبات یا ابطال مسئله‌های مربوط به خود، بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی استوار هستند. این پیش‌فرض‌ها، گاهی به صورت آگاهانه و گاه ناخودآگاه پذیرفته شده است. این اصول از معرفت‌شناسی که زیربنای معرفت است، آغاز شده و تا لایه‌های بنیادین دیگر چون مبانی هستی‌شناسی،



انسان‌شناسی، دین‌شناسی و ... امتداد می‌یابد. هر چند نقد خروجی‌ها و دستاوردهای علم که در نقد درونی به آن اشاره شد، مفید است، اما اقدام بنیادین برای تحول در علوم، پرداختن به نقد و تحلیل مبانی علوم در لایه‌های پیش‌گفته است. برای مثال، یکی از اساسی‌ترین مبانی، مبانی معرفت‌شناختی علوم است که پس از آن، نوبت به حوزه هستی‌شناسی می‌رسد؛ پس در گام نخست، باید به نقد مبانی معرفت‌شناختی پرداخت. بر خلاف علم مدرن، آموزه‌های اسلامی، روش معرفت را منحصر در تجربه حسی نمی‌داند و برای معرفت، راه‌های دیگری چون عقل، شهود و وحی را معتبر می‌شمارد؛ در عین حال که تجربه نیز دارای اعتبار است و آن را نفی نمی‌کند، اما شناخت خود را محدود به تجربه نیز نمی‌کند. اعتبار راه‌های غیر حسی در جای خود اثبات می‌گردد و روشن می‌شود که این روش‌های کسب معرفت، به هیچ وجه نسبت به تجربه کم‌اعتبارتر نیستند. باید به این نکته نیز توجه داشت که بین اصول معرفت‌شناسی با معارف دین اسلام، هماهنگی و ثبوتی وجود دارد و همین امر موجب شده که از این طرح جامع، برای تولید علم با نام «علم دینی» یاد کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۳۹-۲۴۱).

۲-۳. تبیین و اثبات مبانی علوم انسانی

پس از نقد علوم موجود از دو زاویه نقد درونی و نقد مبنایی که اقدامی سلبی در تولید علم به‌شمار می‌آید، باید گام در مسیر ایجابی نهاد و به تبیین مبانی بنیادین علوم انسانی اسلامی پرداخت. مهم‌ترین مبانی علوم انسانی را می‌توان مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و دین‌شناختی دانست؛ هر چند که این دسته‌بندی بر اساس حصر عقلی نبوده و می‌توان موارد دیگری را نیز به آن افزود. برخی، مبانی علوم انسانی اسلامی را تا هفت مینا برشمرده‌اند و علاوه بر مبانی چهارگانه پیش‌گفته، سخن از مبانی کلامی، مبانی ارزش‌شناختی و مبانی روش‌شناختی به میان آورده‌اند (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷).

۱-۲-۳. مبانی معرفت‌شناختی

معرفت‌شناسی به عنوان شالوده و زیربنای هر تلاش علمی شناخته می‌شود. حل مسائل بنیادین در گام اول در گرو پاسخ به پرسش‌های معرفت‌شناختی است. گرچه شناخت‌شناسی^۱ به عنوان شاخه مستقلی از علوم فلسفی، سابقه زیادی در تاریخ علوم ندارد، ولی می‌توان گفت برخی از مسائل محوری آن، همچون ارزش‌شناخت، از دیرباز در بین فیلسوفان مطرح بوده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۶۰).

در معرفت‌شناسی، باید به پرسش‌های بنیادینی پاسخ دهیم که علم‌ورزی تنها در گرو حل این مسائل است.

سخن از چپستی معرفت، راه‌های تحصیل معرفت، منابع معرفت، اعتبارسنجی هر معرفت، امکان و روش کسب معرفت یقینی و مطالبی از این دست، اموری است که همه در معرفت‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. به عنوان نمونه، یکی از مهم‌ترین مسائل در معرفت‌شناسی، بحث از راه‌ها و منابع کسب معرفت است. منظور ما از منابع کسب معرفت، مشخصاً پاسخ به این پرسش است که آیا تنها راه رسیدن به معرفت، استفاده از حواس پنج‌گانه است و یا می‌توان از عقل و وحی نیز برای شناخت بهره برد؟ هر نوع پاسخ به این پرسش، مسیر مجزایی پیش روی نظریه‌پرداز می‌گشاید (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۴۴-۲۴۱).

۳-۲-۲. مبانی هستی‌شناختی

در هستی‌شناسی نیز با پرسش‌هایی بنیادین روبرو هستیم که هر نوع پاسخ به آنها، راهی مستقل پیش پای نظریه‌پردازان قرار می‌دهد. در هستی‌شناسی باید به این دست پرسش‌ها پاسخ دهیم که آیا هستی در ماده و روابط مادی بین آن‌ها خلاصه می‌شود یا موجودات مجرد و غیر مادی هم وجود دارند؟ در صورت وجود موجودات غیر مادی، چه نوع رابطه‌ای بین آن‌ها برقرار است؟ آیا این موجودات غیر مادی، همه از یک سنخ هستند یا بین آن‌ها نیز تفاوت‌هایی وجود دارد؟ این دست مسائل در فلسفه‌اولی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

متأسفانه امروزه و در علوم مدرن، فقدان مبانی مستحکم هستی‌شناختی، فراوان به چشم می‌خورد. به یک نمونه اشاره می‌کنیم. در مسئله پیدایش جهان گفته می‌شود دو نظریه وجود دارد: نظریه دینی و نظریه علمی. بنابر نظریه دینی، جهان به وسیله خدای متعال و از عدم خلق شده است. این نظریه چون قابل اثبات از راه تجربه نیست، غیر علمی قلمداد می‌شود؛ اما نظریه علمی بر این باور است که جهان در ابتدا به شکل توده‌ای از ماده متراکم بوده که در اثر انفجاری عظیم، به تکه‌هایی تبدیل و در فضای لایتناهی منتشر شده است، سپس کهکشان‌ها و منظومه‌ها از آن به وجود آمده، از جمله منظومه شمسی. بعد از گذشت میلیون‌ها سال، اولین سلول زنده در زمین پدید آمده و سپس گیاهان و حیوانات به وجود آمده و حیوانات نیز به حیوانی دیگر تحول و تکامل یافته تا جایی که بوزینه‌ای به انسان تبدیل شد. این مبناهای کیهان‌شناسی و انسان‌شناسی مدرن است.

حال باید پرسید این نظریه بر اساس کدام روش علمی بیان و اثبات شده است؟ اینکه این نظریه، علمی معرفی می‌شود، به این معناست که بر اساس روش تجربی و مبتنی بر مشاهده و حس است؟ چه کسی در ابتدای عالم، این مراحل را یک‌به‌یک دیده و در آزمایشگاه به بوتۀ ارزیابی گذاشته است؟ همانطور که می‌بینید، این یک نظریه علمی بر اساس باورداشت‌ها و مبانی علم مدرن نیست، چرا که علم مدرن، بنیاد خود را بر حس و تجربه گذاشته است و حال اینکه یکی از اساسی‌ترین و زیربنایی‌ترین باورداشت‌های آن، غیر حسی و غیر قابل اثبات بر اساس تجربه، مشاهده و آزمایش است. حداکثر چیزی که درباره این گزاره می‌توان گفت اینکه تنها یک فرضیه است. اما این فرضیه دارای پیش‌فرض‌های فلسفی است. پیش‌فرض فلسفی این فرضیه عبارت است از: پذیرش اصل پیدایش تصادفی یک پدیده بدون علت. در حالی که در فلسفه اثبات شده است که هیچ معلولی نمی‌تواند بدون علت باشد. این مبنا ی اساسی که پایه بسیاری از علوم است، بر پیش‌فرضی فلسفی بنا نهاده شده که آن پیش‌فرض، به وسیله اصول بدیهی فلسفی رد می‌شود. در علوم انسانی مدرن نیز وضعیت به همین صورت است. در آنجا نیز باید به صورت منطقی و گام‌به‌گام پیش رفت تا به حقیقت انسان رسید. چرا که در علوم انسانی، محوری‌ترین مفهوم، مفهوم انسان است؛ اما در آنجا نیز حقیقت روح به مغز تقلیل داده می‌شود. این در حالی است که:

اولاً: روش تجربی، از اثبات عدم چیزی، ناتوان است؛ یعنی نمی‌توان از مشاهدات پرشماری، نتیجه گرفت که آنچه نیافته‌ایم، وجود ندارد. عدم وجود روح با هیچ تجربه‌ای قابل اثبات نیست، در نتیجه، انکار روح، ادعایی غیر علمی و غیر تجربی به‌شمار می‌آید.

ثانیاً: درباره اینکه روح به مغز تقلیل داده می‌شود باید گفت این احتمال وجود دارد که فعالیت‌های مغزی، در واقع انفعال و عکس‌العمل باشند نه فعل و فعالیت؛ یعنی فعل از ناحیه روح و انفعال از ناحیه مغز باشد، پس نمی‌توان صرفاً به این دلیل که روح در آزمایشگاه قابل لمس و مشاهده نیست، آن را انکار کرده و به چیز دیگری چون مغز فروکاست.

به هر روی، اثبات موجودات غیر مادی و مجرد، از زیربنایی‌ترین مسائل هستی‌شناسی به‌شمار آمده و افق‌های جدیدی را فراروی علم می‌گشاید. معنا ی اسلامی‌سازی علوم در این مرحله، تغییر مبانی و پیش‌فرض‌های علمی است که مبتنی بر ماتریالیسم بوده و استدلال فلسفی و نیز اسلامی، آن‌ها را نفی کرده، سپس شالوده‌ای مستحکم و قابل اثبات و دفاع از مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی بنا می‌نهد. این تحول، هم در حوزه پژوهش و هم در حوزه آموزش بایسته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۴۴-۲۴۹).

۳-۲-۳. مبانی انسان‌شناختی

انسان، محوری‌ترین عنصر در علوم انسانی است. علوم انسانی با بررسی حالات و رفتارهای انسان، به تولید علوم دستوری و جهت‌دهی به حیات فردی و اجتماعی انسان می‌پردازد. اقتصاد، سیاست، اخلاق و... همه بر اساس توصیفی از انسان پدید می‌آید. سیر منطقی برای تدوین و تولید علوم انسانی، پس از تقیح مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، تبیین ابعاد مسئله انسان‌شناسی است تا حقیقت انسان روشن گردد. پرداختن به مسائل بنیادین انسان‌شناسی، پیش از ورود به علوم انسانی از دو حیث دارای اهمیت است:

اولاً: برای تبیین پدیده‌ها و روابط انسانی، نیازمند شناختی صحیح از انسان، ابعاد وجودی او، جنبه‌های اصلی و فرعی وجود او و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های او هستیم. ثانیاً: علوم انسانی دستوری، نیازمند معرفتی کامل از حقیقت انسان و سرانجام او هستند. علوم انسانی دستوری، بر شالوده نظام ارزشی استوار شده است و از آنجا که اخلاق و ارزش‌های مربوط به انسان، ناشی از رابطه بین رفتار اختیاری و کمال‌نهایی اوست، باید کمالات ممکن انسانی را شناخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۴۹-۲۵۰)

۳-۲-۴. مبانی دین‌شناختی

از آنجایی که هدف ما رسیدن به علم دینی یا اسلامی‌سازی علوم انسانی است، یکی دیگر از پیش‌فرض‌هایی که باید از آن سخن گفت، تبیین نسبت ما و دین است. اساساً تلقی ما از مبدأ و ماهیت دین چیست؟ آیا دین دارای یک حقیقت الهی است یا آن چنان که برخی فیلسوفان سکولار می‌گویند، «دین» برساخته‌ای غیر واقع‌نما، غیر علمی و حاکی از سلیقه‌هایی خاص است؟ در فضای مدرن، تحلیل از منشأ و ماهیت دین، به سمت نفی منشأ الهی آن سوق می‌یابد. بسیاری از جامعه‌شناسان، دین را یکی از مراحل تکاملی بشر و هم‌تراز با سحر و جادو می‌دانند که بعد از مرحله تفکر اساطیری و قبل از مرحله تفکر فلسفی قرار داشته است. از این منظر، اعتقاد به دین، نشانه عقب‌ماندگی فکری است. برخی چون مارکسیست‌ها، دین را افیون توده‌ها می‌دانند؛ از این روی، بر اساس هیچ‌یک از این تعاریف مدرن، سخن گفتن از علم دینی، معقول نخواهد بود؛ چرا که از آن منظر، دین به امری متعالی اطلاق نمی‌شود و در طول تاریخ، یا چیزی چون سحر و جادو بوده، یا نوعی افیون توده‌ها.

علم دینی، زمانی تعبیری معقول و قابل دفاع خواهد بود که برای آن منشأ الهی و حقیقتی متعالی

فرض کنیم؛ در این صورت، دین حاکی از حقایقی است که مسیر سعادت را به انسان نشان داده و پیوستاری بین زندگی دنیا و سرنوشت انسان در آخرت ایجاد می‌کند؛ به این صورت که بین این دو مقطع از زندگی، رابطه‌ای مستقیم برقرار است و رفتارهای این جهانی انسان، در سرنوشت نهایی وی تأثیری مستقیم دارد؛ یعنی دین ورای نتایج دنیوی رفتارهای انسانی، ناظر به حیثیتی است که موجب سعادت یا شقاوت انسان می‌شود.

علم در برخی از حوزه‌هایی که از قلمرو دین به‌شمار می‌آید، وارد شده و نظر می‌دهد که باید نسبت بین این دو نظر را با کار دقیق علمی تبیین کرد. برای این امر، از یک سو باید باورداشت‌های دینی را از منابع معتبر آن به دست آورد و از سوی دیگر، نظریه علمی را بر اساس پیش‌فرض‌ها و مبانی آن تحلیل کرد و در نهایت، به مقارنه بین آن دو پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۵۱-۲۵۳).

۳-۳. تبیین فلسفه‌های مضاف علوم انسانی

آیت‌الله مصباح، علوم انسانی را به سه دسته تقسیم‌بندی می‌کنند. هر یک از این سه دسته، در سطوحی دارای آثار اجتماعی هستند، اما در این بین، آنچه از همه با اهمیت‌تر است، فلسفه‌های مضاف است که به جهت‌گیری‌های کلان علوم مدد می‌رسانند. در ادامه، اشاره‌ای گذرا به این سه دسته خواهد شد:

۳-۳-۱. علوم انسانی کاربردی

علوم انسانی، از آنجایی که عهده‌دار تدبیر همه حوزه‌های مربوط به نیازهای متنوع انسانی است، دارای عرض عریضی است. یک بخش از علوم انسانی، شامل برخی مسائل کاربردی است که در زندگی روزمره مردم نیز اثر مستقیم دارد. به عنوان مثال روان‌شناسی، علوم تربیتی، مسائل خانوادگی و... مواردی هستند که از یک سو دارای نقشی مهم در زندگی افراد جامعه‌اند و از سوی دیگر، اسلام دیدگاه‌های روشنی در هر یک از این حوزه‌ها دارد. یکی از وجوه تحول در علوم انسانی، تحول در این دست از علوم برای ایجاد تغییر در شیوه و سبک زندگی اجتماعی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۴).

۳-۳-۲. علوم انسانی نیمه‌کاربردی

دسته دیگری از علوم انسانی، ارتباط مستقیم با افراد جامعه نداشته و از طریق تصمیم‌سازان و تصمیم‌گیران بر جامعه اثر می‌گذارند. این هم بخشی از علوم انسانی است که مستقیماً با همه مردم سروکار ندارد؛ ولی با واسطه نخبگان، تصمیم‌گیران، برنامه‌سازان و تصمیم‌سازان به مردم هم می‌رسد. مسائلی چون

سیاست، حقوق، اقتصاد از این دست است که مدیران جامعه با انتخاب برخی از تئوری‌های اقتصادی، برنامه‌های اقتصادی کشور را تنظیم و تدوین می‌کنند و اگر مثلاً رویکرد لیبرال را برگزینند، آثار منفی آن متوجه جامعه خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۴).

۳-۳-۳. علوم انسانی بنیادین (فلسفه‌های مضاف)

در بین سه نوع علوم انسانی، محوری‌ترین نوع، علوم انسانی بنیادین است که به تعبیر وی، نقش ریشه را برای سایر علوم ایفا می‌کند و در صورت فساد ریشه، سایر محصولات هم فاسد می‌شوند. این فلسفه‌های مضاف علوم هستند که جهت‌گیری‌های کلان یک علم را تعیین می‌کنند و مناسبات بین ارزش و دانش و نحوه تحقیق آن در عینیت را تدارک می‌نمایند؛ از این روی، یکی از گام‌های اساسی برای تحول در علوم انسانی و تولید علم دینی، پس از نقد علوم موجود و تبیین مبانی چهارگانه علوم انسانی، تبیین فلسفه‌های مضاف علوم به تفکیک هر علم است. چه آنکه مبانی معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، هستی‌شناختی و دین‌شناختی نسبت به همه علوم انسانی یکسان و ثابت است، اما هر علم نیازمند تبیین و تأسیس فلسفه مضاف خود است؛ پس به لحاظ منطقی نیز، این مرحله در گام آخر جانمایی می‌شود.

از نگاه وی، بخشی از مسائل علوم انسانی دارای وجهی بنیادی‌تر نسبت به دیگر شاخه‌ها بوده و از جنبه کاربردی کمتری برخوردارند. ایشان نسبت مسائل بنیادین به مسائل کاربردی را به نسبت ریشه و شاخه تشبیه می‌کند که شاخه از ریشه تغذیه کرده و هر نوع فساد در ریشه، اثرات خود را در ثمرات و شاخه منعکس می‌کند؛ یعنی رابطه‌ای مستقیم بین این دو برقرار است؛ پس مسائل بنیادی در علوم انسانی نقش ریشه را دارند که امروزه از آن به فلسفه‌های علوم یا فلسفه‌های مضاف یاد می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۴).

ایشان در تبیین نحوه اثرگذاری فلسفه‌های مضاف و علوم انسانی بنیادین، مثالی از علم اقتصاد بیان می‌کنند:

به عنوان مثال، در علم اقتصاد مسائلی وجود دارد که بر اساس فرمول‌هایی بیان می‌شود و نتیجه‌بخش بودن آن‌ها کاملاً روشن است و جای تردید ندارد. در عمل هم می‌توان بر اساس تجارب اثبات کرد که این قواعد نتیجه می‌دهند؛ مثل مسئله عرضه و تقاضا؛ ولی کلام در این مسائل را می‌خواهیم در چه فضایی و برای چه هدفی پیاده کنیم؟ این مسائل می‌گویند اگر طبق این قواعد عمل کنید، درآمد سرانه بالا می‌رود، رشد اقتصادی و رفاه نسبی حاصل می‌شود و چیزهایی از این قبیل؛ اما آیا این‌ها در خارج از حوزه اقتصاد و یا در درازمدت، در خود حوزه اقتصاد، ضرری هم برای انسان دارد

یا نه؟ جواب این سؤال را علم اقتصاد بیان نمی‌کند. علم اقتصاد نمی‌گوید مشروب‌فروشی حلال است یا حرام؛ به این جهات کاری ندارد؛ فقط می‌گوید وقتی برای کالایی تقاضا بود، اگر آن کالا با نازل‌ترین قیمت تولید شد، بیشترین سود را عاید شما خواهد کرد. شما بازاریابی کنید، ببینید مردم چه کالایی را می‌خواهند بخرند؛ بعد بررسی کنید ببیند آن کالا را با چه وسیله‌ای، با چه مقدماتی و با چه ابزاری می‌توان ساخت که ارزان‌تر تمام شود و هزینه کم‌تری ببرد؛ آن‌گاه شما سود بیشتری می‌برید. علم اقتصاد این فرمول‌ها را برای شما تعیین می‌کند. در سطح وسیع‌تر هم فرمول‌هایی را ارائه می‌دهد؛ برای نمونه، اگر بخواهیم بدانیم در بازار قم باید چه کار کنیم که کاسب‌ها درآمد بیشتری داشته باشند و یا در سطح کلان جامعه بخواهیم بدانیم دولت چه سیاست‌هایی را باید در امور اقتصادی داشته باشد، متخصصان اقتصاد راه‌کار ارائه می‌دهند و می‌گویند شما باید بر اساس این قواعد عمل کنید. اقتصاد به این مسئله که آن کالا باید چگونه کالایی باشد، نمی‌پردازد؛ در آن فرمول‌ها هیچ یک از ارزش‌های دینی مشخص نشده یا پیامدهای روحی که بر آن کار مترتب است، نیامده؛ بلکه به طور طبیعی، اخلاق‌دنیازدگی را در انسان رشد می‌دهد؛ یعنی دائماً فکرش این است که کمتر هزینه کند، صرفه‌جویی داشته باشد و سود، درآمد و پس‌انداز بیشتری کسب کند. به طور طبیعی، حرص و دل‌بستگی را افزایش می‌دهد؛ البته پیدایش این اخلاق کلیت ندارد؛ همه این‌ها وقتی با ارزش‌های معنوی همراه باشد، می‌تواند در راه خدمت به جامعه اسلامی و برای پیشرفت اسلام به کار رود.

اقتصاد نه می‌گوید این کار خوب است و این اثر خوب را دارد و نه می‌گوید بد است و آن اثر را دارد؛ بلکه در یک شرایط خاصی، فرمولی را در اختیار شما می‌گذارد و می‌گوید اگر این‌گونه عمل کنید، این نتیجه را خواهید گرفت؛ اما اگر ما مبنایی داشته باشیم که هدف را مشخص کند، یعنی مشخص کند که اقتصاد را برای چه می‌خواهیم؟ جامعه ما چرا می‌خواهد توسعه اقتصادی داشته باشد؟ رشد اقتصادی را برای چه می‌خواهیم؟ در این صورت، همه آن فرمول‌ها در خدمت آن هدف قرار می‌گیرد. اگر این هدف، هدف ناپسندی بود، اگر هدف تکاثر و تفاخر بود، باز آن فرمول‌ها، کار خود را می‌کند؛ یعنی آن‌ها برای شما خدمت خواهند کرد و نتیجه‌اش تکاثر و تفاخر است؛ همانی که قرآن از آن با نکوهش یاد می‌کند. گناهی بر علم اقتصاد نیست؛ ما هستیم که از علم اقتصاد سوءاستفاده یا حسن‌استفاده می‌کنیم. برای این‌که بتوانیم از آن حسن‌استفاده کنیم، باید زیربنای آن را درست پایه‌ریزی کنیم و برای این کار، نیازمند «فلسفه اقتصاد» هستیم (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۴-۸۸).

۴. ملاحظات و نقد و نظر

اما در این میان، نسبت به مطالبی که با رجوع به آثار مختلف حضرت آیت‌الله مصباح درباره علم دینی

و روش‌شناسی تولید آن بیان شد، ملاحظات‌ی به نظر می‌رسد که در قالب چهار نکته به آن‌ها اشاره می‌شود:
یکم: مطالب یادشده با رجوع به آثار مکتوب و شفاهی حضرت استاد تنظیم شده است، در این میان، بخشی از این منابع، مکتوبات حضرت استاد نبوده، بلکه آثاری است که از طریق رجوع به آثار شفاهی ایشان تنظیم شده است؛ به‌همین دلیل، برخی از تأملات و نکاتی که از این پس بیان می‌شود، ممکن است ریشه در نوع تنظیم آن‌ها داشته باشد، چرا که آثار یادشده در سالیان مختلف، ناظر به مسائلی تدوین و بیان شده است که در آن مقاطع، محل بحث بوده و برخی از تأملاتی که از این پس ذکر می‌شود، متوجه مسائلی است که اینک برجسته و محل ابتلاء است.

دوم: هنگامی که درباره‌ی تعریف علم یا دین بحث می‌کنیم، باید توجه داشته باشیم که در تعریف، چند مرحله وجود دارد:

اول، مرحله لغوی است. در این مرحله، سخن از وضع لفظ در مقابل مفهوم است و البته اینکه لفظ علم را در مقابل چه مفهومی قرار دهیم، امری قراردادی و اعتباری است و ما می‌توانیم هنگام ورود به هر بحث، وضع مربوط به هر لغتی را که به کار می‌بریم، تنقیح کرده و بیان کنیم. دومین مرحله، ایضاح مفهومی است که به کار می‌بریم، به گونه‌ای که ذاتیات و یا لوازم آن را روشن کنیم. سومین مرحله، حکم به صحت و صدق آن مفهوم است. در این مرحله است که اگر مفهوم دارای مصداق دانسته شود، در فرهنگ علمی آن مفهوم مورد قبول قرار می‌گیرد. در این مرحله، آنچه که قبل از آن به عنوان «ما شارحه» شناخته می‌شد، به عنوان «ما حقیقه» شناخته می‌شود.

به عنوان مثال، درباره‌ی سیمرغ این سه مرتبه وجود دارد: در مرتبه اول، درباره‌ی وضع لغت سیمرغ یاد می‌شود که در قبال چه مفهومی قرار دارد و گفته می‌شود سیمرغ نام مرغی است که آن را بلند است آشیانه. در مرتبه دوم، ویژگی‌های مفهومی سیمرغ مورد توجه قرار می‌گیرد. در این مرتبه، به لفظ سیمرغ یا عنقاء هیچ توجهی نمی‌شود. در مرتبه سوم، از حقیقی بودن این مفهوم و مصداق داشتن آن یاد می‌شود.

کاوش پیرامون علم نیز در مراحل و مراتب سه‌گانه دنبال می‌شود. مرتبه اول اینست که لفظ علم، معادل کدام معنا و مفهوم است؟ در این مرتبه می‌توان کاربردهای مختلف این لفظ را دنبال کرد؛ اما در مرتبه دوم و سوم، به لفظ علم نگاه نمی‌شود، بلکه به مفهوم و لوازم ذاتی و عرضی آن و به حقیقت و واقعیت داشتن آن توجه می‌شود. اختلافات و نزاع‌هایی که درباره‌ی حوزه‌های معرفتی مختلف پدید می‌آید، از نوع اختلافات لغوی نیست تا با رجوع به وضع، حل و فصل شود؛ بلکه از نوع اختلافات نوع دوم و سوم است و بسیاری از اختلافاتی که در مرتبه اول، یعنی در کاربرد یک لغت وجود دارد، ریشه در

اختلافات مرتبه دوم و خصوصاً سوم دارد. اختلافات مرتبه دوم از طریق دقت‌های تحلیلی و مفهومی حل و فصل می‌شود، اما اختلافات مرتبه سوم، از نوع اختلافاتی است که درباره حقایق عینی وجود دارد و این اختلافات، بیشتر ریشه در بنیان‌های هستی‌شناختی دارد.

منظور اینست که هنگامی که گروه‌های مختلف درباره تعریف علم اختلاف می‌کنند، این اختلاف آنها، اغلب از نوع اختلافات لغویین نیست تا برای رفع آن، به مباحث لغویین مراجعه شود و یا آنکه در نهایت، از وضع مربوط به خود سخن گفته شود و از دیگری خواسته شود پیرامون مفهوم مربوط به این موضوعه و قرارداد بحث کنیم.

اختلافات موجود درباره علم، ریشه در رویکردهای مختلف معرفت‌شناختی در زمینه‌های آمپریستی و یا فلسفه‌های کانتی و نئوکانتی دارد که مرجعیت عقل، وحی و مانند آن را در شناخت جهان واقع نفی کرده و مواجهه با واقع را به افق حس مقید و محدود می‌گرداند و در نتیجه، مفاهیمی از علم را که مقید به شناخت حسی و آزمون، اثبات، ابطال و یا تأیید حسی نباشد، مفاهیمی کاذب و غیر واقعی از علم می‌دانند؛ لذا بدون آنکه خود را درگیر مباحث لغوی کنند، همه لغات را که ناظر به مفاهیمی از علم باشد که خصلت تجربی و آزمون‌پذیر نداشته، مفاهیمی تاریخی و در عین حال کاذب و غیر واقعی از علم می‌دانند؛ چه اینکه رویکردهای قاره‌ای و یا پسامدرن نیز، مفهوم پوزیتیویستی علم را نه به دلیل موضوعه و کار لغوی، بلکه به دلیل بنیان‌های معرفت‌شناختی خود نفی می‌کنند. آن‌ها چون می‌دانند کاربرد لغت و وضع آن در عرصه فرهنگ، کاری جمعی است و با پیشنهاد افراد قابل تغییر نیست، از کاربرد مفهوم علم عدول کرده و به جای آن، از لفظ «مطالعات» استفاده می‌کنند؛ مانند «مطالعات اجتماعی و سیاسی».

با نظر به آنچه گفته شد، تعریف نهم از علم نیز که با صرف نظر از کاشفیت، صدق و کذب و مانند این‌ها علم را مجموعه مسائلی تعریف می‌کند که نوعی وحدت، اعم از موضوع، غرض و غیره در آن لحاظ شده باشد، تعریفی نیست که بتواند مورد توافق پوزیتیویست‌ها باشد.

آن‌ها مفهوم علم را که معادل science قرار می‌دهند، تنها در صورتی قابل اطلاق بر چنین مجموعه‌ای می‌دانند که خاصیت آزمون‌پذیری در این مجموعه حفظ شده باشد، در غیر این صورت، چنین مجموعه‌ای، هر چند که به صورت آکادمیک درآمدی باشد، اما از نگاه ایشان علم نخواهد بود. چنین مجموعه‌ای می‌تواند از نوع انسانیات یعنی humanities باشد، مانند مردم‌شناسی، انسان‌شناسی، زبان، فقه، کلام، فلسفه و غیر آن. این مجموعه آگاهی‌ها که با روش تفهیمی شناخته می‌شود، به رغم هویت آکادمیک خود، هرگز اجازه ندارند که علم شمرده شوند، به این دلیل که آن‌ها این نوع از معرفت‌ها را

برساخت‌هایی تاریخی-فرهنگی می‌دانند که تنها می‌توانند موضوع برای علمی باشند که عرصهٔ حیات و زیست انسان‌ها را مورد پژوهش تجربی خود قرار می‌دهند.

تقریب نهم (تعریف مختار آیت‌الله مصباح)، نوعی مواضعه و تعریفی است که در جهان اسلام، قابلیت توافق نسبت به آن وجود دارد؛ زیرا در مباحث تاریخی جهان اسلام، با نظر به مقید نبودن معرفت علمی به معرفت تجربی و حسی و بر اساس استفاده از روش قیاسی-برهانی، فیلسوفان جهان اسلام، تمایز علوم را به تمایز موضوعات دانسته‌اند و از آن پس، به سبب اختلافاتی که دربارهٔ علوم اعتباری پدید آمده است، برخی تمایز علوم را به اغراض و مانند آن بازگردانده‌اند، لکن این گونه از مباحث، تنها در فرهنگی قابل امتداد است که دست کم عقل را به عنوان یکی از منابع معرفتی، به رسمیت شناخته و به سوژکتیو یا بین‌الذلهانی بودن آن قائل نباشند. در جهان مدرن، با تأکید بر هویت بین‌الذلهانی فرهنگی و تاریخی عقل، تفاسیر پوزیتیویستی از علم نیز مورد خدشه قرار گرفته و در این مسیر، علوم مختلف به معرفت‌هایی تعریف شدند که در کنش عالمان پدید می‌آید؛ یعنی در این گونه از تعاریف، عامل وحدت‌بخش به اسم موضوع و غایت، کنار گذاشته می‌شود.

سوم: حضرت استاد در یکی از تعاریفی که دربارهٔ علوم انسانی بیان می‌دارند، این علوم را رشته‌هایی می‌دانند که با فکر و اندیشهٔ انسان سروکار دارند. بر اساس این تعریف، مباحث اپیستمولوژی و معرفت‌شناسی و یا حتی منطق نیز در قلمرو علوم انسانی قرار می‌گیرند. به نظر می‌رسد مناسب‌تر است گفته شود که علوم انسانی، علمی است که موضوع آن بر اساس علم و ارادهٔ انسانی پدید می‌آید و این مطابق تعریفی است که فارابی در تعریف علوم انسانی در تحصیل السعاده به کار برده است؛ البته حضرت استاد در بخش‌های دیگر از عبارات خود به حضور عنصر ارادهٔ انسانی در موضوعات علوم انسانی اشاره می‌کنند.

باید توجه داشت که این تعریف از علوم انسانی، بعد از تعدیل و تقریب به تعریف فارابی همچنان نمی‌تواند مورد توافق با پوزیتیویست‌ها قرار گیرد، زیرا آنان با قبول اینکه علوم انسانی دربارهٔ موضوعاتی بحث می‌کند که با ارادهٔ انسانی ایجاد می‌شود، به لوازم دیگری نیز ملتزم هستند که این تعریف به تنهایی مشتمل بر آن‌ها نیست. از جمله اینکه علوم انسانی دربارهٔ موضوعات مزبور با روش تبیینی و تجربی کاوش می‌کنند و نیز اینکه در قبال علوم انسانی، علوم طبیعی قرار دارد، لذا آن‌ها علوم را به دو قسمت طبیعی (Natural) و انسانی یا اجتماعی تقسیم می‌کنند و حال آنکه علوم انسانی در تعریف مزبور که مرادف حکمت عملی است، در قبال حکمت نظری قرار می‌گیرد.

چهارم: در بیان ایشان، علوم انسانی وابسته به فلسفه‌های مضاف است و فلسفه‌های مضاف در قلمرو علوم انسانی قرار گرفته‌اند و حال آنکه فلسفه‌های مضاف، اگر ناظر به بنیان‌های هستی‌شناختی و متافیزیکی علوم انسانی باشد، در قلمرو متافیزیک و فلسفه خاص قرار می‌گیرد و متافیزیک که به احکام هستی موجودات می‌پردازد و یا از تقسیمات وجود سخن می‌گوید، در قلمرو علوم انسانی قرار می‌گیرد و به حوزه حکمت و علوم نظری ملحق می‌شود.

فلسفه و فلسفه‌های مضاف در تقسیم‌بندی علوم جدید نیز در قلمرو علوم انسانی قرار نمی‌گیرد، بلکه در قلمرو انسانیات است، زیرا فلسفه و فلسفه‌های مضاف، دانش تجربی نیستند، بلکه دانش و معرفت تجربیدی و عقلی‌اند و عقل در رویکردهای کانتی و شوپنهایر و پوزیتیویستی به افق عقلانیت افول کرده و چیزی فراتر از یک برساخت انسانی و یا فرهنگی نیست و محصول آن بر این اساس، معرفتی علمی نیست، بلکه معرفتی است که در زیست انسان اثرگذار است و موضوع برای معرفت علمی است. در این دیدگاه، فلسفه در قبال علم قرار می‌گیرد و معرفت فلسفی به رغم عقلانیتی که در آن نهفته است، در زمره عقلانیت‌های علمی نمی‌تواند واقع شود و این امر نیز امری لغوی نیست که با مواضعه و قرارداد حل شود، بلکه امری است که مبتنی بر بنیان‌های معرفتی مربوط به خود است و با تمایز در این بنیان‌ها، امکان وصول به تعریف مشترک وجود نخواهد داشت.

۵. نتیجه‌گیری

نظریه علم دینی آیت‌الله مصباح، برخاسته از یک مسئله‌شناسی راهبردی است که ریشه در دین‌شناسی عمیق و امتدادبخشی به قواعد فقهیه در کنش‌های تمدنی دارد؛ شناخت دقیق و عمیق وی از ماهیت تمدن غرب و دستاوردهای نظری آن در قالب علوم انسانی مدرن، به وی این امکان را می‌دهد که در مواجهه با آن، در موضعی فعال و نه منفعل قرار گیرد. تجربه تاریخی نشان می‌دهد هنگامی که اندیشمندی در مواجهه با یک مسئله اجتماعی در مقیاس تمدنی، از شناخت عینی دقیق برخوردار نبوده، مسیر التقاط و انحراف را پیموده است.

استاد مصباح با ارائه راهبردی سه‌وجهی برای تولید علم دینی، طرحی نو در می‌اندازد. وی در گام نخست، نقد علوم موجود را در دو سطح نقد درونی و نقد مبنایی پیشنهاد می‌دهد. این امر در عین اینکه دارای دستاوردهای علمی است، زمینه اجتماعی تولید علم دینی را نیز فراهم می‌آورد، چه آنکه احساس نقدناپذیری و غیر قابل‌خداشه بودن علوم انسانی مدرن در بسیاری از جوامع علمی، مسیر علم‌ورزی

آزاداندیشانه را سد کرده است. پس یکی از گام‌های مطوی اما راهبردی در تولید علم دینی، بسترسازی اجتماعی در جامعه علمی است. ارائه نقدهای منطقی و بیان تهاافت بین نظریه و نتیجه و نیز بین مبانی و عملکرد علمی در علوم انسانی اسلامی، موجب می‌شود از یک سو جرأت نقد و نوآوری فراهم آمده و از سوی دیگر، زمینه پذیرش سخن نو پدید آید.

در گام دوم و پس از نشان دادن کاستی‌ها و نارسایی‌های علوم انسانی مدرن در دو سطح درونی و مبنایی، نوبت به تأسیس مبانی علوم انسانی اسلامی می‌رسد. آیت‌الله مصباح، علوم انسانی اسلامی را دارای چهار پایه و مبنای اساسی می‌داند، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و دین‌شناسی مهم‌ترین دانش‌های بنیادینی هستند که امکان تولید علم دینی را فراهم می‌آورند. این مبانی، حیثیت عام داشته و در همه علوم انسانی اثرگذار و جهت‌بخش بوده و همه علوم از آن‌ها تغذیه می‌کنند.

گام سوم که نسبت به گام قبلی، اخص به‌شمار می‌آید، ناظر به تک‌تک رشته‌ها در علوم انسانی است. پس از تولید مبانی و فلسفه علوم انسانی اسلامی، باید گام در مسیر تولید علم دینی در هر شاخه تخصصی نهاد. آیت‌الله مصباح با تفکیک سه‌دسته از علوم انسانی از یکدیگر و تقسیم آن به علوم انسانی کاربردی، نیمه‌کاربردی و بنیادین، پیشنهاد تأسیس «فلسفه‌های مضاف علوم» در علوم انسانی بنیادین را می‌دهد. از نظر وی، فلسفه مضاف علوم، حکم ریشه یک علم را دارد که همه گزاره‌های خرد و کلان آن علم از این فلسفه مضاف تغذیه می‌کنند و این امر است که به هر علم، جهت، معنا و رویکرد اختصاصی و تعیین می‌بخشد.

منابع

قرآن کریم.

۱. بستان نجفی، حسین (۱۳۸۴)، *گامی به سوی علم دینی (۱)*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. پارسانیا، حمید (۱۴۰۱)، *فلسفه و روش علوم اجتماعی*، قم: بوستان کتاب.
۳. — (۱۳۹۱)، *جهان‌های اجتماعی*، قم: کتاب فردا.
۴. جمعی از نویسندگان (۱۳۹۷)، *مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی*، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۵. جمعی از نویسندگان (بی تا)، *جزوه علم حقوق (اهداف حقوق)*، ج ۸، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، *الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. گلشنی، مهدی (۱۳۸۵)، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. مرادی، مجید (۱۳۸۵)، *اسلامی‌سازی معرفت*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۳)، *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۰. — (۱۳۸۵)، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی‌فر، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. — (۱۳۸۶)، *چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی*، ترجمه و تدوین: حسین علی عربی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۲. — (۱۳۸۸)، *امکان اسلامی‌سازی علوم انسانی*، گلستان قرآن، ش ۲۸: ص ۸۴ - ۸۹.
۱۳. — (۱۳۹۲)، *رابطه علم و دین*، گردآورنده: علی مصباح، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. — (بی تا)، *رابطه ایدئولوژی و فرهنگ اسلامی با علوم انسانی*، حوزه و دانشگاه (کتاب اول)، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، ص ۷۷.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

The Why and What of Ijtihad in Philosophy¹

Mohammadreza Noormohammadi²
Sayyed hojjatollah Fghihi³
Hossein Ahmadi⁴

Abstract

Success in philosophy-research depends on following the criteria on the three sides of the teacher, the student, and the textbook. Finding these criteria is actually drawing a kind of methodology in the field of philosophy. Although Muslim philosophers themselves have addressed the norms of philosophy education, their descriptions in original philosophical texts usually refers to the spiritual conditions of Philosophy education, and educational standards are less discussed in them. According to the current situation, these educational standards of the past need to be updated. This article is an attempt to revise the methodology of philosophical research in the field of Islamic philosophy. For this purpose, I have first paid attention to the necessity of learning philosophy and have shown that according to the identity of philosophy, this necessity will not be satisfied except by achieving "ijtihad" (to be expert). Then, I have tried to provide a clear picture of what ijtihad is in philosophy by following the spoken and written works of some of the most prominent contemporary Muslim philosophers, in which ijtihad has been delivered to five skills, which are From: 1) micro and macro logical view, 2) sourceology, 3) mastery of resources, 4) historical/analytical view, 5) innovation and creativity. After recognizing ijtihad based on these indicators, I have introduced focusing on the third feature as a way to achieve ijtihad and Briefly I have explained how In this way, Ijtihad was achieved.

Keywords: Ijtihad, methodology, Islamic philosophy, contemporary philosophers.

1. **Received:** 26 April 2025 **Accepted:** 30 August 2025

2. **Corresponding Author:** Mohammadreza Noormohammadi: Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute. **Email:** noormohammadi@iki.ac.ir

3. Sayyedhojjatollah Fghihi: PhD in Comparative Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute. **Email:** amiryamir232@gmail.com

4. Hossein Ahmadi: Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute. **Email:** h.ahmadi@iki.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

چرایی و چیستی اجتهاد در فلسفه^۱

محمدرضا نورمحمدی^۲؛ سیدحجت‌الله فقیهی^۳؛ حسین احمدی^۴

چکیده

موفقیت در فلسفه‌آموزی منوط به رعایت ضوابطی است که تنقیح آن‌ها - در واقع - ترسیم نوعی روش‌شناسی در حوزه فلسفه‌ورزی است. گرچه فیلسوفان مسلمان، خود به هنجارهای فلسفه‌آموزی پرداخته‌اند، اما کلام ایشان، معمولاً ناظر به شرایط معنوی فلسفه‌آموزی بوده و در آن، به ضوابط آموزشی کمتر پرداخته شده است. علاوه بر این، به اقتضاء شرایط کنونی، معیارهای آموزشی گذشتگان نیازمند به‌روزرسانی است. این مقاله تلاشی است برای تنقیح روش‌شناسی فلسفه‌آموزی در حوزه فلسفه اسلامی. بدین منظور، مقاله پیش‌رو، نخست به ضرورت فلسفه‌آموزی توجه داده و نشان داده است که با توجه به فضای حاکم بر دانش فلسفه، این ضرورت جز با نیل به اجتهاد تأمین نخواهد شد و سپس، کوشیده است با تتبع در آثار گفتاری و نوشتاری، برخی از برجسته‌ترین فیلسوفان مسلمان معاصر، تصویر روشنی از چیستی اجتهاد در فلسفه ارائه دهد که در آن، اجتهاد را به مهارت‌های پنج‌گانه‌ای تحویل برده شده است که عبارت‌اند از: (۱) نگاه منطقی خُرد و کلان؛ (۲) منبع‌شناسی؛ (۳) تسلط بر محتوا؛ (۴) نگاه تاریخی/تحلیلی؛ (۵) نوآوری و خلاقیت. در نهایت، پس از بازشناسی اجتهاد بر اساس این شاخصه‌ها، تمرکز بر ویژگی سوم را به عنوان راهکار نیل به اجتهاد معرفی شده و به اختصار توضیح داده شده است که چگونه می‌توان از این طریق به اجتهاد نائل شد. **کلیدواژگان:** فلسفه اسلامی، فیلسوفان معاصر، روش‌شناسی، اجتهاد.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۸

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). رایانامه: noormohammadi@iki.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). رایانامه: amiryamir232@gmail.com

۴. دانشیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). رایانامه: h.ahmadi@iki.ac.ir

فلسفه‌آموزی مانند آموختن هر دانش دیگری، فعالیتی روش‌مند است که دارای سه ضلع استاد، شاگرد و متن درسی است؛ بنابراین، برای شناخت شیوه بهینه فلسفه‌خوانی با چنین سؤالاتی مواجه هستیم: چه کسی صلاحیت آموزش فلسفه را دارد؟ چه کسانی می‌توانند/باید فلسفه بخوانند؟ در فرآیند فلسفه‌خوانی، چه متونی را باید خواند؟ اساساً منطق انتخاب یک متن -از میان انبوه متون فلسفی- به عنوان متن درسی چیست؟ مرز فعالیت‌های بایسته و شایسته در فلسفه‌خوانی چیست؟ عوامل معرفتی و غیرمعرفتی دخیل در پیدایش و رشد فهم فلسفی چیست؟ و ...

برآیند چنین سؤالاتی را می‌توان در یک پرسش خلاصه کرد: فلسفه‌آموزان در دوران تحصیل، چه اطلاعات و مهارت‌هایی را باید بدست آورند؟ به تناسب پاسخ این سؤال است که معلمان و متعلمان شایسته و نیز متون درسی مناسب شناخته می‌شوند؛ اما تعیین هدف از فلسفه‌خوانی بیش از هر چیز دیگر، در پاسخ سؤالات یادشده مؤثر است و به تعبیر دیگر، چگونگی فلسفه‌خوانی نیز مانند هر کار دیگری، بیش از هر چیز تابع چرایی این کار است.

صرف‌نظر از دلالت‌های آموزشی سنت تاریخی فلسفه‌خوانی در جهان اسلام، در متون فلسفی نیز کمابیش درباره چرایی و چگونگی فلسفه‌خوانی مطالبی ذکر شده که غالب آنها، به شرایط معنوی استاد یا شاگرد اختصاص یافته‌اند (ن.ک: ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۱۸۵، ۳۹۵؛ سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۲، ۲۵۸-۲۵۹؛ صدرالمতألهین، ۱۳۶۸: ۱/۱۲؛ همان، ۶/۶-۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۸-۱۰؛ همو، ۱۳۷۸: ۸). در هر صورت، با گذر زمان و تراکم اندیشه‌های فلسفی و نیز اقتضانات روزگار، برخی از این دیدگاه‌ها دستخوش تغییر شده و نیازمند به‌روزرسانی است. برای مثال، فیلسوف نامدار صدرائی، آقاعلی مدرس زنوزی، در کلام، حکمت مشاء و حکمت متعالیه، کتب مهمی چون شرح تجرید قوشچی، شوارق الالهام، شرح خواجه بر اشارات، الهیات شفا، شرح صدرالمتألهین بر هدایه اثیرییه، مبدأ و معاد، مشاعر، شواهد الربوبیه، مفاتیح الغیب و اسفار را نزد مدرسان بزرگی -چون پدرش، میرزا محمدحسن چینی، میرزا حسن نوری، سیدرضی لاریجانی، محمدجعفر لاهیجی و سیدقوام قزوینی- درس گرفته است (ن.ک: زنوزی، ۱۳۹۷: ۱۱۶-۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۰-۱۴۱) و این در حالی است که امروزه، در هیچ مرکز فلسفی نمی‌توان حتی کتاب شوارق یا اسفار را -آن هم نزد استادانی در این تراز علمی- به طور کامل آموخت؛ چنانکه شیوه‌نامه پیشنهادی ابن‌سینا و سهروردی برای فلسفه‌آموزی نیز، تقریباً این کار را به فعالیتی رازگونه تحویل برده است (ابن‌سینا، ۱۳۹۶: ۱۸۵، ۳۹۵؛ سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۱-۱۲، ۲۵۸-۲۵۹).

۲۵۹). در این میان، اموری مانند: قابلیت‌های وسائل آموزشی جدید، کمبود وقت، غلبه نظام درسی دانشگاهی، برنامه‌های پرطمطراق و در عین حال کم‌ثمر مراکز آموزشی، تراکم چشم‌گیر منابع فلسفی، نیازها و اقتضانات زیست در جهان امروز و مسائلی از این دست، ایجاب می‌کند تا در شیوه فلسفه‌خوانی بازنگری شود و راهکاری معقول و کارآمد در پیش روی فلسفه‌جویان قرار داده شود. با توجه به گستره اندیشه‌های فلسفی، طبعاً پاسخ سؤالات یادشده (در ابتدای مقدمه) به تناسب فلسفه‌های گوناگون، متفاوت خواهد بود. این مقاله به فلسفه اسلامی اختصاص دارد و می‌کوشد از زاویه‌ای متفاوت، پاسخ چنین سؤالاتی را در این حوزه ارائه دهد.^۱ توضیح اینکه در میان پرسش‌های مقدم بر فلسفه‌پژوهی، چهار پرسش مهم وجود دارد که عبارتند از:

۱. فلسفه چیست؟

۲. فلسفه‌خوانی چه اهمیتی دارد؟

۳. حد نصاب فلسفه‌خوانی چیست؟

۴. چگونه می‌توان به این سطح از فهم فلسفی دست یافت؟

دو پرسش اخیر، اهمیت فراوان دارند؛ زیرا برنامه جامعه تعلیم و تعلم و نیز هرگونه پژوهش در فلسفه، بر اساس آن‌ها شکل می‌گیرد؛ مع الوصف در قیاس با دو پرسش نخست، کمتر مورد بحث قرار گرفته‌اند. مسئله اصلی این مقاله، ارائه پاسخی برای پرسش سوم است. اما به سبب ارتباط منطقی این مسائل با یکدیگر، در حد نیاز، به پاسخ دیگر پرسش‌ها نیز پرداخته شده است. بدین منظور، در این مقاله، فرض بر اینست که مخاطب از چیستی فلسفه آگاه است و سخنی کوتاه برای توجه دادن او به ضرورت فهم فلسفی کفایت و او را برای ورود به مبحث اصلی مقاله آماده می‌سازد؛ از این رو، در پاسخ دو سؤال نخست، به اختصار بسنده شده و در برابر، درباره حد نصاب فهم فلسفی به تفصیل بحث شده است؛ بدین نحو که ابتدا حد نصاب فلسفه‌خوانی را اجتهاد معرفی کرده و سپس بر اساس تتبع در آثار گفتاری و نوشتاری برخی از مجتهدان به نام معاصر، سعی شده تا تصویری نو از چیستی اجتهاد در فلسفه ارائه شود؛ در نهایت، گرچه بیان الگوی تفصیلی دستیابی به اجتهاد، نیازمند نوشتار مستقلی است، لکن راهکار نیل به اجتهاد در فلسفه تبیین شده تا نشان داده شود دستیابی به این معنای اجتهاد در فلسفه، امری ممکن است.

۱. بنابراین، مراد از فلسفه و فیلسوفان در این نگاشته -جز در مواردی که تذکر داده شود- صرفاً فلسفه اسلامی و فیلسوفان مسلمان است.

۱. ضرورت فلسفه‌خوانی

ورود به فعالیت زمان‌بر و دشواری چون فلسفه‌خوانی، منوط به اینست که دانش‌پژوه پیش‌تر از ضرورت این کار مطمئن باشد؛ بنابراین، بحث را با اشاره‌ای کوتاه در این زمینه آغاز می‌کنیم. درباره ضرورت فلسفه فراوان گفته و نوشته‌اند. حقیقت اینست که درک ضرورت تحصیل فهم فلسفی بیش از هر چیز تابع تصویری است که از چیستی فلسفه ارائه می‌شود. در این میان، بیان آیت‌الله مصباح در تعریف فلسفه ستودنی است. از منظر ایشان، فلسفه عبارت است از «بکار گرفتن عقل در حل مسائلی که تنها با روش عقلی قابل حل است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۱۳۷). بر این اساس، برای اثبات ضرورت فلسفه، کفایت توجه داشته باشیم: ۱) مسائلی در پیش روی بشر وجود دارد که جز از طریق عقل قابل حل نیست و ۲) حل چنین مسائلی در بهبود کمیت و کیفیت زندگی بشر یا تعیین سرنوشت او ضرورت دارد. اثبات این دو مدعا -البته- چندان دشوار نیست؛ بی‌شک، پرسش‌های کلان در باب مبدأ و معاد، جز از طریق عقل قابل حل نیستند، در حالی که پاسخ آن‌ها بیش از هر چیز دیگری در تعیین سرنوشت انسان تأثیرگذار است. به نظر می‌رسد مراجعه به کتاب آموزش فلسفه برای توضیح بیشتر در این زمینه کفایت (ن.ک: همان: ۱۳۰-۱۳۸)، بنابراین، ضرورت تحصیل فهم فلسفی از جهان را مفروض می‌گیریم.

۲. حد نصاب فلسفه‌خوانی

دانستیم که فهم فلسفی از جهان ضرورت دارد. اکنون، باید به تعیین حد نصاب فلسفه‌خوانی پرداخت. مقصود از «حد نصاب» فلسفه‌خوانی اینست که: چه میزان از فهم فلسفی برای رفع این نیاز کفایت می‌کند؟ پاسخ این سؤال به دو شکل ممکن است:

۱) نخست اینکه نشان داده شود که فهم فلسفی پاسخ به چه سؤالاتی درباره جهان، نیاز دانش‌پژوه به

فلسفه‌خوانی را تأمین خواهد کرد؟

از آنجا که معمولاً در ضمن بررسی ضرورت فلسفه، با چنین سؤالاتی آشنا خواهیم شد، توضیح بیشتر در این زمینه -در واقع- واکاوی بحث ضرورت فلسفه خواهد بود؛ بنابراین، در اینجا از این بحث اجتناب کرده و خوانندگان را به منبع پیش‌گفته ارجاع می‌دهیم.

۲) وجه دیگر در توضیح حد نصاب فلسفه‌خوانی اینست که بدون پرداختن به محتوای فهم فلسفی

نشان داده شود که فهم یادشده لازم است به چه کیفیتی باشد: سطحی، مقلدانه یا محققانه؟

مقصود از بیان حد نصاب فهم فلسفی همین است. توضیح اینکه فهم هر دانشی در دو سطح ممکن

است: آشنایی اولیه و دانش تخصصی. قسم اخیر، خود به دو وجه ممکن است: مقلدانه و اجتهادی. بر این اساس، صرف نظر از کسانی که فلسفه را تنها در حد آشنایی اولیه می‌دانند، ممکن است افرادی در تحصیل فهم فلسفی کوشیده باشند و قادر به فهم درست متون تخصصی فلسفه باشند، اما خود صاحب نظر نبوده و صرفاً به نقل آراء فیلسوفان اکتفا کنند؛ در برابر، کسانی وجود دارند که خود فیلسوف هستند؛ یعنی علاوه بر فهم درست آراء فلسفی دیگران، صاحب نظر نیز هستند؛ بدین معنا که در میان نظریات فلسفی، رأی درست را برگزیده و از آن دفاع می‌کنند.

پس از تبیین ضرورت تحصیل فهم فلسفی، اکنون، بر این نکته تأکید می‌شود که از جمله ویژگی‌های دانش فلسفه اینست که برای استفاده مطلوب، بایستی در آن به اجتهاد رسید. حکایت شده است که علامه طباطبائی به یکی از شاگردشان که در صدد فلسفه‌آموزی بود، فرموده‌اند: «اگر می‌خواهی فلسفه بخوانی، تا آخرش بخوان، فلسفه دانشی است که کمی از آن فایده ندارد» (فیاضی، ۱۳۸۳: جلسه اول. همچنین، ن.ک: تهرانی، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۷۲). این توصیه، اشاره به این است که حد نصاب بهره‌مندی شایسته از فلسفه، کسب اجتهاد است و تا در فلسفه مجتهد نشویم، از آن بهره حقیقی نخواهیم برد. در اینجا دو سؤال قابل طرح است: (۱) چرا باید در فلسفه مجتهد شد؟ و (۲) چگونه می‌توان در فلسفه به اجتهاد رسید؟ پاسخ سؤال نخست دشوار نیست؛ از سویی (در بند ۱) آشکار شد که فهم فلسفی ضروری است؛ چرا که در سرنوشت انسان، تأثیر به‌سزایی دارد؛ از سوی دیگر، با نگاهی گذرا به فضای حاکم بر دانش فلسفه در طول تاریخ، آشکار می‌شود که در باب هر موضوعی، آرائی متعارض وجود دارد و چه بسا با گذر زمان، به آن‌ها افزوده شود. این آراء با یکدیگر ناسازگارند و در پس هر یک از آن‌ها نیز چه بسا شخصیتی بزرگ و دارای برجستگی‌های علمی و اخلاقی قابل توجه قرار گرفته است، به نحوی که نمی‌توان سخن وی را سبک شمرد؛ مهم‌تر اینکه مسائل فلسفی، گاه مبنایی و سرنوشت‌سازند، به نحوی که اتخاذ هر موضعی در قبال آنها، چه بسا در حل و فصل مسائل دیگر، تأثیر به‌سزا داشته باشد؛ بنابراین، نمی‌توان از داوری درباره آن مسئله اجتناب نمود. در این میان، کسی می‌تواند از این بارش فکری به خوبی بهره‌مند گردد که توان درس گرفتن از آراء دیگران و نیز تشخیص رأی درست و دفاع از آن را داشته باشد و این چیزی نیست جز اجتهاد در فلسفه؛ بنابراین، نیاز به فهم فلسفی، جز با نیل به اجتهاد تأمین نمی‌شود. حال باید بدین سؤال بپردازیم که: «برای دستیابی به اجتهاد در فلسفه، باید چه کرد؟». اما پیش از این، لازم است تصویر روشنی از اجتهاد در فلسفه بدست آورد؛ زیرا بدون داشتن تصویر روشنی از هدف، تشخیص راه نیل به آن چندان معقول نخواهد بود؛ بنابراین، در ادامه بر تبیین چیستی اجتهاد در فلسفه

متمرکز شده و گرچه در پایان به اجمال، راهکار رسیدن به اجتهاد در فلسفه بیان خواهد شد، اما شرح و تفصیل آن، به مجال دیگری واگذار می‌گردد.

۳. چپستی اجتهاد در فلسفه

ثابت شد که تحصیل فلسفی از جهان ضرورت دارد و این فهم باید در حد اجتهاد باشد. درباره معنای لغوی و اصطلاحی اجتهاد به ویژه در فضای فقه و اصول، به تفصیل بحث شده است، اما مقصود از اجتهاد در فلسفه، دقیقاً چیست؟ تا اینجا (ن.ک: بند ۲)، اجتهاد را به «توانایی حل مسئله» و به تعبیر دیگر، «توان یافتن پاسخ درست یک مسئله و دفاع از آن» معنا شد. حقیقت اینست که این توانایی، حالتی نفسانی است که نه می‌توان آن را به دیگران نشان داد و نه حتی به راحتی تعریف راه‌گشایی از آن ارائه داد؛ درست مانند غریزه جنسی که توضیح آن برای افراد نابالغ، چندان افاده معنا نمی‌کند. از سوی دیگر، اجتهاد به معنای یادشده، به تناسب دانش‌های گوناگون اقتضانات مختلفی دارد. در اینجا با نگاهی کاربردی و با پرهیز از مباحث نظری محض، تلاش می‌شود تصویری روشن از این معنا ارائه گردد؛ بدین نحو که در خصوص فلسفه اسلامی، با تتبع در آراء و احوال مجتهدان به نام معاصر^۱، می‌توان اموری را به عنوان لوازم اجتهاد شناسایی و سپس، اجتهاد را بر اساس همین لوازم بازشناسی کرد. توضیح اینکه با استقراء در آثار فیلسوفان معاصر، می‌توان ویژگی‌های پنجگانه‌ای را ملاحظه کرد که شاخصه‌های اجتهاد ایشان در فلسفه به‌شمار می‌روند، به گونه‌ای که اگر فرد دیگری نیز واجد این خصائص باشد، به حق می‌توان وی را مجتهد در فلسفه نامید؛ بنابراین، می‌توان اجتهاد را به لوازم آن - یعنی این مهارت‌های پنج‌گانه که یک محقق را به فهم نظر صحیح و دفاع از آن نائل می‌سازد - بازتعریف نمود. این ویژگی‌ها بر حسب استقراء عبارتند از: (۱) نگاه منطقی خرد و کلان؛ (۲) منبع‌شناسی؛ (۳) تسلط بر محتوا؛ (۴) نگاه تاریخی/تحلیلی؛ (۵) خلاقیت و نوآوری.^۲ در ادامه، به توضیح هر یک از این امور پرداخته خواهد شد.

۱. آنچه در این مقاله می‌گذرد حاصل تأمل در آثار نوشتاری و - عمدتاً - گفتاری شاگردان و پرورش‌یافتگان مکتب فلسفی علامه طباطبایی است؛ حضرات آیات: مطهری، حسن‌زاده‌آملی، جوادی‌آملی، مصباح‌یزدی، و به ویژه، سه استاد موفق فلسفه اسلامی در سه دهه اخیر: آیت‌الله غلامرضا فیاضی، استاد عبدالرسول عبودیت و استاد سیدیدالله یزدان‌پناه. حقیقت اینست که تأکید این مقاله، بیشتر بر سه استاد اخیر است که توانمندی‌های اجتهاد فلسفی در آثار مکتوب و به ویژه درس‌گفتارهای ایشان کاملاً برجسته و آشکار است.

۲. گفتنی است ویژگی‌های پنج‌گانه مذکور در اساتید یادشده در یک سطح به چشم نمی‌خورد، گرچه هر یک به نوعی از حد نصاب هر پنج خصیصه بهره‌مند هستند. در مجموع، به نظر می‌رسد آثار زیر، بهترین نمونه‌های مهارت‌های مورد بحث



۳-۱. نگاه منطقی خُرد و کلان

نخستین ویژگی مجتهدان فلسفه اینست که دارای نگاه منطقی‌اند و همه چیز را از پسِ عینک منطقی می‌نگرند؛ خواه تک‌تک مسائل و خواه مجموعه آن‌ها را. توضیح اینکه مجتهدان در برخورد با هر مسئله‌ای، بلافاصله ضوابط منطقی متناسب را بر آن تطبیق می‌کنند؛ برای مثال، اگر با یک تعریف مواجه شوند، نیک می‌نگرند که آیا در این تعریف، معیارهای منطقی تعریف درست، رعایت شده است یا نه؟ همچنین اگر با یک تصدیق روبرو شوند، می‌کوشند تا بدانند بدیهی است یا نظری و در صورت اخیر، دلیل آن چیست؟ استدلالی مباشر یا غیر مباشر؟ و در صورت اخیر، استثنایی یا اقرانی، و در صورت اخیر، حملی یا شرطی؟ و بعد از بازشناسی نوع استدلال و تفکیک مقدمات آن، در پی احراز ضوابط منطقی استدلال‌آوری برمی‌آیند تا برهان را از غیر آن تفکیک کنند؛ بدین‌سان، فهم -خواه در حوزه تصورات و خواه در قلمرو تصدیقات- برای ایشان امری ضابطه‌مند است و هرگز از این رویکرد تخطی نمی‌کنند.

مقصود از منطقی در اینجا چیزی بیش از منطقی مصطلح است و در حقیقت، هرگونه فهم هنجارمند و با ضابطه را نگاه منطقی می‌نامیم؛ بنابراین، خواه فهم هنجارمند متن ادبی، خواه فهم با ضابطه یک آیه یا روایت و خواه درک ساختار منطقی یک استدلال، همگی فهم منطقی محسوب می‌شوند. در مجموع، این ویژگی را «نگاه منطقی خُرد» می‌نامیم و برای وضوح بیشتر، در اینجا نمونه‌هایی از این شاخصه اجتهاد را ارائه می‌شود.

نمونه اول: اکثر متون فلسفه اسلامی به زبان عربی نگاشته شده‌اند و فهم درست و دقیق آنها، منوط به آشنایی با قواعد ادبیات عرب و برخی دیگر از قواعد فهم متن است. مجتهدان فلسفه در به‌کارگیری این ابزارها تبخّر دارند و از این‌رو، با دقتی مثال‌زدنی متون را می‌فهمند؛ برای نمونه، در عنوان فصل دوم از مرحله هشتم از کتاب «نهایة الحکمة» که به علت و معلول اختصاص دارد، می‌خوانیم: «الفصل الثانی فی انقسامات العلة» (طباطبائی، ۱۳۹۴: ۱۷۴). معمولاً این عبارت به «فصل دوم در بیان اقسام علت» ترجمه می‌شود. یکی از فیلسوفان به‌نام معاصر، در تعلیقه خود بر ذیل این عبارت یادآور شده‌اند که بر

باشند: الف) آثار مکتوب: «آموزش فلسفه» اثر آیت‌الله مصباح، «نظام حکمت صدرایی؛ تشکیک وجود» اثر استاد عبودیت، «هستی و چیستی در مکتب صدرایی» اثر استاد فیاضی و مجموعه بی‌نظیر «رحیق مختوم» اثر آیت‌الله جوادی ملی. مشخصات کتاب‌شناختی این آثار در فهرست منابع ذکر شده است. ب) درس‌گفتارها: دروس خارج اسفار استاد فیاضی که از سال ۱۳۸۳ آغاز شده و همچنان ادامه دارد؛ دروس خارج نهاییه استاد یزدان‌پناه که از سال ۱۳۹۲ آغاز شده و همچنان ادامه دارد؛ دروس خارج نهاییه استاد عبودیت که بخشی از آن در نرم‌افزار تخصصی ایشان (تهیه شده در مرکز علوم کامپیوتری نور) ارائه شده است. سایر دروس از طریق جستجوی اینترنتی در دسترس علاقمندان قرار دارد.

اساس ضوابط ادبی، ترجمه دقیق عبارت یادشده اینست: «فصل دوم در بیان همه اقسام علت»؛ زیرا تعبیر «انقسامات العلة» جمع مضاف است که از ادوات عموم محسوب می‌شود و این در حالی است که در فصل یادشده، همه اقسام علت بیان نشده است. بنابراین، عنوان فصل دقیق نیست (استاد فیاضی در: طباطبائی، ۱۳۸۸: ۶۰۹، تعلیقه شماره ۱). البته این نکته در فهم درستی یا نادرستی محتوای فصل یادشده نقشی ندارد و ذکر آن صرفاً برای به رخ کشیدن فهم هنجارمند مجتهدان فلسفه از متن است؛ در عین حال، نمونه‌های بی‌شماری از این دقت نظرها و به اصطلاح: نگاه منطقی خرد، در درس‌ها و نوشته‌های ایشان یافت می‌شود که فهم درست متن بدون آن‌ها ممکن نیست.

نمونه دوم: گرچه نویسندگان متون مشهور فلسفی بر دانش منطق نیز تسلط کافی داشته‌اند، معمولاً نه تنها نظریات خود را در قالب‌های دقیق منطقی ارائه نکرده‌اند، بلکه گاه متون فلسفی مملو است از عباراتی توصیفی، پرطمطراق و پیچیده. هنر مجتهدان فلسفه اینست که در مواجهه با این عبارات، ساختار منطقی آن‌ها را بازشناسی کرده و محور توجه قرار می‌دهند و در سطح عبارات متوقف نمی‌شوند. برهان هوای طلق ابن سینا مثال خوبی در این زمینه است. او در این استدلال، پس از طرح چند قضیه شرطیه بدین مضمون که «اگر انسان در شرایطی چنین و چنان آفریده شده بود»، یا «اگر انسان در فلان حالت واقع می‌شد»، در نهایت، نتیجه می‌گیرد که نفس، واقعیتی مغایر با بدن است. عمده عبارات ابن سینا در تقریر این استدلال بر ترسیم شرایط فرضی هوای طلق متمرکز است:

يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعهً و خلق كاملاً، لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، و خلق يهوى في هواءٍ أو خلأٍ هويًا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدمًا ما يحوج إلى أن يحسّس، و فرق بين أعضائه فلم تتلاق و لم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته و لا يشك في إثباته لذاته موجوداً و لا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه و لا باطناً من أحشائه و لا قلباً و لا دماغاً و لا شيئاً من الأشياء من خارج ... و أنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت و المقرّ به غير الذي لم يقربّه، فإذن للذات التي اثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه و أعضائه التي لم تثبت (ابن سینا، ۱۳۸۵ الف: ۲۶-۲۷. همچنین، ن. ک. همان: ۳۴۸-۳۴۹).

مجتهدان فلسفه برخلاف دیگران، ساختار منطقی این عبارات را اصطیاد کرده و بر آن متمرکز می‌شوند (ن. ک. فیاضی، ۱۳۸۹: ۲۱۸؛ عبودیت، ۱۳۹۱: ۶۵-۶۸)؛ بر این اساس، مضمون عبارات پیچیده ابن سینا، استدلالی استثنایی به شکل زیر است:

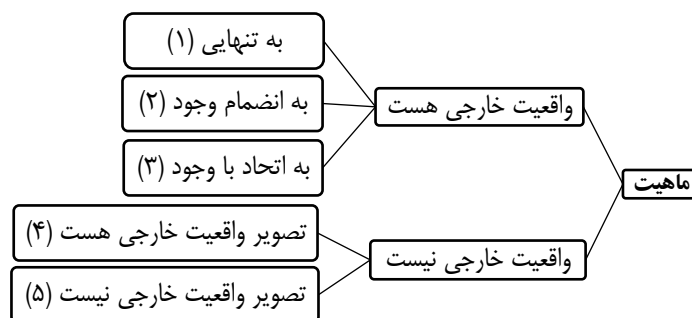
مقدمه ۱: اگر نفس، همان بدن یا جزئی از بدن انسان باشد، آنگاه خودآگاهی در حال غفلت از بدن

محال خواهد بود؛

مقدمه ۲: اما تالی باطل است؛ زیرا هر انسانی در حال (۱) خواب، (۲) مستی و یا (۳) در جهان ممکنى مانند فضای طلق ابن سینا، خودآگاه است، در حالی که از بدن خود غافل است؛ نتیجه: چنین نیست که نفس، همان بدن یا جزئی از بدن انسان باشد.

اگر بپذیریم محتوای یک متن فلسفی در چهار کلمه خلاصه می‌شود: «این به دلیل آن»، آنگاه مقصود اینست که مجتهدان فلسفه، دلالت‌های زبانی و ساختارهای منطقی این متون را - خواه در زمینه دعوی و خواه ناحیه دلایل - به دقیق‌ترین شکل ممکن می‌فهمند؛ این مهارت، همان چیزی است که نگاه منطقی خرد نامیده‌ایم.

مقصود از «نگاه منطقی کلان» نیز اینست که تک‌تک مباحث مطرح در باب یک مسئله، در ذهن مجتهدان درهم و برهم، تلتنبار نمی‌شود، بلکه بر اساس نظم و ویژه، مانند کتاب‌های کتابخانه‌ها، در قفسه‌های مناسبی قرار داده می‌شود؛ به عبارت دیگر، مجتهدان در ذهن خود، کلان‌طرح‌های مفهومی طراحی می‌کنند تا تک‌تک داده‌هایی را که پیشتر از نگاه منطقی خرد گذرانیده‌اند، با نظم و ترتیب و لحاظ پیوستگی‌هایشان با هم، در کنار یکدیگر قرار دهند. این ساختارهای کلان مفهومی را که داده‌ها در قالب آن‌ها انسجام می‌یابند، نگاه منطقی کلان نام دارند؛ به عنوان مثال، درباره اصالت وجود یا ماهیت می‌توان چنین طرحی مانند شکل (۱) را تنظیم کرد.



شکل (۱)

در این طرح‌واره - که با اشراف به مباحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت با نگاهی تاریخی/تحلیلی تنظیم شده است - دیدگاه نخست همان دیدگاه مشهور به اصالت ماهیت و از آن سهروردی است. دیدگاه

دوم، نظریه منسوب به مشائیان است و از ظواهر کلماتشان استنباط می‌شود.^۱ نظریه سوم، با دو تفسیر مختلف، مختار برخی از اساتید معاصر است.^۲ دیدگاه چهارم، دیدگاه مشهور فیلسوفان صدرایی است^۳ و دیدگاه پنجم نیز در برخی آثار عرفانی یافت می‌شود.^۴ از آنجا که هر یک از این اقوال، (۱) پیشینه، (۲) مبنا، (۳) معنا، (۴) ادله و (۵) لوازمی دارند؛ با توجه به نمودار فوق، به چارچوب مرجعی دست می‌یابیم که در هر مطلبی، می‌توان مسئله اصالت وجود را در آن مندرج نمود. بطور کلی، مجتهدان فلسفه در تمام مباحث فلسفی چنین طرح‌واره‌هایی در ذهن دارند.

۲-۳. منبع‌شناسی

معمولاً جز درباره معاصران، تنها منبع در دسترس برای آشنایی با آراء و اندیشه‌های یک فیلسوف، عبارت است از آثار مکتوب او و شاگردانش؛ بنابراین شناخت منابع مکتوب فلسفی برای آگاهی از اندیشه‌های فلسفی صاحب‌نظران ضرورت دارد. یکی از ویژگی‌های مجتهدان در فلسفه نیز دقیقاً همین است: ایشان منابع فلسفی را به خوبی می‌شناسند و به اصطلاح، منبع‌شناس هستند؛ یعنی منابع درجه یک و درجه دو را تشخیص می‌دهند؛ تفاوت‌ها و تمایزهای کتب فلسفی و شیوه نگارش و ادوات تعبیری آن‌ها را می‌شناسند؛ وزن هر متن را به تناسب موقعیت تاریخی‌اش یا جایگاهش در حیات فکری یک فیلسوف و یا به لحاظ دلالت‌های زبانی و منطقی‌اش در ایضاح معانی را نیک می‌دانند و...؛ خلاصه اینکه می‌دانند برای یافتن هر مطلبی، باید به کدام متن یا متون مراجعه کنند؛ بنابراین، مراد از منبع‌شناسی، چیزی بیش از کتاب‌شناسی توصیفی است و -چنانکه اشاره شد- مباحثی چون شناخت نسبت تاریخی آثار با یکدیگر و نیز تأثیر و تأثرات‌شان از یکدیگر را نیز شامل می‌شود، از این رو، برای متخصصان فلسفه، «شفا» و «نجات» در یک حکم نیستند؛ زیرا یکی املاء ابن‌سینا و دیگر تلخیص شفا به قلم خود اوست و افزوده‌هایی گران‌بها دارد که در شفا یافت نمی‌شود. همچنین بین «تعلیقات» و «اشارات» نیز تفاوت‌هایی وجود دارد که سبب می‌شود هر یک در جایگاه ویژه‌ای قرار بگیرند. به همین نحو، برای

۱. صدرالمشائیین چنین دیدگاهی را به مشاء نسبت داده است؛ ن.ک: صدرالمشائیین، اسفار، ج ۱، ص ۴۰۸؛ همو، تعلیقه بر حکمت اشراق، ج ۲، ص ۲۷۳. برخی سخنان دیگر او نیز مؤید این اسناد است: همو، اسفار، ج ۱، ص ۶۱، ۲۴۹.
 ۲. استاد فیاضی و استاد یزدان‌پناه چنین دیدگاهی دارند؛ ن.ک: فیاضی، جستارهایی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۷۹؛ یزدان‌پناه، جزوه سال دوم تدریس خارج نهایی، جلسه ۱۱۰.
 ۳. دقیق‌ترین تقریر این تفسیر در آثار استاد عبودیت یافت می‌شود؛ ن.ک: در آمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۸۲-۸۹.
 ۴. حسینی طهرانی، توحید علمی و عینی، ص ۱۶۷.



متخصصان حکمت متعالیه، بین «اسفار»، «الشواهد الربوبية» و «المسائل القدسیة» و «مشاعر» تفاوت‌های خاص و پرمعنایی وجود دارد، یا «بداية الحکمة»، «نهاية الحکمة» و «اصول فلسفه»، گرچه همگی توسط یک فرد نگاشته شده‌اند، اما یکسان و هم‌سنگ و دارای یک سطح از کارایی نیستند. دقیقاً همین منبع‌شناسی است که در باب هر مسئله‌ای، نوعی نظام پژوهش در ذهن مجتهدان ترسیم کرده و ایشان را برای تتبع در آثار فلسفی توانا می‌سازد؛ زیرا در غیر این صورت، باید بر حسب صدفه و اتفاق به سراغ کتب رفت و معلوم نیست با وقت اندک، به چه نتیجه‌ای دست خواهیم یافت.

تا همین چند دهه قبل، دستیابی به متن تصحیح‌شده متون فلسفی، کاری دشوار و نفس‌گیر محسوب می‌شد. امروزه به همت محققان برجسته‌ای مانند علامه حسن‌زاده آملی و نیز به یمن پیشرفت فن‌آوری، عموم پژوهشگران از طریق رایانه، به انبوهی از منابع تصحیح‌شده دسترسی دارند و می‌توانند در زمانی اندک، از طریق جستجوی لفظی، مطلوب خود را در دامنه گسترده‌ای از منابع بیابند. همچنین دائرة المعارف‌های تخصصی، مانند «معجم الموضوعی للفلسفة»، بهره‌برداری از منابع را تسهیل کرده است؛ با این همه، آشنایی تخصصی و دقیق محقق با متون فلسفی و دست‌کم متون فیلسوفان برجسته، ذهنیت ویژه‌ای برای او فراهم می‌آورد که از طریق وسایل نامبرده حاصل نخواهد شد. برای مثال، صدرالمتألهین در موارد فراوانی، سخنان مشائیان را در تأیید آراء خود ارائه کرده و عبارات آن‌ها را در همین سیاق معنا می‌کند، حال آنکه از سخن او در جای دیگری استفاده می‌شود که نقل چنین عباراتی همراه با تفسیر همدلانه آنها، نوعاً جهت شکستن استبعاد مخالفان است، وگرنه مبانی حکمت مشاء و تصریحات فیلسوفان این مکتب، آراء دقیق حکمت صدرانی را برنمی‌تابد (ن.ک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۵/ ۳۰۱، ۵۰۷). نمونه دیگر، سخن صدرالمتألهین در بحث اصالت وجود است. او در عنوان فصلی که به طرح اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت اختصاص دارد، می‌نویسد: «أن للوجود حقيقة عينية» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱/ ۳۸). مخاطبی که با ذهنیت متون آموزشی امروز به سراغ اسفار می‌رود، گمان می‌کند با روشن‌ترین بیان این مسئله در منبع اصلی آن مواجه خواهد شد، حال آنکه در برخورد با همین عبارت آغازین، دچار مشکل می‌شود؛ زیرا در آن وجود، نه همان حقیقت عینی، بلکه دارای حقیقتی عینی معرفی شده است. حال اگر او با اسفار و شیوه نگارش آن و ابعاد و زوایای دیگرش آشنا بود، می‌دانست که در موارد فراوان دیگری، از جمله حدود ۳۰۰ صفحه بعد از همین جلد اسفار، صدرالمتألهین این مدعا را در قالب عبارتی روشن‌تر و دقیق‌تر نوشته است: «أن لمفهوم الوجود المعقول الذي من أجلي البديهيات الأولية مصداقاً في الخارج و حقيقةً و ذاتاً في الأعيان» (همان: ۳۴۰). در این

عبارت، اولاً آشکار است که سخن از مفهوم وجود است نه حقیقت وجود و ثانیاً، با عطف تفسیری نشان داده شده است که مقصود از «حقیقت و ذات عینی» همان مصداق خارجی است. اکنون برای اینکه بدانیم «چرا او بحث را از مصداق داشتن مفهوم وجود آغاز کرده است، در حالی که بحث اصالت وجود - در حقیقت - سخن از واقعیتی است که جهان را پر کرده است؟»، باید به عبارات فراوان دیگری در متون صدرالمতألهین و آثار مرتبط با آن‌ها مراجعه کرد و این کار جز با منبع‌شناسی تفصیلی این آثار ممکن نیست.

به طور کلی، پراکندگی قرائن و شواهد لازم برای فهم درست متون فلسفی در لابه‌لای این متون به قدری است که می‌توان ادعا کرد، برای کسانی که خود بر متون فلسفی تسلط دارند، آشکار است که در شرایط فعلی، بسیاری از مطالب مهم این منابع، جز از طریق آشنایی شخصی با این متون حاصل نمی‌شود. بنابراین، به‌رغم پیشرفت امکانات پژوهشی در چند دهه اخیر، منبع‌شناسی، همچنان به عنوان یکی از شاخه‌های مهم اجتهاد در فلسفه محسوب می‌شود.

۳-۳. تسلط بر محتوا

درباره آشنایی تفصیلی با منابع سخن گفته شد. اکنون باید توجه داشت که صرف این آشنایی کافی نیست، بلکه یک محقق باید بتواند بعد از تعیین منبع مورد نظر و مراجعه به آن، از عهده فهم محتوای آن نیز برآید. برای نمونه، همه کسانی که می‌دانند «اسفار» ام‌الکتاب و مرجع اصلی اندیشه‌های صدرالمتألهین است و بدان دسترسی نیز دارند، نمی‌توانند محتوای آن را به خوبی بفهمند و در حل و فصل مباحث فلسفی از آن بهره‌مند گردند؛ بنابراین، تسلط بر محتوا، خود مهارت دیگریست که باید آن را سومین شاخه اجتهاد در فلسفه برشمرد.

توضیح اینکه، مجتهدان در فلسفه، یا منابع فلسفی تراز اول را سطر به سطر درس گرفته‌اند و یا گرچه آن را در برنامه درسی و نزد استاد نیاموخته‌اند، اما توان فهم محتوای آن را دارند. توانایی فهم متون فلسفی مختلف، نیازمند آشنایی با مهارت‌هایی است که در طول زمان بدست می‌آیند و برای نیل به آن، باید برنامه حساب‌شده‌ای تنظیم کرد که با صرف‌نظر از آن، باید قید اجتهاد در فلسفه را زد. دقیقاً از همین‌روست که مجتهدان حوزه‌ای مانند فقه، نمی‌توانند قوه اجتهاد فقهی‌شان را در حوزه فلسفه اعمال کنند؛ چون برخی ضوابط اجتهاد فلسفی، از جمله توان فهم فنی و دقیق متون فلسفی را ندارند؛ چرا که متون فلسفی، به زبان خاصی، متفاوت با زبان متون فقهی نگاشته شده است. روشن است که در اینجا

مراد، زبان نگارش به فارسی یا عربی نیست؛ بلکه منظور، زبان تخصصی آکنده از اصطلاحات و ادوات تعبیری و اموری مانند آنهاست که حاصل باریک‌اندیشی‌ها و ملاحظات دقیق فیلسوفان در قبال چالش‌های فلسفی و پرورده‌شده در گذر زمان است.

چه بسا در نگاه نخست به نظر می‌رسد ویژگی اول و سوم تداخل دارند، در این صورت باید توجه داشت که مهارت‌های منطقی خرد و کلان، صرفاً در فضای فلسفه‌خوانی حاصل نمی‌شود و بعضاً نیازمند آشنایی دقیق با برخی رشته‌های دیگر مانند ادبیات، منطق، اصول فقه، تفکر انتقادی و ... است و در ویژگی سوم، سخن از توان تطبیق این مهارت‌ها با متون فلسفی است. از سوی دیگر، مهارت‌های منطقی خرد و کلان صرفاً در فهم متون فلسفی کارآیی ندارند، بلکه معمولاً در ایده‌پردازی‌ها و تحلیل‌های فلسفی و پژوهش‌های فرامتن نیز بکار می‌آیند. به تعبیر دیگر، نگاه منطقی خرد و کلان، تنها برای فهم سخن دیگران مفید نیست، بلکه در ارائه دیدگاه شخصی - خواه در سطح تحلیل مفهومی و ذهنی و خواه در مقام ارائه کتبی یا شفاهی آن - نیز ضروری است؛ بنابراین، لازم است حساب «مهارت‌های منطقی خرد و کلان» و «تسلط بر محتوای متون فلسفی» را از یکدیگر جدا کرده و هر یک را مستقل از دیگری مورد توجه قرار دهیم.

۳-۴. نگاه تاریخی/تحلیلی

اهمیت نگاه تاریخی/تحلیلی تا به آنجاست که شهید مطهری، احیای نگاه تاریخی به علوم را جزء وظایف اصلی روحانیت برشمرده‌اند:

[وظایف اصلی روحانیت عبارت‌اند از: نخست] احیای همه علوم که هم‌اکنون جزء علوم اسلامی محسوب می‌شود ... با توجه به سیر تحولی و تاریخی آن‌ها و مشخص ساختن نقش شخصیت‌هایی که در پیشبرد این علوم مؤثر بوده‌اند؛ یعنی علاوه بر اینکه خود این علوم مشمول احیا و اصلاح و آرایش و پیرایش قرار می‌گیرند، تاریخ تحول این علوم نیز دقیقاً مشخص می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۸۲).

خود ایشان نیز در چند مورد به این امر همت گماشتند: «نگارنده در چند سال پیش به فکر افتاد مسئله «وجود ذهنی» را از نظر سیر تاریخی مورد بررسی قرار دهد. به نکات زیادی در این زمینه برخورد و شاید توفیق یابد که روزی آن‌ها را منتشر نماید» (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۶). اکنون، آیا این کار صرفاً فعالیتی تفننی و تشریفاتی است؟ به نظر چنین نمی‌رسد. توضیح اینکه مسائل فلسفی اموری

نیستند که با صرف استفاده از حواس، حل و فصل شوند؛ مثلاً با رفتن به جایی و دیدن چیزی یا شنیدن سخنی و ... علاوه بر این، اساساً موضوعات فلسفی اموری محسوس نیستند تا به روشنی بتوان ابعاد و زوایای مختلف شان را دریافت. چیره شدن بر این دست مسائل، نیازمند تدبیر و به اصطلاح «پس و پیش کردن» مسئله و توجه به جوانب مختلف آن است؛ تا اولاً صورت درست مسئله در ذهن شکل گیرد و ثانیاً سرنخ‌هایی برای جواب بدست آید. در این میان، کمتر کسی است که خود به تنهایی و مستقل از اندیشه‌های دیگران، از عهده این تلاش ذهنی برآید، بلکه راه معمول برای نیل به این مهم، تفحص در آرای دیگران است.

توضیح اینکه، اندیشه‌ها و مسائل فلسفی در خلأ شکل نمی‌گیرند، بلکه در مواجهه با اقتضانات زمان مطرح شده و در طول زمان در اذهان اندیشمندان می‌گردند و به مرور زمان پخته‌تر می‌شوند و یا چه بسا به قهقرا می‌روند. بر اساس این تصویر از هویت اندیشه‌های فلسفی، یک محقق برای فهم صورت درست مسئله و اطراف و جوانب آن، باید با نگاهی «تاریخی/تحلیلی» نحوه شکل‌گیری مسئله و تحولات بعدی آن در اذهان محققان را رصد کند تا بتواند به فهم درست مسئله و یافتن راه حل آن نزدیک گردد. بطور کلی، آشنایی با پیشینه مسئله و سیر تاریخی و تطورات آن، برای محقق چند مزیت مهم به دنبال دارد، از جمله:

(۱) قرائن تاریخی فراوان - اعم از متنی و غیرمتنی - می‌تواند در فهم صورت اصلی مسئله تأثیر به‌سزا داشته باشد.

(۲) محقق با پیگیری رشته فکری اندیشمندان در باب یک مسئله در گذر زمان، با دستاوردهای فکری ایشان آشنا شده و درس‌ها می‌آموزد؛ نکاتی که چه بسا به خودی خود به ذهن وی خطور نکند.

(۳) پژوهشگر با تتبع در آرای دیگران و رصد سیر تاریخی مسئله، رخنه‌ها و نقاط کور بحث را خواهد شناخت و در نتیجه می‌داند همّت خود را در کدام بخش از بحث متمرکز کند و خواهد توانست از دوباره‌کاری یا موازی‌کاری بپرهیزد.

(۴) چه بسا در مواردی، راه حل مسئله به طور پراکنده - چون قطعات جورچین - در اذهان متفکران مختلف طرح شده باشد؛ در این صورت، با نگاه تاریخی تحلیلی می‌توان این نکات را اصطیاد کرده و در حل مسئله کامیاب شد.

این قبیل دستاوردهای نگاه تاریخی/تحلیلی و تأثیرشان در حل و فصل مسائل فلسفی ایجاب می‌کند تا آن را در فهرست لوازم اجتهاد در فلسفه قرار دهیم.

۳-۵. خلاقیت و نوآوری

فصل ممیز یک مجتهد از دیگران، جرقه‌های ذهنی و ابتکاراتی است که وی را در طرح یا حل مسائل علمی یاری می‌کند. اساساً بدون این خصیصه، اجتهاد بی‌معناست و تفاوتی با جمع‌آوری و نقل آراء نخواهد داشت و باید آن را نوعی گزارشگری فهم دیگران دانست؛ وقتی دانش‌پژوهان در کلاس درس مجتهدی شرکت می‌کنند، بیش از هر چیز می‌خواهند بدانند نظر خود او چیست؟ نه اینکه صرفاً آراء و اندیشه‌های دیگران را از وی بشنوند؛ بنابراین، توان خلاقیت و نوآوری را باید پنجمین و مهم‌ترین مؤلفه اجتهاد در فلسفه دانست. تاریخ علم را همین ویژگی مجتهدان می‌سازد و کاروان علم را همین خصیصه به پیش می‌برد. بدون این توان، نه مسئله جدیدی مطرح می‌شود و نه راه حلی نو ارائه خواهد شد و صرفاً باید به نقل سخنان پیشینیان خرسند بود.

۴. راه دستیابی به اجتهاد در فلسفه

بعد از تعریف اجتهاد و بیان مؤلفه‌های آن در حوزه فلسفه، اکنون جای این سؤال هست که چگونه می‌توان بدان مقام نائل شد و به تعبیر روشن‌تر: چگونه می‌توان مهارت‌های پنج‌گانه مذکور را در خود ایجاد کرده و به حد نصاب رساند؟ در پاسخ به این سؤال نیز بار دیگر، بر حسب استقراء می‌توان دریافت که از میان راه‌های قابل فرض، راه معمول در این زمینه عبارت است از: تمرکز بر ویژگی سوم؛ یعنی تسلط بر محتوای متون تراز فلسفی.

امروزه عموم فلسفه‌آموزان در صددند تا بدون اختصاص وقت کافی به متن‌خوانی متون مهم فلسفی، برنامه درسی فلسفه‌آموزی را به پایان برسانند و در مسائل و مباحث فلسفی متخصص شوند. نوع برنامه‌های درسی مراکز علمی نیز مؤید همین رویکرد است. اما حقیقت اینست که دست‌کم در شرایط فعلی، راهی بهتر از متن‌خوانی متون مهم فلسفی، برای تحصیل اجتهاد در فلسفه یافت نمی‌شود؛ توضیح اینکه امروزه در رشته‌های دانشگاهی، معمولاً در روند آموزش، محتوای یک دانش را به دو بخش تقسیم می‌کنند: (۱) خود علم و (۲) تاریخ آن. به تعبیر دیگر، آخرین مفاهیم، نظریاتی مطرح در یک علم که در شرایط فعلی مقبولیت داشته و در حل و فصل مسائل بکار می‌آید را خود علم و نظریات پیش‌تر را تاریخ آن علم تلقی می‌کنند؛ بر این اساس، مثلاً برای آموختن دانش فیزیک، کافیسیت تا کوانتوم و نسبیت و آن بخش از فیزیک نیوتن که همچنان کاربرد عملی دارد را یاد گرفت. در برابر، یادگیری انبوه نظریاتی که در طول تاریخ فیزیک از سوی فیزیک‌دانان مطرح شده است، ضرورتی ندارد. در واقع، فیزیک در سیاقی

غیرتاریخی آموزش داده می‌شود، مگر در مواردی که یادگیری نظریات جدید جز با توجه به پیشینه آن غیرممکن یا دشوار باشد؛ اما در نهادهای آموزش فلسفه چنین نیست. تیموتی ویلیامسون می‌نویسد:

اگر وارد دانشکده فلسفه شوید، خیلی زود درمی‌یابید که بخش قابل توجهی - و در برخی دانشکده‌ها بخش اعظم - از آنچه آموخته می‌شود، تاریخ فلسفه است. در مقابل، در دانشکده ریاضی یا علوم طبیعی، بخش اندکی از آنچه آموخته می‌شود، تاریخ ریاضیات یا علوم طبیعی است و گاهی هم اصلاً تاریخ این موضوعات درس داده نمی‌شود... در حالی که دانشجویان فلسفه موظف‌اند که کتاب‌های فیلسوفان بزرگی که مدت‌ها پیش درگذشته‌اند یا بخش‌های بزرگی از آن کتاب‌ها و یا حداقل ترجمه‌هایی از آن‌ها را بخوانند. به نظر می‌رسد رابطه فلسفه با گذشته آن متفاوت از رابطه‌ای است که ریاضیات و علوم طبیعی با گذشته خود دارند (ویلیامسون، ۱۴۰۳: ۱۲-۱۲۸).

صرف نظر از رابطه فلسفه با تاریخ فلسفه به طور کلی، در حوزه فلسفه اسلامی به طور خاص، هنوز تجارب مقبولی در آموزش فلسفه در سیاق غیرتاریخی وجود ندارد و چون (۱) آموزش هنوز بر متون اصیل متمرکز است و (۲) این متون جز با توجه به جایگاه تاریخی‌شان، به خوبی فهم نمی‌شوند، فلسفه در سیاق تاریخی تعلیم داده می‌شود. اتفاقاً چنین سبکی از آموزش فلسفه، زمینه خوبی برای پیدایش و توسعه مهارت‌های پنج‌گانه اجتهاد بشمار می‌رود و به نظر می‌رسد متن خوانی، فعلاً تنها راه و یا - دست‌کم - بهترین راه نیل به اجتهاد در فلسفه است.

توضیح اینکه بر اساس تتبع، می‌توان دریافت که گرچه عوامل فراوانی در شکل‌گیری و رشد پنج‌گانه اجتهاد مؤثرند، اما معمول مجتهدان، برای دست یافتن به حد نصاب این پنج مهارت، از خوانش منابع شروع کرده‌اند؛ یعنی برخی منابع مادر را نزد اساتید فن درس گرفته‌اند و سپس بر اساس مراجعات مکرر به سایر متون و ممارست به خوانش آنها، بر متون فلسفی تسلط یافته‌اند. در همین رهگذر و در لابه‌لای آرای اندیشمندان دیگر و توجه به دقت نظرها و باریک‌اندیشی‌ها و نقدهایشان بر یکدیگر، با ملاحظات منطقی خرد آشنا شده و در مواجهه با تنظیم و تبویب کتب و فصول و صورت‌بندی مباحث مختلف، نگاه منطقی کلان را نیز آموخته‌اند و اندک‌اندک، این نوع اندیشه‌ورزی را فراگرفته‌اند. همچنین با مراجعه به متون، با ابعاد و زوایای هر یک از آن‌ها آشنا شده و نوعی کتاب‌شناسی تفصیلی و نظام جامع پژوهش برای هر مسئله در ذهن ایشان شکل گرفته است. و نیز با لحاظ ارتباط تاریخی متون، به همین ترتیب توانسته‌اند مسائل را با نگاه «تاریخی/تحلیلی» پی‌گیری کنند.

شایان ذکر است که فراگیری سایر مهارت‌ها در ضمن تمرکز بر ویژگی سوم (= تسلط بر متون)، دانش‌پژوه را از برخی آفات ممکن نیز مصون می‌دارد. به عنوان مثال، یکی از آفات مواجهه با تکرر آرای



فیلسوفان، مبتلا شدن به نوعی سردرگمی و حالت شکاکانه است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۹). ابن سینا نیز در الهیات شفا یادآور می‌شود که فلسفه‌آموزان در مواجهه با آرای ناسازگار فیلسوفان، ممکن است در معرض چنین آفتی قرار گیرند: (ابن سینا، ۱۳۸۵: ب: ۶۴). اما اگر این امر به مرور زمان و در طول تحصیل و با همراهی استاد فن انجام گیرد، به جای آفات نامبرده، سبب قوت ذهنی دانش‌پژوه خواهد شد؛ زیرا فرصت کافی برای هضم هر یک از آراء و تغذیه از نکات مثبت آن و درس‌آموزی از کاستی‌هایش را خواهد داشت. از سوی دیگر، اگر فلسفه‌پژوه مستقیماً با آخرین نظریات و تحقیقات فلسفی مواجه شود، نه به درک درستی از ابعاد و زوایای آن دست می‌یابد و نه می‌تواند در مقابل اشکالات از آن دفاع کند. اساساً نظریات عمیق فلسفی آن قدر از فهم عرفی دورند که تصور درست آن‌ها عملاً برای نوآموزان - و بلکه گاه برای متوسطان نیز - غیرممکن است؛ از همین روست که جان سرل، فیلسوف تحلیلی معاصر، می‌نویسد:

«در فلسفه از تاریخ‌گریزی نیست. گاه با خودم می‌گویم حقیقت را درباره یک مسئله برای دانشجویانم شرح دهم و کلاس را تمام کنم. اما یک چنین رویکرد غیر تاریخی، اغلب به ایجاد نوعی سطحی‌نگری فلسفی می‌انجامد. ما باید با روند تاریخی مسائلی که هم‌اینک با آن مواجهیم، آشنا شویم و ببینیم گذشتگان به این پرسش‌ها چه نوع پاسخ‌هایی داده‌اند» (سرل، ۱۳۹۶: ۳۴).

ممکن است سؤال شود خواندن متون چگونه می‌تواند به پیدایش و تقویت خصیصه پنجم - یعنی خلاقیت و نوآوری - منجر گردد؟ در پاسخ باید گفت: طرح مسائل جدید یا راه‌حل‌های تازه، به دو نحو متصور است: نخست اینکه محقق در راه دست‌یابی به لوازم اجتهاد در قالب تمرکز بر مهارت سوم (= متن‌خوانی)، در هر مسئله‌ای اطلاعات و داده‌های موجود را گرد آورده و مانند قطعات یک جورچین در کنار هم قرار می‌دهد. در ادامه این فرآیند، گاه به عنوان نتیجه منطقی این داده‌های پراکنده، به دستاوردهای جدیدی می‌رسد. طریقی دیگر برای نیل به نوآوری، تأمل و مواجهه فعالانه با تضارب آرا است. یکی از عوامل شناخته شده برای جرقه‌خیز شدن ذهن و پیدایش اندیشه‌های نو، همین مواجهه با آرای متعارض است. در این حالت، ذهن مستعد گشته و فهم‌هایی بسیط و اجمالی کسب می‌کند. اصیل‌ترین بخش هر تحقیق، پی‌گیری همین جرقه‌های ذهنی بسیط است که احیاناً به حرف‌هایی نو و بکر منتهی خواهد شد. معمول محصلان در طول دوران تحصیل نیز در قالب مباحثه علمی، طعم شیرین چنین جرقه‌های ذهنی را تجربه کرده‌اند. در این حالت، مطالبی به ذهن‌خطور می‌کند که در زمان مطالعه ابداً بدان توجه نداشته‌اند.

اکنون، سؤالات متعددی ذهن را می‌گزد: الگوی مناسب متن‌خوانی چیست؟ یعنی چه متونی را و به چه ترتیب باید خواند؟ اساساً منطق حاکم بر این‌گزینه‌ها چیست؟ واقعیت اینست که پاسخ دقیق به

پرسش‌های یادشده، مجالی دیگر می‌طلبید، اما اگر هدف، قریب فلسفه‌خوانی را نیل به اجتهاد بدانیم که به معنای وجدان و ویژگی‌های ارائه شده در این مقاله است، معیاری روشن و کارآمد برای پاسخ به پرسش‌های یادشده در اختیار خواهیم داشت.

نتیجه‌گیری

هدف اصلی این مقاله تبیین چرایی و چیستی اجتهاد در فلسفه است. نشان داده شد که «چرا باید در فلسفه مجتهد شد؟» و سپس تلاش شد تا تصویر روشنی از اجتهاد در فلسفه ارائه گردد. فهم این مطلب در حوزه فلسفه پژوهی ضروریست؛ زیرا بر اساس آن، می‌توان دانست که در تعلیم و تعلم فلسفه، باید بر چه اموری متمرکز شد و نیز می‌توان در گام‌های بعد، الگوی کاربردی و معقولی برای آموزش فلسفه تدوین کرد.

در این راستا، دانستیم برخلاف علوم فنی که با اندکی آموزش می‌توان از آن بهره برد، فهم فلسفی در کوتاه‌زمان حاصل نمی‌شود؛ زیرا جهان فلسفه معرکه‌ای است از آرای اندیشمندانی برجسته که تقریباً در همه چیز با هم اختلاف نظر دارند، و در این میان، تنها کسانی به نحو شایسته از این بارش فکری بهره‌مند خواهند شد که توان تشخیص رأی درست و دفاع از آن را داشته باشند. اگر این توان را اجتهاد بنامیم، الگوبرداری از مجتهدان تراز اول این فن، راهکاری معقول در درک چیستی اجتهاد و شیوه کسب آن است. بر این اساس، با تتبع در آثار گفتاری و نوشتاری برخی فیلسوفان معاصر، ویژگی‌های مشترک پنج‌گانه‌ای قابل رؤیت است که گرچه لوازم اجتهاد فلسفی ایشان محسوب می‌شود، با اندکی مسامحه می‌توان اجتهاد را بر اساس این ویژگی‌ها بازتعریف کرد و تصویر روشنی از آن ارائه داد. در واقع، ویژگی‌های یادشده، پژوهش‌گر را در درک ابعاد و زوایای مسئله و یافتن راه حل آن یاری می‌کنند و به اصطلاح، در حکم ابزارهای حل مسئله در فلسفه‌ورزی اند. این امور بر حسب استقراء عبارتند از:

(۱) نگاه منطقی خرد و کلان که به ترتیب به معنای نگاه روش‌مند در هرگونه فهم تصویری و تصدیقی

و درج این فهم‌ها در طرح‌واره‌های منسجم و منضبط مفهومی است.

(۲) منبع‌شناسی؛ یعنی شناخت تفصیلی منابع، به نحوی که سهم در یک از آن‌ها در فرآیند فهم مسئله

و حل آن مشخص شود.

(۳) تسلط بر محتوای متون فلسفی به گونه‌ای که بتوان داده‌های لازم را از منابع مربوطه به درستی

استخراج کرد.

۴) نگاه تاریخی/تحلیلی که بر اساس آن، محقق با توجه خاستگاه و علل طرح مسئله، پیشنهادهای متفکران در حل آن و اشراف به تطورات مسئله در دو مقام کشف و داوری، نه تنها از دستاوردهای فکری دیگران بهره می‌برد، بلکه به ابعاد و زوایای بحث به خوبی چیره می‌گردد.

۵) خلاقیت و نوآوری که مشخصه بارز مجتهدان است و در واقع، همین ویژگی مجتهدان است که در فهم یا حل مسئله، تیر خلاص را می‌زند.

توجه به ویژگی‌های پنج‌گانه یادشده، نه تنها به تصویر تفصیلی اجتهاد در فلسفه کمک می‌کند، بلکه در یافتن راهکارهای نیل به اجتهاد نیز به کار می‌آید. الگوبرداری از چهره‌های شاخص تفکر فلسفی معاصر نشان می‌دهد، تمرکز بر ویژگی سوم؛ یعنی تسلط یافتن بر منابع، علاوه بر مصون داشتن فلسفه‌پژوهان از برخی آفات رویارویی با اندیشه‌های متعارض، بسترساز تحصیل سایر لوازم اجتهاد نیز خواهد بود؛ زیرا در لابه‌لای همین متون، می‌توان نگاه منطقی خُرد و کلان را از متفکران به نام آموخت، با هویت و ابعاد زوایای متون گوناگون آشنا شد، سیر تاریخی و تحولات مسائل در مقام کشف و داوری را مشاهده کرد و در میدان تضارب آرا، به سرنخ‌هایی بکر برای نوآوری دست یافت.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۸۵ الف)، *النفوس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۲. —، (۱۳۸۵ ب)، *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳. —، (۱۳۹۶)، *الإشارات والتنبیها*، تحقیق مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
۴. تهرانی، سیدعلی، (۱۳۹۲)، *زمهر افروخته*، تهران: سروش.
۵. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
۶. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۹ق) *توحید علمی و عینی*، مشهد: علامه طباطبائی.
۷. زنوزی، علی بن عبدالله، (۱۳۹۷)، *مجموعه آثار آقاعلی مدرس (ج ۵)*، تصحیح کمیته احیاء و تصحیح آثار مجمع عالی حکمت اسلامی، قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۸. سرل، جان، (۱۳۹۶) *درآمدی کوتاه به فلسفه ذهن*، ترجمه محمد یوسفی، تهران: نشر نی.
۹. سه‌روردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۸) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۲)*، تصحیح هانری کربن و دیگران، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۰. الشیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج ۱، ۵، ۶)*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۱. —، (۱۳۸۱) *المبدأ والمعاد (ج ۱)*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، ویراستار: مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. —، (۱۳۹۲) *تعلیق بر شرح حکمت اشراق (ج ۲)*، تصحیح، تحقیق حسین ضیائی تربتی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۸) *نهایة الحکمة (ج ۳)*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۴. —، (۱۳۹۴) *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۵. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۸۷) *نظام حکمت صدرایی (۲)*؛ تشکیک در وجود، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۶. —، (۱۳۸۸) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی (ج ۱)*، تهران و قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب

- علوم انسانی دانشگاهها(سمت) و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۷. — (۱۳۹۱) *درآمدی به نظام حکمت صدرایی* (ج ۳)، تهران و قم: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها(سمت) و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۸. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۳) *جزوه سال اول تدریس اسفار*؛ سال اول، چاپ نشده.
۱۹. — (۱۳۸۸) *هستی و چیستی در مکتب صدرائی*، تحقیق و نگارش حسینعلی شیدان شید، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. — (۱۳۸۹) *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) *تاریخ فلسفه (۱)*؛ *یونان و روم*، ترجمه سید جلال الدین مجتوبی، تهران: سروش.
۲۲. مرکز پژوهشی دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی (۱۳۹۰)، *المعجم الموضوعی للفلسفة* (ج ۳)، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۸) *آموزش فلسفه* (ج ۱)، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۴. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ الف) *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۵)، تهران: صدرا.
۲۵. — (۱۳۷۶ ب) *مجموعه آثار استاد شهید مطهری* (ج ۲۴)، تهران: صدرا.
۲۶. نبویان، سید محمد مهدی (۱۳۹۷) *جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیت الله فیاضی* (ج ۲)، قم: حکمت اسلامی.
۲۷. ویلیامسون، تیموتی، (۱۴۰۳) *روش فلسفه؛ از کنجکاوی عمومی تا استدلال منطقی*، ترجمه حمید قنبری، تهران: نگاه معاصر.
۲۸. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۳) *جزوه سال دوم دروس خارج نهایی*، جلسه ۱۱۰، چاپ نشده.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

An Ontological Evaluation of Al-Farabi's Exposition of the "Sides and Middle" Argument in Proving God's Existence¹

Hassan Momeni Mayvaleh², Einollah Khademi³, Abdullah Salavati⁴, Seyyed Mohsen Hosseini⁵

ABSTRACT

The *Sides and Middle Argument* is one of Aristotle's well-known arguments for the impossibility of infinite regress, which Al-Farabi employed to prove the existence of God. A significant and undeniable feature of this argument is its reliance on the principle of causality. The central question of this study, which explores a less examined aspect of this argument, is: From what perspective is the sequence of effects in the *Sides and Middle Argument* dependent on a higher cause? Using a descriptive-analytical method and based on library data, this research seeks to analyze the ontological structure of the argument. The study concludes that the argument can be considered an external entity with causal efficacy, possessing both matter and form. The argument consists of three elements—the first side, the middle, and the final side—while its form is the principle of causality. Since the identity of things lies in their form, the identity of the *Sides and Middle Argument* is rooted in the principle of causality. The study finds that the resolution to the issue of causality in the *Sides and Middle Argument* must be sought within Al-Farabi's ontological system. In Al-Farabi's worldview, the ontological system is composed of existence (*wujūd*) and essence (*māhīyyah*), both of which he regards as entities. However, he attributes actuality, externality, and causality exclusively to existence. Therefore, causality in the *Sides and Middle Argument* pertains to the existence, originating from the Cause of all Causes (*'illat al-'ilal*) and organizing the chain of causes and effects.

KEYWORDS: Al-Farabi, cause, effect, sides, middle.

1. **Received:** 3 September 2024

Accepted: 17 December 2024

2. **Corresponding Author:** Ph.D. Student in Islamic Theology and Philosophy, Faculty of Literature, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** hasanmomeni1369@gmail.com

3. Professor of Philosophy, Faculty of Literature, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** e_khademi@ymail.com

4. Professor of Philosophy, Faculty of Literature, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** salavati2010@gmail.com

5. Ph.D. Student in Islamic Theology and Philosophy, Faculty of Literature, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. **Email:** hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

ارزیابی وجودشناختی تقریر فارابی از برهان طرف و وسط ارسطو در اثبات وجود خدا^۱

حسن مؤمنی^۲؛ عین‌اله خادمی^۳؛ عبدالله صلواتی^۴؛ سیدمحسن حسینی^۵

چکیده

برهان طرف و وسط، یکی از براهین مشهور ارسطو در امتناع تسلسل است که فارابی برای اثبات وجود خدا از آن بهره گرفته است. در برهان طرف و وسط، خصوصیتی که تأثیرگذاری عمده و غیر قابل انکار دارد، مسئله علیت است. فارابی معتقد است که سبب و علت، زمانی که سبب نیست و سپس سبب می‌گردد، به خاطر سببی است که سبب گشته، این یعنی یک امری باید به موجود اضافه شود تا او را تبدیل به علت کند. پرسش اصلی در این نوشتار و جهت مغفول مانده در این برهان، همین امر است که سلسله معالیل در برهان طرف و وسط، از چه جهتی محتاج علت مافوق خود هستند؟ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و بر اساس داده‌های کتابخانه‌ای، می‌کوشد ساختار وجودشناختی برهان را تجزیه و تحلیل نماید و در نهایت به این نتیجه رسیده است که می‌توان این برهان را همچون موجودی خارجی و صاحب تأثیر در نظر گرفت که دارای ماده و صورت است. مؤلفه‌های سه‌گانه طرف اولی، واسط و طرف اخیر، ماده این برهان و اصل علیت، صورت آن است و از آنجا که هویت اشیاء به صورت آنهاست، هویت برهان طرف و وسط هم به اصل علیت است. نتیجه‌ای که در پایان حاصل شده اینست که پاسخ به مسئله علیت در برهان طرف و وسط را باید در نظام هستی‌شناختی فارابی پیدا کرد. در جهان‌بینی فارابی، نظام هستی متشکل از وجود و ماهیت است و او برای هر دوی آنها شیئیت قائل است؛ اما عینیت، خارجیت و تأثیر برای وجود است و به همین خاطر باید گفت که علیت در برهان طرف و وسط، به وجود است. وجودی که از علة العلل منشأ گرفته و انتظام‌بخش سلسله علل و معالیل است.

کلیدواژگان: فارابی، علت، معلول، طرف، وسط.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳/۶/۱۴۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۲۷/۹/۱۴۰۳

۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران؛ hasanmomeni1369@gmail.com

۳. استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران؛ e_khademi@sru.ac.ir

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

۵. دانشجوی دکتری الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران؛ hosseini.mohsens.1362@gmail.com

۱. بیان مسئله

استدلال و دلایل زیادی بر وجود خدا وجود دارد؛ کثرت این استدلال‌ها به گونه‌ای است که در دسته‌بندی‌های متعددی همچون استدلال‌های وجودی، امکانی و... قرار می‌گیرند؛ یکی از این دسته‌بندی‌ها، براهینی است که از طریق امتناع تسلسل به اثبات وجود خدا می‌پردازد.

برخی برای استحاله تسلسل، تا ۵۲ برهان ذکر کرده‌اند. یکی از براهینی که در امتناع تسلسل در علل حقیقی اقامه می‌شود، برهان طرف و وسط است (غفاری، ۱۳۸۲: ۱). این برهان از ارسطو به ما رسیده است (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۷۶)؛ او معتقد بود که خدا محرک نخستین جهان است (ادواردز، ۱۳۷۱: ۲۰) و هم افلاطون و هم ارسطو مدعی بودند که عقل می‌تواند شناخت یقینی نسبت به وجود و ذات خدا پیدا کند (ادواردز، ۱۳۷۱: ۳۱).

فارابی از برهان طرف و وسط برای اثبات وجود خدا بهره گرفته است. درباره این برهان و براهین مشابه، سخنان زیادی گفته شده است. جهت مغفول مانده در این برهان، آنست که:

- سلسله معالیل در برهان طرف و وسط از چه جهتی محتاج علت مافوق خود هستند؟
- از جهت وجود یا ماهیت؟
- یا هر دو؟

پاسخ به این سؤال، ما را در فهم جهان‌بینی فارابی و نیز درک بهتر این برهان و ارزیابی نتایج آن یاری خواهد کرد.

از طرفی، در برهان طرف و وسط، مؤلفه‌ای که تأثیرگذار بوده و کل برهان بر آن استوار است، مسئله علیت است. خصوصیتی که باعث می‌شود، شیء از حالت معلولیت صرف خارج شده و توان بازتولید موجود شبیه یا پایین‌تر از خود را داشته باشد. در پرتو پاسخ به سؤالات فوق، مسائلی جدید پدید می‌آید که نیاز به بررسی بیشتر دارد:

- جنبه علیت در برهان طرف و وسط چیست؟
- به بیان دیگر، چه چیزی علت به وجود آمدن معالیل از علل مترتب بر همدیگر است؟
- چه خمیر مایه‌ای بین این سلسله وجود دارد که همدیگر را متصل به هم و فشرده نگاه داشته است؟
- چه چیزی باعث می‌شود که طرف اول یا علت اولی و سلسله معالیل، جنبه علی داشته باشد و طرف اخیر نتواند علت باشد و معلول صرف باشد؟

- علیت امری ذاتی است یا غیر، یا هر دو؟
- اگر ذاتی است، آیا قابل انتقال است؟
- در صورت انتقال، بستر انتقال آن چه چیزی است؟
- وجود است یا ماهیت؟

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه موضوعی که این پژوهش به آن پرداخته است، با توجه به بررسی‌های به عمل آمده، سه دسته کار انجام شده که در ادامه و برای نمونه، به گزارش برخی از این کارها اشاره خواهد شد:

الف) اثر یا آثاری که به صورت مستقیم برای برهان طرف و وسط انجام شده است:

۱. در این زمینه، فقط مقاله برهان طرف و وسط از ابوالحسن غفاری است که مشتمل بر تاریخچه و تقریر برهان، معنای طرف و وسط و نقدهایی است که حکما بر آن وارد کرده‌اند.

ب) کارهایی که در آن به تعداد محدود و یا گسترده‌ای از براهین اثبات وجود خدا پرداخته‌اند و در آن آثار، به برهان طرف و وسط هم اشاره شده است، در این حد که حول محور برهان، توضیحاتی آمده است، از جمله:

۱. مقاله اثبات خدا در فلسفه ابن‌سینا از مرتضی رضایی که برهان طرف و وسط را در کنار سه برهان دیگر آورده است؛ نگارنده در این مقاله، معنای طرف و وسط را توضیح داده و برهان را تشریح کرده است.

۲. مقاله "بازبینی شروط و براهین استحاله تسلسل"، از عسگر دیرباز و محمود صیدی که در آن، توضیح ابن‌سینا از برهان بیان شده و برخی تقریرها نیز منعکس شده است.

ج) اما در کارهایی که مرتبط با برهان طرف و وسط هستند، یا نامی از برهان برده نشده و یا صرفاً به مؤلفه‌های آن، از جمله تسلسل، علیت، اثبات وجود خدا پرداخته است و یا اگر نامی به میان آمده، به صورت خیلی مختصر به این برهان پرداخته شده که تعدادی از آن‌ها در زیر آورده می‌شود:

۱. کتاب براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب که در آن نامی از برهان طرف و وسط نیامده است.

۲. کتاب تبیین براهین اثبات خدا از عبدالله جوادی آملی و به تحقیق حمید پارسانیا که در آن نامی از برهان طرف و وسط نیامده و به صورت تجمیعی به براهین پرداخته‌اند.

۳. پایان‌نامه کارشناسی ارشد "بررسی برهان‌های ابطال تسلسل از نگاه حاج ملاهادی سبزواری"، از حسین کریم‌آبادی که در آن به بررسی براهین حاج ملاهادی سبزواری درباره ابطال تسلسل پرداخته است.

۴. مقاله "امتناع تسلسل (۳)" از اکبر اسد علیزاده، که یکی از براهین تسلسل را توضیح داده و گزارشی از فلاسفه مسلمانانی که به آن پرداخته‌اند را ارائه داده است.

در بخش بالا، به سه نمونه از کارهایی که در زمینه برهان طرف و وسط، به صورت مستقیم و یا غیر مستقیم انجام شده است، اشاره شد. جنبه نو و متفاوت این مقاله با کارهای نامبرده در اینست که در اینجا، فارغ از تاریخچه، تقریرهای متفاوت فیلسوفان و نقدهای فلاسفه بر برهان طرف و وسط، مؤلفه‌های برهان دسته‌بندی شده و با توجه به بضاعت موجود، تلاش شده تا با توجه به آثار متعدد فارابی در این زمینه، آن مؤلفه‌ها نیز از حیث وجودی و ماهوی دسته‌بندی شوند؛ در نهایت، این امر در خدمت اصل علیت که بنای برهان بر آن استوار است، قرار گرفته است.

۳. علت و معلول در بیان فارابی

همانگونه که بیان شد، برهان طرف و وسط از ارسطو می‌باشد. او اشیاء را متشکل از وجود و ماهیت می‌داند، به همین ترتیب، این برهان را می‌توان همچون موجودی در نظر گرفت که دارای ماده و صورت است. منظور از ماده، سازه‌های اصلی است که این برهان از آن‌ها ساخته شده و منظور از صورت، خمیرمایه و ملاتی است که این سازه‌ها را به همدیگر متصل می‌کند و برهان را سرپا نگه می‌دارد. به نظر نگارندگان، ماده این برهان، مؤلفه‌های سه‌گانه طرف اولی، واسط و طرف اخیر بوده و صورت برهان، اصل علیت است. در ادامه، این مقاله در دو بخش اصلی، به این مباحث خواهد پرداخت: در بخش اول به ماده، یعنی مؤلفه‌های برهان و در بخش دوم به صورت، یعنی اصل علیت. لازم است پیش از ورود به مباحث اصلی، به نکاتی چند در این باره اشاره گردد تا در نهایت با افقی روشن از برهان پیش روی، به ارزیابی آن پرداخته شود.

در خصوص علیت، پیش از واکاوی و تحلیل نظر فارابی و قرار دادن آن در خدمت برهان طرف و وسط، لازم است به اساس آن، یعنی حقیقت علت و معلول از منظر فارابی پرداخته شود؛ لذا در این بخش، نظر فارابی استخراج شده و در مقاله به صورت خلاصه آمده است که در ادامه، تقدیم محضر خوانندگان می‌گردد:

علت، در بیان فارابی، در قالب واژه‌های مختلفی آمده است، یکی از آن واژه‌ها، خود علت است. معلول زمانی توسط علت به وجود می‌آید که واجب شود (فارابی، ۱۴۰۵ق: ۵۰). ایشان در جای دیگر، از واژه سبب کمک می‌گیرد. از منظر او، هر چیز ناموجودی که موجود می‌شود، به خاطر وجود سبب

است؛ علت و سبب، آن چیزی است که وجود دارد و معدوم هیچ‌گاه سبب نخواهد بود، به خاطر آنکه خود او در وجود است که حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱)، یعنی مفهوم او در وجود است که معنا می‌یابد، وگرنه هیچ و پوچ است. وی در جای دیگر، از واژهٔ حدوث کمک می‌گیرد و می‌گوید: برای هر امر حادثی، محدثی وجود دارد (فارابی، ۱۳۸۱: ۹۳).

اما ماهیت معلول در ذاتش اقتضای وجود ندارد، چرا که در غیر این صورت، معلول نبود و اقتضای امتناع، وجود نداشت و موجود نمی‌شد، او در حد ذاتش ممکن است و به شرط مبدأ واجب می‌شود و به شرط لا مبدأ ممتنع؛ در حد ذاتش هالک است و از جهت منسوب به مبدأ، واجب و ضروری است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱). ماهیت، معلولهٔ محدثه است، چرا که اقتضای ذاتش عدم است و نه وجود و عدم، قبل از وجود غیرِ اوست (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱ و ۵۲)، این یعنی ماهیت بهره‌ای از هستی و تأثیر خارجی ندارد و وجود است که او را وارد عرصهٔ عینیت می‌کند.

وقتی که از علت و معلول و ضرورت آن در برهان طرف و وسط سخن به میان می‌آید، بالتبع لازم و ضروری است که در بخشی مجزا، از دیدگاه ارسطو و فارابی در خصوص علت اولی و حقیقت آن که سرمنشاء علل و معلولات است، مطلع شد.

به واقع غایت تعلیم فلسفه از نظر فارابی، معرفت خالق تعالی است و اعمال فیلسوف، تشبه به خالق به قدر طاقت انسانی اوست (فارابی، ۱۴۰۸: ۶ و ۷). ارسطو را نیز می‌توان فیلسوف الهی دانست که به وابستگی جهان به خداوند معتقد بوده است (فیروزجایی، ۱۳۸۱: ۱۱). از آنجا که در این مقاله، دربارهٔ برهان طرف و وسط که از ارسطو است، مطالبی آمده، بنابراین لازم است در ابتدای امر، نظر ارسطو و بالتبع فارابی، پیرامون حقیقت علت اولی و صفات و آثارش دانسته شود؛ لذا در این بخش، تلاش بر این شده که دیدگاهی اجمالی در این باره ارائه شود تا از این طریق، به مشابهت و تفاوت آرای این دو در این زمینه رسیده و آن را در خدمت بحث مورد نظر قرار داد.

۴. علت اولی و خداوند از دیدگاه فارابی و ارسطو

ارسطو در مهم‌ترین برهان خویش، یعنی برهان حرکت، در صدد اثبات خدایی است که به وسیلهٔ حرکت اثبات می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۳: ۲۲۸)؛ در این برهان، امکان وجود محرک‌های نامتحرک بیشتر از یکی نیز وجود دارد، به همین خاطر می‌توان برای آن محرک‌ها، ماهیت و ذاتی را متصور شد که با دیگری متفاوت است و لاجرم معتقد به داشتن حد و فصل برای آن‌ها شد. در مقابل این نظر ارسطو، فارابی می‌گوید خالق تعالی، مقوم

ندارد، پس موضوع ندارد؛ مشارک در موضوع ندارد، پس ضد ندارد؛ موضوع و عوارض و نظیر ندارد و صراح و ظاهر است (فارابی، ۱۴۰۵:ق: ۵۳ و ۵۴) و (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶). فارابی معتقد است که ماهیت واجب الوجود، غیر هویت و مقومات هویت اوست (فارابی، ۱۴۰۵:ق: ۴۸)، او واحد و موجود است و کسی که اینگونه است، الله عز و جل است (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۷)، نیز در جایی معتقد است که واجب الوجود بالذات جنس و فصل ندارد، پس حد ندارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۵)، او می‌گوید حد از جنس و فصل تألیف می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۱)، پس وقتی علة العلل جنس و فصلی ندارد، یا به خاطر ترکیب و نقص به دنبال آن و یا اینکه دیگر اول نیست و نیازمند سبب خواهد شد، پس حدی هم نخواهد داشت.

به نظر فارابی، ذات احدیت را نمی‌توان ادراک کرد، بلکه با صفاتش می‌توان او را درک کرد (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۸). ما صفاتی را که در گفته‌های فارابی و ارسطو از علت اولی و خداوند آمده است را در اینجا برای درک بهتر اندیشه این دو می‌آوریم:

ارسطو مبدأ موجودات را موجود اول می‌داند که حرکت بالذات و بالعرض ندارد و محرک حرکت اولی و ازلی است (ارسطو، ۱۹۸۸: ۴۳)، وی علت اولی را موجودی می‌داند که دائماً نفس معلول را حادث می‌کند (ارسطو، ۱۹۸۸: ۷۵) و چون ثابت است، پس بالضرورة باعث دوام معلول می‌شود؛ این یعنی معلول دائمی است (ارسطو، ۱۹۸۸: ۷۹).

فارابی معتقد است که خداوند غایتی از ایجاد عالم ندارد و محتاج هیچ شیئی برای یاری جهت خلقت عالم نیست و هیچ چیزی بین او و اراده‌اش عائق و مانع نمی‌شود (فارابی، ۱۹۹۵: ۲/۶)؛ او اول (فارابی، ۱۴۰۵ و ۱۹۹۶: ۷۶)، ازلی، دائم الوجود، افضل الوجود و اقدم الوجود است؛ کمال و افضلیت وجود را در اعلی درجه خود دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۶)؛ ماهیتی ندارد و وجود از اوست (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۰).

ارسطو علت اول را امری ثابت می‌داند (ارسطو، ۱۹۸۸: ۷۵) و از دیدگاه فارابی، علم اول او تقسیم نمی‌پذیرد؛ علم ثانی او بعد از کثرت است و کثرت در ذات او نیست، بلکه بعد ذات اوست (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۱). فارابی او را کامل می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵: ۵)، به نحوی که هیچ شیئی از او کامل‌تر نیست و هیچ شیئی در مرتبه او وجود ندارد (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶)؛ این یعنی وحدت و اینکه او یکی است (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶ و ۸۷)؛ البته او در عین وحدت، کلیت دارد (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۸ و ۵۹).

از دیدگاه فارابی، خداوند جمیل است، اما جمال او غیر کمالش نیست. مغتبط و ملتذ است؛ ذاتش را ادراک می‌کند، پس غبطه می‌خورد و از این ادراک لذت می‌برد (فارابی، ۱۹۹۵: ۱/۶). ند و مثل ندارد

(فارابی، ۲/۱۹۹۵: ۲۶)، او معشوق اول و لذاته است (فارابی: ۹۹ تا ۱۰۳). او باطن است، چرا که ظهورش شدید است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۸) و ظاهر است، چرا که آثار به صفاتش منسوب می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۸ و ۵۹). ماده نیست و قوام به ماده ندارد، صورت ندارد. سبب اول است و غایتی ندارد (فارابی، ۲/۱۹۹۵: ۲۶). او آخر است، غایت حقیقی هر طلبی است، آخر هر غایتی است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹ تا ۱۰۳) و او مبدأ هر فیضی است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۸ و ۵۹ و ۴۸).

از دیدگاه ارسطو، همه حرکات و جنبش‌های عالم از فیض جوهر ازلی است (ارسطو، ۱۹۸۸: ۴۴). از نظر فارابی، خداوند حقی است که به هر صاحب حقیقتی غیر از خود، حقیقت داده است (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶). او واحد غیر متحرک و علت فاعلی جمیع اشیاء است (فارابی، ۱۴۰۸: ۷). ارسطو علت اولی را به ذات خود سبب می‌داند (ص ۳۹) و از نظر فارابی، هر چیزی غیر از او باطل است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۸).

از آنجایی که این مقاله، از زاویه دید وجودی، به برهان طرف و وسط خواهد پرداخت و اساس کار، نگاه وجودی فارابی می‌باشد، لازم است که نظر ایشان درباره وجود و بالتبع در مورد ماهیت دانسته شود، لذا در ادامه به آن اشاره خواهد شد:

۵. وجود و ماهیت از دیدگاه فارابی

فارابی اشیاء را متشکل از ماهیت و هویت می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸). هویتی که فارابی از آن دم می‌زند را می‌توان تشخص یا تعیین نامید؛ چرا که در بیان او، این هویت است که ماهیت را از عالم تصورات خارج و به عالم مصادیق وارد کرده و متشخص و متعین می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸) و از آنجایی که کار وجود هم همین است، لذا هویت در بیان او، به وجود برگردانده شده است. وجود و هویت در اندیشه فارابی جزء مقومات ممکنات نیست، بلکه از جمله عوارض لازمه شیء است (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹)؛ یعنی اگر وجود نباشد، ماهیتی هم نیست و عینیت و خارجیت و تأثیر برای وجود است.

البته در این کلام، لاجرم ماهیت، شینیت دارد، گرچه وی ماهیت را امری تصویری می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸). این نظر فارابی است که گرچه وجود را همه چیز اشیاء می‌داند، اما برای ماهیت نیز نوعی از شینیت قائل است. پس از وی، ابن سینا قدری از شیء بودن ماهیت می‌کاهد، آنجا که وجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند (جلیلی مقدم، ۱۳۹۲: ۱). در این دیدگاه، گرچه عرصه هستی را یا واجب و یا ممکن پر کرده است که این دوازده نظر ابن سینا، از تقسیمات وجود هستند، اما باز رگه‌هایی از ماهیت

ارزیابی وجودشناختی تقریر فارابی از برهان طرف و وسط ارسطو در اثبات وجود خدا **۱۳۱**

در آن دیده می‌شود، آنجا که ممکنات در فلسفه ابن‌سینا، متشکل از وجود و ماهیت هستند. پس از ابن‌سینا، شاید ملاصدرا در تقابل با این دو دیدگاه، بیشتر با فارابی و کمتر با ابن‌سینا، معلول بالذات را وجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۲/۱۳۶۸: ۳۸۲)؛ این یعنی ملاصدرا نه تنها برای ماهیت، شیئیت قائل نیست و وجود را عارض آن نمی‌داند، بلکه ذات موجود و معلول را حقیقت وجود می‌داند.

برای درک بهتر وجود از دیدگاه فارابی، یک راه غیر مستقیم هم وجود دارد و آن اینکه از طریق ضد آن، یعنی عدم به معنا و تعریف وجود از منظر او پی ببریم. در بیان فارابی، هر چیزی که وجود ندارد و موجود می‌شود، به خاطر سببی است و معدوم هیچ‌گاه سبب نخواهد بود، به خاطر آنکه خود او در وجود است که حاصل می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱)؛ یعنی مفهوم او در وجود است که معنا می‌یابد، وگرنه هیچ و پوچ است. وی در جای دیگر معتقد است که عدم و ضد، فقط در دون فلک قمر هستند و عدم، همان لا وجود است که شأنش نیست به وجود آورد (فارابی، ۲/۱۹۹۵: ۲۵).

به بیان دیگر، از منظر فارابی، ضد وجود یعنی عدم، هیچ بهره‌ای از شیئیت و تأثیر خارجی نبرده است، پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که از منظر فارابی، شیئیت و تأثیر خارجی برای وجود است و هر چیزی شیئیت و تأثیر را از وجود وام گرفته است.

اما ماهیت از دیدگاه فارابی، امری تصویری و مفهومی است که نیازمند هویت و وجود است تا تصدیق شود و در عالم خارج، مصداق پیدا کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸)؛ وی ماهیت را جوهر و ذات شیء می‌داند (فارابی، ۱۹۷۰م: ۶۴). ماهیت امری جدا و متمایز از هویت و وجود است (فارابی، ۱۹۷۰: ۵۰) که نه این همانی دارد و نه جزء مقومات آن است، او دو دلیل برای آن اقامه می‌کند:

۱. اگر اینگونه نباشد، باید با تصور ماهیت، مصداقش در خارج به وجود آید که اینگونه نیست.

۲. با تصور مفهوم شیء، باید به وجود آن پی ببریم که اینگونه نیست (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۸).

این یعنی چه‌بسا مفهومی مثل دیو هفت‌سر را در ذهن داشته باشیم که اساساً وجود خارجی ندارد؛ چرا که ذهن انسان توانایی این را دارد که صورت‌هایی را در خود ابداع و ایجاد کند، مانند "دریای جیوه"، "کوه طلا" و "اسب شاخ‌دار" (خندان، ۱۳۸۴: ۳۲).

پس از روشن شدن مراد فارابی از وجود و ماهیت در آثارش، برای درک بهتر حقیقت وجود از منظر فارابی باید گفت که وی نظر وجودی در موجودات را، نظر الهی می‌داند (فارابی، ۱/۱۹۹۵: ۵)، این یعنی وجود، همان الله است. در جایی دیگر، وجود را در بین الله و دیگر مخلوقات، مشترک معنوی می‌داند و هیچ تفاوت و تمایزی بین وجود او و مخلوقات قرار نمی‌دهد (فارابی، ۲/۱۹۹۵: ۲۷).

۶. تقریر برهان طرف و وسط فارابی

موجودات ممکن، لازم و ضروری است که منتهی به موجودی شوند که علة العلل است و برای او سببی وجود ندارد، چرا که در غیر این صورت، به تناقض دچار خواهیم شد.

تفصیل کلام اینکه: سلسله‌ای از موجودات ممکن که بالفعل موجودند را فرض کنیم که دارای دو طرف و یک وسط هستند؛ در یک طرف آن، معلولی است که علت نیست و در طرف دیگر، علتی که معلول نیست و در وسط آن، موجوداتی که هم علت هستند و هم معلول؛ فارغ از اینکه این موجودات متناهی هستند یا غیر متناهی.

اگر این سلسله، منتهی به علة العلل نشود، لازم می‌آید که طرفِ علتِ صرف، هم حکم خودش که علت صرف بودن است را داشته باشد و هم حکم واسطه را؛ به عبارت دیگر، هم علت باشد و هم معلول و این تناقض است (فارابی، ۱۳۴۵ق: ۳ و ۴).

در اینجا باید گفت که برهان طرف و وسط، از جمله براهین ابطال تسلسل است. این براهین در جایی جاری هستند که افراد، سلسله اجتماع در وجود داشته و دارای ترتیب باشند (مصباح یزدی، ۲/۱۳۸۴: ۱۶). این امر از دید فارابی دور نمانده است؛ او تسلسل در علل و معلولات و یا به عبارتی، عدم تناهی را به دو شرط اجتماع در وجود خارجی و ترتب برای عالم خلق و موجودات خارجی، ممنوع می‌داند (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۸ و ۷۹ و ۱۴۰۵ق: ۶۲).

۷. بررسی ساختار وجودشناختی سه مؤلفه اصلی برهان

از نظر فارابی مخاطب فلسفی یا برهانی، به دنبال آموختن حقیقت و رسیدن به علم یقین اشیاء و مخاطب جدلی به دنبال غلبه کردن است (فارابی، ۱۴۰۸: ۱۳).

هر کدام از این مؤلفه‌ها را با توجه به جهان بینی فارابی که موجودات ممکن را برساخته وجود یا هویت و ماهیت می‌داند، می‌بایست تجزیه و تحلیل کرد تا زوایای پنهان این برهان روشن شده و بهتر بتوان مقصود وی از این برهان را فهم نمود.

برهان طرف و وسط از سه مؤلفه اصلی طرف اولی، وسط و طرف اخیر تشکیل شده است که در ادامه، ساختار آن‌ها مورد واکاوی قرار می‌گیرد:

۷-۱. مؤلفه طرف اولی:

شاید بتوان طرف اولی را مهم‌ترین جزء و مؤلفه برهان دانست، مؤلفه‌ای که علت صرف است و هیچ جنبه

معلولی ندارد. در این مؤلفه، فقط بُعد وجودی است که جریان دارد و هیچ شائبه‌ای از لاجودی و عدم راه ندارد؛ این یعنی طرف اولی صاحب شیئیت و خارجیت و دارای تأثیر خارجی است.

فارابی در برهان، از طرف اولی، به عنوان موجودی که برایش سببی نیست، نام می‌برد (فارابی، ۱۳۴۵ق: ۳)، همچنین او را موجود اول و سبب اول برای موجودات می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵: ۲: ۵). با توجه به توضیحات وی، می‌شود به آن علة العلل هم گفت که سلسله معالیل به آن می‌رسد. او همان واجب الوجود بالذات (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶)، مبدأ و خداوند است که از دیدگاه فارابی، وجود صرف است؛ یعنی وجودی که ماهیت ندارد، مؤلفه‌ای که برهان به دنبال اثبات آن است. در بیان فارابی در این مؤلفه، وجود است که خودنمایی می‌کند و در آن، نه می‌توان اثری از ماهیت (فارابی، ۱۹۷۰م: ۵۰ و ۱۹۹۵: ۱: ۵) و نه اثری از عدم (فارابی، ۱۹۹۵: ۲: ۲۵) را مشاهده کرد.

او نه تنها موجود بالفعل (فارابی، ۱۹۹۵: ۲: ۵ و ۲۶) و وجود صرف است، بلکه تمام وجود غیر، از او منشأ می‌گیرد و اولی بالوجود است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹ تا ۱۰۳). سایر موجودات در وجود، از او متأخر هستند (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶) و بالاتر از آن، او قادر است که عدم را معدوم کند و ماهیات را از آنچه مستحق نفس آنهاست، یعنی بطلان، سلب کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۴ و ۱۰۵) و به وجود آورد. او نظر وجودی در موجودات را، نظر الهی می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵: ۱: ۵)، وجودی که او آن را به عینه، همان طرف اولی می‌داند که تمام وجود از اوست (فارابی، ۱۹۹۶: ۷۶)؛ این وجود، همان الله است که خود او نیز به آن اذعان دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۵ و ۲۵).

۷-۲. مؤلفه وسط (واسط):

موجوداتی هستند که برای موجود پایین‌تر، علت و برای موجودات مافوق، معلول‌اند و طرف اولی را به طرف اخیر متصل می‌کنند و به خاطر آنکه در میان دو طرف اولی و اخیر واقع شده‌اند، واسط یا وسط، نامیده شده‌اند.

این موجودات، دارای دو بعد وجودی و ماهوی هستند که هر کدام از آنها به صورت زنجیروار به علت مافوق خود وابسته هستند.

آنها از حیث ذات ماهیت، هیچ وجودی ندارند و وجود را از علت مافوق خود، دریافت کرده‌اند. فارابی دلیل آنکه ماهیت آنها خالی از وجود است را با استدلال پاسخ می‌دهد: هر امری که لاحق و لازم ماهیت است، یا از ذات ماهیت است و یا از غیر ذات؛ محال است ماهیتی که وجودی ندارد، شیئی

لازمه‌اش باشد که ماهیت در وجودش از او تبعیت می‌کند و محال است لازمه ماهیت، شیئی حاصل باشد، جز آنکه ماهیت حاصل شود و جایز نیست که حصول بعد از حصول ماهیت لازم‌ه‌اش باشد و وجود بعد از موجود شدن ماهیت لازم‌ه‌اش باشد (فارابی، ۱۴۰۵: ۴۹)؛ پس می‌بایست که وجود از خارج از ذات ماهیت به او ملحق شود، یعنی از سلسله عللی که زنجیروار به طرف اولی منتهی می‌شود، از طرفی ماهیت معلوله از دیدگاه او از حیث ذات اقتضای وجود ندارد و هالک است، پس می‌بایست وجود خود را از موجودی بگیرد که دارای وجود است و در او ماهیتی نیست (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱).

۳-۷. مؤلفه طرف اخیر:

معلولی است که در انتهای این سلسله واقع شده است و جنبه‌ی علی ندارد. طرف اخیر، ماهیت صرف است و در آن مؤلفه وجود، جایی ندارد؛ دلایل ما بر این امر به شرح زیر است:

۱. مهم‌ترین نکته‌ای که نظر فوق را تقویت می‌کند، کلام خود فارابی است؛ وی معتقد است که در فرآیند صدور موجودات از واجب، این عمل از کمال وجودی تا نقص وجودی ادامه می‌یابد، تا به جایی می‌رسد که موجودات منقطع از وجود می‌شوند (فارابی، آراء: ۶)؛ یعنی اولین موجود صادر از واجب الوجود، بالاترین رتبه وجودی را دارد و گام به گام، به همراه صدور و ایجاد موجودات، رتبه وجودی آن‌ها نیز کم می‌شود، تا جایی که موجودات، از وجود منقطع می‌شوند؛ یعنی موجودات تک‌بعدی می‌شوند؛ یعنی ماهیت صرفی هستند که بعد وجودی ندارند. این سخن را می‌توان منطبق بر طرف اخیر برهان طرف و وسط دانست که عاری از وجود و ماهیت صرف است. شاید بتوان رد پای این سخن فارابی درباره موجودات منقطع از وجود را در آثار فلاسفه بعدی، از جمله ابن‌سینا جستجو کرد؛ آنجا که او معتقد به وجود امر معدوم در عین (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۴) است که شاید بتوان آن را در ساحت وجود ذهنی که او معتقد به آن است، جای داد.

۲. فارابی معتقد است که واجب الوجود بالذات، دائم الوجود، افضل الوجود و اقدم الوجود است و کمال و افضلیت را در اعلی درجه خود دارد (فارابی، ۱۹۹۵: ۲۶). واجب الوجود بالذات، نامی آشنا در فلسفه اسلامی است؛ از نظر ابن‌سینا، ذاتش واجب است (ابن‌سینا، ۱۴۲۵: ۱۲۹۰)؛ او را می‌توان ترجمان علت اولی در برهان طرف و وسط دانست، دارای بالاترین درجه وجودی است که با توجه به نظر فارابی درباره عالم امر که در آنجا بی‌نهایت راه دارد (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۸ و ۷۹ و ۱۴۰۵: ۶۲)، وجود واجب الوجود در بی‌نهایت درجه خود قرار دارد که برای ما قابل توصیف نیست.

از جهت دیگر، دو طرفی که فارابی در برهان برای ما رسم می‌کند، در اعلی درجه اختلاف و دوری قرار دارند، وگرنه طرف نبوده و وسط خواهند بود و چون طرف اولی در اعلی درجه وجودی و بی‌نهایت آن قرار دارد، طرف اخیر نیز باید در اعلی درجه لا وجودی و بی‌نهایت آن باشد و لا وجود در عالم موجودات، همان ماهیت است، ماهیتی که در فلسفه فارابی، هالک است (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱) و اقتضای ذاتش عدم است و نه وجود (فارابی، ۱۴۰۵: ۵۱ و ۵۲)؛ پس طرف اخیر در برهان طرف و وسط، ماهیت صرف است که هیچ بهره‌ای از وجود ندارد.

۸. اصل علیت در برهان طرف و وسط

علیت از مباحث مهمی است که از دیرباز، فکر بشر را به خود جلب کرده است. تاریخ فلسفه و اندیشه‌ورزی نشان می‌دهد که این اصل، همیشه اندیشه فیلسوفان بزرگ را به خود مشغول داشته و در علم کلام نیز محور مباحث مهم متکلمان بوده است (خادمی: ۱۳۸۲).

برهان طرف و وسط، بر اصل علیت بنیان نهاده شده و بدون آن، ساختار برهان از اساس به هم خواهد خورد؛ به همین خاطر نمی‌توان از کنار آن به سادگی گذشت و باید آن را مورد مذاقه قرار داد. در اینجا می‌بایست، نخ تسیح علیت را یافته و بر اساس آن، علل و معالیل را تجزیه و تحلیل کرده و از طریق آن به علة العلل رسید. مناسب است در اینجا این بیان فارابی آورده شود که: "موجودات با هم مرتبط‌اند، حال به چه چیزی ارتباط و انتظام پیدا کرده‌اند؟" (فارابی، ۱۹۹۶: ۸۷)؛ جواب این سؤال را باید در اصل علیت یافت که در زیر به آن پرداخته خواهد شد.

فارابی معتقد است که سبب و علت، وقتی سبب نیست و سپس سبب می‌گردد، به خاطر سببی است که سبب گشته است (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱ و ۹۲)؛ این یعنی یک امری باید به موجود اضافه شود تا او را تبدیل به علت کند و ما در اینجا به دنبال همین امر هستیم. اصل علیت به خودی خود، یک مفهوم و ضرورت طبیعی است و محمل و موضوعی می‌خواهد که بر آن سوار شود و مصداق پیدا کند. نظر به اینکه در جهان بینی فارابی، نظام هستی متشکل از وجود و ماهیت است، پس می‌بایست در یکی از این دو به دنبال اصل علیت بود.

در فلسفه فارابی، عینیت، خارجیت و تأثیر برای وجود است و اگر وجود نباشد، ماهیتی هم نیست، ماهیتی که از منظر او امری تصویری است. به نظر نویسندگان و با توجه به سخنان فارابی در آثارش، اصل علیت در برهان طرف و وسط، به وجود است. این، وجود است که انتظام‌بخش سلسله علل و معالیل،

وحدت بخش و معنابخش به آن است. در ادامه، دلایلی بر این ادعا آورده خواهد شد:

۱. طرف اولی که علة العلل، مسبب الأسباب و واجب الوجود بالذات است، سرمنشأ موجودات و وجود صرف است و جز وجود، چیزی در او نیست و از آنجا که علیت و زنجیره علی و معلولی از او سرچشمه می‌گیرد، پس می‌بایست از او چیزی جز وجود صادر نشود. پس جنبه علیتی که از او صادر می‌شود، بالتمامه به وجود است و هیچ شائبه ماهوی و عدمی در او وارد نخواهد شد.
۲. از علة العلل، جز وجود صادر نمی‌شود؛ وقتی علیت در طرف اولی به وجود است و در وسط برهان وجود سریان دارد، پس در سلسله معالیل نیز علیت به وجود است.
۳. ماهیت امری عدمی است که تا وجود نباشد، اصولاً چیزی نیست که بخواهد خصوصیت و ویژگی همچون علیت را به او نسبت داد و از آنجا که طبق فلسفه فارابی، موجودات متشکل از وجود و ماهیت هستند، پس وقتی علیت از ماهیت نیست، حتماً از وجود خواهد بود.
۴. زنجیره علیت، از طرف اولی آغاز و به طرف اخیر منتهی می‌شود و از دیدگاه فارابی، هر چقدر که به علة العلل نزدیک‌تر می‌شود، وجودش متقدم‌تر و هر چقدر دورتر، وجودش متأخرتر خواهد بود (فارابی، ۱/۱۹۹۵: ۵). این یعنی، هر چقدر موجودات به علة العلل نزدیک‌تر باشند، بُعد علی آن‌ها قوی‌تر است و از آنجا که در علة العلل، به جز وجود چیزی نیست، پس علت قوی بودن علیت در علل منتسب به طرف اولی و علة العلل، وجود است و نه چیز دیگر؛ این یعنی، علیت از وجود منشأ می‌گیرد.
۵. از جنبه دیگر، هر آنچه که معلول دارد، از علت است و معلول با ذات و تمام خصوصیاتش از آن علت است، ممکن نیست که علت خصوصیتی داشته باشد و در معلول نباشد و یا در معلول به گونه‌ای دیگر باشد. اصل علیت، خصوصیتی است که در طرف اولی یا علة العلل موجود است و وقتی که اصل علیت در علة العلل به وجود است، مطمئناً در معلول هم به همین صورت است، یعنی اصل علیت در معلول نیز به وجود خواهد بود.
۶. به نظر فارابی، علم به سبب، موجب علم به مسبب است (فارابی، ۱۳۸۱: ۷۹)، پس اگر ما عالم به این امر هستیم که در طرف اولی و مسبب الأسباب، علیت به وجود است، طبق این قاعده، این علم در سلسله معالیل نیز جاری است؛ یعنی علیت در آنجا نیز به وجود است.
۷. در طرف اولی، جز وجود، چیزی نداریم؛ پس علیت در آنجا به وجود است. در طرف اخیر نیز علیت نداریم و معلولیت داریم و جز ماهیت چیزی وجود ندارد؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که معلولیت به ماهیت است و از آنجا که در وسط برهان طرف و وسط، موجوداتی هستند که هم علت و هم معلول

هستند، پس به صورت کلی می‌توان نتیجه گرفت که علیت در برهان طرف و وسط، به وجود است و معلولیت به ماهیت، موجودات از جنبه ماهیتشان، معلول و نیازمند مافوق خود هستند و از جنبه علی خود، نیاز موجودات مادون که ماهیات معدوم هستند را برطرف کرده و آن‌ها را به وجود می‌آورند.

۹. نتیجه‌گیری

برهان طرف و وسط از ارسطو است؛ وی اشیاء را متشکل از ماده و صورت می‌داند، به همین ترتیب با نگاه وجودی فارابی، می‌توان این برهان را همچون موجودی خارجی و صاحب تأثیر در نظر گرفت که دارای ماده و صورت است. به نظر نگارندگان، مؤلفه‌های سه‌گانه طرف اولی، واسط و طرف اخیر، ماده این برهان و اصل علیت، صورت آن است و از آنجا که هویت اشیاء به صورت آنهاست، هویت برهان طرف و وسط هم به اصل علیت است و مؤلفه‌های برهان، یعنی طرف اولی، طرف و وسط اخیر نیز در خدمت آن قرار دارند.

در باب صورت برهان - اصل علیت - باید گفت که برهان طرف و وسط بر اصل علیت نهاده شده و بدون آن، ساختار برهان از اساس به هم خواهد خورد؛ به همین خاطر، نمی‌توان از کنار آن به سادگی گذشت و باید آن را مورد مذاقه قرار داد؛ در واقع، با نخ تسبیح علیت است که می‌توان علل، معالیل و مؤلفه‌های برهان را تجزیه و تحلیل کرده و از طریق آن به علة العلل رسید.

در باب برهان طرف و وسط، نتیجه نهایی آنست که در این برهان، خصوصیتی که تأثیرگذار است و کل برهان بر آن استوار، مسئله علیت است و به نظر نگارندگان، علیت در برهان طرف و وسط به وجود است، وجودی که از علة العلل منشأ گرفته و انتظام‌بخش سلسله علل و معالیل است. به عبارت بهتر، اصل علیت به خودی خود، یک مفهوم و ضرورت طبیعی است و محمل و موضوعی می‌خواهد که بر آن سوار شود و مصداق پیدا کند. نظر به اینکه در جهان بینی فارابی، نظام هستی متشکل از وجود و ماهیت است و او برای هر دوی آن‌ها شیئیت قائل است، پس می‌بایست در یکی از این دو به دنبال اصل علیت بود.

در فلسفه فارابی، عینیت، خارجیت و تأثیر برای وجود است و اگر وجود نباشد، ماهیتی هم نیست، ماهیتی که از منظر او امری تصویری است.

به نظر نویسندگان و با توجه به سخنان فارابی در آثارش، اصل علیت در برهان طرف و وسط، به وجود است، این، وجود است که انتظام‌بخش سلسله علل و معالیل، وحدت‌بخش و معنابخش به آن است.

منابع

۱. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۲۵). *موسوعة مصطلحات ابن سینا (الشیخ الرئيس)*، جهامی جیرار، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۲. ادواردز، پل. (۱۳۷۱). *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب (برگرفته از دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز)*، مترجم شهید علیرضا جمالی نسب و محمد محمدرضایی، گروه ترجمه و ویراستاری، تهران، دفتر تبلیغات اسلامی. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۳. ارسطو. (۱۳۶۳). *طبیعیات*، ترجمه و مقدمه مهدی فرشاد، تهران.
۴. _____ (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*، جمع آوری و تحقیق و تقدیم عبدالرحمن بدوی بنگازی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، مرکز النشر.
۵. اسد عزیزاده، اکبر. (۱۳۷۸). مقاله "امتناع تسلسل (۳)"، *کلام اسلامی*، شماره ۳۰.
۶. جلیلی مقدم، مجتبی. (۱۳۹۲). مقاله "وجود از منظر افلاطون و ابن سینا"، *فصلنامه تخصصی مطالعات فقهی و فلسفی*، بهار، دوره ۴، شماره ۱۳.
۷. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). *تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق حمید پارسانیا*، اسراء، چاپ پنجم.
۸. خادمی، عین الله. (۱۳۸۲). *علیت از دیدگاه متکلمان مسلمان*، قم، بوستان کتاب.
۹. خندان، علی اصغر. (۱۳۸۴). *منطق کاربردی*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ سوم.
۱۰. دیرباز، عسگر و صیدی، محمود. مقاله "بازبینی شروط و براهین استحاله تسلسل"، *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*، سال پانزدهم، شماره چهارم، شماره پیاپی ۶۰.
۱۱. رضایی، مرتضی. (۱۳۹۲). "مقاله اثبات خدا در فلسفه ابن سینا"، *معرفت*، مهرماه، سال ۲۲، شماره ۱۹۰.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، جلد ۲، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۳. غالب، مصطفی. (۱۹۸۸). *ارسطو، بیروت: دار و مکتبه الهلال*.
۱۴. غفاری، ابوالحسن. (۱۳۸۲). مقاله "برهان طرف و وسط"، *معرفت*، شماره ۷۴.
۱۵. فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۸ق). *المنطقیات*، محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۱۶. _____ (۱۴۰۵ق). *فصوص الحکم*، محمد حسن آل یاسین، قم، بیدار.

۱۷. _____ (۱۹۷۰م). الحروف، محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
۱۸. _____ (۱۳۴۵ق). رسالة فی اثبات المفارقات، حیدرآباد الدکن، مجلس دائرة المعارف العثمانية.
۱۹. _____ (۱۹۹۶م). احصاء العلوم، تقدیم و شرح علی بو ملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۲۰. _____ (۱۹۹۵/۱م). تحصيل السعادة، شرح و تقدیم علی بو ملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال.
۲۱. _____ (۱۹۹۵/۲م). آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دار و مكتبة الهلال، کتابخانه اینترنتی جامع الکتب الاسلامية.
۲۲. _____ (۱۳۸۱ش). فصوص الحکمة، شرح سید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی، به حواشی میرداماد و تحقیق علی اوجی، زیر نظر و اشراف مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۳. فیروزجایی، یارعلی کرد. (۱۳۸۱). مقاله "براهین اثبات خدا نزد ارسطو"، مجله معرفت، شماره ۶۳.
۲۴. کریم آبادی، حسین. (۱۳۹۶). "پایان نامه کارشناسی ارشد بررسی برهان های ابطال تسلسل از نگاه حاج ملاهادی سبزواری"، دانشگاه آزاد اسلامی سبزوار.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). شرح برهان شفا (قسمت اول و دوم)، تحقیق محسن غاریان، جلد دوم، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**Analyzing the Foundational-Essential Connection
between Principality of Existence and Substantial
Motion from Allama Tabataba'i's and His
Students' Perspective¹**

Ahmad Zamani Cheryani², Hassan Moallemi³

ABSTRACT

The proposition and validation of the *principality of existence* (*Esālat al-(Wujūd)*) in Transcendent Philosophy contain multiple implications. Mulla Sadra identified and clarified many of these implications. However, the extraction of some of these implications and the explanation of their relationships were left to his followers. The task of uncovering the connection between some of these implications and the *principality of existence* has been successfully undertaken by Allama Tabataba'i and his students. *Substantial motion* (*al-Harakat al-Jawhariyyeh*) is one of the issues extensively explained in the works of Mulla Sadra and his followers; however, the dimensions of its relationship and compatibility with the *principality of existence* have not been independently examined. This study, utilizing the explicit statements and implied ideas of Allama Tabataba'i and his students, aims to depict the foundational connection between *substantial motion* and the *principality of existence*. First, through a *demonstration per impossible* on the *principality of existence*, we will demonstrate that the Sadrian depiction of motion in substance is justifiable only through such an assumption. Then, we will address the essence-based terminology hidden in *substantial motion* and consider the term *intensity of existence* as more appropriate for Transcendent Philosophy. Subsequently, we will present evidence of the inconsistency of motion and intensity with the *principality of essence*. Finally, we will conclude their foundational and essential connection, by examining the compatibility of the *principality of existence* with the *intensity of existence* and *substantial motion*. Considering the requirements of philosophy as its general subject, this study has processed information gathered from library sources and written documents through a descriptive-analytical method.

KEYWORDS: principality of existence, motion, substantial motion, intensity of existence, principality of essence, Allama Tabataba'i.

1. **Received:** 27 August 2024 **Accepted:** 10 November 2024. This paper has been extracted from the author's thesis "The Relationship between the Principality of Existence and Substantial Motion from the Perspective of Allama Tabataba'i's and His Students' Perspective," supervised by Hassan Moallemi, Qom Seminary, Center for Islamic Philosophy.

2. **Corresponding Author:** Seminary Level 4 (Ph.D.) Student in Transcendent Philosophy, Meshkat Specialized Seminary Center, Qom, Iran; **Email:** a.z.cheryani@gmail.com

3. Professor, Philosophy Department, Baqir al-Uloom University, Qom, Iran; **Email:** h.moallemi57@gmail.com

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

تحلیل رابطه ابتدایی - تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان^۱

احمد زمانی چریانی^۲؛ حسن معلمی^۳

چکیده

طرح و اثبات «اصالت وجود» در حکمت متعالیه، حاوی آثار متعددی است. ملاصدرا بسیاری از این آثار را استخراج و به آن‌ها تصریح نموده؛ لکن استخراج پاره‌ای از این آثار و تبیین روابط آن‌ها بر عهده پیروان مکتبش بوده است. کشف ارتباط بین برخی از این آثار با «اصالت وجود» و وظیفه‌ایست که علامه طباطبایی و شاگردان ایشان به خوبی از عهده آن برآمده‌اند. «حرکت جوهری» از جمله مسائلی است که در کلام صدرا و پیروان او مفصلاً به آن پرداخته شده است؛ لکن ابعاد ارتباط و سازگاری آن با «اصالت وجود» در بابتی مستقل مورد بررسی واقع نشده است. این پژوهش با بهره‌گیری از تصریحات و تلویحات علامه طباطبایی و شاگردان او، به دنبال تصویرسازی روشنی از ارتباط مبنایی بین «حرکت جوهری» و «اصالت وجود» می‌باشد. ابتدا در برهان خلفی بر «اصالت وجود» نشان خواهیم داد که تنها با چنین فرضی است که تصویر صدرايي از حرکت در جوهر توجیه‌پذیر است، سپس به چرایی ادبیات ماهوی نهفته در «حرکت جوهری» می‌پردازیم و اصطلاح «اشتداد وجودی» را آنسب به حکمت متعالیه می‌دانیم؛ آنگاه با طرح شواهدی، از ناسازگاری حرکت و اشتداد با «اصالت ماهیت» پرده برداشته‌ایم؛ در نهایت، با بررسی وجوه سازگاری «اصالت وجود» با «اشتداد وجود» و «حرکت جوهری»، ابتدا و تلازم مابین آن‌ها را نتیجه خواهیم گرفت. پژوهش حاضر - با نظر به اقتضائات فلسفه به عنوان موضوع کلی اش - با گردآوری کتابخانه‌ای اطلاعات از منابع و اسناد نوشتاری، به پردازش آن‌ها به روش تحلیلی-توصیفی پرداخته است.

کلیدواژگان: اصالت وجود، حرکت، حرکت جوهری، اشتداد وجود، اصالت ماهیت، علامه طباطبایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۸/۲۰. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه «رابطه اصالت وجود و حرکت جوهری از منظر علامه طباطبایی و شاگردان» حوزه علمیه قم می‌باشد. استاد راهنما: حسن معلمی.

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌پژوه سطح چهار حکمت متعالیه، مرکز تخصصی حوزوی مشکات. رایانامه: a.z.cheryani@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم. رایانامه: h.moallemi57@gmail.com

۱. مقدمه

مسئله «اصالت وجود» در مقابل «اصالت ماهیت»، موضوعی نوظهور در فلسفه اسلامی است که در فلسفه‌های ارسطو، فارابی و بوعلی مطرح نبوده است. در آثار این فیلسوفان، به ویژه در کتاب مابعدالطبیعه ارسطو، هیچ اشاره‌ای به این مسئله وجود ندارد. این موضوع نخستین بار در دوره میرداماد و ملاصدرا به این شکل مطرح شد که آیا اصالت با ماهیت است یا با وجود؟ (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۹/ ۶۳) «اصالت وجود» خیزشگاه تحول در حکمت متعالیه نسبت به مکاتب فلسفی پیشین و رکن اساسی آن است. نظام فلسفی صدرایی در همه ابعاد آن متأثر از این اصل می‌باشد؛ قسمتی از این آثار به گونه‌ایست که هر خواننده‌ای را به اذعان به سریان «اصالت وجود» در این نظام حکمی وامی‌دارد؛ نگاه وجودی ملاصدرا نقطه آغازی است که تمام فلسفه او را شکل داده و تحت تأثیر قرار می‌دهد (یزدان‌پناه و درگاهی فر، ۱۳۹۹: ۱۷۱). او خود مسئله وجود را اساس قواعد حکمی، مبنای مسائل الهیاتی و نقطه محوری علم توحید، معاد، حشر ارواح و اجساد و... می‌داند. در عظمت این نقطه محوری حکمت متعالیه همین بس که جهل به آن، موجب مخفی ماندن معارف ربوبی، نبوی، معرفة النفس و دیگر معظّمات و امهات معارف الهی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۴).

بخش دیگری از آثار «اصالت وجود» به گونه‌ایست که به روشنی و صراحت از طرف صاحب این مکتب به آن پرداخته نشده و در آثار تابعین و شارحین نیز بابتی مستقل بر تبیین آن گشوده نشده است، فلذا لازم می‌نماید با پرتوافکنی بر لوازم مستقیم و غیر مستقیم آن، به استخراج این آثار همت گماشت. از جمله مسائلی که در فلسفه صدرایی و به برکت اصالت وجود جانی تازه یافته و ورودش از عرصه طبیعیات به الهیات را مرهون اصالت وجود بوده است، مسئله «حرکت» است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۷/۱۱). فلاسفه پیش از صدرالمتألهین، -حداکثر- تغییر و حرکت در چهار مقوله عرضی را قبول کرده بودند، اما ملاصدرا با بیان حرکت در مقوله جوهر، بحث را از تغییر در آن چهار مقوله و دیگر مقولات نیز بالاتر برده و در ساحت وجود مطرح نموده است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۱/۱۱-۱۶۲). تجویز حرکت در جوهر و حتی بیان تأییدات نقلی بر آن (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۸۹) مبحثی است که توسط او به طور مفصل بدان پرداخته شده است؛ به طوری که بخش معظمی از کتاب اسفار اربعه، به مقدمات مبحث حرکت و اثبات حرکت جوهری اختصاص یافته است. علامه طباطبایی و شاگردان ایشان نیز به عنوان بارزترین شارحین معاصر حکمت متعالیه، به بسط و گسترش لوازم و فروع اصالت وجود پرداخته‌اند. ایشان با سیطره بر مبانی این مکتب، در مباحث مختلف با پی‌گیری رشته‌های بحث، سعی

در ریشه‌یابی نگاه اصالت وجودی صدرا داشته‌اند. چنین پی‌گیری‌هایی در بحث حرکت جوهری نیز خود را نشان داده است؛ به طوری که هرچند عنوان علی‌حده‌ای در خصوص رابطه اصالت وجود و حرکت جوهری در آثارشان وجود ندارد، اما تلویحاً و تصریحاً به چنین ابتدایی پرداخته‌اند.

بحث از حرکت جوهری، از جمله مباحثی است که هرچند نوآوری ملاصدرا در طرح وجودی آن مشهود است، لکن بررسی و تحلیل ابتدای این مسئله بر اصالت وجود، موضوعی است که در این پژوهش به دنبال آن هستیم. برآنیم تا با بررسی شواهد موجود در کلمات علامه و شاگردان ایشان، وجوه سازگاری حرکت جوهری با اصالت وجود را استخراج و تحلیل نماییم.

۲. پیشینه تحقیق

در میان کتب موجود بین اهالی فن، کتابی که مستقلاً یا ضمناً به رابطه بین اصالت وجود و حرکت جوهری از منظر علامه طباطبایی - یا غیر ایشان - پرداخته باشد در دسترس نیست. در تعدادی از مقالات علمی پژوهشی، به حوالی این موضوع پرداخته شده که تنها یک مورد با موضوع این پژوهش همخوانی نسبی دارد؛ مقاله «نقش اصالت و تشکیک وجود در نظریه حرکت جوهری» از آقای محسن کدیور و سرکار خانم مریم خوشدل روحانی، هر چند می‌تواند منشاء الهام در این موضوع باشد، متأسفانه - غیر از کوتاهی بیان، داخل کردن بحث تشکیک وجود کنار اصالت وجود و همچنین طرح دیگر ثمرات اصالت وجود در کنار حرکت جوهری - موضوع را از منظر ملاصدرا مورد بررسی قرار داده است. در نهایت، آنچه به عنوان مزیت برای پژوهش حاضر می‌توان بر شمرده از قرار زیر است:

- نگاه به تاثیر اصالت وجود بر حرکت جوهری فارغ از تشکیک و وحدت وجود
- بررسی این موضوع از نظرگاه علامه طباطبایی و شاگردان ایشان
- طرح بندی جدید در ارائه مطالب

۳. تبیین برهان اصالت وجود در ارتباط با حرکت جوهری

علامه طباطبایی بیشترین براهین اصالت وجود را در کتاب بدایة الحکمه اقامه نموده‌اند؛ هر کدام از این براهین بر یکی از نکات زیر مبتنی است:

۱. خروج ماهیت از حد استوا به واسطه وجود است؛
۲. وحدت خارجی وجود است که مصحح حمل ماهیات است - نه کثرات ماهوی -؛

۳. عدم آثارِ مورد انتظار از ماهیتِ ذهنی، در فرض یکسانی با ماهیت خارجی؛
۴. عدم امکان انتساب صفات تشکیکی به ماهیت، در افراد و احوال متنوع آن ماهیت؛
۵. حیثیت وجود در ازای واقعیت اشیاء است، ولی ماهیت بدون وجود باطل است (طباطبایی، بی تا: ۱۰-۱۲).

با توجه به موضوع پژوهش حاضر و با دقت در براهین فوق، آنچه بیشتر به مراد ما از بحث نزدیک است، برهان چهارم است؛ توضیح آنکه انتساب صفات تشکیکی به ماهیات، نیازمند تشکیک در ماهیت می باشد که از نظر حکمت متعالیه، باطل و اساساً محال است. شهید مطهری نیز در تبیین برهان سوم اصالت وجود حاج ملاحادی در شرح منظومه^۱، به رابطه بین حرکت اشتدادی وجود و اثبات اصالت وجود می پردازد. شهید مطهری با تذکر به وجود حرکت های اشتدادی در عالم، به مرتبه مندی و درجه داری آن ها اشاره کرده و هر مرتبه از شیء متحرک را نوع خاصی می داند که شیء با تبدیل هر نوع به نوع دیگر، به پیمودن حرکت اشتدادی خود ادامه می دهد. او با توجه به مقدمه فوق و با بهره گیری از برهان خلف بیان می کند که در حرکات تکاملی و اشتدادی، اگر اصالت با ماهیت باشد، لازم می آید که غیر متناهی محصور بین حاصرین شود و این محال است؛ زیرا شیء در زمان حرکتش، بی نهایت «آن» را طی می کند و به ازای هر «آن» نیز شیء مذکور، دارای ماهیت و نوع علی حده ای نیز می شود. نتیجه اینکه در یک بازه مشخص بین مبدأ و منتها، شیء مد نظر، باید بی نهایت ماهیت بالفعل را پشت سر گذاشته تا به مقصد برسد و این یعنی نرسیدن به مقصد؛ زیرا مشخص است که آنچه بی نهایت است، نمی توان به نهایت آن - که مقصد متحرک است - اندیشید و این در حالی است که فرض ما، رسیدن متحرک به منتهای بازه مورد نظر است و این خلاف فرض، یعنی محدودیت زمان و حرکت است؛ اما اگر اصالت با وجود باشد، تکامل و اشتداد انواع، نظیر کمیات خارجی ای می شود که بالفعل واحد است، اما بالقوه قابلیت تقسیم تا بی نهایت را دارد؛ مثلاً می گویند: آب از درجه حرارت ۲۰ - که نوع و ذات خاصی برای آب است - به درجه ۲۱ - که نوعی دیگر است - رسید، آیا دفعاتاً این تغییر درجه رخ داد یا بین این دو درجه، بی نهایت نوع دیگر نیز وجود دارد؟ جواب آنست که آب، یک فرد واحد بیشتر نیست که در ذات خودش اشتداد پیدا می کند؛ یعنی یک وجود واحد است که می توان از هر مرتبه از مراتب نامتناهی آن، ماهیتی بالقوه انتزاع کرد که ذهنی محض نبوده و خارج، در انتزاع آن ها مؤثر است؛ فلذا وجود، یک حقیقت

۱. ذیل بیت: کون المراتب فی الاشتداد/ انواعا استنار للمراد

۲. هر بازه زمانی - هر چقدر کوچک - دارای آنات نامتناهی می باشد.

واحد متصلی است که بین درجات و مراتب آن گسست بالفعلی نیست و انواع و ذات‌ها از مراتب این وجود واحد انتزاع می‌شوند؛ به عبارت دیگر، فرآیند اشتداد، انتقال از یک ماهیت به ماهیتی دیگر است، اما این انتقال به این معنی است که وجود، در ذات خودش اشتداد می‌یابد و لازمه‌اش ماهیات متعدده است، نه اینکه ماهیاتی هستند و اصالت دارند و شیء در حرکت اشتدادی یکی را رها کرده و به ماهیت دیگر وارد می‌شود. در نهایت شهید مطهری اینگونه نتیجه می‌گیرد که وجود و وحدت اتصالی آن، یک مسئله اصیل و واقعیت بالذاتی است که ماهیات غیر متناهی از آن انتزاع می‌شود (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۹/ ۱۱۴-۱۰۲). هرچند این انتزاعات، ذهنی محض نیستند؛ بلکه از خارج انتزاع می‌شوند و خارج، در انتزاع آن‌ها مؤثر است؛ لکن اعتباری بوده، موجودیت بالذات ندارند و به برکت وجود موجودند.

همانطور که بیان شد، درجات شیء محسوس دارای وحدت است، به صورتی که در هر مرتبه، شیء مدنظر همان شیئی است که در مرحله قبل بوده، لکن عدم امکان انتساب یک ماهیت به تمامی این درجات نیز بدیهی است؛ زیرا نوع و طبیعت شیء در مرتبه و درجه (الف) با نوع منتسب به همان شیء در مرتبه (ب) متفاوت است؛ به بیان دیگر، شیء در طول حرکت خود، در هر آن و بُرش فرضی از شیء متحرک، دارای نوع ماهوی مختص به خود است که با نوع مختص به آن دیگر متفاوت است؛ حال اگر مقطعی از این شیء متحرک را در نظر بگیریم - که لاجرم دارای ابتدا و انتهاست - دارای بی‌نهایت آن طی شده است و هر آنی نیز ماهیت نوعی مربوط به خود را دارد؛ فلذا شیء واحد، دارای بی‌نهایت ماهیت می‌شود که اگر بخواهد هر کدام از این ماهیات، دارای واقعیت بالذات باشد، باید بی‌نهایت ماهیت محقق شده بین مبدأ و منتهای حرکت فرض شود که بالضروره محال است - هرچند می‌توان ماهیت‌های بی‌شماری انتزاع کرد که به عین وجود موجودند - زیرا محصور بودن بی‌نهایت ماهیت متحققه و بالفعل بین دو منتهای تناقضی بین است؛ نتیجه اینکه حقیقت و واقعیت شیء، نه ماهیات متعدده غیر متناهیۀ ذهنی آن شیء، بلکه وجود آن شیء است؛ چرا که گفتیم، فرض سومی برای متن واقع متصور نیست و این یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.

اگر گفته شود درجات وجود نیز همانند ماهیت تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و اشکال فوق در وجود نیز پابرجاست، باید گفت: درست است که هر قابل تقسیم تا بی‌نهایتی محال نیست، اما کثرت ماهیت، مانع وحدت حرکت است؛ زیرا حرکت به‌عنوان یک پدیده تدریجی، نیازمند نوعی وحدت و استمرار است تا در طول زمان، هویت شیء متحرک را حفظ کند. اگر فرض کنیم ماهیات اصیل باشند و در هر لحظه از حرکت، یک ماهیت جدید و متفاوت بوجود آید، این منجر به نوعی تکرر و تعدد ذاتی در طول

حرکت می‌شود. به بیان دیگر، در هر آن از حرکت، شیء دارای یک ماهیت مستقل است و این ماهیات از یکدیگر متمایز خواهند بود. حال، اگر ماهیات مختلف در طول حرکت، همگی اصیل و مستقل از یکدیگر باشند، دیگر نمی‌توانیم یک پیوستگی و استمرار در حرکت تصور کنیم؛ بلکه به نظر می‌رسد که شیء در هر لحظه، در حال تغییر ماهوی است و این باعث می‌شود که حرکت تبدیل به مجموعه‌ای از تغییرات گسسته و نامتصل شود، نه یک فرآیند واحد و مستمر. از آنجایی که وحدت حرکت به معنای یکپارچگی آن در طول زمان است، کثرت ماهیات، این یکپارچگی را از بین می‌برد و باعث می‌شود که حرکت به صورت گسسته و بدون وحدت به نظر برسد. به عبارت دیگر، اگر در هر لحظه از حرکت، شیء دارای ماهیت جدیدی باشد و آن ماهیت کاملاً مستقلاً از ماهیت‌های قبلی باشد، این یعنی حرکت، نه یک امر پیوسته، بلکه مجموعه‌ای از «انات» و تغییرات جداگانه است که وحدت حرکت را مختل می‌کند. این برخلاف وجود است که اگر کثرتی در مراتب آن است، مانع وحدت حرکت اشتدادی وجود نمی‌شود؛ چرا که در مورد وجود، این مسئله به دلیل پیوستگی و وحدت تشکیکی وجود، منتفی است. مراتب وجود، هر چند متعددند، ولی به واسطه پیوستگی و ذات واحد وجودی، در یک سیر واحد و پیوسته حرکت می‌کنند و موجب ایجاد مشکلی مانند محصور شدن بی‌نهایت بین دو حاصر نمی‌شود. ملاصدرا این مسئله را با تبیین وحدت تشکیکی وجود حل می‌کند که در آن، مراتب وجود، هر چند متفاوت‌اند، لکن از یک حقیقت واحد بهره‌مند هستند و این کثرت‌ها به وحدت آسیب نمی‌رسانند.

۴. اصطلاح «حرکت جوهری»

پیش از بررسی شواهد ارتباط حرکت جوهری با اصالت وجود، آنچه به عنوان یک اشکال به ذهن خطور می‌کند اینست که: اگر شما در تقسیم اولیه ماهیت، آن را به جوهر و عرض تقسیم می‌کنید و مقوله جوهر را یک مقوله ماهوی می‌دانید، پس چگونه پس از طرح و اثبات اصالت وجود می‌توانید از حرکت در مقوله‌ای ماهوی صحبت کنید در حالی که حرکت، یک نحو وجود است نه از احکام ماهیت؟ در پاسخ به سؤال فوق باید گفت: وجود که اصالت یافت، آنچه از ماهیات که منتزع از وجود باشد، به نوعی متحد با وجود است و اگر نحو وجودی - مانند حرکت - به مقوله‌ای ماهوی - مانند جوهر - منتسب می‌شود به سبب همین اتحاد است؛ به عبارت دیگر، اگر ما «حرکت جوهری» را «حرکت جوهری» می‌نامیم، به معنای حرکت در یک مقوله ماهوی نیست؛ بلکه چنین نسبتی (یعنی نسبت تحوّل و تحرک به جوهر) از این باب موجه است که ماهیت از وجود اصیل متحرک انتزاع می‌شود و با آن متحد

است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۲۵۹).

در ضمن پاسخ دیگری به سؤال فوق، می‌توان رد اصطلاح «حرکت جوهری» را اینگونه پذیرفت که آنچه از جوهر مورد نظر بوده و هست، وجود فی نفسه لِنفسه بغیره است و از طرفی رأی نهایی صدرا در فلسفه، انحصار موجود فی نفسه لِنفسه در واجب الوجود است و دیگر موجودات از جمله جواهر، لغیره هستند؛ فلذا آنچه در ابتدا در همراهی با مصطلحات عمومی فلاسفه مطرح می‌شود، همان لفظ «حرکت جوهری» است، ولی در نهایت، باید به چهره‌ای جدید برای حرکت قائل بود که هاضم تصاویر ماهوی از حرکت در خود است. آیت الله جوادی آملی، ضمن ارجاع کلیه ماهیات به مفاهیم، این نکته را اینگونه بیان می‌کنند:

«فتوای نهایی حکمت متعالیه، ارجاع همه ماهیات به مفاهیم است؛ زیرا بر اساس انحصار هستی در مستقل (واجب) و رابط (ممکن)، هیچ موجودی ماهیت ندارد؛ چون «واجب» برتر از آن است که ماهیت داشته باشد و «ممکن» که رابط و معنای حرفی است فروتر از آن است که دارای ماهیت باشد؛ بنابراین اشکال ماهیت نوعی داشتن و نداشتن، اصلاً مطرح نیست، تنها چیزی که قابل گفت‌وگو است، مفهوم باز و بی‌حدی است که بر متحرک منطبق است، البته چنین متحرکی جوهر هم نخواهد بود؛ زیرا جوهر یعنی موجود فی نفسه و لِنفسه و بغیره، و چون بر اساس و مبنای نهایی حکمت متعالیه، غیر از وجود مستقل واجب هیچ موجودی فی نفسه و لِنفسه نیست، بلکه تمام موجودهای امکانی همگی فی غیره‌اند، یعنی رابط و حرف‌اند، جریان جوهر و حرکت جوهری نام و نشان دیگری باید بگیرد و عنوان جوهر و حرکت جوهری بر مبانی میانی و متوسط حکمت متعالیه طرح می‌شود»^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۳۱۸-۳۱۹).

شاید بتوان بدین سؤال از این منظر نیز پرداخت که عنوان «حرکت جوهری»، سازگار با ادبیات فلسفی ملاصدرا نیست و حکمای حکمت متعالیه از جهت مشاکله و مماشات با قوم، از لفظ «حرکت جوهری»

۱. همان‌طور که مشخص است، ارجاع ماهیات به مفاهیم و نفی وجود خارجی مفاهیم، بر پایه ی اصالت وجود استوار است. همچنین برچیده شدن بساط مقولات از نظر برخی محققین حکمت متعالیه به عنوان یکی از آثار اصالت وجود شمرده شده است؛ فلذا هرچند این نکته محل اختلاف است، به سبب تصریحات علامه و برخی شاگردانشان به این موضوع اشاره‌ای می‌کنیم: آیت الله جوادی آملی یکی از آثار تعامل مطالب حکمت متعالیه (از جمله اصالت وجود) را نداشتن مصداق در خارج برای جوهر، می‌داند - کما اینکه در انتها به برچیده شدن بساط ماهیات به طور کلی اشاره می‌کند: «جوهر، مفهوم عام است نه جنس عالی، و این مفهوم همانند سایر مفاهیم برخاسته از ماهیات اشیا، هیچ مصداقی در جهان ندارد؛ زیرا موجود مستقل، یعنی حق تعالی، منزله از آن است که وجود به غیره باشد؛ ماسوا - یعنی خلق - وجود رابط - یعنی معنای حرفی - اند و معنای حرفی نه جوهر است و نه عرض؛ لیکن آنچه می‌ماند همانا سیلان خلقی یعنی بخش مادی از نظام هستی است نه بخش امری آن «... الا له الخلق و الامر»؛ غرض آنکه، تعامل مطالب حکمت متعالیه مایه ی فروپاشی بنیان مقولات و برچیده شدن بساط ماهیت است، لیکن نظام منسجم هستی همچنان باقی است چه به بقاء الهی باشد و چه به ابقای او.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۲۸۷-۲۸۸)

تحلیل رابطه ابتدایی - تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان استفاده نموده‌اند، و الا از بین مصطلحات، آنچه متناسب‌تر با اصول حکمت متعالیه است، «اشتداد وجود» است؛ چرا که ملاصدرا حرکت را نحوه وجود طبیعت می‌داند - همانطور که ثبات را نحوه وجود موجودات مجرد می‌داند - فلذا «اشتداد»، «حرکت»، «تشکیک» و... اولاً، بالذات و حقیقتاً حکم وجودند و ثانیاً، بالعرض و مجازاً حکم ماهیاتی مانند جوهرند (علی‌زاده، ۱۳۸۳: ۳۳).

نتیجه آنکه، در نگاه نهایی حکمت متعالیه و قدم نهایی این پژوهش، آنچه مطمح نظر در بررسی حرکت است، همان وجود است که اگر دارای حرکت باشد، آن را اشتداد وجود و اگر دارای حرکت نباشد، آن را ثبات وجود گویند؛ خواهیم دید در شواهد جمع‌آوری شده پیرامون موضوع، علامه طباطبایی و شاگردان ایشان، گاهی از واژه «حرکت جوهری»، گاهی «اشتداد وجود» و گاهی از دیگر مشتقات مشیر به نحو وجود فوق‌الذکر استفاده نموده‌اند.

در تکمیل توضیحات فوق می‌توان گفت: از آنجایی که ماهیت در خارج، عین وجود است و وجودات خارجی، یا جوهرند یا عرض، پس حرکت در جوهر معنا دارد؛ لکن حرکت در وجود جوهر متحد با وجودات؛ پس می‌توان گفت، حرکت در هر دو هست نه فقط در وجود.

۵. ناسازگاری اصالت ماهیت با حرکت جوهری و اشتداد وجود

در نظر قائلین به اصالت ماهیت، ماهیت زمانی اصیل است که بتوان مفهوم وجود را از آن انتزاع نمود؛ البته در نظر ایشان، همانطور که وجود، انتزاع ذهن و اعتباری است، ماهیت من حیث هی‌هی نیز اعتباری است؛ لکن عالم واقع را ماهیاتی مانند انسان، درخت و... پر کرده که مفهوم وجود، منتزع از این ماهیات است؛ فلذا وجود انسان موجود نیست، بلکه ذهنی و منتزع از ماهیات خارجی است (طباطبایی، محمد حسین و مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱: ۹۸-۹۹). با رد اصالت ماهیت، آنچه به عنوان تنها تصویر صحیح از ماهیت مورد نظر می‌باشد و حقیقت اعتباری آن را نیز بیان می‌دارد، «وساطت و عارضیت وجود برای تحقق ماهیت» است که در جای‌جای متون فلسفی علامه به آن‌ها اشاره شده است.^۱ در ادامه، با تفکیک بین مصرحات اهل فن در مورد «اصالت ماهیت» و لوازم فاسد آن برای حرکت، تبیین مقصود نهایی خود در اصالت وجود را پی‌گیری خواهیم کرد.

۱. برای نمونه: جهت «وجود بذاته برای موجود برخلاف ماهیت» ر.ک (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۲: ۱۰) جهت «توسع اضطراری عقل برای ماهیت به واسطه وجود» ر.ک (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۲: ۱۵) جهت «ثبوت ذات و ذاتیات ماهیت به واسطه وجود» ر.ک (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۲: ۱۲) و جهت «ترتب آثار ماهیت به واسطه وجود» ر.ک (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۳)

۱-۵. ابعاد ناسازگاری اصالت ماهیت با حرکت جوهری

ناسازگاری اصالت ماهیت با حرکت جوهری و اشتداد وجود، از لوازم سازگاری اصالت وجود با حرکت جوهری و اشتداد وجود است؛ فلذا آنچه در این بخش ارائه خواهد شد، دو روی یک واقعیت را نشان خواهد داد. در ادامه به شواهدی از تالی‌های فاسد اصالت ماهیت اشاره خواهیم کرد که خود را در فرض حرکت جوهر و اشتداد وجود نشان خواهد داد:

۱-۱-۵. حرکت از اوصاف و احکام وجود است نه ماهیات

در فرع دوم اصالت وجود که توسط علامه در نه‌ایة الحکمه ارائه شده است، گفته می‌شود که وجود به احکام ماهیت، من جمله جوهریت متصف نمی‌شود (طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۹۲: ۱۲)؛ اگر کم، کیف، این و سایر مقولات ماهوی مندرج تحت مقوله جوهر و عرض، ماهیاتی هستند و احکامی دارند، فلذا وجود، متصف به احکام اینها نمی‌شود. آیت الله مصباح به زیبایی به نکته فوق اشاره نموده‌اند:^۱

«ماهیت، فی نفسه واجد هیچ وصف و صفتی نیست؛ و دقیق‌تر بگوییم، هیچ محمولی بالذات بر آن حمل نمی‌شود، هر محمولی که بر آن حمل شود، حقیقتاً وصف و محمول وجود شیء است و مجازاً وصف ماهیت آن» (طباطبایی، محمد حسین و مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۱: ۱۰۵-۱۰۶)

از طرفی حرکت، نحو وجود جسم متحرک و از احکام وجود است؛ نتیجه اینکه، حرکت از احکام وجود است و نمی‌توان ماهیات را به آن متصف نمود؛ پس آنچه ما از حرکت در جوهر و دیگر مقولات می‌بینیم، همه ظهورات وجود متحرک و نحوه‌ای از انحاء آن وجود است.

۱-۱-۱-۵. اصالت ماهیت، محلّ موضوع حرکت جوهری و وحدت متحرک است

برخی -مانند فیثاغورس- حرکت را به غیریت مطلق تعریف کرده‌اند (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳/۲۵)؛ هر چند حرف خوبی است، اما نه به عنوان تعریف حرکت، بلکه به عنوان تبیین‌کننده سیلان و دگرگونی ناشی از حرکت؛ زیرا اگر چنین باشد، متحرک در حین حرکت، خودش، خودش نیست و جنبه وحدتی در آن لحاظ نمی‌شود و در واقع، تصویر حرکت، تصویر اجزائی لایتجزی و غیر متصل با هم می‌باشد؛ در حالی که حرکت، در عین غیریت و تغایر اجزاء آن، یک متصل واحد است که در حین حرکت، خودش، خودش است نه غیر خودش؛ به عبارت دیگر، حرکت از بین‌برنده هوهویت شیء

۱. همچنین ر.ک: (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۴۹/۱۳) و (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳/۱۰۴-۱۰۵)

تحلیل رابطه ابتدایی - تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان
متحرک نیست و اساساً حرکت را زمانی حرکت گویند که در عین حقیقت واحده بودن، دارای تغیر باشد
(مطهری، ۱۳۷۶: ج ۷/ ۴۷۰).

شیء متحرک در این حرکت، با گذر از آنات بی شمار، بی نهایت ماهیت را طی می کند و غیریت
حرکت از این جهت است و وحدت و هوهویت آن را نمی توان از طریق ماهیت تأمین نمود. فلاسفه برای
تأمین این نیاز، بحث موضوع حرکت را مطرح می نمودند. آن ها که متحرک را طی کننده ماهیات، آن هم
یکی پس از دیگری می دانستند، در موضوع آن به خطا رفته و آن را جوهر ثابت فرض نموده اند. پس در
صورت اصالت ماهیت، با محذور موضوع واحد برای حرکت شیء مواجه می شویم و برای خلاصی از
آن، تنها یک راه بیشتر نیست و آن ثبات جوهر شیء و تأمین وحدت متحرک از این ناحیه است که این نیز
با فرض حرکت جوهری در تناقض است.

آیت الله جوادی آملی در خصوص حل این مشکل اینگونه اشاره می کنند:

«اگر بر اساس اصالت وجود مشی شود، ذات ماهوی، به ذاتی دیگر، یعنی هویت وجودی، تکیه

می کند؛ وجود که هویت است، اصل است و ماهیت، حکایت و نماد آن است و سیلان، با آن که مربوط

به وجود است، منافاتی با وحدت آن ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/ ۳۰۷).

در توضیح جمله پایانی آیت الله جوادی آملی باید گفت: سیلان و حرکت، در واقع نحوه ای از وجود
است که در وجود مادی و متحرک رخ می دهد. وحدت وجود به این معناست که حقیقت وجود، هر چند
به لحاظ مراتب و شئون مختلف، از قوه به فعل در حال تغییر است، اما این تغییرات به وحدت و پیوستگی
وجود لطمه نمی زند. دلیل این امر آنست که حرکت، نه تغییری در اصل حقیقت وجود، بلکه در مراتب
آن است. به عبارت دیگر، وجود تشکیکی است، یعنی در عین کثرت و تعدد مراتب، وحدت ذاتی خود
را حفظ می کند. پس حرکت یا سیلان وجود، در مراتب و شئون آن رخ می دهد، اما این کثرت مراتب، به
وحدت ذاتی آن آسیب نمی رساند، زیرا حقیقت وجود همچنان واحد باقی خواهد ماند.

۵-۱-۲. عدم توجیه حرکت در فرض اصالت ماهیت

شهید مطهری نظر هگل پیرامون نقض اصل هوهویت و امتناع اجتماع نقیضین را مطرح می کند و
می گوید: هگل با مشاهده حرکت و «شدن» در عالم، به دنبال توجیه آن و رد ثبات مورد نظر قداما بوده،
اما مسیر را اشتباه رفته و منتهی به رد دو اصل فوق شده است. شهید مطهری ریشه توجیه ناپذیری حرکت
در منظر هگل را، اصالت ماهوی نگرستن او می داند و می گوید: گویی ملاصدرا برای پیشگیری از چنین
سخنانی، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و توجیه حرکت بر اساس این دو را مطرح کرده است:

«شاید اگر کسی قائل به اصالت ماهیت می‌شد، مجبور بود که همان حرف هگل را قبول کند؛ یعنی بنا بر اصالت ماهیت، «شدن» توجیه نداشت... یعنی اگر ماهیت اصیل باشد و نه وجود، حرکت قابل توجیه نیست» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۷/۴۶۷).

آیت الله جوادی آملی نیز آسیب‌رسانی اصالت ماهیت به حرکت را اینگونه تبیین می‌کنند: «بر اساس اصالت ماهیت، هنگامی که از حرکت یک ماهیت سخن گفته می‌شود، این سؤال به ذهن متبادر می‌شود که «حرکت، تحوّل از جایی به جایی و از حالی به حالی است و اگر در طی حرکت، شیئی که از مکان و حالتی به مکان و یا حالتی دیگر منتقل می‌شود، ثابت نباشد، حرکتی نخواهد بود!»... تحوّل وجود [و حرکت آن]، به ماهیات آسیب می‌رساند» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۳۰۷-۳۰۸).

۳-۱-۵. تمایز و افتراق ذاتی تجدد، سیلان و تشکیک با ماهیت

در ماهیت جسم طبیعی، مفاهیمی مانند سیلان، تجدد، تغییر و... اخذ نشده است و حرکت که چیزی غیر از این مفاهیم نیست، از ماهیت و ذات آن تمایز و افتراق دارد؛ از طرفی ماهیت نیز چیزی جز ذاتیاتش نیست، فلذا چنین مفاهیمی منتسب به وجود جسم است نه ماهیت آن؛ آیت الله جوادی آملی این نکته را به صورت زیر بیان می‌کنند:

«جسم به اعتبار ماهیت خود از مفهوم حرکت، افتراق و تمایز پیدا می‌کند؛ زیرا مفهوم و معنای حرکت، تجدد و سیلان است و جسم ماهیتی است که مفهوم تجدد و سیلان در آن اخذ نشده است... ماهیت جسم، تجدد نیست، هویت جسم، تجدد است»^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۲/۱۶۷-۱۶۸).

۴-۱-۵. لازمه ماهیت، ایستایی و عدم حرکت است

موجود تا زمانی که دارای حرکت است، به مشاهده‌گر ماهیتی نمی‌دهد، ماهیت را تنها زمانی می‌توان از متحرک انتزاع کرد که آن را ثابت یا به مقصد رسیده فرض کنیم. آیت الله جوادی آملی پس از اشاره به راه نهایی علامه طباطبایی در مسئله تشکیک، نکته فوق را اینگونه توضیح می‌دهند:

«... وجود تا زمانی که سیال است، به تحلیل‌کننده ماهیت نمی‌دهد و هنگامی که از حرکت باز ایستاد، می‌توان از آن ماهیت انتزاع نمود. وجود متحرک یا باید بایستد و یا آنکه ما آن را ایستاده فرض

۱. ایشان همچنین می‌گویند: «جسم در مقام ماهیت، جنس و فصل خاص خود را دارد، جوهری است که قابل ابعاد ثلاثه است و چون سیلان و تجدد، ذاتی باب ایساغوجی نیست و در ماهیت جسم اخذ نشده است، ذاتی هویت و وجود جسم است و چون سیلان ذاتی وجود جسم است، حدوث عالم جسمانی و همه جواهر و اعراض جسمانی از فلکی و عنصری اثبات میشود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۲/۱۶۷-۱۶۸)

تحلیل رابطه ابتدایی - تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان

کنیم و چون در خارج ایستادنی نیست، ما آن را ایستاده فرض می‌کنیم و با فرض توقف، ماهیت را اخذ می‌کنیم؛... بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری از وجود سیال، ماهیت اخذ نمی‌شود و سیلان تا رسیدن به دارالقرار ادامه می‌یابد»^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۲/۴۰۷).

۵-۲. ابعاد ناسازگاری اصالت ماهیت با اشتداد وجود

در این مقام، با اشاره به توجه‌ناپذیری، ناهمخوانی و تناقض درونی اشتداد وجودی با اصالت ماهیت، به دنبال بیان مفاسد قول به اصالت ماهیت در نگاه به وجود طبیعی و لوازم آن - من جمله اشتداد - هستیم:

۵-۲-۱. اشتداد ماهیت، تحقق بی‌نهایت ماهیت در محدوده دارای نهایت است

اشتداد، تغییری است که در آن، وجه اشتراک و افراق مرحله قبلی و بعدی در حین اشتداد یک چیز باشد؛ اگر چنین مفهومی را بخواهیم بر روی ماهیت پیاده کنیم، با محذور تحقق بی‌نهایت ماهیت بالفعل در یک بازه اشتدادی مواجه می‌شویم. شهید مطهری مانع فوق در مسیر تسری اشتداد به ماهیت را اینگونه تبیین می‌کنند:

«با اصالت ماهیت، [حرکت اشتدادی] قابل توجه نیست... [چرا که] معنای اشتداد این است که مرتبه بعدی با مرتبه قبلی اشتراک و امتیاز دارد، ولی امتیاز مرتبه بعدی از مرتبه قبلی، به همان چیزی است که در آن اشتراک دارند، نه به امری غیر از مابه‌الاشتراک. حال امر دائر است میان اینکه قائل به تشکیک در ماهیت شده بگوییم ماهیت تشکیک‌بردار است... یا اینکه بگوییم هر مرتبه از مراتب شیء در حال اشتداد، مرتبه‌ای غیر از مرتبه قبل دارد... [ملاصدرا] این سؤال را مطرح می‌کند که آیا در اینجا

۱. آیت الله جوادی آملی چنین نتیجه‌ای را از ثمرات تصویر مرفعی سیلان وجود در حکمت متعالیه می‌داند؛ ایشان به یکی از ثمرات این حرکت دائمی اینگونه اشاره می‌کنند: «وجود سیال در انسان نیز حد یقینی ندارد این مطالب از فروع حکمت متعالیه است هر چند که حکیم متعالی از آن سخن نگویید. مرحوم صدرالمتألهین در مواردی چند به این حقیقت نیز اشاره کرده‌اند و لکن دلیل آن را به صورت برهان بیان نکرده‌اند و اینک در بحث از حرکت دلیل آن را می‌توان یافت. چون وجود اصیل است و وجود انسان سیال است، موجود سیال به ما ماهیت نمی‌دهد. هیچ موجود سیالی ماهیت نمی‌دهد لکن سیلان انسان چون بیشتر است قرب او بیشتر می‌شود و این قرب تا «دنا فتدلی» ادامه پیدا می‌کند و به ملاقات الهی ختم می‌شود «یا ایها الانسان انک کادح الی ربک کدحا فملاقیه». ادعای فوق تنها با حکمت متعالیه تمام می‌شود. کسانی که تفکر مشابهی دارند و یا بر اساس اصالت ماهیت سخن می‌گویند در ماهیت نداشتن موجود ممکن گرفتار مشکل می‌شوند و گاه نیز از مُندک شدن ماهیات آن‌ها در وجودشان سخن می‌گویند. این حرف قابل گفتن نیست، زیرا شینی که وجودش شدیدتر است ما مفاهیم بیشتری از آن اخذ می‌کنیم. راه حل برهانی مدعا همان است که بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری از وجود سیال ماهیت اخذ نمی‌شود و سیلان تا رسیدن به دارالقرار ادامه می‌یابد. مدعای فوق را از این طریق نیز می‌توان اثبات کرد که ماسوای خداوند سببجان وجود رابط هستند و از وجود رابط نیز جز مفهوم چیزی به نام ماهیت اخذ نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۲/۴۰۷-۴۱۰)

آنچه که حقیقت و واقعیت است ماهیت است یا وجود؟... [به عبارت دیگر] در باب حرکت اشتدادی، امر دائر است میان اینکه آنچه واقعیت است، وجود باشد و ماهیات به عنوان امور انتزاعی قابل اعتبار باشند، یا ماهیات غیر متناهی حقیقت داشته [و اصیل] باشد و برای هرکدام وجودی انتزاع شود... اگر ماهیت اصیل باشد، باید در هر اشتداد و تکاملی، ماهیات غیر متناهی به دنبال یکدیگر وجود پیدا کنند و [پیدایش امور] غیر متناهی در زمان متناهی محال است»^۱ (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۱/۳۹۱-۳۹۲).

۵-۲-۲. اجزاء اشتدادی حرکت، نه به ماهیات شان بلکه به وجود واحدشان موجودند

ملاصدرا در جلد نهم اسفار، ضمن بیان اصل چهارم، برای اثبات معاد جسمانی، به وجودی بودن حرکت اشتدادی در جوهر اشیاء پرداخته و با اشاره به موجودیت بالقوه اجزاء حرکت می‌گوید: ماهیاتی که به‌ازاء این مراتب اشتدادی - به عنوان اجزاء حرکت - انتزاع می‌شوند، به وجود واحدی موجودند؛ به عبارت دیگر، اجزاء مرتبه‌مند موجود متحرک، ریشه در وجود اشتدادی آن دارد، نه اجزاء ماهوی حرکت - که واقعیت‌شان، وجود واحد اشتدادی است - :

«أجزاء الحركة [الاشتدادیه] الواحدة المتصلة و حدودها، لیست موجودة بالفعل علی نعت الامتیاز؛ بل الكل موجود بوجود واحد؛ فلیس شیء من تلك الماهیات - التي هی یازاء تلك المراتب الوجودیه - موجودة بالفعل بوجودها علی وجه التفصیل؛ بل لها وجود إجمالي - كما فی أجزاء الحد-...»^۲
(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۹/۱۸۶)

شهید مطهری نیز ضمن اشاره به همین نکته صدررا، حرکت اشتدادی را با اصالت ماهیت غیر قابل توجیه می‌داند:

«در حرکت اشتدادی، مراتب و درجات هست؛ یعنی شیء از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر و از درجه‌ای به درجه دیگر بالا می‌رود؛... این حقیقت که حرکت اشتدادی وجود دارد و هر جا که حرکت، حرکت اشتدادی باشد، قهراً مراتب وجود دارد... مطلبی است که با اصالت ماهیت، غیرقابل توجیه و تنها با اصالت وجود قابل توجیه است» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۹/۱۰۳).

۱. همچنین ر.ک: (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۲/۳۸۵)

۲. ترجمه: اجزاء واحد و متصل حرکت اشتدادی و حدود این اجزاء، موجودیت بالفعل متمایزی ندارند؛ بلکه همه این اجزاء به وجود واحدی موجودند؛ در نتیجه، چیزی از آن ماهیات - که هر کدام مابه‌ازاء مرتبه‌ای از آن مراتب وجودی است - موجودیتی بالفعل و جدا به سبب وجودش ندارد؛ بلکه برای آن ماهیات وجودی اجمالی است - همانطور که در اجزاء حد اینگونه است -.

۵-۲-۳. انقلاب ماهیت با اشتداد وجود

تشکیک در ماهیت محال است، فلذا حرکت اشتدادی، مستند به وجود است نه ماهیت؛ زیرا هویت شخصی متحرک در حین حرکت محفوظ است و تبدل انواع متحرک، منشأ انتزاع ماهیات متکثره است. به عبارت دیگر، در حین حرکت، ماهیت متحرک، دچار انقلاب و دگرگونی می‌شود. هرچند این یک انقلاب غیرممکن نیست؛ لکن با فرض اصیل بودن ماهیت محال است. آیت الله جوادی به این نکته اینگونه می‌پردازند:

«در حرکت اشتدادی، به دلیل اینکه تشکیک در ماهیت محال است، انواع مختلف و متکثر از یک ماهیت اند و در طول حرکت شیء واحد، با حفظ هویت شخصی آن حضور دارند... یعنی از وجود واحد که وجود متحرک است، به حسب مراتبی که در طی حرکت برای آن وجود پدید می‌آید، از هر مرتبه آن، ماهیتی خاص انتزاع می‌شود و برای هر مرتبه آن ماهیتی ویژه و خاص بالقوه وجود دارد؛ یعنی اگر متحرک در هر مرتبه منقطع شود، در همان مرتبه، ماهیتی بروز و ظهور می‌کند که مغایر با ماهیتی است که از مرتبه قبلی آن ظاهر می‌گردد؛ این تبدل و تغییر ماهوی، انقلابی محال نیست»^۱ (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۴۰-۴۲).

۵-۲-۴. لوازم اصالت ماهیت و انواع نامحدود در حرکت اشتدادی

اگر ماهیت اصیل باشد، باید در حرکت اشتدادی، انواع نامحدودی را در نظر بگیریم که تمامی آن‌ها بالفعل باشد و چنین تصویری از حرکت اشتدادی دارای چهار نتیجه فاسد می‌باشد:

۱. عبور متحرک از بی‌نهایت ماهیت بالفعل: از آنجایی که بنابر فرض، ماهیت اصیل و واقعی است، باید متحرک در حین حرکت، ماهیات نامحدود بالفعلی را یکی پس از دیگری طی کند تا به مقصد برسد و اتمام بی‌نهایت، تناقضی آشکار است.

۲. محذور حصر نامحدود بین حاصرین و تشکیل حرکت از اجزاء لا یتجزی:

الف) اگر منظور از انواع نامحدود در فرض مسئله، نامتناهی و بی‌نهایت بودن ماهیات تشکیل دهنده

۱. آیت الله جوادی آملی در ادامه به نکته‌ای اشاره می‌کنند که از آن می‌توان چنین استفاده کرد که جوهر در واقع یک حیثیت برای وجود است نه وجودی مستقل؛ (یعنی حتی تعریف جوهر به وجود غلط است) فلذا یک شیء را می‌توان واجد بی‌نهایت جوهر و عرض دانست؛ و این به سبب اعتباریت ماهیت و ذهنی بودن آن است چون جوهر نیز یک امر ماهوی است. کلام ایشان چنین است: «اگر حرکت ماهیت عرضی، یعنی کیفیت متکثر، از طریق تغییر وجود آن‌ها توجیه می‌شود و انقلاب ماهیت به سبب حضور وجود واحد جایز می‌گردد، پس تغییر ماهیت جوهر نیز بر همین قیاس می‌تواند واقع شود؛ یعنی وجود واحد سیال می‌تواند منشأ انتزاع ماهیات جوهری مختلف شود.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۴۰-۴۲)

حرکت است که این محذور، حصر نامحدود بین حاصرین را در پی دارد.

ب) اگر منظور از انواع نامحدود یعنی انواع بی‌شمار (= شمارشش مقدور نیست)، در این صورت با تقسیم اجزاء حرکت - حتی به صورت ذهنی - به جزئی باید برسیم که غیر قابل تقسیم باشد - یعنی جزء لایتجزی - که تحقق و واقعیت‌داری چنین چیزی محال است.

۳. این اجزاء نامحدود، هر کدام به ازای یک مقطع فرضی از زمان به نام «آن» (= کوچک‌ترین واحد فرضی زمان) واقعیت دارند و این یعنی هر جزء از حرکت، یک امر آنی است؛ حال آنکه «آن» طرف الزمان است؛ همانگونه که نقطه طرف الخط است؛ بنابراین همانگونه که نقطه برای تحقق، نیازمند خط است - که طرف آن واقع شود - «آن» نیز برای تحقق، نیازمند زمان است تا طرف آن واقع شود و این اعتباری بیش نیست.

۴. همانطور که از ترکیب نقاط، خط حاصل نمی‌شود، از ترکیب آنات نیز زمان واقعیت نمی‌یابد؛ چون اساساً «آن» یک امر اعتباری است و از تجمیع اعتبارات، حقیقت شکل نمی‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳ / ۳۵-۳۷).

۶. سازگاری اصالت وجود با حرکت جوهری و اشتداد وجود

به آن میزانی که حرکت به هستی گره خورده، از ماهیت و اصالت آن به دور است؛ حتی - از جهتی - میزان آغستگی حرکت به عدم، بیش از ماهیت است؛ به همین سبب است که علامه طباطبایی در مقاله چهاردهم اصول فلسفه و روش رئالیسم فرموده‌اند: «حرکت، هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۶ / ۹۹۹)؛ منظور علامه طباطبایی از این عبارت این است که حرکت، خود نوعی هستی است که در هر لحظه تحقق دارد و از نیستی به هستی منتقل می‌شود. حرکت، همان‌طور که وجود است، نوعی عدم را نیز در خود دارد، به این معنا که هر لحظه از حرکت، وجود جدیدی است که از نیستی لحظه قبلی برمی‌خیزد. به عبارت دیگر، حقیقت حرکت، در پیوستگی بین لحظات وجود و عدم است؛ هر لحظه که شیء متحرک وجود می‌یابد، لحظه قبلی اش به نیستی پیوسته و لحظه بعدی اش هنوز وجود ندارد. این ترکیب از وجود و عدم است که حقیقت سیال حرکت را شکل می‌دهد؛ بنابراین، حرکت به طور مستمر، بین وجود و عدم جریان دارد.

در اینجا شایسته است که قبل از بررسی شواهد ارتباط و سازگاری اصالت وجود با حرکت جوهری و اشتداد وجود، به رجحان اصطلاح «اشتداد وجود» نسبت به «حرکت جوهری» قائل شد. توضیح آنکه،

پس از اثبات اصالت وجود، در هر مسئله‌ای فقط پای وجود در میان است و مسائل فلسفی شکل و شمایل خاصی می‌پذیرند؛ چرا که بر اساس اصالت وجود، آنچه را که ذهن، دارای واقعیت و ذی‌وجود می‌پندارد، اموری ذهنی و اعتباری است و ملاء خارج را فقط وجود پر کرده است؛ لذا باید گفت زین پس «هر جا که پای تحقیق از عینیت خارجی به میان می‌آید، ماهیات را برای همیشه باید از حوزه تحقیق خارج کرد و پای وجود را به میان کشید» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۶/ ۵۰۸). در مسئله فوق نیز - هر چند در ادبیات ساری بین فلاسفه از هر دو اصطلاح استفاده شده است - اگر بخواهیم اصالت وجود را جاری کنیم و از ادبیات ماهوی «حرکت جوهری» احتراز کنیم، باید از «اشتداد وجود» سخن بگوییم. در این جایگاه به دنبال نمایاندن شواهد سازگاری، ارتباط و اثرگذاری اصالت وجود بر اشتداد وجود و حرکت جوهری هستیم؛ فلذا از تفکیک بین «اشتداد وجود» و «حرکت جوهری» برای دسته‌بندی ارتباط مذکور در دو مقام بهره می‌گیریم.

۱-۶. ابعاد سازگاری اصالت وجود با اشتداد وجود

برخی با بررسی بیانات صدرا در اصالت وجود، به طرح دو نگاه یا رویکرد در فلسفه او پرداخته‌اند؛ بر این اساس، گاهی صدرا به تحقق تبعی ماهیت در کنار اصالت وجود می‌پردازد (رویکرد عام) و گاهی با انتزاعی محض خواندن ماهیت، هر گونه تحقق خارجی را از آن سلب می‌کند (رویکرد خاص). با توجه به این دو نگاه است که می‌توان بین اشتداد وجودی و اشتداد جوهری تفاوت قائل شد:

«صدرالمآلهین در مسئله حرکت جوهری، بر اساس دو رویکرد مذکور، حرکت را به دو فرآیند اشتداد وجودی و اشتداد جوهری تقسیم می‌کند. وی بر این اساس متلائم با رویکرد خاص، اشتداد وجودی را عبارت از تحقق مصداق و فردی سیال از مقوله جوهر می‌داند که در عالم خارج، واجد مصداق می‌گردد، نه اینکه موجود خارجی فردی از آن مقوله باشد و متلائم با رویکرد عام، اشتداد جوهری را مشاهده فرآیند اشتداد وجودی موجودات در مراتب وجودی، توسط نفس و انتزاع و استنباط وجود حرکت و اشتداد در جوهر و ذات موجودات واجد تشکیک می‌داند»^۱ (نجاتی، ۱۳۹۸: ۲۹۲)

۱. «ملاصدرا در تبیین خود از نظریه حرکت جوهری بر اساس رویکرد خاصش در مبنای اصالت وجود و نفی هرگونه تحقق خارجی ماهیت، اعراض، طبیعت و جواهر را لوازم صورت نوعیه می‌داند که همگی با یک جعل بسیط ایجاد می‌شوند و با یک وجود موجودند از نظر او اقسام حرکات عرضی و جوهری در حقیقت فرآیندی اشتدادی از سنخ وجود و واقعیت است که به جهت شاخصه خلاقیت و پویایی نفس می‌تواند هم مصداق جوهر و هم مصداق عرض واقع شود صدرالمآلهین در نهایت حقیقت حرکت را واقعیتی تدریجی و سیال می‌داند که به جهت اعتبارات گوناگون نفس از آن اقسام صور نوعیه فصول، اجناس و حرکات عرضی و جوهری را انتزاع می‌نماید بر این اساس در حوزه تفکر صدرا بی‌واسطه این تفکیک حرکت به دو مقوله اشتداد وجودی و فهم و انتزاع اشتداد جوهری توسط نفس انقسام می‌یابد.» (نجاتی، ۱۳۹۸: ۲۸۸)

به بیان دیگر می‌توان گفت: ملاصدرا دو تبیین متفاوت از حرکت جوهری ارائه می‌دهد:

۱. بر اساس اصالت وجود، جوهری در خارج وجود دارد که دارای حرکت و اشتداد است و ماهیت جوهری نیز به تبع حرکت وجود، متحرک است؛
۲. بر اساس مبنای اصالت وجود و نفی تحقق ماهیت، حرکت جوهری فرآیندی اشتدادی از سنخ وجود است که نفس با خلاقیت خود، انواع آن را انتزاع می‌کند.
در مجموع، نگاه ملاصدرا به حرکت جوهری از دو زاویه تبیین می‌شود:
 ۱. تحقق ماهیت جوهری در خارج در ضمن وجود متحرک
 ۲. فرآیند اشتدادی حقیقت وجود.

با توجه به نکته فوق، روشن می‌شود که ملاصدرا اگر از حرکت و اشتداد جوهری نیز سخن می‌گوید، نهایتاً «وجود» را متصف به این اشتداد و حرکت می‌داند. این مطلب که حکایتی دیگر از تلازم اشتداد وجود و اصالت وجود است، در بیانات بزرگان فن نیز مورد اشاره قرار گرفته است؛ ایشان گاه از ابتدای اشتداد بر اصالت و گاه از ابتدای اصالت بر اشتداد سخن گفته‌اند که نشان از سازگاری این دو با هم دارد:

۶-۱-۱. ابتدای اشتداد وجود بر اصالت وجود

شهید مطهری ضمن بیان این نکته که در حرکات اشتدادی، انقلاب ذات ماهیات و نوعی جامعیت اضداد لازم است، برای نشان دادن اهمیت اصالت وجود و ابتدای حرکات اشتدادی بر این اصل می‌فرماید: «این اصالت وجود است که به ما این امکان را می‌دهد که انقلاب یا تبدل ذات را در حرکات اشتدادی تصدیق کنیم...» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۱/۴۱۲).

۶-۱-۲. ابتدای اصالت وجود بر حرکت اشتدادی

در اقامه برهان بر اصالت وجود گفتیم که شهید مطهری با طرح وجود حرکت اشتدادی^۱ در خارج و مراتب و درجات آن، هر مرتبه‌ای از این مراتب را نوع خاصی دانسته و با طرح مثالی از درجات مختلف حرارت، وجود این مراتب را واقعیتی خارجی و آن را دلیلی بر اصالت وجود می‌شمارد:^۲

۱. همین نکته که شهید مطهری و دیگر بزرگان اهل فن، «حرکت اشتدادی» و «حرکت جوهری» را به جای یکدیگر استفاده می‌کنند شاهد دیگری بر خروج جوهر از معنای مقولی-ماهوی اش و نگاه اصالت وجودی به حرکت، در لسان و ممشای حکمای متعالیه است.
۲. همچنین ر.ک: (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۹/۱۲۴) و (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۱/۳۹۸) و (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۲۸۶-۲۸۷) و (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۳۴)

تحلیل رابطه ابتدایی - تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان

«از اینجا ما می‌توانیم به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت پی ببریم؛ زیرا در حرکات تکاملی و حرکات اشتدادی اگر ذات‌ها و ماهیت‌ها اصیل باشند و وجود امر اعتباری باشد، لازم می‌آید هر شیء متحرک در حال حرکت در زمان محدودی از حرکت که در میان یک مبدأ و یک منتهای قرار دارد، غیر منتهای ذات را طی کرده باشد... اما اگر وجود، امر اصیل باشد... وجود در ذات خودش اشتداد پیدا می‌کند و لازمه‌اش فرض ماهیات متعدده و انتزاع ماهیات متعدده است؛ نه اینکه در واقع یک ماهیاتی هستند و اصالت دارند» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۹/۱۰۳-۱۱۴).

۲-۶. ابعاد سازگاری اصالت وجود با حرکت جوهری

ابتدای حرکت جوهری بر اصالت وجود مطلبی است که هر چند به صورت پراکنده در کلام اهل فن به آن اشارت رفته است^۱، لکن سابق بر این به طور مشخص در یکی از ادله اصالت وجود، مقدمات آن را فراهم آوردیم؛ در آنجا نشان دادیم که شهید مطهری از حرکت اشتدادی وجود شروع کرده و آن را بدون اصالت وجود، غیرقابل توجیه می‌داند.^۲ اکنون به موارد دیگر از تصریحات اهل فن به چنین ابتدایی اشاره می‌کنیم:

۱-۲-۶. ارجاع سیلان و حرکت به وجود اصیل

طرح بحث حرکت جوهری از طرف ملاصدرا، تنها اضافه کردن مقوله‌ای جدید به مقولات چهارگانه متحرک نزد فلاسفه نبود، بلکه او با طرح اصالت وجود، حرکت را که پیش از او مباحثی استطرادی در الهیات بود، به عنوان مسئله‌ای فلسفی طرح و آن را به وجود بازگرداند؛ آیت الله جوادی آملی این نوآوری را از محصولات ممارست ملاصدرا با آثار عرفا و طرح اصالت وجود می‌دانند:

«این نوآوری، در اثر ممارست ایشان با آثار عرفانی و توجه ایشان به اصالت وجود پدید آمده است... اصالت وجود، آثار فلسفی فراوانی داشت و دارد، که ارجاع سیلان به وجود، یکی از آن فرآورده‌ها است.» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۱/۱۶۱-۱۶۲).

۱. برای نمونه: «ملاصدرا با تلقی جدیدی از حرکت که وجودی دانستن نحوه آن است زمینه را برای اثبات نقش اصالت و تشکیک وجود هموار می‌سازد... حرکت جوهری هم در ناحیه تصور و هم در ناحیه تصدیق بر اصالت و تشکیک وجود مبتنی است و بدون در نظر گرفتن این ابعاد چهره حرکت جوهری خدشه‌پذیر است»، «دلایل وی [یعنی ملاصدرا، بر حرکت جوهری] به طور عام بر پایه دو اصل مهم اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود پایه‌گذاری شده است» (کدیور و خوشدل روحانی، ۱۳۸۵: ۱۳۷ و ۱۲۷) و همچنین ر.ک: (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۷/۶۷۶-۴۷۷) و (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/۴۲-۴۳).

۲. «این حقیقت که حرکت اشتدادی وجود دارد و هر جا که حرکت، حرکت اشتدادی باشد قهراً مراتب وجود دارد و هر جا که مراتب وجود دارد، انواع - یعنی تبدل انواع یعنی تبدل نوعی به نوع دیگر - وجود دارد، مطلبی است که با اصالت ماهیت غیرقابل توجیه است و تنها با اصالت وجود قابل توجیه است» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۹/۱۰۲).

۶-۲-۲. اصالت‌بخشی به حرکت توسط صدرا

وجود اصیل از نگاه صدرا یک حقیقت واحد گسترده است. یکی از نتایج مهم این نگاه، ترسیم تصویری متفاوت از حرکت بود؛ این تصویر که حرکت را گسترده‌تر از فلاسفه پیش از صدرا نشان می‌دهد، منجر به تعمیم اصالت به حرکت نیز شد. طرح اصالت حرکت در تفکر صدرا به گونه‌ای بوده که در شرق و غرب عالم - با وجود تمام ادعایی که در رد نگاه گذشتگان به حرکت داشتند - کسی نتوانسته به اندازه تفکر صدرا، به طبیعت و حرکت آن اصالت ببخشد. شهید مطهری با طرح اصالت‌بخشی به حرکت توسط صدرا، آن را محصول اصالت وجود می‌داند:

«[ملاصدرا] می‌رسد به این مطلب که وجود، اصیل است و یک حقیقت واحد گسترده است. از این مطلب که با دلایل زیاد آن را اثبات می‌کند، نتایج زیادی می‌گیرد. یکی از آن‌ها این است که بحث حرکت در فلسفه، با وجود این اصل دگرگون می‌شود، دنیایی دیگر می‌شود... هنوز دنیا نتوانسته است به اندازه تفکر صدرا حرکت را اصالت دهد. در شرق و غرب عالم هنوز فلسفه‌ای نیست که به حرکت اصالت بدهد که اساساً طبیعت مساوی باشد با حرکت؛ طبیعت حرکت است... ملاصدرا از مبنای «اصالت وجود» رسید به اینجا که هر چه در این عالم طبیعت است، هر چیزی که زمان بر او می‌گذرد و در فضا و مکان قرار دارد - یعنی عالم طبیعت - دائماً در حال سیلان است؛ حتی نه فقط در اعراض حرکت واقع می‌شود، نه فقط اعراض و حالات اجسام طبیعی متغیرند، بلکه خود ذوات دائماً در تحول و تغییرند و اگر ذوات اشیاء متغیر نمی‌بود، احوال و صفات و اعراض متغیر نمی‌شدند؛ و نه تنها ذوات و اجسام متغیرند، بلکه عین حرکت و تغییرند، عین صیورورت و شدن می‌باشند» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۳/۲۷۴-۲۷۵).

۶-۲-۳. بهترین تعریف حرکت با اصالت وجود

شهید مطهری در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، ضمن بیان این نکته که حرکت، پدیده و صفتی برای موجود علاوه بر دیگر پدیده‌ها و صفات نیست، حرکت را عین تحقق و واقعیت موجود می‌داند نه صفت و حالتی برای یک ذات واقعیت‌یافته؛ ایشان این نکته را محصول اصالت وجود و موجب تحول در تعریف حرکت می‌دانند:

«از اینجا می‌توانیم به بهترین تعاریف حرکت دست یابیم: «حرکت عبارت است از نحوه وجود شیء متدرج الوجود». به عبارت دیگر: «حرکت تدرج وجود است». این تعریف فقط روی اصل اصالة الوجود است و بنابر اصالت ماهیت چنین تعریفی ممکن نیست و حقیقت این است که حرکت جز با اصالة الوجود قابل تفسیر و توجیه و تعریف نیست» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۶/۷۶۶-۷۶۷).

۶-۲-۴. اصالت وجود، حاصل توجیه حرکت است

در مسئله حرکت و نحوه مواجهه با آن، بین فلسفه اسلامی و فلسفه غرب (مشخصاً هگل)، یک اتفاق و یک افتراق وجود دارد؛ فلسفه اسلامی با فلسفه غرب در توجیه پذیر نبودن حرکت بر اساس گفته‌های فلاسفه گذشته اتفاق نظر دارد، ولی مسیری غیر از آنچه را فلسفه غرب در توجیه حرکت طی کرده، می‌پوید؛ فلسفه غرب قائل شد که در حرکت، وجود و عدم - به همان معنای متناقضین - با هم جمع می‌شوند و اصل هوویت غلط است؛ اما فلاسفه اسلامی به این رسیدند که منشأ غیر قابل توجیه بودن حرکت توسط حرف‌های گذشتگان، اصالت ماهیتی نگریستن آنهاست و حل این عویصه، در قول به اصالت وجود و اثبات این اصل نهفته است (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۷/۴۶۸-۴۷۰).

ملاصدرا نیز مشکل ابن سینا در قبول حرکت جوهری را در همین خلط بین وجود و ماهیت می‌داند؛ او در اسفار، برای اثبات حرکت جوهری دلیلی اقامه کرده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳/۸۵-۸۶) که در کتاب مشاعر خویش، آن را شاهد و دلیلی بر اصالت وجود قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۸-۱۷)؛ این دلیل از بررسی حرکت به عنوان امری متصل آغاز می‌شود، با قابل تقسیم خواندن آن امر، به بی‌نهایت ماهیت پیش می‌رود تا به استحاله تحقق و واقعیت داری این ماهیات غیرمتناهی منتهی می‌شود؛ در واقع، او به وسیله برهان خلف، به رد اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود می‌رسد (کدیور و خوشدل‌روحانی، ۱۳۸۵: ۱۴۲).

۶-۲-۵. حرکت، مجعول به وجود است

در بحث جعل طبیعت، آنچه جعل می‌شود وجود طبیعت متحرک است^۱. طبیعت و حرکت آن به جعل بسیط مجعول‌اند - نه به جعل مرکب - و این نکته تابعی از اصالت وجود است؛ زیرا طرح اصالت وجود در جعل، بدون اصالت وجود در تحقق بی‌معنی است. در واقع، جدایی بین طبیعت و آثارش، حاصل تصور جعلی مرکب برای آنهاست؛ بدین معنی که جاعل، طبیعت را جعل کرده و آن را متحرک می‌کند. نتیجه وحدت و عینیت وجود طبیعت و حرکت، سریان سیلان از حرکت به طبیعت است؛ به عبارت دیگر، وحدت در جعل، سبب «جعل الوجود المتحرک» است (به نحو کان تامه) نه «جعل الوجود

۱. در نگاه کسانی که به عینیت ماهیت وجود قائل هستند، ماهیت وجود هر دو مجعول هستند منتهی وجود مجعول بالذات و ماهیت مجعول بالتبع است.

متحرکاً» (به نحو کان ناقصه) و این یعنی بین طبیعت و لوازم آن، علیت و معلولیت واقعی وجود ندارد^۱ (کدیور و خوشدلروحانی، ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۴۲).

آیت الله حسن‌زاده با طرح این نکته که جعل، فقط به وجود تعلق می‌گیرد، آنچه حقیقت حرکت جوهری است را نحو وجودی می‌داند که خداوند به جعل بسیط متحرک قرار داده است:

«در طبیعت جوهری، حرکت لازمه وجودی ماده است نه عارضی آن؛ و به عبارت دیگر، حرکت، از درون ماده است نه اینکه از بیرون بر آن عارض شده است و در اصطلاح حکمت، یک جعل است که همان جعل طبیعت است؛ نه اینکه یک بار جعل طبیعت و بار دیگر جعل حرکت عارض بر آن [باشد]؛ یعنی بنابر حرکت جوهری، حرکت، آفریدنی ثانوی نیست، بلکه لازمه ذات طبیعت جوهر جسمانی است؛ که به جعل واحد، همان آفریدن وجود طبیعی، آفریدن وجود حرکت است... به تعبیر متاله سبزواری (صدر الدین شیرازی، ۱۳۶۸: ج ۳/ ۱۲۹) در تعلیقه‌ای بر اسفار: «الحركة عنده - یعنی عند الصدر المتالهین - وجود عالم الطبيعة» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵: ۱۴۳).

۶-۲-۶. حرکت، مرتبه‌ای از مراتب وجود است

پس از اصالت وجود، اصالت به تمام مراحل، مراتب و وجوه وجودی کشانده می‌شود و چهره متنوع وجود در هر مرتبه‌ای به گونه‌ای متفاوت نمایان می‌شود؛ به عبارت دیگر، با اثبات اصالت وجود، باید به اصیل بودن وجود در تمام مراتب و اشکال آن اذعان نمود. یکی از مراتب و انحاء وجود، وجودات دارای قوه و فعل هستند؛ قوه و فعل منشأ حرکت در جوهر طبیعی و نحو وجودی منحاز از ثوابت و مفارقات می‌باشد. با اثبات اصالت وجود، این نحو وجود نیز دارای هویت اصیل گشته و از نگاه ماهوی و کون و فساد مبرا می‌شود. آیت الله حسن‌زاده آملی پس از بیان برهانی بر حرکت جوهری، به این نکته اینگونه اشاره می‌کنند:

«از تقریر این برهان دانسته شده است که جوهر طبیعی، جوهر مبدع متغیر بالذات است... یعنی یک

مرحله از وجود که طبیعت است بالذات متجدد و متحرک است و حرکت عین طبیعت و سرشت او است (به

مَثَل چنان که گوئیم: مانند دریا که لجه آن ثابت و لبه آن متلاطم است)» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۹۰)

آیت الله جوادی آملی نیز ضمن اشاره به حل مشکل ارتباط ثابت و متغیر با اصالت بخشی به حرکت،

۱. شهید مطهری با تشبیه رابطه حرکت و طبیعت به امتداد و جسم، به عارض تحلیلی بودن حرکت برای طبیعت اشاره می‌کنند: «در دار وجود، ما حقیقتی داریم که تجدد و تصرم و انقضا برای آن، همان نسبت را دارد که امتداد برای جسم دارد... یعنی جعل وجود آن به گونه‌ای است که حرکت از آن انتزاع می‌شود. بنابراین نسبت حرکت به آن حقیقت، نسبت لازم به ملزوم است که بی‌نیاز از جعل است، زیرا مناط جعل، امکان است... در دار هستی چیزی هست که حرکت عارض آن است ولی نه عارض عینی و خارجی بلکه عارض تحلیلی، یعنی وجودش به حیثی است که از متن ذات این وجود حرکت انتزاع می‌شود...» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۱/ ۲۵۱-۲۵۳).

تحلیل رابطه ابتدایی - تلازمی «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از منظر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان

مرتبه‌ای از وجود را عین ثبات و مرتبه‌ای دیگر را عین سیلان می‌دانند و می‌فرمایند:
 «وجود، حقیقتی تشکیکی است [که] مرتبه‌ای از آن عین سیلان است [و] مرتبه‌ای دیگر عین ثبات است؛ وجود سیال و متحرک به وجود مجرد و ثابت استناد پیدا می‌کند. بر اساس حرکت جوهری، سکون در عالم طبیعت نخواهد بود؛ سکون یک امر نسبی است که از سنجش دو شیء متحرک با یکدیگر دریافت می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۱/ ۳۸۰-۳۸۱).^۱

۶-۲-۷. اصالت وجود، مصحح وحدت موضوع حرکت است

در حکمت صدرایی، اعراض، ظهورات وجود جوهر هستند و این موجب یگانگی آن دو در خارج می‌شود؛ به عبارت دیگر، در نظر صدرا، در خارج دو چیز نداریم که با هم متحد شده باشند، بلکه مقوله‌های عرض و جوهر به سبب انتزاع ذهن از یکدیگر تفکیک می‌شوند. از طرف دیگر، در بحث از حرکت گفتیم که بین لوازم حرکت مانند: موضوع، مسافت، زمان و... وحدت وجود دارد و آنچه در خارج است، یک وجود بیش نیست. نتیجه اینکه اگر یکی از لوازم حرکت دارای اصالت باشد، به معنای اصالت کل متحرک است. در حرکت، مقوله جوهر است که اصالت آن، مصحح وحدت موضوع حرکت است؛^۲ فلذا با وحدت لوازم حرکت، اصالت وجود در شرایش جوهر نمایان می‌شود. این نکته‌ای است که شهید مطهری اینگونه به آن اشاره می‌کند:

«بنا بر اصالت وجود، متحرک در تمام زمان حرکت در یک مقوله، یک فرد متدرج و سیال از آن مقوله... را دارد که از آن وجود سیال، افراد متعدد غیر متناهی و بلکه انواع غیر متناهی انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، آن وجود سیال است که منشأ انتزاع این افراد غیر متناهی و بلکه انواع غیر متناهی می‌شود نه موضوع. اگر وجود، ماوراء ماهیت حقیقتی نداشته باشد، موضوع نمی‌تواند به این ماهیات وحدت بدهد... پس اصالت وجود آن مقوله است که این مطلب را تصحیح می‌کند و از موضوع کاری ساخته نیست. حال که چنین است، پس همین مطلب در حرکت جوهری هم مشکل را حل می‌کند. شما خیال کرده‌اید که چون معنای حرکت در مقوله این است که «أن يكون للمتحرک فی کل آن فرد من المقولة أو نوع من المقولة»، لازم می‌آید که یک موضوع در طول حرکت جوهری وجود داشته باشد، در حالی که «اصالت وجود ما فیہ الحركة» این امر را تصحیح می‌کند [نه موضوع]» (مطهری، ۱۳۷۶: ج ۱۱/ ۴۵۸-۴۵۹).

۱. همچنین جهت بررسی جمع ثبات و تغییر در شیء واحد بنا بر اصالت وجود ر.ک: (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱۳/ ۴۳).
 ۲. «در بحث حرکت جوهری] در براهینی که بر رابطه بین جوهر و عرض مبتنی هستند تحقق وجود جوهر در عالم خارج به عنوان اصل موضوع پذیرفته شده است؛ این خود دلیلی بر اتکای این دلایل بر نظریه اصالت وجود است.» (کدیور و خوشدل روحانی، ۱۳۸۵: ۱۴۰)

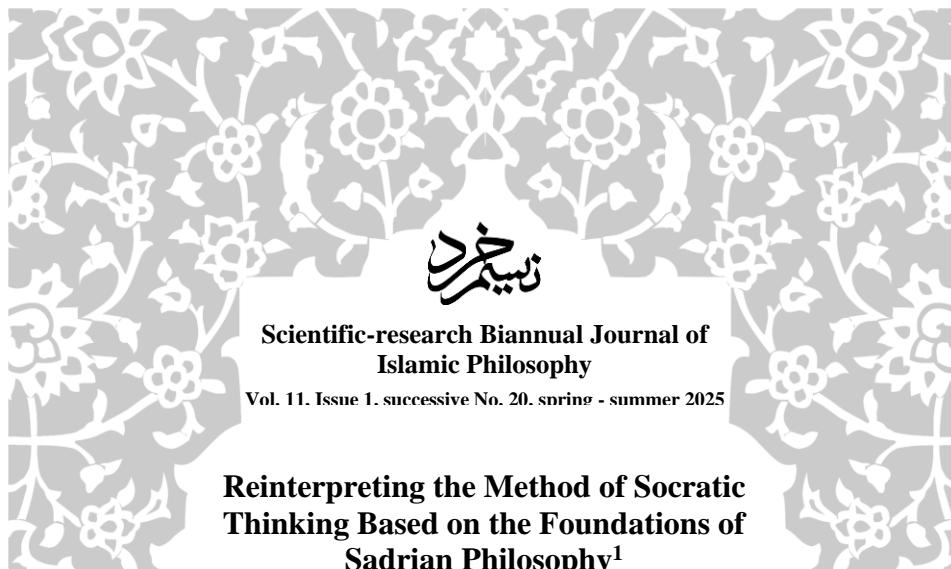
۷. نتیجه‌گیری

در این پژوهش سعی شد تا با تجمیع شواهدی متعدد از بیان علامه، محققین و شاگردان ایشان، آنچه را در صدد بیان آن بودیم به کرسی قبول بنشانیم. واضح است که استفاده از شواهد مذکور، مبتنی بر برهانی است که در ابتدا جهت تنقیح رابطه اصالت وجود و حرکت جوهری تبیین نمودیم؛ به بیان دیگر، بررسی ابعاد و شواهد سازگاری یا ناسازگاری این مباحث در بخش‌های انتهایی این پژوهش، به پشتوانه برهانی است که در ابتدا بیان نمودیم؛ در آنجا نشان دادیم که حرکات اشتدادی و جوهری موجود در عالم، تنها در فرض اصالت وجود قابل توجیه خواهد بود؛ این اولین وجه از ارتباط اصالت وجود با حرکت جوهری بود. در ادامه، با طرحی سلبی، به سراغ روشن‌سازی ارتباط اصالت ماهیت و حرکت رفته و نشان دادیم که حرکت نمی‌تواند وصف و حکمی برای ماهیت باشد؛ آنگاه از ایجاد اختلال در موضوع حرکت - بلکه عدم توجیه حرکت - بر مبنای اصالت ماهیت سخن گفتیم؛ سپس روشن ساختیم که تجدد و سیلان را با ماهیت سر سازگاری نیست و لازمه اصالت ماهیت، ایستایی و عدم حرکت است. در بخش بعدی نیز از ناهمگونی اشتداد وجود و اصالت ماهیت بدین بیان پرده برداشتیم که اشتداد مستلزم تالی فاسد «تحقق بی‌نهایت ماهیت در محدوده‌ای محدود» و در نتیجه، نافی اصالت ماهیت است؛ بررسی تحقق اجزاء اشتدادی حرکت و عدم امکان انتساب این اجزاء به حرکت، به‌علاوه انقلاب اجتناب‌ناپذیر در ماهیت، نکته بعدی‌ای بود که در این مقام بیان نمودیم؛ در پایان نیز به برخی دیگر از لوازم فاسد اصالت ماهیت در بحث حرکت و اشتداد وجود اشاره‌ای نمودیم.

ما با نگاهی ایجابی، اصالت وجود را مطمح نظر کرده و با ارجاع سیلان به وجود، در برقراری ارتباط بین این اصل با حرکت جوهری تلاش نمودیم؛ سپس گسترش اصالت توسط ملاصدرا به مبحث حرکت را متذکر شده و بهترین تعریف از حرکت را حاصل نگاه اصالت وجودی دانستیم؛ آنگاه به بررسی حرکات مشهودمان و توجیه آن‌ها با اصالت وجود اشاره کردیم؛ در اینجا بود که بحث مهم جعل حرکت بالوجود را طرح نموده و گفتیم میان جعل وجود و حرکت آن، فاصله‌ای نیست و جاعل، وجود متحرک را جعل می‌کند نه اینکه طبیعت موجوده را متحرک گرداند؛ با همین نکته روشن شد که حرکت، مرتبه‌ای از مراتب هستی و نحوه‌ای از انحاء وجود است؛ در پایان این بخش نیز اصالت وجود را وحدت‌بخش حرکت و موضوعش بیان کردیم. در بخش بعد، به بیان سازگاری اصالت و اشتداد وجود پرداختیم؛ ابتدا از حیث اثباتی و لَمّی به ابتنای اشتداد وجود بر اصالت وجود پرداخته و سپس حیث ثبوتی و اَنّی این ابتناء را مورد نظر قرار دادیم. حاصل نکات فوق آنست که نه تنها بین اصالت وجود، حرکت جوهری و اشتداد وجود، ارتباط، هماهنگی و سازگاری برقرار است، بلکه اساساً طرح حرکت و اشتداد بدون اصالت وجود، دارای محظورات بسیار، بلکه ناممکن و محال است.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، حمید پارسانیا، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
۲. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵)، *گشتی در حرکت*، چاپ اول، تهران: رجاء.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *المشاعر*، ترجمه بدیع الملک بن امام قلی عماد الدوله و هانری کوربن، ج ۱-۱، چاپ ۲، تهران: طهوری.
۴. — (بی تا)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، حامد ناجی اصفهانی، حکمت.
۵. — (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، علی بن عبد الله زوزی، هادی بن مهدی سبزواری، محمد حسین طباطبائی، محمد بن معصوم علی مدرس زنجانی، و محمدرضا محشی مظفر، ج ۱-۹، چاپ ۲، قم: مکتبه المصطفوی.
۶. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۹۲)، *نهایة الحکمة*، چاپ سوم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.
۷. — (بی تا)، *بداية الحکمة*، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۸. — و مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، *شرح نهایة الحکمة (مصباح)*، تحقیق عبودیت، عبدالرسول، ج ۱، چاپ سوم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، مرکز انتشارات.
۹. کدیور، محسن و خوشدل روحانی، مریم (۱۳۸۵)، «نقش اصالت و تشکیک وجود در نظریه حرکت جوهری»، *زبان و ادب فارسی (دانشگاه تبریز)*، جلد ۱۹۹، شماره ۴۹، صص ۱۲۷-۱۵۴.
۱۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۱-۳۰، چاپ ۷، صدرا | صدرا.
۱۱. نجاتی، محمد (۱۳۹۸)، «اصالت وجود صدرايي و برخی پیامدهای هستی شناختی آن»، *تأملات فلسفی*، جلد ۲۲، شماره ۹، صص ۲۷۳-۲۹۴.
۱۲. یزدان پناه، سیدیدالله؛ و درگاهی فر، رضا (۱۳۹۹)، *مختصات حکمت متعالیه به همراه زندگی نامه علمی ملاصدرا*، مؤسسه فرهنگ و تمدن توحیدی (فتوت) و مؤسسه آموزشی پژوهشی نفعات، قم: آل احمد (ع).



Ahmad Valii²

ABSTRACT

Selecting an appropriate reasoning method to attain reality has always been a focal point for philosophers and intellectuals. Consequently, various models of reasoning have been proposed, each offering a distinct method to achieve reality rationally. Among these, Socrates, the founder of academic philosophy, introduced a reasoning method rooted in dialogue and dialectical coherence. This study reinterprets Socratic reasoning and philosophical education through the foundational principles of Mulla Sadra's philosophy. Employing an analytical-documentary method, this research examines the epistemological and ontological bases of Transcendent Wisdom to analyze these foundations concerning a proper reasoning methodology. The findings indicate that reasoning fundamentally begins with identifying epistemic gaps, and questioning serves as a mechanism to uncover these gaps. Thus, an effective reasoning method must take the form of dialogue-driven inquiry. In this context, critical thinking should guide questioning, while creative thinking should shape responses. This analysis ultimately corroborates the Socratic method of reasoning. Therefore, the method of Socratic thinking not only aligns with Sadrian philosophy but also represents the most valid form of reasoning.

KEYWORDS: Socrates, method of thinking, dialogue, Transcendent Wisdom.

1. **Received:** 25 November 2024

Accepted: 12 September 2024.

2. Ph.D. in Islamic-Teaching Teacher Training, University of Tehran, Tehran, Iran.

Email: Ahamadvaliee@gmail.com

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

بازخوانی روش تفکر سقراطی بر اساس مبانی حکمت صدرایی^۱

احمد ولی^۲

چکیده

برای دستیابی به واقع، انتخاب روش خردورزی مناسب، همواره مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان بوده است. از این رو مدل‌های مختلفی از خردورزی ارائه گردیده که هر کدام برای دسترسی عقلانی به واقعیت، روشی را ارائه نموده‌اند. در این میان، سقراط حکیم به عنوان پایه‌گذار فلسفه آکادمیک، برای خردورزی روشی که مبتنی بر گفت‌وگو و دیالوگ، انسجام پیدا می‌کند را ارائه کرده است. در این نوشتار سعی می‌گردد تا بر اساس مبانی موجود در فلسفه ملاصدرا، این روش خردورزی و فلسفه‌آموزی سقراطی، بازخوانی شود. این مهم به روش تحلیلی-اسنادی، بر اساس استناد به مبانی معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی حکمت متعالیه و تحلیل این مبانی، ناظر به روش خردورزی صحیح، انجام می‌گیرد. با بررسی‌های انجام‌شده، روشن می‌شود که اساساً خردورزی، با کشف خلأ معرفتی شروع گشته و پرسش‌گری نیز، باعث برون‌ریزی این خلأ می‌شود؛ بنابراین، روش صحیح خردورزی، باید در قالب گفت‌وگویی پرسش‌محور صورت پذیرد. در این راستا، می‌بایست پرسش‌گری مبتنی بر روش تفکر انتقادی و پاسخ‌گویی نیز بر اساس روش تفکر خلأ تحقق پیدا کند. این تحلیل، به نوعی همان روش خردورزی سقراطی را تأیید می‌کند؛ بنابراین، روش تفکر سقراطی، نه تنها مغایرتی با مبانی حکمت صدرایی ندارد، بلکه صحیح‌ترین نوع خردورزی خواهد بود.

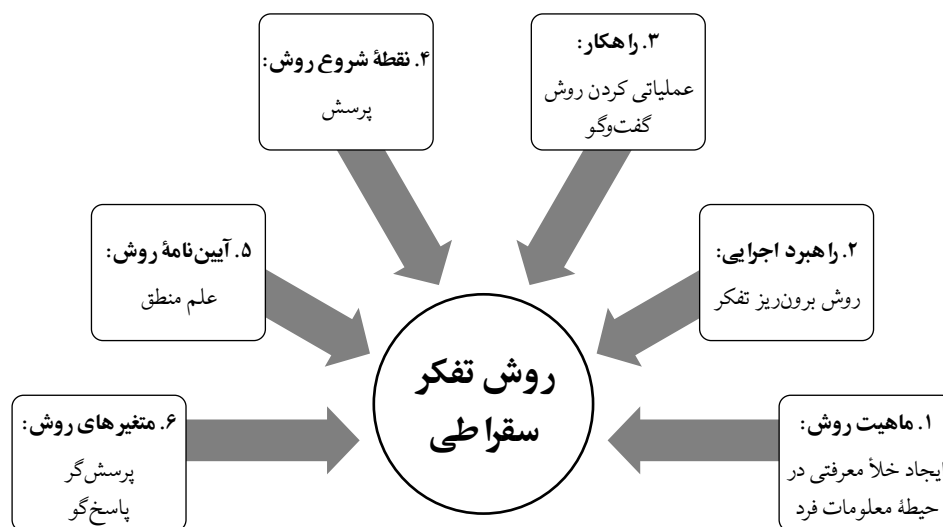
کلیدواژگان: سقراط، روش تفکر، گفت‌وگو، حکمت متعالیه.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۹/۵

۲. دانش‌آموخته دکتری معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران؛ ahmad.valiee1@gmail.com

۱. مقدمه

روش تفکری که به سقراط حکیم منتسب است را می‌توان به عنوان اولین شیوه منسجم خردورزی در تاریخ علم نام برد. ایشان بر مبنای نگرش خود در باب نحوه به دست آمدن علم، معتقد بود که تمام دانش‌ها، در گوهره انسان نهادینه شده است؛ اما به دلایلی، اکثر انسان‌ها نسبت به آگاهی به آن دانش‌ها، دچار غفلت و فراموشی شده‌اند؛ بنابراین می‌بایست به نحوی این علوم از درون انسان متولد و متبلور می‌شد تا انسان از غفلت نسبت به آن‌ها، رهایی یابد؛ از همین روی، ایشان خود را به مثابه قابله‌ای می‌دانست که رونق زایش دانش و خودآگاه‌سازی انسان‌ها نسبت به علوم را تسریع می‌نماید. انجام این امر را نیز بر اساس شکل‌گیری گفت‌وگو با دیگران می‌دانست که با پرسش‌سؤالاتی بنیادین، فرد را نسبت به پاسخ دادن به پرسش وادار نموده و با این عمل، آن‌ها را نسبت به دانسته‌های خود، خودآگاه می‌نمود. بر این اساس، بیشترین آثار منتسب به او، در واقع گزارش‌هایی از گفت‌وگوهای ایشان با افراد مختلف است (ر. ک: مجتهدی، ۱۳۸۱؛ گاتری، ۱۳۷۵؛ فناری اشکوری، ۱۳۹۶: ۱/ ۱۲۳ به بعد). می‌توان خلاصه این روش را در قالب فلوجارت زیر تبیین نمود:



این نظریه به عنوان یک نظریه در حوزه روش تفکر، همواره مورد توجه بوده و نسبت به بسط و تبیین آن اهتمام وجود داشته است؛ همچنان که شاگردان او همچون افلاطون نیز آثار خویش را در قالب دیالوگ

و گفت‌وگو ارائه نموده‌اند. بعد از سقراط نیز تلاش‌هایی برای ارائه روش‌های خردورزی صورت پذیرفت و مدل‌های گوناگونی در این راستا ارائه گردید. در بررسی تمام این روش‌ها، آنچه که عیان است، ابتناء این نظریات بر مبانی فلسفی برگزیده نظریه‌پرداز می‌باشد؛ همچنان که در نظریه سقراط، در چگونگی شکل‌گیری خردورزی نیز مشاهده گردید که نظریه ایشان، متأثر از مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی او می‌باشد.

بنا بر مطالب ذکر شده می‌توان گفت که تمام روش‌های خردورزی، مبتنی بر چهارچوب نگاه فلسفی نظریه‌پرداز در حوزه‌هایی همچون معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی خواهند بود که نظریه‌پرداز، فرضیه خویش را بر اساس آن تولید می‌کند. به طور کلی، هیچ نظریه‌ای در حوزه معرفت (چگونگی تحصیل دانش) و انسان (به‌دست‌آورنده دانش) شکل نخواهد گرفت، مگر آن که نظریه‌پرداز، نسبت به این دو مقوله، دارای مبانی هستی‌شناسی باشد؛ با قبول این واقعیت، می‌توان به میزان اتقان مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی آن نظریه در حوزه‌های مذکور، نسبت به سنجش و میزان یقینی بودن آن نظریه قضاوت نمود.

با توجه به اهمیتی که خردورزی در رشد عقلانیت جامعه دارد، پرداختن به روش صحیح خردورزی که مبتنی بر مبانی فلسفی مستحکمی باشد، ضرورتی انکارناپذیر است. همچنین، از آن‌جا که حکمت صدرایی، به عنوان متقن‌ترین مکتب از مکاتب فلسفه اسلامی قلمداد شده و دارای مبانی انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مستحکمی است، می‌توان در سنجش روش‌های خردورزی و به دست آوردن نظریه در روش خردورزی صحیح، بر اساس مبانی این مکتب فلسفی، اقدام نمود. در بین کسانی که، هم با اندیشه فلسفی ملاصدرا آشنا بوده و هم به نظریه سقراط در روش خردورزی پرداخته‌اند، مرحوم دکتر کریم مجتهدی می‌باشد که در مقاله‌ای تحت عنوان "گفت‌وگو و سکوت نزد سقراط" به بررسی ابعاد روش تفکر سقراطی پرداخته است؛ لکن ایشان اهتمامی به بررسی این نظریه بر اساس مبانی حکمت صدرایی، نداشته‌اند؛ از این رو، این نوشته در صدد آن است تا با بررسی مبانی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی حکمت صدرایی، میزان موجه بودن روش تفکر سقراطی را بر اساس مبانی این مکتب، بررسی نماید.

۲. مبانی معرفت‌شناسی خردورزی در حکمت متعالیه

از آنجا که خردورزی، فرآیندی است که منجر به تولید علم می‌شود، لذا نوع خوانش مقوله علم که نتیجه خردورزی است، در تعیین فرآیند تفکر، بسیار تعیین‌کننده است؛ چه این که تمام فرآیندها را می‌توان بر اساس نوع نتیجه‌ای که از آن‌ها متوقع است، تحلیل نمود؛ در نتیجه، همچنان که نظریه‌های تنظیم‌شده

در حوزه روش خردورزی و تفکر، متأثر از مبانی پذیرفته شده در هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی می‌باشند، می‌توان بر اساس خوانش آن‌ها از مقوله علم، تحلیل مناسبی نسبت به آن‌ها پیدا کرد. با نگاه به مباحث مطرح شده در هستی‌شناسی علم در فلسفه اسلامی، به خصوص حکمت متعالیه، مشاهده می‌شود که عنصر «حضور» در تحلیل فرآیند ادراک و علم، نقش محوری دارد؛ همچنان که در تعریف هستی‌شناسانه علم، گفته می‌شود که علم یعنی حضور واقعی (معلوم) در نزد واقعیت دیگر (عالم) (شیرازی، ۱۳۷۵: ۷). حضور نسبت به دو پدیده وجودی عالم و معلوم، هنگامی معنا پیدا می‌کند که بین عالم و معلوم، به عنوان دو حیثیت وجودی، اتحاد و بلکه نوعی عینیت وجودی برقرار باشد. قبول این معنا در حکمت متعالیه، این لازمه را دارد که چون علم و وجود، دارای مساوقت (تساوی مصداقی) می‌باشند؛ بنابراین، از نظر مصداقی، علم همان وجود خواهد بود و هر جا وجود معنا داشته باشد، علم نیز معنادار است. از طرف دیگر، وجود نیز مساوق با وحدت می‌باشد؛ بنابراین هر جا که علم معنا پیدا کند، اتحاد وجودی نیز معنادار می‌باشد. در نتیجه این مبانی، می‌توان گفت که حضور که بر اساس ایجاد وحدت (عینیت) شکل می‌گیرد، همان علم است و هرگاه حضور باشد، علم حاصل است؛ نه آنکه امکان تحصیل آن فراهم می‌گردد؛ بلکه حضور همانا و علم نیز همان؛ "إِنَّ الْوُجُودَ مَطْلَقاً عَيْنُ الْعِلْمِ وَالشُّعُورِ مَطْلَقاً" (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸/۱۶۴).

از این رو می‌توان گفت که روش تفکر، صرفاً شرایط فراگیری را سامان می‌بخشد و جنبه مقدمی برای حصول علم (حضور) دارد؛ در نتیجه، فرآیند خردورزی، علم‌ساز نیست؛ بلکه شرایط تولید علم را فراهم می‌کند. بازتاب این تحلیل فلسفی از هستی‌شناسی علم در حوزه خردورزی و تفکر، باعث تغییر نگرش کلی به این مقوله می‌شود و نقطه کانونی تفکر را در ایجاد اتحاد قرار می‌دهد. به بیان دیگر، حصول علم، صرفاً با ایجاد اتحاد و رفع موانع در اتحاد وجودی بین محتوای آموزشی (معلوم) و یادگیرنده (عالم) فراهم می‌شود؛ بنابراین، ایجاد اتحاد وجودی، مُعد برای ایجاد حضور بوده و در نتیجه، از شرایط تحقق تفکر می‌باشد. حال می‌بایست با این رویکرد، به مقوله خردورزی نگریم و در این نقطه، یعنی ایجاد اتحاد وجودی سرمایه‌گذاری نمود.

۳. شرایط ایجاد اتحاد وجودی

در چگونگی تحقق حضور، شروطی وجود دارد که باید مبتنی بر این شروط، حقیقت علم، تحقق پیدا کند. در ذیل به این شروط اشاره می‌شود:

۳-۱. وجود ارتباط تکوینی بین عالم و معلوم

این ارتباط به دو نحو قابل فرض است: الف) عینیت (اتحاد تام) مُدرک و مُدرک؛ مانند علم عالم به خود؛ ب) اتحاد مُدرک و مُدرک؛ مانند علم علت و معلوم به یکدیگر؛ گستره این اتحاد و عمق آن بر اساس تحلیل نهایی صدرا در بحث علیت، دامنه وسیعی پیدا می‌کند؛ چرا که در نگاه نهایی او به فرآیند علیت، تمام معالیل که وجوداتی امکانی هستند، عین ربط به علت خویش دانسته شده و علت حقیقی همه آنها، وجود واجب می‌باشد؛ بنابراین بر اساس این نگاه، معالیل صرفاً شئون علت خویش بوده و اتحاد وجودی بین معالیل نیز، مبتنی بر عین ربط بودن همه آنها با علت خویش معنادار می‌شود.

به دیگر بیان، چون تمام موجودات، شئون واجب تعالی می‌شوند، بنابراین در شبکه هستی، به تبع ربط وجودی آنها با علت خویش، اتحادی بین تمام موجودات ممکن، تصویر پیدا می‌کند. این اتحاد به نسبت شدت و ضعف و کمیت و کیفیت اتحاد وجودی معالیل با علت خویش و ربطشان با علت حقیقی خود، بین معالیل نیز، شدت و ضعف پیدا می‌کند؛ بنابراین به تبع این ارتباط و اتحاد، که مُبرّر علم است، علم معالیل به یکدیگر به همان وزن و نسبت، امکان می‌یابد. این گستردگی در اتحاد وجودی، حتی دامنه علم حصولی را نیز فرامی‌گیرد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

لیس مجرد وجود الشيء کافياً لصيرورته معلوماً وإلا لكان كل من له صلاحية العالمية عالماً بجميع الموجودات وليس كذلك؛ فلا بدّ في حصول العلم من أحد الأمرين إما الاتحاد وإما العلاقة الوجودية الذاتية والعلاقة الذاتية منحصرة في العلية فكل موجود مستقل الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته لاتحاد ذاته بذاته و كل موجود كذلك فهو عالم بمعلولاته (شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۰۹).

صرف وجود شیء برای معلوم‌بودن کفایت نمی‌کند؛ که اگر این‌گونه بود، هر آن کسی که صلاحیت عالم بودن را داشت، به تمام موجودات علم پیدا می‌کرد؛ بلکه برای تحقق علم، یکی از این دو شرط می‌بایست محقق شود، یا تحقق اتحاد وجودی و یا وجود ذاتی. علاقه ذاتی نیز منحصر در رابطه علی می‌باشد؛ بنابراین، هر موجود مستقلی، چون با خود یکی بوده و متحد می‌باشد، پس به خود و معلومات خود عالم است.

۳-۲. مُجرد بودن عالم و معلوم

ادراک به معنای وجود و حضور شیء برای شیء دیگر است و چون مادیات به علت عدم وجود جمعی در آنها، هیچ حضور فی نفسه و یا نسبت به شیء دیگر ندارند؛ در نتیجه، مطلقاً علم نسبت به آنها تحقق پیدا نمی‌کند و همیشه مجهول‌اند، الا هنگامی که بر اساس داشتن صورتی دیگر برای آنها، حضور معنادار شود.

الإدراك عبارة عن وجود شيء لشيء و حضوره له و المادة و الماديات لا حضور لها في نفسها و لا لشيء بحسب ذلك الوجود فلاجل عينيتها و عدم وجودها الجمعي يكون مجهولاً دائماً إلا بواسطة صورة أخرى لها وجود حضوري [علم حصولی] (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶/۱).

بر اساس نگرش تشکیکی صدرای به وجود، حضور و به تبع آن علم نیز مُشکک می‌شود؛ بنابراین مادیات نیز که موجودیت دارند - و لو در ضعیف‌ترین مرتبه وجودی - به همان نسبت از حضور و علم نیز دارایی دارند. امر مادی هرچه در مادیات غوطه‌ور بوده و از مادّیت بیشتری برخوردار باشد، از میزان علم به خود و علم به علت خود به نحو ضعیف‌تری دارایی دارد؛ چه این که در ساحت مادّی، هر امر ممتدی، تا بی‌نهایت قابلیت انقسام به اجزای فرضی دارد؛ در نتیجه، هر قسم برای قسم دیگر، غایب است؛ بنابراین برای مادیات نسبت به هم، نوعی عدم حضور و غیبت رُخ می‌دهد. این ضعف و عدم حضور می‌تواند به حدّی رسد که در نگاه غیر ادقّ فلسفی، علم در آن مرتبه سلب شده و به آن موجود، اطلاق عالم نشود.

فثبت أنّ هذا المسمى بالإرادة أو المحبة أو العشق - أو الميل أو غير ذلك سار كالوجود في جميع الأشياء لكن ربما لا يسمى في بعضها بهذا الاسم لجريان العادة والاصطلاح على غيره أو لخباء معناه هناك عند الجمهور أو عدم ظهور الآثار المطلوبة منه عليهم هناك كما أن الصورة الجرمية عندنا إحدى مراتب العلم و الإدراك ولكن لا تسمى بالعلم إلا صورة مجردة عن ممازجة الأعدام - والظلمات المقتضية للجهالات الغفلات (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۰/۶).

از منظری دیگر، عدم اطلاق علم در مادیات، به علت وجود امتداد و بُعد - چه بُعد مادی و انقسام‌پذیری و چه بُعد زمانی - در آنهاست؛ بنابراین حضور که شرط علم، بلکه عین علم و ادراک است، به طور کامل شکل نمی‌گیرد، اما امور مادّی از منظری فرازمانی و در افق و ساحتی که مکان - زمان معنادار نیست، وجود جمعی داشته و یک حقیقت واحد یکپارچه خواهند بود؛ در نتیجه، برای مجرداتی که خالی از بُعد مکانی و زمانی هستند، علم به مادیات معنادار خواهد بود، از این رو، مانعی برای احاطه وجودی به مادیات و در نتیجه، حضور مادیات برای مجردات در ساحت فرازمانی وجود ندارد. آن‌ها (مادیات) جهت‌آخری غیر جهت‌المقداریه و هی جهت‌الوحدة الإتصالية فهو بهذا الوجه موجود فی نفسه و لما یدرکه علی هذا الوجه و یقوّمه و یحصله (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۸۳/۱، تعلیقه صدرای).

روش دیگری برای ادراک وجود دارد که به آن علم حصولی گفته می‌شود. در این نوع از علم، انسان به سبب مجهز بودن به مجموعه‌ای منسجم از ابزارهای کشفی که به آن دستگاه ادراکی گفته می‌شود، با خارج از خود متصل، مرتبط و به نوعی متحد می‌شود و به دریافت آگاهی از خارج از خود می‌پردازد؛ لذا علم حصولی، حاصل حکایت‌گری دستگاه دریافتی انسان (ذهن) به توسط دستگاه ادراکی خویش، از

ماورای خود (خارج) است (ر. ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۶۰/۶). بنابراین در دل علم حصولی، دو مؤلفه کلان دخیل است: ۱. دستگاه واقع‌نمایی انسان؛ ۲. حقیقت، که ماورای دستگاه ادراکی بوده و اصطلاحاً به آن خارج گفته می‌شود. منظور از خارج، پدیده‌هایی است که خارج از مؤلفه حکایت‌گری می‌باشد و حکایت‌گر، آن را در خود بازتاب می‌دهد. اصل تحقق حکایت‌گری نیز به علت اتحاد و عینیت امر حکایت‌گر با نفس انسان رخ می‌دهد؛ بنابراین، معلوم حقیقی انسان، همان مفاهیمی می‌باشد که در نفس انسان ایجاد شده‌اند؛ در نتیجه، انسان به آن امر حکایت‌گر (معلوم بالذات)، علم حضوری دارد؛ بنابراین مناط علم که حضور باشد، کماکان پابرجاست (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۵۱/۶).

تبیین این مسئله به این نحو است که به نسبت احاطه وجودی عالم بر معلوم و اتحاد بین آن‌ها، میزان احاطه علمی عالم به معلوم، شدت و ضعف می‌پذیرد. حال، این احاطه عالم، گاه بدون استفاده از وسایل و ابزار است؛ همانند عینیت تام عالم و معلوم، که در این صورت، حضور تام و علم تمام خواهد بود؛ گاه نیز با وسایل و وسائط است که نوعی اتحاد بین عالم و معلوم پدید می‌آید؛ در این حالت نیز، هر قدر قدرت وسائط و وسایل اتحاد بیشتر باشد، حضور بیشتر و احاطه علمی کامل‌تری شکل می‌گیرد. در این نوع از ادراک نیز نفس انسان به توسط ابزارهای پنج‌گانه ادراکی خود، اضافه اشراقی به امور مادی پیدا کرده و به تبع این اتحاد وجودی، آن امور را برای خود حاضر می‌کند؛ به دیگر بیان، نفس به واسطه دستگاه ادراکی خویش، با موجودات مادی متحد می‌شود؛ بدین جهت، مناط تحقق علم که همان اتحاد و به تبع آن، حضور است، همچنان پابرجاست (ر. ک یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۵۷-۵۵).

إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم ... بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه [این نیز نوعی از اتحاد است] كما في علم النفس بصفاتهما ... أو بالمعلولية ... (شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۸۰/۳)

حضور صورت علمی شیء برای عالم، سه نحو می‌باشد؛ یا عین وجود معلوم در نزد عالم حاضر است، همچون علم نفس به نفس؛ یا معلوم، در عالم حلول پیدا کند، همچون علم نفس به صفات خود؛ یا این که معلوم، معلول عالم باشد.

۴. لوازم شروط تحقق علم (حضور) در روش خردورزی

حال که «حضور» در اصل تحقق علم، نقش محوری دارد؛ لازم است این اصل، در فرآیند خردورزی که در واقع همان فرآیند تحقق علم است نیز نقش محوری داشته باشد؛ بنابراین می‌بایست بر اساس شروطی که در بالا به آن‌ها اشاره شد، روند خردورزی را تنظیم نمود؛ به این صورت که بر اساس شرط اول از شروط

فوق، در ابتدا باید شرایط مواجهه خردورز با محتوای اندیشه را به نحو حداکثری افزایش داد تا به تناسب اتحاد وجودی میان این دو، فرآیند تفکر و کیفیت آن نیز ارتقا پیدا کند؛ به دیگر بیان، بر اساس نوع محتوا، ضروریست که بیشترین شرایط مواجهه متفکر با آن محتوا فراهم آید؛ از این رو، هر فرآیندی که در آن، بتوان محتوای خردورزی را نزد خردورز حاضرتر کرد، نسبت به سایر روش‌ها اولویت پیدا می‌کند.

همچنین از آن‌جاکه در فرآیند علم‌آموزی، میزان حضور معلوم نزد عالم مشکک است؛ در فرآیند خردورزی نیز بازه‌ای از حضور اشرافی خردورز با محتوای اندیشه، تا حضور فیزیکی و رودرو وجود دارد که بسته به مراتب حضوری که ایجاد می‌شود، حضور شدیدتر نسبت به انواع حضور ضعیف‌تر، همچون حضور صوتی یا مجازی و مکتوب و ...، در اولویت خواهند بود.

حتی بر اساس نگاه صدرا که در بحث حرکت حُبی مطرح گردیده و رابطه مستقیمی با سعه و اتحاد وجودی دارد (ر.ک شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۷۰)، هر قدر ارتباط حُبی بین آنچه که دریافت می‌شود و یا بین آن که از او، علم گرفته می‌شود، بیشتر شود، به تبع آن، اصل حضور نیز پررنگ‌تر گشته و در نتیجه، تحصیل اندیشه نیز به نحو حداکثری تحقق پیدا می‌کند.

شرط دیگری که در تحقق حضور و در نتیجه، حصول علم ذکر شد، بحث مجرد بودن علم است. اگر بنا باشد که بازتاب این شرط را در مقوله اندیشه‌ورزی پیگیری شود، ابتدا لازم است بر تجرید حداکثری محتوا از امور مادی (در صورت مادی بودن آن) تأکید ورزید؛ چرا که سنخ علم مجرد است؛ از این رو هر چه بتوان اندیشه‌ورز را به ساحت تجریدی محتوا مد نظر نزدیک‌تر کرد، دریافت علم آسان‌تر و در عین حال دقیق‌تر می‌شود؛ به دیگر بیان، هر قدر انفکاک معلوم از امور مادی بیشتر باشد، با بُعد تجریدی نفس انسان (عالم) سنخیت بیشتری داشته و در نتیجه، فرآیند خردورزی را تسهیل می‌کند؛ بنابراین، آن روش خردورزی تأیید می‌شود که بتواند یادگیرنده را با محتوا متحد کند و یا با وساطتی این کار را انجام دهد که محتوا اتصال و به تعبیر دقیق‌تر، اتحاد وجودی بیشتری پیدا کند؛ بنابراین، در طراحی روش تفکر می‌بایست از آن روش و ابزارهای علمی و آموزشی استفاده کرد که در واقع‌نمایی (اتحاد متفکر با محتوا) دارای بهترین کارکرد باشد.

۵. مبانی انسان‌شناسی خردورزی

در بیان حکمت متعالیه پیرامون خصوصیت عقل این‌گونه آمده که مُدرک کلیات و ایجادکننده فرآیندهای نظری، برای به‌دست آوردن گزاره‌های کلی است؛ خصوصیتی که بیشترین مسانخت را با مراتب وجودی

بالا تر دارد که دارای وجود اطلاق و سعی بیشتری هستند؛ لذا نفس انسان در ذیل مصادیق عالم عقول قرار می‌گیرد. مسیر رشد این عقلانیت نیز، از هنگام افاضه صورت نفسانی انسان تا رسیدن به عقلانیت محض، مسیر طولانی را در بستر حرکت جوهری طی خواهد کرد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲-۱۴ و ۳۷۵-۳۷۸).

همچنین از ویژگی‌های انسان، قوه اراده اوست؛ اراده به این معناست که انسان می‌تواند در مورد انجام چند فعل، مُخیر باشد و از میان آنها، گزینش نماید. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجه جمع اختیار با حرکت جوهری نفس انسانی در اینست که نفس انسانی، امکان شتاب‌پذیری دارد؛ به دیگر سخن، انسان می‌تواند با انتخاب‌های خود، در حرکت جوهری خویش، تسریع ایجاد کرده و یا آن را بطی نماید؛ به این صورت که می‌تواند سیر تکاملی به سمت غایت خویش که همانا اتصال با عقل فعال می‌باشد را، شتاب بخشد و یا کند نماید؛ بر این اساس، هرچه بیشتر به پرورش و تحقّق صور عقلانی در خود اهتمام ورزد، به سمت عقل مُستفاد (فعال) رشد پیدا کرده و از درجه وجودی بالاتری برخوردار می‌شود؛ چه این که، میزان رشد وجودی انسان، کاملاً وابسته به میزان رشد عقلانیت اوست.

ضمن اینکه بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا» که در عین پذیرش وحدت و بساطت برای نفس، امکان داشتن و فعال بودن تمام قوا برای نفس را تثبیت می‌نماید؛ در هر اتحاد وجودی که مُبرّر حضور و به تبع آن علم است، تمام قوای ادراکی انسان در صحنه ادراک حاضرند و هر کدام، دریافت‌های خویش را انجام می‌دهند؛ در نتیجه، در دل، همان حضور و شهود معلوم برای عالم، قوای ادراکی برای تولید علم حصولی نیز با تمام ابزارهای خویش حاضر است و در صدد تولید مفهوم می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۱۳۲-۱۳۰)؛ بنابراین، در هر ساحتی (خواه مادی و خواه مجرد) که اتصال ایجاد شده باشد، تمام دستگاه‌های ادراکی حاضر بوده و در نتیجه باید برای هر قوه ادراکی، دریافت خاص آن را مُتوقع بود؛ از همین روی، لازم است نگرشی شبکه‌ای به علم داشته و تمام لایه‌ها و ابزارهای ادراکی را در کشف یک پدیده، مد نظر قرار داد.

قهرآ این امر با محوریت عقل شکل می‌گیرد؛ چرا که بر اساس مبانی حکمت متعالیه، عقل قوی‌ترین ابزار ادراکی انسان است که در تمام ساحات، شاهد بوده و بیشترین نقش را در کشف علوم دارد. از لوازم این سخن در حوزه خردورزی اینست که فرد می‌بایست جنبه‌های عقلانی را در دریافت‌های خویش در اولویت قرار داده و روند آموزش و یادگیری را با هدف‌گذاری روی محور اندیشه و رشد عقلانیت تنظیم نماید؛ به همین منظور، فارغ از ضرورت تجردی‌تر کردن محتوای اندیشه خود، باید عقل‌ورزی و تفکر را در محور اصلی دریافت‌های علمی خود قرار دهد؛ چه اینکه تربیت و رشد حقیقی انسان، با میزان



بازخوانی روش تفکر سقراطی بر اساس مبانی حکمت صدرایی

خردورزی او رابطه مستقیم دارد؛ بنابراین در روش تربیت انسانی، ضروریست که سلوک عقلی و خردورزی، به عنوان پایه اصلی قرار گیرد.

بالجملة المنهج الأشرف في التعليم أن يكون السلوك العلمي مطابقاً للسلوك الوجودي النازل من الأعلى إلى الأسفل ومن الأعم الأشمل إلى الأخص الأقل فمن أراد أن يعرف الأمور الطبيعية فينبغي له أن يأخذ أولاً من مبادئ الطبيعة المشتركة إلى تلك الطبيعة وأحوالها ومنها إلى الطبائع المختصة وأحوالها من جهة مبادئها الغير المشتركة إذ الأمور العامة أعرف عند عقولنا من الأمور الخاصة (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۵/۵).

۶. روش خردورزی مناسب، بر اساس مبانی حکمت صدرایی

تفکر در پایه‌ای‌ترین تعریف خود، به معنای مرتبط کردن چند معلوم برای کشف یک مجهول است (مطهری، ۱۳۹۱: ۹۱-۹۳). مجهول، در ادبیات روش تحقیق، به معنای خلأ معرفتی فرد نسبت به یک امر می‌باشد؛ از این رو می‌توان پوشش حفره معرفتی (مجهول) توسط بسط معلومات فرد، برای یکپارچه‌سازی معرفت خویش را تفکر نامید؛ بنابراین، مجهول می‌بایست طی فرآیندی، از دل معلومات فرد، منکشف شود؛ چه این که خلأ معرفتی آنگاه کشف می‌شود که بستر معلومات در فرد وجود داشته و از رهگذر آن، خلأهای معرفتی او یافت شود؛ در نتیجه، معناداری مجهول و خودآگاه‌شدن درباره آن، بر پایه معلومات فرد هویت می‌یابد.

با توجه به این مهم، شاه‌کلید شروع تفکر و بهترین راهکار عملیاتی کردن خردورزی در انسان، پرسش است؛ چرا که پرسش، مختصات خلأ معرفتی را نمایان می‌کند و فرد را با چالش عدم تنیدگی و یکپارچگی شناخت‌های خویش مواجه می‌سازد؛ در این حالت، به رفع این حفره معرفتی یافت‌شده وادار می‌شود؛ به دیگر بیان، پرسش، حیطة حفره معرفتی را نمایان می‌کند و از این طریق، فرآیند تفکر را که همان رفع خلأ معرفتی توسط معلومات پیشینی فرد است، فعال می‌سازد. پرسش‌گری (کشف خلأ معرفتی) نیز، هم می‌تواند بر اثر جَوْلانِ ذهنِ خردورز در دایره معرفت خود به دست آید تا خلأهای معرفتی خود را کشف کند و هم می‌تواند توسط عاملی خارجی انجام شود؛ از این رو آن روشی به عنوان روش خردورزی توصیه می‌شود که باعث فعال‌سازی پرسش گردد؛ بنابراین، هرچه خردورز، ذهن پرسش‌گری داشته باشد، از قوه تفکر و فلسفه‌ورزی بیشتری برخوردار خواهد بود. نزدیک‌ترین روش به بیان فوق در بین فلاسفه غربی، روش تفکر انتقادی (critical thinking) می‌باشد که با غربال‌گری معلومات فرد و آزمودن باورهای نهادینه‌شده او در جهت به چالش کشیدن آن‌ها، شکل می‌گیرد (ر. ک: براون، ۱۳۹۹: فصل ۱ و ۲).

همچنین بر اساس مبانی فلسفه اسلامی، به علت پایه‌بودن روش برهان، و اتقان‌پذیری استدلال برهانی و ایجاد یقین بالمعنی الأخص به توسط آن، سلوک عقلانی و خردورزی، باید بر مبنای استخراج اشکال قیاسی پیاده‌سازی شود. علم منطقی نیز در واقع آیین‌نامه این اندیشه‌ورزی بوده و به همین خاطر، تسلط عملی بر این دانش نیز ضرورت خواهد داشت. ماده این اشکال نیز مبتنی بر بدیهیات می‌باشد و از دل این گزاره‌های بدیهی، به روش برهانی، گزاره‌های نظری تولید می‌گردد. بدیهیاتی که طبق مبانی فلسفه اسلامی، همه انواع آن به نوعی با عالم، بیشترین اتحاد وجودی را داشته و نسبت به آن‌ها علم حضوری وجود دارد؛ بنابراین بایسته است که روند خردورزی از مفاهیم عام و پایه که شدیدترین نوع علم حضوری و اتحاد وجودی نسبت به آن‌ها وجود دارد، شروع شده و ضروریست که نقطه شروع روند استدلال‌ها و چیدمان مسائل، از بدیهیات طراحی شود تا دریافت علم در ذهن یادگیرنده به درستی تثبیت شود.

از آنجا که سلوک عقلانی درباره موجودات و به طور کلی هستی، به علت مشکک و لایه‌مند بودن واقع، باید از سطح به عمق صورت گیرد؛ از این رو لازم است طی یک روند چرخشی و مته‌ای، به عمق واقع نفوذ نمود؛ به بیان دیگر، چون واقع، لایه‌مند است، می‌بایست در یک دور هرمنوتیکی و معرفتی، نسبت به لایه‌های وجودی یک پدیده، معرفت پیدا نمود؛ بنابراین، در روش تفکر پیشنهادی بر اساس مبانی حکمت متعالیه، دایره مسائل لزوماً گسترده نمی‌شود، بلکه نسبت به یک موضوع و مسائل پیرامونی آن، می‌تواند ژرف‌اندیشی صورت گیرد. این نوع از تفکر با تعبیری همچون دور هرمنوتیکی (Hermeneutic circle) یا رویکرد ارگانیکی در آموزش (Organic teaching) شناخته می‌شود (ر. ک: لیپمن و دیگران، ۱۳۹۵: ۹۷).

همچنین بر اساس مبانی ذکر شده در حکمت متعالیه، به خصوص با نگرشی که این مکتب فکری به مقوله علم و تفکر دارد؛ شایسته است خط سیر کشف خلأهای معرفتی را بر اساس شاخص قرار دادن پرسش‌گری تنظیم کرده و بر اساس آن، روند خردورزی (پرسش) را مبتنی بر معلومات اولیه فرد کلید زد. فرد خردورز، برای فعال‌سازی خردورزی خویش، ناگزیر به برون‌ریزی پرسش است؛ چرا که خردورزی، یک کنش درونی است؛ بنابراین لزوماً برون‌داد خارجی (خارج از ذهن) ندارد؛ بدین جهت، برای فعال‌سازی پرسش‌گری و به تبع آن، خردورزی و همچنین برای کشف صحت و سقم آن، لازم است که اقدام به برون‌ریزی از پایه‌ای‌ترین مفاهیم خود در آن موضوع کند؛ به این معنا که افکار خود را بر اساس پایه‌ای‌ترین و بدیهی‌ترین مفاهیمی که می‌تواند آن را توضیح دهد، به خارج منتقل کند. این برون‌ریزی، چه توسط خود فرد با بیان شفاهی یا کتبی و ... باشد و چه توسط عامل بیرونی (مثلاً معلم) انجام شود، علاوه بر آنکه باعث کشف روند تفکری او برای تأمین اهداف فوق می‌شود، به علت تبدیل

زبانی خردورزی از نفسانی به ملفوظ و مکتوب، باعث دقت دوچندان خردورز بر روی تفکر خود نیز می‌گردد. در واقع، این امر، باعث کُنند شدن روند تفکر می‌شود که لازمهٔ تبدیل زبانی است؛ مضافاً اینکه باعث التفات تفصیلی و خودآگاه‌سازی بیشتر خردورز نسبت به روند تفکر خویش می‌شود.

حال با توجه به مباحث مطرح‌شده، می‌توان گفت که گفت‌وگو، بهترین قالبی است که می‌توان این روش خردورزی را در آن نمایش داد. در واقع، گفت‌وگو تجلی تفکر و به‌نوعی محسوس‌سازی خردورزی است. رابطهٔ گفت‌وگو با تفکر و تئیدگی این دو به قدری است که بعضی به‌عکس، برای گفت‌وگو اصالت قائل شده‌اند و تفکر را درون‌سازیِ گفت‌وگو قلمداد کرده‌اند (لیپمن و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۶).

از منظر دیگر، در حقیقت، گفت‌وگو عینیت‌پیدا کردهٔ چالش درونی فرد (اندیشه‌ورزی) است که در آن، من پاسخ‌گو (عالم) در مقابل من پرسش‌گر (جاهل) ایستاده و از دل این رقابت، خردورزی سامان می‌یابد. پرسش‌گر بر اساس روش تفکر انتقادی، از دل داشته‌های خود، در صدد ایجاد چالش و نمایش خلأ معرفتی برآمده و بر اساس تحلیل داشته‌های معرفتی خود و خلاقیت در طراحی آن داده‌ها، به پاسخ مناسب و رفع خلأ معرفتی دست پیدا می‌کند؛ از این رو همان پرسش‌گر، برای استنباط، تولید و دستیابی به پاسخ مناسب برای پوشش آن خلأ معرفتی پدیدآمده، در نقش پاسخ‌گو نیز عمل می‌کند. حال اگر پرسش‌گری در درون یادگیرنده جوشش نداشته باشد، امر فعال‌سازی خردورزی، بر عهدهٔ عامل خارجی خواهد بود تا با ایجاد چالش، مبتنی بر مفروضات (و تصدیقات مبتنی بر علم حضوری) فرد به روش انتقادی، باعث بومی‌سازی پرسش در درون فرد شده و خردورزی را در او فعال می‌گرداند؛ در نتیجه، خلاقیت او را برای پاسخ‌گویی تحریک می‌کند. بنابراین عامل خارجی می‌تواند هم سبب برون‌ریزی شود، هم تفکر و کاوشگری را فعال کند و هم عاملی صحت‌سنج برای روند فکری و خردورزی شود.

این گفت‌وگو نیز اگر در فضایی هم‌طراز شکل گیرد، نقش پرسش‌گری و پاسخ‌گویی می‌تواند بین افراد مشارکت‌کننده جابه‌جا شده و در این صورت، مباحثات فکری شکل می‌گیرد و اگر گفت‌وگو از حیث رتبهٔ دانشی افراد شرکت‌کننده، ناهم‌طراز باشد، در این صورت، پرسش‌گر کسی است که اتحاد وجودی مناسب‌تری با محتوای خردورزی ایجاد کرده و از این رو می‌بایست نقش پرسش‌گری را بر عهده گیرد؛ به دیگر بیان، او می‌تواند با احاطه‌ای که بر خلأهای موجود در آن موضوع دارد، چگونگی فعال‌سازی تفکر را با پرسش‌های مناسب، در یادگیرنده فعال کرده و با هدایت‌گری او در تشخیص خلأهای معرفتی خود در آن موضوع، او را به سمت پاسخ صحیح سوق دهد؛ در نتیجه، از انحرافات فکری یادگیرنده نیز جلوگیری می‌کند. این بیان، همان معنایی است که تأکیدات مطرح بر وجود استاد را توجیه می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

حال با بیان مبانی حکمت متعالیه در روش خردورزی و بایسته‌های حاکم بر این پدیده، معلوم می‌گردد که مدل پیشنهادی سقراط در خردورزی، منطبق بر این مبانی می‌باشد؛ به این صورت که هر گزاره علمی، بر اساس یک چالش و پرسش بروز پیدا کرده و بعد از برون‌ریزی و شکل‌گیری پرسش، نسبت به آن چالش و خلأ، پاسخ‌هایی ارائه شده است. این پاسخ‌ها نیز در بستر خردورزی به چالش کشیده شده و در یک سیر علمی، به پختگی می‌رسند؛ بنابراین روش تفکر سقراطی بر اساس مبانی حکمت متعالیه تأیید می‌گردد، چه این که پایه خردورزی در برون‌ریزی پرسش و پاسخ‌گویی در قالب گفت‌وگو تبلور پیدا می‌کند. این روش به نوعی، از تلفیق روش تفکر انتقادی با تفکر خلاق سامان می‌یابد. پرسش‌گری مبتنی بر روش تفکر انتقادی طراحی شده و پاسخ‌گویی نیز بر اساس روش تفکر خلاق صورت می‌پذیرد. بر این اساس می‌توان گفت که گویی تمام گفت‌وگوهای علمی بر سر میزگرد زمان، شکل گرفته است؛ بدین جهت، روش خردورزی سقراطی پایه‌ای‌ترین روش خردورزی می‌باشد.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین، (۱۳۹۲)، *شفاء*، قم، مکتب آیت الله مرعشی.
۲. براون، ام نیل و دیگران، (۱۳۹۹)، *راهنما تفکر خلاقانه*، تهران، مینوی خرد.
۳. استیس، والتر. ت، (۱۳۸۸)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
۴. جویس و دیگران، (۱۳۸۹)، *الگوی یادگیری*، ترجمه محمود مهر محمدی، سمت، تهران.
۵. حمیدی زاده، محمدرضا، (۱۳۹۷)، *ارتقای شناخت، مسئله شناختی و راه‌حل‌یابی*، تهران، ادیبان روز.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۸) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۷۵) *تعلیقه بر شفاء*، قم.
۸. —، (۱۳۸۷)، *سه رسائل فلسفی*، قم، تبلیغات اسلامی.
۹. —، (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبية*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۰. —، (۱۹۸۱)، *الحكمة المتعالية في اسفار الاربعة العقلية*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.
۱۱. —، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تهران، طهوری.
۱۲. —، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرا*، تهران، حکمت.
۱۳. —، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۸)، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه امام خمینی.
۱۵. فناری اشکوری، محمد، (۱۳۶۹)، *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، سمت.
۱۶. گاتری، دبلیو، کی، سی، (۱۳۷۵)، *فلاسفة یونان*، از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز.
۱۷. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۱)، *گفت‌وگو و سکوت نزد سقراط*، تهران، مرکز بین‌المللی گفت‌وگو.
۱۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۴)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
۱۹. —، (۱۳۹۱)، *مسئله شناخت*، تهران، صدرا.
۲۰. —، (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۲۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۹۷)، *فلسفه فلسفه*، قم، کتاب فردا.





زیبیرا

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

A Response to Criticisms of Allameh Tabataba'i's Theory of Consideration Perceptions¹

Sina Alavitabar², Sobhan Alavitabar³

ABSTRACT

The analysis of consideration perceptions is considered one of the fundamental issues in epistemology and philosophy of science. Allameh Tabataba'i, in order to avoid confusing this type of perception with real perceptions and to respond to fallacies in this regard, has analyzed and explained the characteristics of consideration perceptions and explained how they are formed based on the theory of Sakkaki in the discussion of truth and metaphor. The authors, initially, using a descriptive-analytical method, have provided a clear picture - far from the complexities of related research - of Allameh Tabataba'i's theory of consideration perceptions; In the next stage, four main objections were analyzed and answered, which are: the lack of evidence and the lack of necessary logic and roots of a theory; confirmation of absolute relativism of moral propositions by his statements in the sixth article of the book "Principles of Philosophy and Method of Realism"; denial of the relationship between is and ought due to considering all the oughts and ought nots between the soul and human actions as conventional and shaking the foundations of ethics, jurisprudence, etc.; lack of knowledge of souls in the context of attention to these considerations that are the action of the soul. The novelty of the present article is, firstly, that it shows that without referring to other works of Allameh Tabataba'i and by emphasizing the book "Principles of Philosophy and Method of Realism", one can also answer the objections; secondly, it emphasizes and analyzes the three categories of consideration perceptions and clarifies that in some of the objections to Allameh Tabataba'i's theory of consideration perceptions, the fallacy of homonymy has occurred.

Keywords: Conventional Matters, real perceptions, consideration perceptions, objections of consideration perceptions, Allameh Tabataba'i.

1. **Received:** 18 December 2024

Accepted: 19 February 2025.

2. **Corresponding Author:** Faculty member of the Department of Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. **Email:** sobhanalavitabar@yahoo.com

3. A graduate of the third level of seminary, Qom, Iran. **Email:** alavitabar@mailfa.com

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

پاسخ بر اشکالات نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی^۱

سینا علوی تبار^۲؛ سبحان علوی تبار^۳

چکیده

تحلیل ادراکات اعتباری از مباحث بنیادین معرفت‌شناسی و فلسفه علم شمرده می‌شود. علامه طباطبایی برای جلوگیری از خلط این نوع ادراکات با ادراکات حقیقی و پاسخ به مغالطات در این زمینه، به تحلیل و تبیین ویژگی‌های ادراکات اعتباری پرداخته و نحوه شکل‌گیری آن‌ها را بر اساس نظریه سکاکی در بحث حقیقت و مجاز توضیح داده است. نگارندگان در ابتدا با روش توصیفی-تحلیلی به ارائه تصویری روشن -و به دور از پیچیدگی پژوهش‌های مرتبط- از نظریه اعتباریات علامه طباطبایی پرداخته‌اند؛ در مرحله بعدی، به تحلیل و پاسخ چهار اشکال اصلی پرداخته شده که به ترتیب عبارتند از: (۱) مستدل نبودن و نداشتن منطق لازم و ریشه‌ای یک نظریه؛ (۲) تأیید نسبت مطلق گزاره‌های اخلاقی توسط عبارات ایشان در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ (۳) انکار رابطه هست‌ها و باید‌ها به سبب اعتباری دانستن مطلق باید‌ها و نبایدهای میان نفس و افعال آدمی و متزلزل شدن پایه‌های اخلاق، فقه و...؛ (۴) عدم علم نفوس در ظرف توجه به این اعتبارات که فعل نفس هستند. نوآوری مقاله حاضر اولاً در آنست که نشان دهد بدون رجوع به سایر آثار علامه طباطبایی و با تأکید بر کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز می‌توان به اشکالات پاسخ داد؛ ثانیاً تأکید و تحلیل بر اقسام سه‌گانه اعتباریات کرده و روشن می‌سازد که در برخی از اشکالات وارد بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، مغالطه اشتراک لفظی صورت گرفته است.

کلیدواژگان: اعتباریات، ادراکات حقیقی، ادراکات اعتباری، اشکالات اعتباریات، علامه طباطبایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۹/۲۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه کلام اسلامی، دانشکده حکمت و دین پژوهی، دانشگاه بین‌المللی المصطفی. رایانامه: alavitabar@mailfa.com

۳. دانش‌آموخته سطح سه حوزه علمیه قم. رایانامه: sobhanalavitabar@yahoo.com

مقدمه

فارابی (م ۳۳۹ق) در کتاب «الحروف» و سکاکی (م ۶۲۶ق) در کتاب «مفتاح العلوم» خود جزء اولین اندیشمندانی هستند که از اعتباریات سخن به میان آورده‌اند. علامه طباطبایی گرچه در نظریه اعتباریات، از آراء اصولی استاد خویش، یعنی شیخ محمد حسین کمپانی متأثر است، ولی تبیین فلسفی اعتباریات اجتماعی و ارائه تصویر منسجم از انواع اعتباریات از ابتکارات ایشان به حساب می‌آید. یکی از اساسی‌ترین شبهات در فضای معرفت‌شناسی، شبهه ثابت نبودن مطلق ادراکات، اعم از ادراکات عقلی و حسی است. علامه طباطبایی با دغدغه پاسخ به این شبهه، مقاله پنجم و ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم را به رشته تحریر درآورد تا ساحت ادراکات عقلی را که زیر بنای تمام علوم حقیقی هستند، از این ناپایداری و تغییر رهایی بخشد. شهید مطهری در این باره می‌گوید: درباره عقل و مبادی آن، نظریات مختلفی مطرح است که از رایج‌ترین آن‌ها این است که اصول عقلانی، اولاً به تدریج تکون پیدا کرده و از ابتدا ساختار کاملی ندارند؛ ثانیاً این اصول تابع «اصل انطباق با محیط» می‌باشند و ثابت نیستند. علامه طباطبایی قسمت اول مدعای این نظریه را قبول دارد، اما برای پاسخ به قسمت دوم این ادعا، به تحلیل ادراکات اعتباری و حقیقی پرداخته است تا بیان کند این فقط ادراکات اعتباری‌اند که تابع اصل انطباق با محیط می‌باشند (مطهری، ۱۳۹۲ش: ۱۵۰-۱۵۵).

به طور کلی، این که تعدادی از اندیشمندان غربی در صدد نفی وجود گزاره‌های ثابت هستند، از این مسئله نشأت می‌گیرد که علوم و ادراکات حقیقی را از ادراکات اعتباری تفکیک و بازشناسی نکرده‌اند و احکام ادراکات اعتباری را بر ادراکات حقیقی بار می‌کنند؛ بر این پایه، ما برای اثبات این مطلب که حقایق و قضایای ثابتی داریم و این قضایای ثابت، زیربنای تمام علوم و نظریات قرار می‌گیرند، چاره‌ای جز تحلیل، بررسی و تمییز ادراکات حقیقی از اعتباری نخواهیم داشت. از نزدیک‌ترین مقالات تألیف شده در رابطه با پژوهش حاضر، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

«تفسیری نو از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی بر رساله اعتباریات و تفسیر المیزان» نوشته ترکاشوند و میرسپاه؛ در این مقاله با تأکید بر تفسیر المیزان، به اشکال نسبت نظریه اعتباریات پاسخ داده شده است. «شرح و نقد نظریه اعتباریات» نوشته علی عابدی شاهرودی؛ این مقاله، اولاً برخلاف نام مقاله، به نقدها پرداخته است؛ ثانیاً مطالب توضیحی در تبیین اعتباریات را با محور قرار دادن نظریه سکاکی و عدم تمرکز بر مقاله ششم اصول فلسفه بیان کرده است. «استدلال در اعتباریات» نوشته صادق لاریجانی؛ این نوشتار به بررسی شیوه اقامه استدلال در اعتباریات پرداخته است. «هستی

اعتباری از دیدگاه صدرالمتهالین» نوشته رضا ملایی که به اثبات نفس الامر داشتن ادراکات اعتباری پرداخته است. «مقاله هستی‌شناسی اعتباریات» نوشته سید امین میرحسینی و...؛ این مقاله به این مهم پرداخته است که اعتبار به مثابه یکی از مشخصه‌های هستی انسان مجرد است و از او جدا نمی‌شود. «نقش نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی در تبیین صفت مالکیت خداوند» نوشته سحر صدر و... «وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبایی بر اساس اعتباریات» نوشته حمید حسنی و... لازم به یادآوری است که نگارندگان این اثر، تاکنون به مقاله‌ای که به طور مستقیم با نگاه اصطیاد نقدها بر نظریه اعتباریات علامه و بررسی آن‌ها با تأکید بر تحلیل اقسام اعتباریات و همین‌طور مطالب کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم پرداخته باشد، دسترسی پیدا نکرده‌اند.

مسائلی که این پژوهش در صدد بررسی آنهاست و پاسخ به هر یک از آن مسائل، بخشی از بدنه مقاله حاضر را تشکیل می‌دهد، به ترتیب عبارتند از:

۱. ادراکات حقیقی از نظر علامه طباطبایی کدامند و چگونه شکل می‌گیرند؟
۲. ادراکات اعتباری در نگاه علامه طباطبایی چه ویژگی‌ها و اقسامی دارند و نحوه شکل‌گیری آن‌ها چگونه است؟
۳. نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی چه ایرادات و اشکالاتی دارد؟ پاسخ این اشکالات چیست؟

لازم به ذکر است که نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، به طور مستقل و کامل در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بیان شده است، اما در سایر آثار -مانند کتاب المیزان و رسائل سبعة- یا مورد بررسی قرار نگرفته و یا اینکه به اندازه مقاله مذکور به طور کامل، منطقی و منضبط بیان نشده است؛ از این رو، تحلیل و توضیح نظریه اعتباریات علامه طباطبایی در نوشتار حاضر، مبتنی بر کتاب اصول فلسفه است؛ البته سایر آثار نیز مورد رجوع و بررسی نگارندگان واقع شده است.

۱. ادراکات حقیقی

از نگاه علامه طباطبایی ادراکات حقیقی، انکشاف ذات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس الامر هستند (طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۴۳) که مطابق و مابایز آن‌ها در خارج بوده و به خودی خود، در خارج موجود می‌باشند؛ مانند مفهوم زمین، آسمان، ستارگان و انسان (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۷). به بیان دیگر، ادراکات حقیقی، همان معانی‌ای هستند که بر موجودات خارجی منطبق می‌شوند، این انطباق نیز به



صورتی است که موجودات خارجی به طور ذاتی مطابق این معانی بوده و حتی با قطع نظر از انتزاع و تعقل ما، این معانی تحقق دارند.

(ادراکات حقیقی) تقع علی الموجودات الخارجیة فی نفسها مطابقة بها... سواء انتزعا منها تلك المعانی و تعقلناها أو لا (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۷).

ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارند و در براهین فلسفی و علمی مورد استفاده قرار می‌گیرند؛ همین‌طور می‌توان از یک برهان فلسفی و علمی، ادراک حقیقی تحصیل کرد (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۷)؛ ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگی نیستند (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۴۴)؛ ادراکات حقیقی، مطلق، دائم و ضروری می‌باشند (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۴۴).

۲. ادراکات اعتباری و نحوه شکل‌گیری آنها

در تلقی علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری به این صورت بیان می‌شود: ادراکاتی که فارغ از تعقل، تصور و اعتبار، هیچ مطابق، تحقق و وقوعی در خارج ندارند؛ مانند معنای ریاست که اشخاص به سبب اینکه بتوانند امور مربوط به حوزه کار خود را سر و سامان دهند، به آن اعتبار می‌دهند؛ اما با تأمل و دقت در معنای ریاست، متوجه می‌شویم که در خارج، جز انسان و اعیان خارجی، چیز دیگری وجود ندارد که مابازاء مفهوم ریاست یا مالکیت باشد.

(ادراکات اعتباری) المعانی التي نوقعها علی الامور الخارجیة لكنها بحیث لو اغمضنا و قطعنا النظر عن التعقل و التصور لم یکن لها فی الخارج تحقق (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۷).

علامه طباطبایی برای اثبات اعتباری بودن مفاهیمی چون ریاست، مالکیت و... استدلالی اقامه می‌کند که صورت منطقی آن به شکل زیر قابل توضیح است:

۱. مفاهیمی چون ریاست، ملکیت و... به حسب اختلاف نظر عقلا، تغییر پیدا می‌کنند.

۲. هر چیزی که با اختلاف انظار و فاعل شناسا تغییر کند، واقعی نیست؛ زیرا ادراکات حقیقی،

همواره با قطع نظر از تعقل و نظر افراد، ثابت و محقق هستند.

نتیجه: مفاهیم ریاست، مالکیت و... اعتباری هستند (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۸).

برای تبیین کامل نظریه اعتباریات علامه طباطبایی و روشن شدن مغالطه اشتراک لفظی در پاره‌ای از

اشکالات، ضروری است به تبیین اقسام سه‌گانه اعتبار پردازیم:

۱. اعتبار عقلی: اعتبار عقلی اگرچه دارای واقع حقیقی نیست، اما منشأ انتزاع حقیقی و خارجی دارد؛ یعنی زمانی که عقل در مقام تحلیل امری که واقع حقیقی دارد، برمی آید و در آن تأمل می‌کند، به این اعتبارات عقلی می‌رسد؛ تمام معقولات ثانی فلسفی از این نوع هستند. لازم به ذکر است که نفس و ذهن انسان در رابطه با اعتبارات عقلی، صرفاً کشف‌کننده است؛ به عبارت دیگر، نفس و ذهن در انتزاع امور اعتباری عقلی، صرفاً حالت کشفی دارد نه حالت خلقی؛ یعنی چیزی از خودش ایجاد نمی‌کند. علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد: «این گونه مفاهیم (اعتباریات عقلی) اگرچه مهیت و حاکی از خارج نیستند، ولی یک نوع وصف حکایت‌گری برای آن‌ها اثبات نموده و اعتبار کاشفیت و بیرون‌نمایی را به آن‌ها می‌دهیم و از همین روی، نام «اعتباری» بر آن‌ها می‌گذاریم» (طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۶۷)

شهید مطهری نیز در تبیین جمله فوق می‌گوید: «این اعتباریات که اعتبار فلسفی و انتزاعی هستند، با اعتباریات اجتماعی و اخلاقی که در مقاله ششم بیان می‌شود و صرفاً قراردادی است، نباید اشتباه گرفت» (همان).

ایشان ادراکات اعتباری در مقاله ششم را اعتبار عقلی نمی‌داند و از این رو معتقد است: رابطه معانی اعتباری و معانی حقیقی، مانند رابطه سراب و اعیان است.

(ادراکات اعتباری) معان سراییه و همیه مثلها بین المعانی مثل السراب بین الحقائق و الاعیان (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۹).

۲. اعتبار عقلایی: اعتباری است که اولاً واقع حقیقی ندارد؛ ثانیاً منشأ انتزاع حقیقی و خارجی نیز نداشته و کاملاً به دست معتبر است، اما باید توجه شود که این اعتبار مورد قبول عقلای عالم قرار می‌گیرد، چرا که این اعتبار، آثار و اغراض عینی و خارجی دارد؛ مانند اعتبار زوجیت، مالکیت، طلاق و... . ادراکات اعتباری مد نظر علامه طباطبایی در مقاله ششم از این قسم است که در ادامه به تبیین بیشتر ویژگی‌های آن با تاکید بر مقاله ششم می‌پردازیم.

۳. اعتبار وهمی محض و نیش غولی: اعتبار نیش غولی و وهمی محض اعتباری است که اولاً واقع حقیقی ندارد؛ ثانیاً منشأ انتزاع حقیقی ندارد؛ ثالثاً هیچ غرض عقلایی نیز بر این اعتبار مترتب نمی‌شود؛ مانند اعتبار غول و... .

در ادامه به منظور تبیین کامل ادراکات اعتباری عقلایی و نحوه شکل‌گیری آنها، به تحلیل چند ویژگی مهم اعتباریات از نگاه علامه طباطبایی می‌پردازیم:

الف. خصوصیات بنیادین اعتباریات عقلایی

اول) لغو نبودن اعتباریات عقلایی

ادراکات اعتباری لغو و غلط نیستند، چرا که اثری بر امر غلط و دروغ مترتب نمی‌شود؛ ولی ادراکات اعتباری، آثار حقیقی و واقعی دارند (رک: طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۶۱-۱۵۸)؛ به عبارت دیگر، علامه طباطبایی در صدد بیان این نکته است که: ادراکات اعتباری، اعتبارات وهمی بدون غرض و فایده خارجی نیستند، بلکه از نوع اعتبار عقلایی می‌باشند.

دوم) نداشتن مطابق خارجی

مطابق این ادراکات، ظرف تخیل و وهم است و مطابق خارجی ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۶۳). برای فهم این ویژگی، یادآوری دو نکته لازم است:

۱. مطابق داشتن یک قضیه از آن جهت ضرورت دارد که ملاک صدق و کذب قضیه، تطبیق این قضیه با همان مطابق است؛ بر این اساس، اگر قضیه‌ای با مطابق خودش موافق نباشد، کاذب خواهد بود؛ پس برای دروغ نبودن ادراکات اعتباری، باید این نوع ادراکات مطابق داشته باشند، اما مطابق این ادراکات طبق بیان علامه طباطبایی، ظرف تخیل و وهم است؛ به عبارت فنی‌تر، ادراکات اعتباری از سنخ قضایای شخصی، قضایای خارجی، قضایای حقیقی، قضایای فلسفی و قضایای عدمی محسوب نمی‌شوند و صرفاً می‌توان آن را از اقسام قضایای ذهنی نامید. قضایای ذهنیه قضایایی هستند که ظرف موضوع آن‌ها ذهن است و موضوع تنها در ظرف ذهن متصف به محمول می‌شود. البته این‌که گفته می‌شود یک قضیه ذهنی، مطابقش ذهن است، به این معنا نیست که قضیه را با خودش می‌سنجیم، بلکه مطابق ذهنی داشتن یک قضیه در مراتب ذهن معنا پیدا می‌کند و یک قضیه ذهنی با مطابق خود که در مرتبه‌ای بالاتر است، سنجیده شده و سپس حکم به صحت و کذب آن داده می‌شود.

۲. بحث مطابق ادراکات اعتباری، به نوعی وام‌دار بحث نظریه سکاکی در بحث حقیقت و مجاز است. سکاکی - که از اندیشمندان قرن هفتم هجری به حساب می‌آید - معتقد بود: وقتی مثلاً انسان شجاع را به شیر تشبیه می‌کنیم، در ظرف خیال و توهم، حقیقتاً برای شیر مصداق دیگری تخیل کرده و حدّ شیر را بر انسان شجاع هم سرایت می‌دهیم؛ یعنی مشبه را یکی از مصادیق مشبه به قلمداد می‌کنیم. مشهور در بحث مجاز، مجاز را استعمال لفظ در غیر ما وضع له بیان می‌کردند، در حالی که به اعتقاد سکاکی، مجاز تصرف در لفظ نیست، بلکه تصرف در معناست؛ ایشان مجاز را هم استعمال لفظ در مصداق خود می‌دانند، اما

مصدق ادعایی نه مصداق حقیقی (ر.ک: سکاکی، بی تا: ۲۹۱-۲۹۲؛ مظفر، ۱۳۹۴ش: ج ۱، ۲۷).
 با توضیح فوق، تا حدودی مکانیسم ایجاد ادراکات اعتباری روشن شده و مشخص می‌شود که در ادراکات اعتباری، اولاً مفهومی داریم که دارای مصداق واقعی و نفس‌الامری است؛ ثانیاً برای این مفهوم، مصداق ادعایی دیگری در ظرف خیال و وهم تخیل می‌کنیم و این مصداق جدید را ادعاً مصداق آن مفهوم قلمداد کرده و از این طریق به اعتبارات نائل می‌شویم؛ به عبارت دیگر، ذهن حد امور حقیقی را به اموری که فاقد آن هستند، اعطا کرده و معانی حقیقی را در محلی که عادم آن هستند، قرار می‌دهیم.
 فهذه المعاني (ادراکات اعتباری) تتحقق بإعطاء الذهن حد الامور الحقيقية لما ليس لها (طباطبایی، ۱۹۹۹م: ۱۸۹).

سوم) تابع داعی بودن اعتبارات

ادراکات اعتباری تا زمانی که داعی درونی داشته و معتبر (اعتبار شده) نیازمند به این اعتباریات باشد، پابرجا می‌ماند، اما اگر داعی نباشد، یا داعی، تبدیل به یک داعی و انگیزه دیگری شود، در این صورت ادراکات اعتباری از بین رفته و یا تبدیل به یک ادراک اعتباری دیگر می‌شوند؛ مثلاً همان رجل شجاع را که اعتباراً مصداق مفهوم اسد قلمداد شده بود، به واسطه دعاوی و احساسات درونی دیگری که پدید می‌آید، می‌تواند اعتباراً مصداق موش قرار گیرد، پس ادراکات اعتباری، همواره قابل تغییر هستند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۶۴-۱۶۵).

چهارم) ابتناء بر ادراکات حقیقی

ادراکات اعتباری مبتنی بر ادراکات حقیقی هستند (همان: ۱۶۵)؛ به عنوان مثال، زمانی می‌توانیم اعتبار کنیم که رجل شجاع، شیر است که مفهوم شیر، یک مصداق واقعی داشته باشد و بر آن مصداق واقعی که همان شیر خارجی است، حقیقتاً صدق کند؛ در مرتبه بعد، به صورت مجاز ادعایی، مفهوم شیر را بر رجل شجاع هم سرایت می‌دهیم. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

«هر یک از مفاهیم اعتباری بر روی حقیقتی استوارند، یعنی یک مصداق واقعی و نفس‌الامری دارند و نسبت به آن مصداق حقیقت هستند و عارض شدن آن مفهوم برای این از راه همان مصداق واقعی است. ولی به منظور و مقصودهای عملی در ظرف توهم خود چیز دیگری را مصداق آن مفهوم فرض می‌کنیم و این عمل خاص همان اعتبار است. پس هر اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۲ش: ۱۶۷).

پنجم) عدم رابطه تولیدی با ادراکات حقیقی

ادراکات اعتباری، ارتباط تولیدی با ادراکات حقیقی ندارند (طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۶۷). شهید مطهری در تبیین ارتباط تولیدی می‌گوید:

«رابطه تولیدی عبارت است از علاقه‌ای شبیه توالد و پدر و فرزندگی که به واسطه عمل تفکر - طبق اصول و قوانین منطقی و مراحل فکر که در کتب منطقی بیان شده است - بین بعضی از ادراکات با بعضی دیگر برقرار می‌شود» (مطهری، ۱۳۹۲ش: ۱۶۹).

با توجه به ویژگی مذکور تقسیمات و احکام ادراکات حقیقی در مورد اعتباریات جاری نمی‌شود، ولی می‌توان از این ادراکات اعتباری، ادراکات اعتباری جدیدی به دست آورد (مجاز در مجاز) (طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۷۰). علت نبود رابطه تولیدی آنست که در ادراکات و مفاهیم اعتباری، برخلاف ادراکات حقیقی، رابطه حقیقی محقق نبوده و این ادراکات کاملاً مبتنی بر وضع و قرارداد هستند و از این رو هیچ مفهوم اعتباری با مفهوم دیگری رابطه واقعی و نفس‌الامری ندارد و ارتباط منطقی بین آن‌ها برقرار نمی‌شود.

ب. توضیح اقسام اعتبار و تحلیل اعتبار وجوب و حسن و قبح

علامه طباطبایی در تقسیم‌بندی دیگری، اعتبار را به دو قسم اعتبارات قبل و بعد از اجتماع تقسیم می‌کند؛ در ادامه به طرح این دو مورد می‌پردازیم.

۱. اعتبارات قبل از اجتماع

اعتبارات قبل از اجتماع، اعتباراتی هستند که به شخص قائم نبوده و اجتماع در اعتبار آن‌ها تأثیر ندارد. ایشان برای این اعتبارات، مصادیق هفت‌گانه‌ای را مطرح می‌کند که به ترتیب عبارتند از: ۱) اعتبار وجوب؛ ۲) اعتبار حسن و قبح؛ ۳) انتخاب اخف و اسهل؛ ۴) اصل استخدام و اجتماع؛ ۵) اصل متابعت علم؛ ۶) اصل اختصاص؛ ۷) اعتبار لزوم فایده در عمل (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۲۰۴-۲۱۳).

۲. اعتبارات بعد از اجتماع

اما اعتبارات بعد از اجتماع، اعتباراتی هستند که بدون فرض اجتماع، امکان‌پذیر نیستند. علامه معتقد است: چهار اعتبار اصلی برای اعتبارات بعد الاجتماع داریم و مابقی به نوعی از این چهار اعتبار منشعب

می‌شوند. این عبارات عبارتند از: (۱) ملک؛ (۲) کلام و سخن؛ (۳) ریاست و مرنوسیت؛ (۴) اعتبارات در مورد تساوی طرفین (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۲۱۷-۲۲۳).
در این مقاله، فقط به تحلیل دو اعتبار و خوب و اعتبار حسن و قبح پرداخته خواهد شد؛ زیرا نقدهایی که در ادامه خواهد آمد، منوط به فهم کامل این دو اعتبار است.

تحلیل اعتبار و خوب

اعتبار و خوب از نگاه علامه طباطبایی، نخستین ادراک اعتباری است که هیچ فعل اختیاری از این اعتبار مستغنی نیست (همان، ۲۰۳). مفهوم و خوب، چند مصداق حقیقی دارد؛ از جمله این مصداق، نسبتی است که میان قوه فعّاله و اثر مستقیم خارجی اش، یعنی حرکت خارجی برقرار است. مصداق حقیقی دیگر مفهوم و خوب، نسبت ضروری بین فعل و غایت آن است؛ اما از آنجا که بین انسان و افعالش، نسبت تساوی و امکانی برقرار است - به این دلیل که هر انسانی مختار است و از این رو اگر بخواهد فعل خاصی از خود صادر کند، باید این فعل به ضرورت تبدیل شود - بنابراین انسان برای محقق شدن افعالش، بین خود و صورت علمی احساس فعلش، یک ضرورت و وجوبی را اعتبار می‌کند؛ به عبارت دقیق‌تر، برای مفهوم و خوب، یک مصداق ادعایی در ظرف توهم و خیال در نظر می‌گیرد و آن مصداق اعتباری، همان باید و وجوبی است که انسان در افعالش به کار می‌برد. به عنوان مثال، انسان مفهوم ضرورتی که میان قوه فعّاله و حرکت خارجی است را بین خود و حالت سیری گذاشته و می‌گوید: آن احساس درونی را باید به وجود آورم؛ از طرفی چون رفع گرسنگی و ایجاد سیری بدون افعال دیگر مانند بلعیدن، جویدن و ... محقق نمی‌شود، لذا به همه این حرکات نیز صفت و خوب و لزوم می‌دهد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۲ش: ۱۹۲-۱۹۹).

علامه طباطبایی در تحلیل ویژگی‌های انسان در کتاب رسائل توحیدیه خود می‌نویسد: ذات انسان نسبت به برخی از افعال که ملایم با او هستند، اقتضا و میل دارد و نسبت به برخی از افعال دیگر که غیر ملایم هستند، اقتضای عدم دارد. انسان نسبت و صورتی از این اقتضا (باید) و عدم اقتضا (نباید) را در نفس خود می‌یابد که این نسبت و صورت، حقیقی بوده و واقعاً حاکی از یک رابطه و نسبت عینی و خارجی میان ذات و کشش و عدم کشش به سوی امر عارضی است؛ اما انسان در قدم بعدی، این نسبت باید و نباید را میان ذات و خود فعل اعتبار می‌کند؛ یعنی آن باید و نباید حقیقی که میان ذات و اصل میل و اقتضای ذات بود را به نسبت ذات و خود افعال سرایت می‌دهد و حدّ ضرورت (باید) و عدم ضرورت

(نباید) را به مصداق غیر حقیقی تسری می‌دهد (طباطبایی، ۱۹۹۱م: ۱۹۱).

تحلیل اعتبار حسن و قبح

دومین اعتباری که در این مقاله به آن پرداخته می‌شود، اعتبار حسن و قبح است. علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و همین‌طور در کتاب حاشیه بر کفایه خود، منکر حسن و قبح عقلی و ذاتی است. ایشان حسن و قبح را از اعتباریات قلمداد کرده و معتقد است: خوبی و بدی در حقیقت همان ملائمت و موافقت یا عدم ملائمت و عدم موافقت آن شیء با طبع است (همان: ۲۰۴؛ همو، بی‌تا: ۱۱۳-۱۱۱)

لازم به یادآوری است که در تبیین حسن و قبح، نظریات متعددی مطرح شده است. گروهی اذعان دارند: حسن و قبح، صفت کمال و صفت نقص است؛ حُسن یعنی کمال و قبح یعنی نقص؛ از این رو شیئی که کامل باشد، حسن و شیئی که ناقص باشد، قبیح است؛ عده‌ای دیگر معتقدند: موافقت با غرض، حسن بودن آن فعل و شیء را می‌رساند و مخالفت با غرض، قبیح بودن آن را. برخی نیز بر این اعتقادند که: حسن یعنی فعلی که شایستگی ستایش و قبیح یعنی فعلی که شایستگی ذم و نکوهش دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش: ۹۰-۹۳)؛ اما همان‌طور که اشاره شد، علامه طباطبایی به صراحت حسن و قبح را به معنای ملائمت و منافرت با طبع فاعل می‌داند. البته ایشان در فصل هفتم از مقاله اول رساله اعتباریات، حسن و قبح را به معنای «ماینبغی أن یفعل أو لاینبغی أن یفعل» دانسته و از آن سخن به میان آورده است. در این نگاه، هر آنچه بنای عقلا بر انجام آن است، حسن و هر آن چه بنای عقلا بر ترک آن است، قبیح محسوب می‌شود. «ما بنی علیه العقلاء، فإن بنوا علی فعله کان حسناً، و إن بنوا علی ترکه کان قبیحاً، فإن الحسن و القبح اعتباریان» (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ۳۵۱).

در اینجا باید متذکر شد که بین حسن و قبح ذاتی و حسن و قبح عقلی، تفاوت مختصری وجود دارد. حسن و قبح ذاتی مربوط به مرحله ثبوت است؛ به عبارت دیگر، بحث پیرامون اینست که آیا شیء در مرتبه ذات و فی حد نفسه، دارای حُسن است یا نه؟ اما حسن و قبح عقلی، ناظر به مرحله اثبات است و مقصود از آن، پی بردن به اینست که آیا عقل انسان قادر است حسن و قبح اشیاء و احکام را مستقلاً درک کند یا نه؟ البته حسن و قبح عقلی ریشه‌اش در حسن و قبح ذاتی است و کسی که حسن و قبح ذاتی را منکر شود، حسن و قبح عقلی را نیز منکر خواهد شد. کیفیت اعتبار حسن و قبح افعال و معانی متعدد بدین صورت است که مفهوم حسن و قبح یک مصداق حقیقی و واقعی دارد؛ مفهوم حسن از قرار گرفتن اجزا در جای

مناسب خود یا اعتدال و مساوات اعضا حاصل می‌شود و مفهوم حسن، این مصداق حقیقی را دارد و از این مصداق حقیقی، مفهوم حسن انتزاع می‌شود و مفهوم قبیح نیز از عدم قرار گرفتن اجزا در جای مناسب خود یا از عدم اعتدال و عدم مساوات اعضا انتزاع می‌شود؛ اما عقل برای مفهوم حسن و قبیح، یک مصداق ادعایی نیز اعتبار می‌کند و افعال و معانی خاصی را مصداق این مفاهیم قلمداد می‌کند؛ مثلاً افعالی را که ملایم با طبعش است، مصداق مفهوم حسن و افعالی که منافر با طبعش است را مصداق مفهوم قبیح قلمداد می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ج ۵، ۱۰-۱۱؛ همو ۱۳۶۲ش: ۱۳۵-۱۳۶).

نقد نظریه ادراکات علامه طباطبایی

با مطالعه مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، در نگاه ابتدایی، اشکالات ذیل به ذهن اهل دقت و تأمل خطور می‌کند که در ادامه، نخست به طرح اشکالات و سپس به بررسی آن‌ها از نگاه علامه طباطبایی می‌پردازیم:

اشکال اول

علامه طباطبایی در بحث ادراکات اعتباری، درصدد ارائه یک نظریه اختصاصی است و بر نظریه پرداز لازم است که در راستای تنقیح و تثبیت کامل نظریه، به ضوابط لازم و ضروری ارائه یک نظریه، همچون موارد ذیل پردازد و عدم توجه به معیارها و اصول کلی تدوین یک نظریه، نقص و اشکال جدی محسوب می‌شود:

الف) مبانی نظریه اعتباریات روشن و قوی و مستدل تبیین نشده است.

ب) مبادی نظریه روشن و شفاف گفته نشده است. مبانی آن، گزاره‌های بنیادینی است که یک نظریه بر آن استوار است، اما مبادی در حقیقت همان مبدأ عزیمت یک نظریه است. به عبارت دقیق‌تر، همان جرقه اولیه و علت آن که شخصی سراغ نظریه خاصی می‌رود را مبادی آن نظریه گویند.

پ) دلایل، استدلال‌ها و مؤیدات قوی بر نظریه آورده نشده است. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی مبتنی بر استدلال و دلایل خاص و روشنی نیست و صرفاً ارائه یک تحلیل از مکانیسم پاره‌ای از ادراکات است. ت) آثار علمی و عملی و نتایج نظریه، از مهم‌ترین مباحث لازم در طرح یک نظریه است که متأسفانه این آثار، نتایج و لوازم مورد بررسی قرار نگرفته است. همان‌طور که امروز نیز مشاهده می‌شود مقالات متعددی در این زمینه نگاشته می‌شود تا شاید پاره‌ای از آثار و لوازم این نظریه در بحث اخلاق، سیاست، اقتصاد و ... روشن شود. این مهم باید تا حدودی توسط خود نظریه‌پرداز ارائه می‌شد که نشده است.

ث) یک نظریه جامع باید کاملاً تمایزات خود را با نظریات رقیب روشن و شفاف بیان کند، اما در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم که به بررسی ادراکات اعتباری پرداخته است، نظریات رقیب به طور بایسته مورد تحلیل، نقد و ارزیابی قرار نگرفته است.

اشکال دوم

همانطور که اشاره شد، علامه طباطبایی حسن و قبح را از اقسام اعتباریات می‌داند. روشن است که اعتباری دانستن حسن و قبح، به نسبی بودن اخلاق منجر می‌شود (برنجکار، ۱۳۹۸ش: ۹۵). علامه طباطبایی از یک طرف تصریح می‌کند که حسن و قبح از اقسام اعتباریات است، از طرفی می‌گوید: اعتباریات ویژگی‌های شش‌گانه‌ای دارند که از جمله آن ویژگی‌ها، باقی به بقاء داعی و انگیزه و احساسات معتبر بودن است؛ پس حسن و قبح در نگاه ایشان، با از بین رفتن دواعی و احساسات معتبر، تغییر پیدا می‌کند و ما خوب یا بد مطلق نداریم. در نگاه علامه طباطبایی، اعتباریات تابع خواست‌ها و نیازهای بشر هستند و این بدان معناست که حسن و قبح مطلق و به تبع آن، اخلاق مطلق وجود نداشته باشد؛ به بیان دیگر، ایشان حسن و قبح را ملایمت و منافرت با طبع فاعل تعریف می‌کند، اما با توجه به تفاوت سرشت انسان‌ها، برخی، اموری را ملایم با نفس و طبع خویش و برخی دیگر، همان امور را منافرت با طبع خود می‌دانند؛ بر این اساس، خوب و بد، مطلق نخواهند بود.

البته اگر گفته شود: علامه طباطبایی در عین حال که حسن و قبح اعتباری را مطرح می‌کند، ولی در برخی از موارد حسن و قبح ذاتی را هم قبول کرده است، باید گفت که اولاً ایشان در مقاله ششم، هرگونه حسن و قبح را اعتباری دانسته و چنین تفکیکی را مطرح نمی‌کند؛ ثانیاً ایشان در برخی از آثار خود، به صراحت بیان می‌کند که حسن و قبح ذاتی، با تمام مقدمات و استدلال‌هایش، باطل بوده و در هیچ موردی نمی‌توان به آن قائل شد.

ان الحجة (استدلال بر حسن و قبح ذاتی) بجمیع مقدماته مدخولة باطلة فان الأفعال بالمقدار الموجود منها فی الخارج لایجب أن تقع بعنوان واحد من الحسن و القبح. إذ کل فعل نفعله أو نفرض وجوده یمكن أن تقع حسناً إذا تعنون بعنوان حسن أو قبیحاً. فالفعل بما أنه فی الخارج غیر حامل لوصف معین خارجی یسمى بالحسن و القبح فالوصفان اعتباریان... هذا هو الذی یعطیه النظر الصحیح (همو، بی تا: ۱۱۱-۱۱۳).

اشکال سوم

طبق نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، وجوب، باید و ضرورت اعتباری هستند؛ از این رو باید‌ها و

هست‌ها رابطه عینی و تکوینی نخواهند داشت و نمی‌توان بایدها را از هست‌ها استنتاج کرد. این نظریه، ضربه مهلکی به گزاره‌های اخلاقی، احکامی و ... وارد می‌کند؛ چرا که در این دیدگاه، تمام این گزاره‌ها پشتوانه واقعی خود را از دست داده و به نحوی بدون پشتوانه عینی و نفس‌الامری می‌شوند. در نظریه ادراکات اعتباری، بایدها و نبایدها، همان ضرورت‌های ادعایی هستند که انسان برای رسیدن به اهداف خاص خویش، میان خود و فعلش جعل و اعتبار می‌کند تا به انجام دادن فعل رغبت پیدا کند؛ پس روشن می‌شود که بایدها با هست‌ها در ارتباط نیستند و بالتبع، برهان‌پذیر نبوده و قابل صدق و کذب نیستند (ر.ک: لاریجانی، ۱۳۷۰: ۲۱۰). با توجه به این اشکال، می‌توان گفت: نظریه علامه طباطبایی به اخلاق اگزیستانسیالیستی، قراردادگرایی، جامعه‌گرایی و توصیه‌گرایی نزدیک می‌شود.

اشکال چهارم

همان‌طور که می‌دانیم، یکی از مصادیق علوم حضوری، علم به افعال و حالات درونی خود است. با توجه به این اصل موضوعی که در جای خود ثابت شده و علامه طباطبایی نیز بدان معترف است (همو، ۱۳۹۲ش: ج ۲، ۳۶-۳۷) می‌گوییم: اگر نظریه اعتباریات علامه صحیح باشد، انسان‌ها حداقل در پاره‌ای از اوقات، یعنی زمانی که تمرکز و توجه خود را معطوف به افعال خود می‌کنند، باید به این اعتبار علم پیدا کند؛ چرا که این اعتبار در نفس ما محقق می‌شود و این در حالی است که نفس انسان به فعل اعتبار، علم و ادراکی ندارد.

پاسخ به نقدها

جواب اشکال اول

اولاً: برای طرح یک نظریه، ضرورتی بر طرح نظریه رقیب، آثار و نتایج نظریه و ... نیست و همین که نظریه از تحلیل، توصیف و استدلال متناسب با خودش برخوردار باشد، کفایت می‌کند؛ ثانیاً، علامه طباطبایی در چندین اثر خود، حتی همین مقاله ششم، به امور مذکور اشاره کرده است. ایشان، هم به مبادی نظریه خود، یعنی مبدأ «اصل کوشش برای حیات» و مبدأ «اصل انطباق با احتیاجات» اشاره کرده (همو، ۱۳۹۲ش: ۱۴۹)؛ هم در پایان مقاله ششم، به برخی از لوازم و آثار نظریه پرداخته و هم برای برخی از اعتباریات، استدلال آورده است؛ به عنوان نمونه، صورت منطقی استدلال ایشان بر ضرورت اعتبار وجوب اعتباری این چنین است:

۱. انسان موجودی مختار بوده و افعال خود را بر اساس اراده انجام می‌دهد.
 ۲. تحقق اراده، وابسته به علم و تصدیق سابق است.
- این دو مقدمه در نگاه علامه طباطبایی بدیهی بوده و نیازمند استدلال نیستند.
۳. علوم و تصدیقات دو گونه‌اند: علوم حقیقی: تصدیقات ناظر به واقع و نفس الامر. این تصدیقات نمایانگر هست‌ها بوده و همان نسبت ضروری حقیقی میان دو شیء عینی است. علوم اعتباری: تصدیقات و نسبت‌های غیر حقیقی.
 ۴. علوم حقیقی نمی‌توانند واسطه تحقق اراده شوند؛ چرا که این علوم صرفاً حیثیت کاشفیت داشته و با مقام عمل ارتباطی ندارند.
- نتیجه: صدور هر فعل اختیاری، وابسته به نسبت غیر حقیقی و اعتباری است. وجوب، وصف همین نسبت اعتباری است و همانطور که می‌دانیم وصف یک امر اعتباری، باید اعتباری باشد (ر.ک: همو، ۱۳۹۲ش: ۱۹۲-۱۹۹).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

إذا كَرَّرت النظر في هذه العلوم و الإدراکات وجدت شطراً منها لا يصلح لأن يتوسَّط بين الإنسان و بين أفعاله الإرادية... فهذه العلوم و الإدراکات لا يوجب حصولها لنا تحقق إرادة و لا صدور فعل، بل إنما تحكى عن الخارج حكاية. و هناك شطر آخر بالعكس من الشطر السابق... فهذه سلسلة من الأفكار و الإدراکات لا هم لنا إلا أن نشتغل بها و نستعملها و لا يتم فعل من الأفعال الإرادية إلا بتوسطها (طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ج ۲، ۱۱۵؛ نیز ر.ک: همان: ج ۸، ۵۳).

لازم به ذکر است که در نظریه علامه طباطبایی، اعتبار وجوب، اصلی‌ترین اعتبار بوده و بقیه اعتباریات ده‌گانه، قبل از اجتماع و بعد از اجتماع، به نوعی به این اعتبار برمی‌گردند؛ مثلاً انسان برای زندگی خود، نیازمند سرپناه است، در این صورت به سراغ مسکن می‌رود، ولی برای استفاده از مسکن و این که دیگران مانع و مزاحم او نشوند، مجبور به اعتبار وجوب ملکیت می‌شود؛ یعنی می‌گوید من باید و ضرورتاً این ملکیت را اعتبار کنم؛ یا در مورد اعتبار ریاست، انسان برای حفظ بقای جامعه، زندگی اجتماعی و تعامل خود با دیگران می‌گوید: واجب است که ریاست و مرئوسیتی را اعتبار کنم؛ همین ضرورت اعتبار ملکیت و ریاست یعنی اعتبار وجوب اعتباری.

جواب اشکال دوم

از میان اشکالات چهارگانه مذکور در مقاله، این اشکال اختصاص به این پژوهش نداشته و در غالب

مقالات مرتبط نیز مطرح است؛ عده‌ای آن را بر نظریه اعتباریات علامه طباطبایی وارد دانسته (برنجکار، ۱۳۹۸ش: ۹۵) و عده‌ای با دادن عنوان معرفت‌شناختی و ذهن‌شناختی، سعی در ارائه پاسخ به آن کرده‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۵ش: ۶۸). اما پاسخ این پژوهش آنست که اولاً: همانطور که در تبیین اعتبار حسن و قبح اشاره شد، علامه طباطبایی برای حسن و قبح، مصادیق حقیقی و عینی قائل است و حد و تعریف همین مصادیق عینی را بر امور اعتباری بار می‌کند؛ پس این گونه نیست که ایشان تمام امور را به حسن و قبح اعتباری متصف کرده و قائل به حسن و قبح مطلق نباشد.

ثانیاً: حسن و قبح چهار معنا دارد:

الف) کمال و نقص؛ حسن در این معنا به هر امری که کمال نفس انسان است، اطلاق می‌شود؛ مثل علم و تعلم؛ قبح نیز به امری که در مقابل کمال باشد، اطلاق می‌شود؛ مثل جهل و تنبلی. این معنا از حسن و قبح عقلی بوده و نزاعی در آن نیست؛ یعنی علامه طباطبایی و حتی اشاعره، هر امر کمالی را حَسَن واقعی و عقلی می‌دانند.

ب) موافقت و مخالفت شیء با غرض مطلوب و کمال.

این معنا از حسن و قبح نیز اعتباری نبوده و واقعاً میان فعل یک شیء با کمال آن، یا وجوب بالقیاس است یا امتناع بالقیاس؛ یعنی یک فعل یا فاعل را به کمال خود می‌رساند یا نمی‌رساند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۴ش: ج ۵، ۱۰-۱۳؛ نیز ر.ک: همان: ج ۱، ۳۶۸-۳۸۰).

ج) ملایمت و منافرت با نفس؛ طبق این معنا، هر امری که ملایم و هماهنگ با نفس بوده و نفس از آن لذت می‌برد، حسن است و هر امر منافرت‌نفس، قبیح است.

همانطور که در تبیین حسن و قبح اشاره کردیم، کلام علامه طباطبایی در اعتباری بودن حسن و قبح، ناظر به همین معناست و با رجوع به آثار علامه طباطبایی، مخصوصاً مقاله ششم روشن می‌شود که ایشان در بحث اعتباری بودن حسن و قبح، فقط از این معنا سخن به میان می‌آورد.

د) استحقاق مدح و استحقاق ذم؛ حسن طبق این معنا به فعلی اطلاق می‌شود که فاعل آن مستحق مدح و ثواب و قبیح فعلی است که فاعلش مستحق ذم و عقاب است. این معنا اختصاص به افعال اختیاری انسان داشته و بحث از آن بحثی ضروری برای علم اخلاق است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۴ش: ۸۹-۹۳). همانطور که اشاره کردیم علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم این معنا را اعتباری ندانسته است. البته ایشان در فصل هفتم از مقاله اول رساله اعتباریات، حسن و قبح را به معنای «ما ینبغی أن یفعل أو لا ینبغی أن یفعل» را گرفته و از اعتباری بودن آن سخن به میان آورده

است (طباطبایی، ۱۳۶۲ش، ۳۵۱). این معنا را می‌توان به معنای چهارم برگرداند و اعتباری بودن قسم چهارم را نیز به علامه طباطبایی نسبت داد، ولی همانطور که روشن است، از اعتباری بودن این معنا نیز، نسبت اخلاقی نتیجه گرفته نمی‌شود؛ زیرا علامه، حسن و قبح به معنای اول و دوم را غیر اعتباری و ریشه در واقع و نفس الامر می‌داند.

جواب اشکال سوم

اولاً: نظریه وجوب اعتباری در راستای تحلیل مکانیسم صدور فعل اختیاری بوده و هیچ ربطی به انکار یا عدم انکار رابطه بین هست‌ها و باید‌ها ندارد. علامه طباطبایی معتقد است: در مراحل صدور فعل اختیاری، بعد از تصور، تصدیق فایده، شوق و شوق اکید، یک وجوب عامی هم باید اعتبار شود تا اراده تحقق پیدا کند و بدون این وجوب اعتباری، اراده‌ای محقق نمی‌شود. این مطلب هیچ منافاتی با تحقق رابطه عینی و حقیقی افعال و کمالات لاحق ندارد و علامه نیز هیچ کجا رابطه حقیقی بین فعل نفس و کمال نفس را منکر نشده تا بتوان ایشان را جزء قائلین به اخلاق قراردادی دانست.

ثانیاً: همانطور که در تحلیل اعتباریات عقلایی اشاره کردیم، ادراکات اعتباری مبتنی بر ادراکات و نسبت‌های حقیقی است. در نگاه علامه طباطبایی، نسبت حقیقی و ضروری میان امور خارجی و نفس الامری برقرار است و انسان در مقام صدور فعل ارادی، وجوب اعتباری را اعتبار کرده و حد نسبت وجوب حقیقی را میان نفس خود و افعال خویش اعتبار می‌کند. پس ایشان به هیچ وجه رابطه تکوینی و حقیقی میان باید‌ها (مثل ضرورت آب خوردن یا عبادت الله تبارک و تعالی) و هست‌ها (مثل رفع عطش یا کمال نفس) منکر نیست و اتفاقاً همین رابطه ضروری و حقیقی را منشأ وجوب‌های اعتباری می‌داند. به عبارت دیگر، ایشان در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، صرفاً در صدد تحلیل اعتباریات اجتماعی و قراردادی بوده و این مهم به معنای رد اعتباریات فلسفی و عقلی که کاشف واقع هستند، نیست.

ثالثاً: همانگونه که در معنای دوم حسن و قبح اشاره شد، ایشان ارتباط عینی و واقعی میان فعل فاعل و غایت مطلوب فاعل را قبول داشته و معتقد است هر فعلی ملائم یا منافر با یک کمالی است و در صورت ملائمت، قطعاً آن کمال محقق می‌شود و رابطه کمالات حقیقی با فعل مذکور، وجوب بالقیاس است؛ از این رو به هیچ وجه رابطه میان افعال و باید‌ها با هست‌ها قطع نمی‌شود.

جواب اشکال چهارم

این اذعان وجود دارد که علم به افعال درونی نفس، از نوع علم حضوری است، ولی باید توجه شود که علم حضوری مراتب داشته و اصطلاحاً مقول به تشکیک است. علم حضوری با توجه به عوامل مختلف، همچون مرتبه وجودی عالم و همینطور معلوم، وجود یا عدم وجود موانع، میزان توجه نفس، تکرار یا عدم تکرار معلوم و... شدت و ضعف می پذیرد؛ به عنوان مثال، علم به خود و صفات وجودی خود یا علم به علت هستی بخش، از اقسام علم حضوری است، ولی اکثریت مردم، به سبب اشتغالات مادی فراوان، عدم توجه، مرتبه وجودی و کمالی پایین و... هیچ گاه به علت هستی بخش یا به برخی از صفات وجودی خود، مثل تجرد نفس علم پیدا نمی کنند؛ پس هیچ گاه نمی توان از عدم توجه و یا عدم ادراک امری، نبود آن را نتیجه گرفت؛ به عبارت دیگر، به مستشکل گفته می شود: تو به این فعل درونی علم پیدا نکردی و از عدم علم به یک شیء، نمی توان نبود آن شیء را نتیجه گرفت.

نتیجه گیری

در نگاه علامه طباطبایی، ادراکات اعتباری دو قسم اصلی داشته و برخی از آن ها به شخص قائم بوده و وجود اجتماع در اعتبار آن ها تأثیر ندارد که مهم ترین این ادراکات، اعتبار وجوب و اعتبار حسن و قبح است. از نگاه ایشان، وجوب و آن باید و نبایدهایی که میان فعل انسان و خود انسان محقق است، کاملاً اعتباری بوده و مطابق خارجی ندارند. ایشان حسن و قبح را نیز اعتباری دانسته و به نوعی در مقابل نظریه حسن و قبح شرعی اشاعره و حسن و قبح عقلی امامیه، نظریه سومی را مطرح می کند.

انتقادات وارد بر نظریه اعتبارات علامه طباطبایی آنست که اولاً این نظریه، ضوابط و معیارهای یک نظریه کامل را نداشته و مستدل نیست؛ ثانیاً، ایشان حسن و قبح را از اقسام اعتباریات قلمداد می کند و اعتباری دانستن حسن و قبح، همان طور که روشن است، منجر به نسبی بودن اخلاق می شود. وی به صراحت حسن و قبح را همان ملایمت و منافقت با طبع فاعل می داند و از آن جا که طبع انسان ها متفاوت است، نمی توان حسن و قبح مطلق داشت؛ ثالثاً، ایشان ضرورت و بایدهایی که میان فعل انسان و نفس انسان محقق است را به صراحت اعتباری قلمداد کرده و از این رو می توان گفت: یکی از لوازم جدایی ناپذیر نظریه ایشان، عدم رابطه عینی و تکوینی میان بایدها و هست ها است؛ رابعاً، اعتباریات از افعال درونی انسان به حساب می آیند و اگر نظریه اعتباریات علامه واقعاً صحیح بود و حقیقتاً چنین اعتباریاتی در صقع نفس محقق می شد، پس باید تمام انسان ها در صورت توجه به این اعتبارات، به آن ها



علم حضوری پیدا می‌کردند که این‌گونه نیست.

پاسخ اجمالی به اشکالات آنست که اولاً، علامه طباطبایی آن چه برای طرح یک نظریه ضروری است را به خوبی در مجموعه آثار خود طرح کرده است؛ با این وجود، اشکال استدلال نداشتن از آنجا نشأت می‌گیرد که خوانندگان این نظریه، فقط به مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم ایشان رجوع می‌کنند؛ ثانیاً، متهم کردن علامه طباطبایی به نسبی‌گرایی در اخلاق، از عدم توجه به معنای حسن و قبح در نظریه اعتباریات نشأت می‌گیرد. ایشان همانند سایر اندیشمندان شیعه، حسن و قبح عقلی به معنای موافقت و مخالفت شیء با غرض مطلوب و کمال را قبول داشته و در اعتباری بودن حسن و قبح، معنای دیگری (ملایمت و منافرت با نفس) را قصد می‌کند؛ ثالثاً، در نظریه ایشان، تحقق رابطه عینی و نفس‌الامری میان برخی از امور، مسلم دانسته شده و نمی‌توان گفت که ایشان باید‌ها و هست‌ها رابطه عینی قائل نیست؛ رابعاً، عدم ادراک این اعتبارات، مربوط به امور متعددی چون عدم توجه و عادی شدن این اعتبارات برمی‌گردد و نمی‌توان از عدم ادراک به عدم وجود رسید.

منابع

۱. برنجکار، رضا (۱۳۹۸ش)، *قاعده کلامی حسن و قبح عقلی*، قم: دارالحدیث.
۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۵ش)، *مقاله حسن و قبح افعال از دیدگاه علامه طباطبایی*، مجله کیهان اندیشه، شماره ۶۸.
۳. سکاکی، یوسف بن محمد (بی تا)، *مفتاح العلوم*، (تحقیق محمدی قابیل)، قاهره: مکتبه التوفیقیه.
۴. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲ش)، *رسائل سبعة*، قم: نشر کتاب.
۵. — (۱۳۸۴ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۵)*، تهران: دارالکتب الاسلامی.
۶. — (۱۳۹۲ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲)*، تهران: صدرا.
۷. — (۱۹۹۹م)، *الرسائل التوحیدیه*، بیروت: نشر نعمان.
۸. — (بی تا)، *حاشیه الكفایة*، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی با همکاری نشر کتاب.
۹. لاریجانی، صادق (۱۳۷۰ش)، *معرفت دینی*، تهران: مرکز ترجمه نشر کتاب.
۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴ش)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ش)، *حواشی بر اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۲)*، تهران: صدرا.
۱۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۴ش)، *اصول الفقه (ج ۱)*، چ ۵، قم: دارالفکر.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**Cognitive Prevention and Therapy of the
Contemporary Human's Identity Challenges:
Based on the Philosophical Foundations of the
Transcendent Philosophy (*Hikmat-i Muta'aliya*),
with Emphasis on 'Allamah Ṭabāṭabā'i's Works¹**

Ayda Bahmani², Fereshteh Abol-Hassani Niaraki³

ABSTRACT

This study addresses the contemporary human's identity crisis, proposing strategies for its prevention and therapy, grounded in the philosophical principles of the Transcendent Philosophy (*Hikmat-i Muta'aliya*), with a particular emphasis on 'Allamah Ṭabāṭabā'i's works. These proposed approaches align with the discipline of philosophical counselling and therapy or, in traditional terms, the healing of the soul (*ṭibb al-rūḥānī*). The research method is rational-analytical, involving systemic, propositional, and conceptual analysis of 'Allamah Ṭabāṭabā'i's views. According to principles derived from his works, some strategies are achieved. Based on analytical findings derived from his works, the following philosophical foundations address the causes and manifestations of the contemporary human's identity crisis. Some have preventive efficacy; others serve therapeutic functions. These include: 1. The primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), gradation in being (*tashkīk al-wujūd*), and substantial motion (*ḥarakat al-jawharī*); 2. The contingency of indigence (*imkān-i faqīrī*); 3. The concept of the simple reality as encompassing all things while being none of them (*basīṭ al-ḥaqīqah kull al-ashyā' wa laysa bi-shay' minhā*); 4. Moderation in delineating virtues and vices; 5. The doctrine of the best possible arrangement of things (*nizām-i aḥsan*); 6. Essential and existential possibility; 7. The need of the effect for the cause to exist; 8. Teleological orientation of all voluntary actions; 9. Divine providence, knowledge, and attributes; 10. The meaning of life; 11. The *telos* of the human being (true happiness and perfection). These foundations cultivate awareness in individuals regarding the truth of their essence, their ultimate purpose, and authentic perfection. They also serve to prevent and therapy the various symptoms and causes of identity crisis, including heedlessness, false aims, artificial needs, aimless engagement, a sense of meaninglessness, spiritual poverty, suppressed innate tendencies, a sense of not being a criterion, false long-term ideals, lack of purpose in life, irresponsibility, anxiety, despair, laziness, and more.

KEYWORDS: identity crisis, identity, 'Allamah Ṭabāṭabā'i, foundations of the Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'aliya*), philosophical therapy, prevention.

1. Received: 5 March 2025

Accepted: 25 May 2025.

2. Corresponding Author: MA Student in Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; Email: aydabahmani987@gmail.com

3. Associate Professor, Faculty of Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran; Email: f.abolhasani@umz.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

پیشگیری و درمان شناختی چالش‌های هویتی انسان معاصر، بر پایه مبانی فلسفی حکمت متعالیه (با تأکید بر آثار علامه طباطبایی)^۱

آیدا بهمنی^۲؛ فرشته ابوالحسنی نیارکی^۳

چکیده

مسئله مقاله حاضر، ارائه راهکار برای پیشگیری و درمان بی‌هویتی در انسان معاصر است که بر اساس مبانی فلسفی حکمت متعالیه، با تأکید بر آثار علامه طباطبایی (ره) پیگیری می‌نماید. از این روی، راهکارهای ارائه‌شونده در حیطه درمان و مشاوره فلسفی و یا به زبان قدیم، طب روحانی است. روش مطالعه نیز عقلی-تحلیلی است؛ یعنی به تحلیل سیستمی، گزاره‌ای و مفهومی آرای علامه طباطبایی پرداخته شده و بر پایه اصول و مبانی ذکر شده در آثار ایشان، به ارائه راهکارهایی نائل گردیده است. بر طبق یافته‌های تحلیلی از آثار علامه، مبانی ذیل، رافع عوامل و عوارض بی‌هویتی در انسان معاصر است که برخی دارای خاصیت پیشگیری و برخی درمانی است؛ از جمله: (۱) اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری؛ (۲) امکان فقری؛ (۳) بسط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها؛ (۴) اعتدال در ترسیم فضایل و ردائیل؛ (۵) آموزه نظام احسن؛ (۶) امکان وقوعی و ذاتی؛ (۷) حاجت معلول به علت در بقا؛ (۸) غایت‌مندی جمیع مبادی فعل اختیاری؛ (۹) عنایت خداوند، علم و سایر صفات او؛ (۱۰) معنای زندگی، (۱۱) غایت انسان (سعادت و استكمال) و... این مبانی منجر به آگاهی فرد از حقیقت خویش و همچنین وصول به سعادت و غایت و استكمال واقعی می‌گردد؛ علاوه بر آن، سبب پیشگیری و درمان عوامل و عوارض ناشی از بی‌هویتی همچون: غفلت، هدف نادرست، احتیاجات ساختگی، مشغولیت‌های بی‌هدف، احساس پوچی، فقر معنوی، پیشگیری از عدم شکوفایی امیال فطری، احساس بی‌ملاکی، آرمان‌های طولانی‌مدت کاذب، فاقد برنامه بودن در حیات، بی‌مسئولیتی، اضطراب، یأس و تبلی و... است. **کلیدواژگان:** بی‌هویتی، هویت، علامه طباطبایی، مبانی حکمت متعالیه، درمان فلسفی، پیشگیری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۴
۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران. رایانامه: aydabahmani987@gmail.com
۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران. رایانامه: f.abolhasani@umz.ac.ir

۱. مقدمه

مسئله مقاله حاضر، ارائه راهکارهایی برای پیشگیری از بروز چالش‌های گوناگون برای انسان معاصر در مسئله «هویت» و یا درمان آن است که آن را با روش عقلی-فلسفی، از آثار فلسفی علامه طباطبایی رصد نموده است. ابتدا با تحلیل مفهوم «هویت» و علائم بیماری «بی‌هویتی» یا «بحران هویت» آغاز کرده که در این امر، به مطالعات روان‌شناسی و جامعه‌شناسی مراجعه می‌گردد. پس از ذکر عوامل آن، مبانی فکری علامه که در پیشگیری و درمان بحران هویت استفاده می‌شود، دسته‌بندی شده است. راهکارها برآمده از آثار فلسفی علامه (و البته نه فقط نوآوری‌های ایشان، بلکه با تکیه بر همه آثار) است و به آثار تفسیری و درون‌دینی ایشان، به دلیل فلسفی بودن درمان توجه نمی‌کنیم؛ اگرچه مبانی ذکر شده در حکمت متعالیه مشترک است، اما از میان آنها، صرفاً آثار علامه را گزینش شده است. با نشانه گرفتن عوامل بی‌هویتی و رفع آن‌ها، به پیشگیری و یا درمان این بیماری نزدیک می‌شویم. راهکارها گاهی معطوف به پیشگیری است و گاه معطوف به درمان. همچنین برخی زودگذر است و علائم این بحران را برطرف می‌کند و برخی عوامل را رفع می‌نماید.

یکی از مهم‌ترین مباحث فلاسفه اسلامی، طب روحانی است که از طرق مختلفی، به درمان بیماری‌ها می‌پردازد. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی، چهار راهکار داده است؛ از جمله: (۱) تشویق شخص برای نبرد با بیماری؛ (۲) تعادل‌سازی قوه غضب و شهوت با مدد رسانی به همدیگر و قوه ناطقه؛ (۳) درمان بعضی امراض از طریق اضداد؛ (۴) مجازات (طوسی، ۱۳۸۷: ۱۷۰-۱۹۵).

امروزه مباحث درمان فلسفی جهت درمان و پیشگیری برخی بیماری‌های نفسانی-روانی-روحانی در جوامع علمی مطرح است و فلاسفه از دوران باستان تا کنون، درمان را از وظایف فلسفه شمرده‌اند. "پیر هردوت" به مشاوره فلسفی تحت عنوان "شور و شعف درمانی" پرداخته است. اکثر مکاتب فلسفی باستان معتقدند که فلسفه، "هنر زیستن" است. مکاتب فلسفی در کشورهای یونان و روم، خویش را "پزشکان زندگی بشر" می‌دانستند (راب، ۱۳۹۸: ۳۶). بعضی فیلسوفان، فلسفه را تحت عنوان تسکینی جهت پریشان‌حالی بیان کرده‌اند (همان: ۳۹).

هویت، کلمه‌ای عربی است که در زبان فارسی نیز، به عنوان جایگزین واژه (identity) استعمال می‌گردد (آقامحمدی، ۱۳۹۵: ۷۶) و یعنی همانستی و این‌همانی که دو ساحت فرد و اجتماع را در برمی‌گیرد. هویت، وصف افراد یک ملت است و سپس جامعه به آن متصف می‌شود. دسته‌ای از عوامل، تبعات و نشانه‌هایی که اشخاص را از همدیگر متفاوت می‌کند، هویت نام دارد. برخی هویت فردی را،

به معنای شناخت شخص نسبت به خویش و هویت اجتماعی را، به معنای «شناخت شخص نسبت به دیگران یا جمعی که در آن دارای عضویت است» می‌دانند (سبحانی‌جو، ۱۳۸۳: ۲). هویت قالبی است که اشخاص با استفاده از آن، به تفسیر و تعیین مقاصد حیات خویش می‌پردازند. محققان هویت را به دو قسم می‌دانند: (۱) هویت شخصی؛ (۲) هویت جمعی. مسئله مقاله حاضر، بحث از هویت فردی است؛ بر این اساس، به چالش‌های اخلاق جمعی پرداخته نمی‌شود (غرای، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۰).

این مقاله با رصد مؤلفه‌های مفهومی هویت و «بی‌هویتی»، شاخصه‌ها و عوامل ایجاد آن، با مراجعه به آثار فلسفی علامه طباطبایی، به ارائه راهکارهایی در خصوص پیشگیری و یا درمان بیماری بی‌هویتی می‌پردازد. در این زمینه، آثار گوناگونی نگاشته شده است، از جمله: بحران هویت و مهارت‌های مقابله‌ای^۱؛ از خودبیگانگی و بحران هویت^۲؛ هویت و بحران هویت^۳؛ بحران هویت^۴؛ نسل جوان، بحران هویت و راه‌های پیشگیری یا درمان آن^۵ و ...

مقاله حاضر، به دلیل رویکرد فلسفی و استواری بر مبانی فلسفی، از سایر آثار متمایز است؛ زیرا که بیان چستی، عوامل و شاخصه‌ها و عوارض بی‌هویتی، در خدمت مسئله اصلی مقاله، یعنی "رصد مبانی علامه طباطبایی در پیشگیری و درمان بحران هویت" آمده است.

۲. دیدگاه دانشمندان علوم در تحلیل هویت/بی‌هویتی

۲-۱. مؤلفه‌های مفهومی هویت

مفهوم هویت در اصطلاح، به معنای تشکیل‌دهنده دو نسبت احتمالی، تشابه و افتراق بین دو امر است (علیخانی، ۱۳۸۳: ۲۷). برخی فرهنگ‌ها، هویت را در ترادف با شخصیت می‌آورند؛ در حالی که هویت دارای مفهومی وسیع‌تر از شخصیت است؛ چرا که شخصیت درباره بشر است، اما هویت، بشر و غیر بشر را شامل می‌گردد (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۳).

هویت، به معنای دسته‌ای از عوامل، تبعات و نشانه‌هایی است که اشخاص را از همدیگر متفاوت می‌کند. هویت فردی به معنای شناخت شخص نسبت به خویش است (سبحانی‌جو، ۱۳۸۳: ۲).

۱. غرای، بنفشه، ۱۳۸۷، بحران هویت و مهارت‌های مقابله‌ای، سلسله انتشارات نشر قطره، تهران، ص ۲۳-۲۵، ۵۹ و ۶۰

۲. جوانی، رسول، ۱۳۸۶، از خودبیگانگی و بحران هویت، معرفت

۳. سبحانی‌جو، حیات‌علی، ۱۳۸۳، هویت و بحران هویت، پیوند، ص ۲-۱۲

۴. آرمندیان، علی‌رضا، ۱۳۸۸، بحران هویت، پروتال جامع علوم انسانی، ص ۱

۵. سبحانی‌جو، حیات‌علی، ۱۳۸۳، نسل جوان، بحران هویت و راه‌های پیشگیری از آن، پیوند، ص ۲-۱۲



پیشگیری و درمان شناختی چالش‌های هویتی انسان معاصر، برپایه مبانی فلسفی حکمت متعالیه

هویت، صفاتی است که شخص برای خویش انتخاب می‌نماید و خود را با آن می‌شناسد و جوابی است به پرسش "کیستم؟" (میرسادو و کاووسی و ابراهیم‌زاده، ۱۳۸۷: ۵)

هویت، سیال است؛ این، سبب پویایی هویت می‌گردد و متضاد آن، "بحران هویت" نام دارد (سهراب‌زاده، ۱۴۰۲: ۶۰). برخی اندیشمندان به تحلیل مفهوم هویت و مؤلفه‌های آن در حکمت متعالیه پرداخته‌اند که در آن، نفس و هویت بشر در مناسبت با موجودی بالاتر معنادار می‌شود و دانسته‌های وی بر اثر متصل شدن به عقل فعال و خلال اضافه اشراقی به بار می‌نشیند و بشر، نمودی از خداوند است (عباسی و عبدی، ۱۳۹۹: ۸۰)؛ همچنین، بحران هویت به معنای از خودبیگانگی است. مفاد از خودبیگانگی را با کلمه "Alienation" در زبان انگلیسی می‌آورند که به معنای جن‌زدگی است، چون بیانگر تسلط پدیده‌ای نامرئی و چیره است. بشر، ناخودآگاه تسلیم وی است و به تفکر و کردار بشر جهت می‌دهد (جوانی، ۱۳۸۶: ۳).

بر اساس جدول زیر، مؤلفه‌های مفهومی متعددی در تعریف هویت، بی‌هویتی و بحران هویت آمده است.

جدول شماره (۱): مؤلفه‌های مفهومی هویت/بی‌هویتی و بحران هویت

| ردیف | هویت | بحران هویت |
|------------------|--|---|
| مؤلفه‌های مفهومی | تمایز شخص از دیگری (سبحانی جو، ۱۳۸۳: ۲) | شکست نوجوان در تشکیل هویت (سبحانی جو، ۱۳۸۳: ۶) |
| | شناخت شخص نسبت به خویش (همان: ۲) | از خود بیگانگی (جوانی، ۱۳۸۶: ۳) |
| | معناداری هویت بشر با موجودی بالاتر (عباسی و عبدی، ۱۳۹۹: ۸۰) | تسلط یافتن حالت تضاد (سهراب‌زاده و دوستان، ۱۴۰۲: ۶۰) |
| | هویت ترکیبی از جنس و فصل (علیخانی، ۱۳۸۳: ۲۷) | |
| | صفات برگزیده شخص برای خویش و شناخت خویش (میرسادو و دوستان، ۱۳۸۷: ۵) | |
| | هویت در برگیرنده بشر و غیر بشر (سبحانی نیا، ۱۳۸۳: ۲) | |
| | مناسبت مستقیم هویت فردی با خودشناسی (همان: ۶) | |
| | | |

۲-۲. شاخصه‌های تمایز مصداقی و علائم و عوارض هویت/بی‌هویتی

در پژوهش‌های روان‌شناختی-جامعه‌شناختی تجربی، شاخصه‌هایی برای تشخیص ملاک تمایز مصداقی هویت بیان شده است که در جدول زیر بیان می‌گردد:

جدول شاخصه‌های بحران هویت

| ردیف | شاخصه‌های بحران هویت | توضیحات |
|------|------------------------------------|---|
| ۱ | احساس پوچی | ناپسند شمردن کردار و عقاید خویش (میرسادو و دوستان، ۱۳۸۷: ۸۹) |
| ۲ | احساس بی‌ملاکی | محتاج به آلات غیر مشروع جهت کسب اهداف (همان: ۸۹) |
| ۳ | جدایی از خود | غریبگی با خویش (همان: ۹۰) |
| ۴ | خودمختار دانستن نفس | تفکیک نفس از علت آن (بزرگی، ۱۳۹۵: ۴۳) |
| ۵ | زیستن با آرمان‌های طولانی مدت کاذب | آرمان‌های منافی با حیات بشر (همان: ۴۴) |
| ۶ | هدف نادرست داشتن | هدف چیزی غیر از باری تعالی (همان: ۴۶) |
| ۷ | ناتوانی | فرد شیء کنترل شده است از طرف دیگران (قادری و قنبری، ۱۳۹۹: ۲۵۵) |
| ۸ | احتیاجات ساختگی | نیازهای فرد (همان: ۲۵۲) |
| ۹ | اضطراب | عدم باور و معرفت به ارزش‌های خویش (آزمندیان، ۱۳۸۸: ۱) |
| ۱۰ | یأس و تنبلی | پوچ از درون (همان: ۱) |
| ۱۱ | خودکشی | عدم آگاهی به خویشتن (همان: ۱) |
| ۱۲ | شخصیت منفعل | تأثیرپذیری از دیگران (همان: ۱) |
| ۱۳ | احساس غربت | احساس تنهایی (سبحانی‌نیا، ۱۳۸۳: ۹) |
| ۱۴ | مشغولیت‌های بی‌هدف | گم کردن خویش (همان: ۹) |
| ۱۵ | فاقد برنامه بودن در حیات | سرگشتگی در خلق، وحدت میان مقاصد و وظایف عادی حیات (استرآبادی، ۱۳۹۷: ۶۷) |

| | | |
|----|--------------------------|--|
| ۱۶ | تباه کردن فرصت‌ها | عجز شخص در تعیین صلاح امور (همان: ۶۷) |
| ۱۷ | بی‌مسئولیتی | عدم توانایی یافتن جایگاه خویش در نظام هستی (همان: ۶۷) |
| ۱۸ | تقلید نسنجیده | تقلید فاقد علم و به علت خودباختگی (همان: ۶۷) |
| ۱۹ | تعارض قداست‌ها | ناسازگاری در قداست‌ها و هنجارهای جهان (سهراب‌زاده، ۱۴۰۲: ۶۰) |
| ۲۰ | عدم استفاده از قلب و عقل | خودتلقی کردن و مطیع پدیده‌های دیگر بودن و خاموشی قلب و عقل (صادقی حسن‌آبادی و گنج‌جور، ۱۳۸۹: ۸۶) |

۲-۳. علل و عوامل ایجاد بحران هویت

یکی از راهکارهای درمان و پیشگیری بیماری‌های نفس، توجه به عوامل درونی و بیرونی آن است که بتوان برای مدیریت و حل آن‌ها، وضعیت سلامت را بازجست؛ اندیشمندان تجربی، عوامل زیر را در خصوص بحران هویت برشمرده‌اند.

جدول عوامل درونی-بیرونی هویت / بی‌هویتی

| عنوان | توضیح | |
|-------------------------------|--|-------------|
| ضعف ذاتی بشر | انسان دارای بعد حیوانی است و رهایی از آن با اهتمام به جوهر خویش (جوانی، ۱۳۸۶: ۹) | عوامل درونی |
| نسیان خود و خدا | مستقل دانستن هویت خویش از خالق (همان) | |
| عدم شکوفایی امیال فطری | عدم اهتمام به خواسته‌های فطری منجر به تنزل از مقام حقیقی (گرامی، ۱۳۹۹: ۲۰۷) | |
| عدم آگاهی یا غفلت | غفلت از کیستی خویش (همان: ۲۰۸) | |
| برداشت ناصحیح و ماهوی از هویت | تعریف شیء با صفات تحول‌ناپذیر (علیخانی، ۱۳۸۳: ۳۸ - ۳۹) | |

| | | |
|-------------|----------------------|---|
| عوامل درونی | تحولات زمان بلوغ | عدم عبور صحیح از تحولات زیستی دوران بلوغ (سبحانی نیا، ۱۳۸۳: ۱۰) |
| | والدین | نقش مستقیم والدین بر تشکیل هویت فرزندان قبل از جوانی (همان: ۱۱) |
| | فقر معنوی | ظهور ناهنجاری در اجتماع و عدم باور به خداوند و قیامت (همان: ۱۰) |
| | تعلیم و تربیت نادرست | عدم انجام وظیفه درست مراکز آموزشی و تربیتی (همان: ۱۱) |
| | رسانه‌های جمعی | کنترل ذهن بشر از طریق تغییر اطلاعات به روش مؤثر (سبحانی جو، ۱۳۸۳: ۳ - ۴) |

۳. راهکارهای پیشگیری و درمان بی‌هویتی/ بحران هویت

در این مقام، مبانی و آرای فلسفی علامه که در درمان و پیشگیری بی‌هویتی و بحران هویت می‌تواند مؤثر باشد، لیست می‌گردد و با توضیح این اصول، بیان می‌شود که این مبانی در درمان و پیشگیری کدام عوارض، علائم یا عوامل بی‌هویتی می‌تواند دخیل باشد.

۳-۱. اصالت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری

در فراوجود ما، اموراتی حقیقی موجود است که دارای اثرات حقیقی‌اند؛ لذا از امور مشهود، دو مفهوم وجود و ماهیت انتزاع می‌گردد که از نظر مصادیق متحدند (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۸۰؛ ربانی گلپایگانی، ۱/۱۳۷۱: ۷۷؛ حیدری، ۱۴۲۶ ه ق/۱: ۱۸۱؛ طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۶؛ همو: ۱۲؛ همو: ۱۴۲۰: ۱۶). وقایع خارجی به کثرت وصف می‌گردند، وجود بسیط است، پس کثرت استحکام‌بخش وجود و در حاق آن است. پس از جمیع مراتب و مصادیق وی، مفهوم یگانگی و عام وجود را استخراج می‌کنیم، ولی آن را دارای مراتب می‌یابیم؛ زیرا مابه‌الاشتراک در وی، عین مابه‌الامتیاز است (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۱۲۰-۱۳۴). هر جوهر جسمانی، دارای طبیعتی سیال، متجدد و امر ثابت مستمر باقی است (خواجه‌نوی، ۱: ۸۵۳ و ۸۶۸)، همانطور که روح انسانی به واسطه تجرد از ماده باقی است و طبیعت بدن پیوسته در سیلان است، ولی "جوهر جسمانی انسان" ذاتش متجدد است و با ورود امثال به گونه اتصال باقی می‌ماند

(همو: ۸۵۸ و ۸۶ و ۸۷۱). حقیقت وجود، رشد و استکمال اشتدادی وجودی دارد و با حرکت جوهری، سوی فعلیت در حرکت است.

فلاسفه مسلمان (اصالت وجودی یا ماهوی)، قائل به واقع‌گرایی و عینیت موجودات هستند (فی الجمله و نه بالجمله). واقع‌گرایی در هر نوع آن، سبب جلوگیری از احساس پوچی و غربت است که این دو عارضه، باعث بحران هویتی است. این حقیقت که ما رقیقه‌ای از حقیقت والایی هستیم و با تشکیک وجودی، بهره‌ای از امر متعالی داریم، موجب «شناخت شخص نسبت به خویش»، «معناداری هویت خویش» و «دوری از خودبیگانگی» است؛ همچنین اگر استکمالات و مراتب وجودی خود را با حرکت جوهری تبیین کرده و باور کنیم که انسان، از قوه به سوی کمالی که غایت وجود اوست، رهسپار است، سبب می‌شود که انسان، خود را در این عالم، غایت‌مند دانسته و به نفس، ذات و کمال خویش آگاه شود؛ آگاهی‌ای که سبب‌ساز هویت و رافع احساس بی‌ملاکی، هدف نادرست داشتن و فاقد برنامه بودن است. اینکه در بالاترین غایت این حرکت جوهری، مراتب وجودی پروردگار است که حدی در کمال برای او نیست، منجر به افزایش امید و دوری از مشغولیت‌های بی‌هدف می‌گردد. این تلقی حاکی از رشد، می‌تواند با تکیه بر ظرفیت افراد، درک صحیح‌تری از خود، شناخت و احساسات و ... ایجاد نماید، چنین درکی، نوعی فلسفه‌درمانی است که سبب حفظ فرد از بحران هویت می‌گردد؛ زیرا خود، نافی علائم و عوامل بی‌هویتی در افراد است.

۲-۳. جسمانیة الحدوث بودن و روحانیة البقایی

حدوث انسان از جسمانیت است و با طی مراتب تراکیب، در نهایت با حرکت جوهری و تعادل مزاج، به شأن ناطقه نائل می‌آید. انسان ناطق، در مسیر استکمالی‌اش، به مجرد رسیده و با گذر از مراتب رشد فکری و عملی، می‌تواند به موجود مجرد تام عقلی، اتصال و حتی بالاتر از آن، یعنی با او اتحاد یابد؛ این اندیشه، با شناخت اهداف نهایی انسان، باعث می‌شود که هرگز خویش را با صفات جزئی تعریف نکرده و به دنبال غایات جسمانی نباشد؛ همچنین انسان را از مؤلفه‌های بی‌هویتی همچون عدم آگاهی از مسیر زندگی خویش، یأس و تنبلی، خودکشی، شخصیت منفعل، تباه‌سازی فرصت‌ها و ... رها می‌سازد؛ زیرا انسان فهمیده است که با ادامه حیات که هر لحظه در حال تکامل است، قادر به کسب کمالات و معرفت درونی است که شکل‌دهنده بخش عظیمی از هویت فردی اوست؛ بشر اینگونه به قدرت‌های درونی خویش آگاه و بانی افزایش اعتماد به نفس در او می‌شود.

۳-۳. امکان فقری

امکان فقری در حکمت متعالیه، به معنای وابستگی وجودی معلول به علت، بر اساس فقر وجودی است. در این تصویرسازی، معلول، عین فقر، عین تعلق و وابستگی و عین ربط به علت است؛ فی الواقع وجود معلول، شأنی از شوؤن آن است و معلول، چیزی جز این وابستگی نیست. علیت و معلولیت یک مناسبت وجودی بین معلول و علت آن است و هر دو طرف این مناسبت، تشکیل دهنده وجود علت و معلول است. وجود معلول در ذات خویش محتاج علت است (طباطبایی، ۲۸: ۲/۱۴۰۱ و ۳۰؛ شریفی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۰۸؛ ربانی گلپایگانی، ۱/۱۳۷۱: ۳۷۴).

نسیان خدا، یکی از عوامل احساس بی‌هویتی است؛ زیرا منتهی به فقر معنوی می‌گردد. باور به نوع رابطه امکان فقری انسان به خدا، سبب رفع این حالات است. همچنین با باور به این نوع رابطه، احساس از خود بیگانگی، پوچی و بی‌ملاکی و همچنین خودمختار دانستن نفس، قابل پیشگیری است. ادراک این نگرش که هستی به یک اصل مطلق وابسته است، باعث شناسایی بشر از ارزش خویش، رهایی از احساس پوچی و خودمختار دانستن نفس خویش می‌گردد؛ همچنین موجب عدم ترس از غیرپروردگار، توکل به آن و توحید در محبت می‌گردد؛ زیرا علیت مخلوقات در طول علیت خداست؛ موحد، اینچنین پروردگار را محبوب واقعی تلقی می‌کند و محبت به مابقی هم در محوریت محبت به پروردگار است؛ شخص به خشوع نیز نزدیک‌تر می‌شود؛ زیرا انسان‌ها، هر یک شأنی از شوؤن وجود حقیقی و مستقل‌اند و هیچکدام از آنها، برتری خاصی ندارند و همه ظل اویند. از طرفی اینکه کمالات انسان از طرف پروردگار بوده و انسان امانت‌دار است، سبب حس خشوع و دوری از سرکشی و رجاء به الطاف و عنایات پروردگار می‌گردد (سوری و زرافشانی، ۱۴۰۱: ۵۲-۵۴). بدین نحو، احراز هویت دینی برای بشر، موجب تشدید امید و شادی برای آینده‌ای روشن می‌گردد و حیات شخصی و اجتماعی را جهت‌دار و خدامحور می‌کند (عمادی استرآبادی، ۱۳۹۷: ۷۹). شناخت امکان فقری که نوع خاصی از توحید را به بار می‌آورد، انسان را جزئی از یک کل ارزشمند می‌داند که خود، رافع بحران هویت است؛ ضمن آنکه، شناخت اوصاف الهی، سبب تأکید بر اتحاد موجودات در جهان می‌گردد که گویی فرد، بخش کوچکی از یک نظام ایده‌آل است؛ بر این اساس، منجر به اصلاح الگوهای رفتاری در او می‌گردد.

۳-۴. قاعدة "بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشیء منها"

"آنچه حقیقت ذاتش بسیط است، همه اشیا است، ولی هیچ یک از آنها نیست" یعنی اینکه خداوند

وجود صرف است؛ زیرا در واقع، واجب تعالی درجه تام و کمال همه چیز را داراست؛ بنابراین او، همه چیز است؛ اما به دلیل محدودیت موجودات که دارای حدود و ماهیات و نواقصی هستند، هیچ یک از آن‌ها، بسان خداوند نیستند؛ یعنی موجودات و کمالات وجودی بر واجب تعالی حمل حقیقت و رقیقت می‌گردند؛ یعنی خداوند حقیقت همه کمالات است و ما انسان‌ها بسان همه موجودات، رقیقه‌ای از اویم (طباطبایی، ۳/۱۴۰۱: ۲۴۱-۲۴۳ / همو: ۲۸۱).

اینکه بدانیم حقیقت هستی، وجود واجبی است و هر یک از ما، شأنی از شئون وی هستیم که هستی خود را از واجب می‌گیریم، ضمن آنکه مرتبه وی به حمل شایع هم هیچکدام از ما نیست و هستی ما که در عین فقر، از هستی خداست، سبب بازتعریف انسان از هویت خویش و تغییر در آن و دفع احساس بی‌هویتی، پوچی و رهایی می‌شود؛ همچنین انسان با شناخت هویت خود، تلاش می‌نماید تا بر اوصاف الهی اتصاف یابد.

۳-۵. اعتدال در زندگی و توجه به جدول فضایل و رذایل

اصول اخلاقی با اهتمام به قوایی که محرک بشر به طرف فعل می‌باشند، سه مورد است که هر کدام، خلق‌های مختص خودشان را دارند:

| قوه‌ها | تعادل | افراط | تفریط |
|--------|-----------------|---------------------|----------------------|
| شهوت | عفت (پاک‌دامنی) | شره (حرص زیاد) | خمود (سکون و خاموشی) |
| غضب | شجاعت (دلیری) | تهور (بی‌باکی) | جبن (ترس) |
| عقل | حکمت | جربز (زیرکی در مکر) | غباوت (کند ذهنی) |

حد وسط در این ملکات، فضایل‌اند و دو سوی آن (افراط و تفریط)، رذیلت ناپسند است (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۴۸۰-۴۷۷). پس انجام هر امری در حد تعادل صحیح است و الا زیان‌هایی به حیات انسان‌ها وارد می‌شود. بی‌هویتی، ریشه در افراط و تفریط دارد؛ پس رعایت حد تعادل، هویت‌ساز است. اینگونه افراد، در قداست‌ها با تعارض مواجه نمی‌شوند، بهتر به شکوفایی امیال فطری می‌پردازند و برنامه‌ای برای آنان تعیین می‌گردد که منجر به کنار گذاشتن بی‌مسئولیتی یا آرزوهای طولانی‌مدت کاذب می‌شوند و اینگونه عمر هدر نمی‌دهند. فلسفه علامه بر اهمیت رشد صفات شخصیتی یا فضیلت‌ها

تأکید دارد که این صفات، یاری‌گر عزت نفس و غایت‌مندی فرد و رافع بحران هویت‌اند. در حد متوسط بودن و اعتدال، سبب می‌شود در پی آرزوهای طولانی‌مدت و اهداف نادرست که از علائم بحران هویت است، نباشیم و ما را از بی‌برنامگی و به دنبال آن، احساس یأس و تبلی به دور نگه می‌دارد.

۳-۶. وجه تمایز انسان از سایر موجودات در عقلانیت است.

به اعتقاد قاطبه فلاسفه اسلامی، از جمله علامه، بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، حقیقت انسان را ناطقیت و قوه عاقله تشکیل می‌دهد و سایر قوا از مراتب پایین‌دستی است. بر این اساس، ناطق برای انسان در رده مفاهیم ذاتی و به معنای عاقل بودن است (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۳۲۹؛ گلپایگانی، ۲/۱۳۷۱: ۳۲)؛ با این نگرش، انسان از مرتبه وجودی خویش آگاه شده و بر اساس آن، به رفتارهای مناسب مراتب پایین که هویت انسان را زیر سؤال می‌برد، نمی‌پردازد؛ همچنین، در هنگام مواجهه با عوامل بیرونی که هویتی غیر از عقلانیت را مطرح و شاخص می‌سازند، فرد با تمرکز بر این اصل، از بی‌هویتی و بحران هویت به دور می‌باشد (غرابی، ۱۳۸۷: ۵۹)؛ همچنین، سبب شناسایی و به چالش کشیدن خود و الگوهای افکار مثبت و منفی و جایگزینی آن‌ها با الگوهای متعادل‌تر می‌گردد. توجه به هویت عقلانی انسان، سبب خودشناسی، معناداری هویت شخص و دوری و پیشگیری از احتیاجات ساختگی و مشغولیت‌های بی‌هدف است.

۳-۷. توجه به نظام احسن

سیستم حاکم بر خلقت، محکم‌ترین سیستم است، چرا که جلوه و رقیقه علم ذاتی خداوند است. عوالم سه قسم است، چرا که وجود شیء به دو گونه است: یا آمیخته به قوه که تشکیل‌دهنده جهان مادی است، یا آمیخته به قوه نیست که این حالت بر دو قسم است: یا مجرد از ماده، اما دارای آثار مادی است که تشکیل‌دهنده عالم مثال است و یا مجرد از ماده و آثار مادی است که تشکیل‌دهنده عالم عقل است (طباطبایی، ۳/۱۴۰۱: ۳۷۶-۳۷۷). بر اساس اعتقاد به نظام احسن بودن جهان، شرور و بلاای طبیعی و اخلاقی، برای انسان معنادار می‌شود و انسان متوجه می‌شود که این امور، در برابر خیرهای کثیر در هستی، نادرنند و اینکه اگر شروری وجود دارد، حالت بالعرض و بالقیاس دارد؛ زیرا این امور، از حیث ذات خود، چون وجودی هستند، خیر هستند و در مقایسه با امر دیگر، ممکن است شر تلقی گردند. درک نظام هستی و هضم و باور سختی‌ها، سبب مواجهه صحیح‌تر و عقلانی‌تر با موارد دردآفرین و زهرآگین زندگی می‌شود

و این نوع باور و نگاه، سبب افزایش تاب‌آوری، امیدواری و دوری از احساس پوچی و ... می‌گردد. فی الواقع، بی‌هویتی، محصول فقر معنوی و فقر باورهاست که اگر هستی و اهداف آن را درک کنیم، به یأس و اضطراب که از عوارض بی‌هویتی است، دچار نخواهیم شد؛ ضمن آنکه، با درک این نظام، فرد، خود را بخشی از نظام احسن قلمداد می‌کند و به اعتقاد برخی از نویسندگان، این امر «سبب دوری از مشغولیت‌های بی‌هدف و برنامه‌ریزی صحیح در تلاش برای کسب مقاصد پسندیده در کل زندگی می‌گردد» (غرایبی، ۱۳۸۷: ۵۹).

۳-۸. امکان ذاتی و وقوعی موجودات

شیء به نحوی است که با فرض وقوعش، محالی ضرورت نمی‌یابد و در این حالت، شیء دارای امکان ذاتی است. امکان وقوعی سلب‌کننده امتناع بالذات و امتناع بالغير است (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۲۲۷؛ شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۰۶). درک امکان وقوعی، قدرت کنار نهادن اضطراب و یأس و تنبلی را به بشر می‌دهد، از این روی، انسان با امیدواری به اهداف درازمدت خویش برای کسب آن و بهبود وضعیت خود تلاش می‌کند؛ زیرا دست‌یابی به آن را ممتنع نمی‌داند. بشر بایستی علاوه بر اهتمام به امیال غریزی، به امیال فطری خویش توجه کند و آن‌ها را محقق سازد و الا با رهاسازی نفس به حال خودش، سوی اشتباه و تنزل وجودی از مقام واقعی‌اش می‌رود و مبتلا به از خودبیگانگی یا بحران هویت و مؤلفه‌های آن می‌شود. بشر با معرفت به زمانه که می‌تواند ناشی از معرفت به امکان وقوعی دانستن بسیاری از حوادث باشد، در هنگام حوادث، قادر به سنجش بهتر وضعیت از جنبه‌های مختلف و بهترین انتخاب است. شیوه صحیح برای مواجهه با رخدادها، اهتمام به آینده و نگاهی عمیق به مسائل است.

۳-۹. ممکن در حدود و بقا، نیازمند علت است.

وجود معلول تحت هیچ شرایطی از وجود علت خود جدا نمی‌گردد و با نابودی علت، معلول نیز نابود خواهد شد؛ به دو علت: الف) امکان ماهوی "تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم"؛ ب) امکان وجودی "بر اساس اصالت وجود و اعتباریت ماهیت" (طباطبایی، ۱/۱۳۸۸: ۲۸۸-۲۸۹؛ گلپایگانی، ۱/۱۳۷۱: ۳۹۴-۳۹۷؛ حیدری، ۱۴۲۶ ه ق/۲: ۱۰۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۴: ۵۳). احتیاج معلول به علت، یک ویژگی همراه با ماهیت معلول است، چرا که ماهیت می‌تواند موجود یا معدوم باشد. ماهیت به همراه امکانش در حالت حدود و بقا حفظ می‌شود. وجود معلول در قیاس با علت خویش، یک وجود فی‌غیره است. اگر معلول مستغنی از علت در ادامه هستی‌اش شود، از علت جدا خواهد شد که این خلاف فرض است

(طباطبایی، ۲/۱۴۰۱: ۷۶-۷۳؛ شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۲۵). ملاصدرا در اسفار بیان می‌کند: "علت نیاز به علت همان حدوث است_ نیز مردود می‌باشد"، چرا که اگر "حدوث" تحلیل گردد، از وی سه مفهوم کسب می‌شود که شایسته جایگاه علت احتیاج به فاعل نیستند و بایستی مورد چهارم را در نظر گیرند (طباطبایی، ۲/۱۴۰۱: ۷۶-۷۳).

اشخاص به خاطر ناکامی در مرحله‌ای از حیات، دست به اقداماتی از قبیل خودکشی، جدایی از خود، مشغولیت‌های بی‌هدف و ... می‌زنند که ریشه در فقر معنوی دارند. وقتی اشخاص معتقد شوند که ممکن احتیاج دائمی به علت دارد، چون این نیازمندی به ذات آن برمی‌گردد، پس بقای آن دست خداست؛ سبب افزایش ایمان، بهبود عملکرد انسان، رهایی از اضطراب و یأس و ناامیدی، خلاصی از احساس استقلال کاذب و غربت، مهجوری از امور پست می‌شود و دیگر چالش‌های زندگی، هویت او را به مخاطره نمی‌افکند. بدین سان، با ایمان به این حقیقت، سد محکمی در برابر بحران هویت ایجاد می‌گردد.

۳-۱۰. غایت‌مندی تمامی مبادی فعل اختیاری

افعال آدمی، یا اختیاری است یا گزاف و یا به عادت و ...؛ وقتی فعل، دارای مبادی شناختی (عقلانی)، گرایشی و رفتاری باشد، فعل اختیاری است. در فعلی که مبدأ علمی، تخیل است و بعد از آن سبب برانگیخته شدن شوق در فعل می‌گردد، سپس قوه‌عامله، عضلات را به طرف فعل به حرکت درمی‌آورد را "گراف" گویند؛ اگر مبدأ علمی با یاری طبیعت، تحریک‌کننده شوق به انجام فعلی باشد، آن را "قصد ضروری" گویند؛ در صورتی که مبدأ علمی با یاری اخلاق، تحریک‌کننده شوق به انجام کاری باشد، به آن "عادت" گویند (طباطبایی، ۲/۱۴۰۱: ۱۸۰-۱۸۱؛ همو، ۱۴۱۴ ه ق: ۹۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۲۷؛ گلپایگانی، ۲/۱۳۹۰: ۲۹۸).

توجه به مبدأ افعال، اینکه قوه‌به‌کارگیرنده آن صرفاً وهم، تخیل و یا شوق و احساس نباشد، بلکه برخوردار از استدلال‌های شناختی منجر به رفتار بر اساس عقل عملی باشد، رفتارها را تنظیم می‌کند. این امر موجب پیشگیری از رفتارهایی می‌شود که استمرار آنها، اصل هویت فرد را مسخ کرده و آن‌ها را دگرگون و از هویت عقلانی خود دور می‌سازد. وقتی تمام افعال انسان غایت‌مند باشند، فرد از قداست خویش باخبر می‌شود و به دنبال امور پوچ و آرزوهای طولانی مدت کاذب نمی‌رود. اینچنین حیات بشر، جهت‌دار و اعمال وی سنجیده‌تر خواهد شد و بر شیوه‌تعلیم و تربیت تأثیر می‌گذارد؛ زیرا والدین مانع بازی‌ها و خلاقیت‌های خوب کودکان نمی‌شوند و اجازه کسب تجربه و کشف را به آنان می‌دهند.



۱۱-۳. بطلان اتفاق

در نظام هستی، اتفاق موجود نیست. اثبات این مدعا: اموری که رخدادشان ممکن است، چهار قسم دارند: الف) اموری که همیشه رخ می‌دهند؛ عقل می‌پذیرد که دارای علتی است و معارضی نیست؛ ب) اموری که اکثراً رخ می‌دهند؛ دارای معارضی است که بعضی مواقع از تحقق وی جلوگیری می‌کند؛ ج) اموری که به ندرت رخ می‌دهند؛ به علت وجود عامل معارض و شرط بر "عدم آن معارض است"؛ د) اموری که رخداد و عدم رخدادشان برابر است؛ همانند اموری که به ندرت رخ می‌دهند؛ لذا اثرگذاری اسباب حقیقی مداوم است، به نحوی که صدور فعل و ترتب غایت از وی، قطعی است و بیان اتفاق، ناشی از عدم معرفت به اسباب حقیقی و ربط دادن غایت به آنچه که صاحب غایت نیست، می‌باشد (طباطبایی، ۱۹۴-۱۹۸: ۲/۱۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۲۹-۱۳۰؛ حیدری، ۱۴۳۴ هـ ق/ ۲: ۲۹۸-۳۰۰).

اشخاص معتقد به اتفاق، دارای منبع کنترل بیرونی اند و گمان می‌کنند در هر رخدادی، فاقد کنترل‌اند؛ لذا سعی بر بهبود وضعیت خود را مؤثر نمی‌دانند و برای مسئولیت‌پذیری، آمادگی کمی دارند؛ فشار روانی زیادی تحمل می‌کنند؛ بسیار متفعل‌اند و از نگاه جسمی نسبت به اشخاص با منبع کنترل درونی ضعیف‌ترند (صلاحی: ۸۱-۸۲ و ۸۵)، اما اگر این باور را کنار گذارند، در هنگام بروز حادثه، در پی فهم اسباب حقیقی آن می‌کوشند و با معرفت به آن، قادر به استفاده بهتر از فرصت‌ها و برنامه‌ریزی‌های مناسب جهت تغییر شرایط یا ابداع و نوآوری‌اند تا این‌گونه به اهداف مطلوب دست یابند: همچون افرادی که پس از شکست، با علم به علت آن و با تلاش مجدد، موفقیت را کسب می‌کنند و یا در هنگام پیروزی، آن پیروزی را تکرار می‌نمایند و بارها موفق شوند. یکی از رموز موفقیت، عدم اعتقاد به اتفاق است.

۱۲-۳. علم واجب تعالی به موجودات

علم خدا به سه نحو است: ۱) علم عین ذات؛ ۲) علم پیش از آفرینش؛ ۳) علم پس از آفرینش (طباطبایی، ۲۹۸: ۳/۱۴۰۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۰۷؛ همو، ۱۴۱۴ هـ ق: ۱۶۴). علم خداوند به هر نحو ترسیم شود، علم حضوری است (طباطبایی، ۲۹۸: ۳/۱۴۰۱)؛ پس پروردگار نسبت به ماسوی علم حضوری دارد، چرا که در علم به موجودات، از صور ذهنیه آنان که مبنای علم حصولی است، بی‌نیاز است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۷۳). دو فرعی که از این اصول می‌توان کسب نمود: الف) هر علمی که در درجات موجودات امکانی است، علم خداوند است (همو، طباطبایی، ج ۳، ۲۹۹)؛ ب) همانطور که خداوند علیم است، سمیع و بصیر نیز است، چون واقعیت سمع و بصر به معنای علم به دیدنی‌ها و

شنیدنی‌هاست که هر دو، تشکیل‌دهنده قسمتی از علم مطلق و جامع خداوند است (طباطبایی، ۳/۱۴۰۱: ۲۹۹؛ شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۶۷۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۴ ه. ق: ۱۶۴). اعتقاد به اینکه عالم محضر خداست، انگیزه می‌شود که رفتارهای ناشایست و مشغولیت‌های بیهوده از انسان سر نزنند. ادامه مشغولیت‌های بیهوده و اهداف و آرمان‌های نادرست است که انسان را دچار یأس، ناامیدی و اضطراب می‌نماید؛ زیرا دوری از عقلانیت است که اصل هویت او را تشکیل می‌دهد. به اعتقاد برخی نویسندگان، این که عالم را محضر خداوند بدانیم، انسان را «مسئولیت‌پذیر» می‌کند و از رفتارهای ناشایست دور می‌سازد و باعث می‌شود «شخص همواره به مراقبت از خویش پردازد» (گرامی، ۱۳۹۹: ۲۰۸) مراقبت از خویشتن، سبب توجه به خود و دوری از خودبیگانگی و در نتیجه، خودشناسی می‌گردد.

۳-۱۳. عدم ناسازگاری بین استناد فعل اختیاری به بشر و خداوند

فاعلیت خداوند و فاعلیت انسان در طول یکدیگرند. اثر اراده بشر تحت عنوان "جزء اخیر از علت تامه" در فعل خویش، با استناد وجود تمامی اجزای علت تامه به خداوند، سازگاری دارد؛ لذا اراده بشر همچون اصل وجودش، متوقف به اراده خداوند است و اراده خدا برای تحقق وی واجب است (طباطبایی، ۳/۱۴۰۱: ۳۴۶-۳۴۴). وجوب وابسته به فعل و از سوی واجب الوجود و اثر وی است و اثر شیء که مطیع همان شیء در وجود است، در همان شیء تأثیر نمی‌گذارد. وجوب فعل بشر از سوی همت و اثر بشر است (شریعتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۰: ۲۰۳).

اعتقاد بر اینکه، افعال دست خداست، سبب روی آوردن به جبر است؛ همین امر مایه تبلی ما می‌شود؛ از سوی دیگر، اگر همه چیز را در اختیار بشر بدانیم، این موجب یأس فراوان می‌شود، زیرا بشر به ضعف خویش آگاه است و هر دوی اینها، انسان را به سوی اضطراب که از عوامل بحران هویت است، پیش می‌برد؛ ولی با اعتقاد به اینکه اراده ما در طول اراده خداست و هیچ ناسازگاری با هم ندارند، بدین نحو می‌توانیم برای زندگی خود، آرمان‌ها و اهدافی تعیین نماییم و با برنامه‌ریزی، فرصت‌های زندگی را تباہ نکنیم. همچنین به دلیل اینکه خداوند را در طول تأثیر خود، یکی از علل می‌دانیم، با اتکای به او و با توکل و دعا، از ترس و اضطراب نیز دور می‌شویم. «خودمختار دانستن نفس»، از علائم بحران هویت است. با اعتقاد به تأثیر بشر در اعمال خود و همچنین مؤثر دانستن عوامل غیبی همچون خداوند، دعا و ... در آن، نوعی آرامش و توکل در انسان ایجاد می‌شود.

۳-۱۴. استمرار فیض

قدرت خداوند، همان مبدئیت وی برای خلق و علیت وی به مابقی مخلوقات است که این قدرت، عین ذات وی است. لازمه‌اش اینست که فیض و رحمت خداوند دائمی باشد (طباطبایی، ۳/۱۴۰۱: ۴۳۸؛ حقانی، ۲/۱۳۷۸: ۶۴۲). باور به استمرار فیض، سبب رهایی بشر از اندوه و یأس فراوان، خودمختار دانستن نفس و عجز در هنگام مصائب می‌گردد؛ همچنین، محرک بشر برای انجام افعال پسندیده، بازدارنده‌ی وی از ارتکاب به خطایا، عدم غرور، عدم نسیان خالق خود و اصل خویش می‌شود.

۳-۱۵. اعتقاد به خدا و اوصاف او (توحید، علم، قدرت، قضا و قدر و...)

خداوند متعال دارای صفات متعددی است که در جدول زیر دیدگاه علامه را می‌آوریم:

| اوصاف | تعریف |
|-------|---|
| توحید | ذات خدا، ماهیت و عدم ندارد؛ لذا صرف هستی و دارای وحدت حقه است؛ زیرا کثرت در صورت بروز تمایز است که با صرافت سازگاری ندارد و تمایز، سبب ترکیب می‌شود که با وجوب ناسازگار است. همچنین با تحقق دو واجب، رابطه آنان امکان بالقیاس است و الا با وجوب ناسازگار است (طباطبایی، ۳: ۲۴۶-۲۵۳). |
| علم | علم خداوند به هر نحوی که باشد، به صورت علم حضوری است که عبارتند از: علم ذات به ذات، علم پیش از آفرینش، علم پس از آفرینش و علم وی به ماسوی، به نحو اجمالی و تفصیلی است (همان: ۲۹۸) |
| قدرت | آن که شیء از روی آگاهی به خیر بودن فعل و داشتن اختیار در برگزیدن آن، مبدأ فاعلی برای آن باشد (همان: ۳۲۸) |
| قضا | در عرف به معنای "واجب ساختن نسبت میان موضوع و محمول" است، که خود بر دوگونه اعتباری و حقیقی است. قضای حقیقی، خود دوگونه است: ۱. عینی: انتساب وجوب موجودات امکانی به علت تامه (خدا) و نظام احسن آنها. ۲. علمی: علم فعلی خدا به نظام علی و ضروری میان مخلوقات. اشیاء خارجی به خاطر علم ذاتی خدا، برای وی به نحو برتر و واضح‌تر موجودند (همان: ۳۱۲-۳۱۴) |

| | |
|--------------|--|
| <p>قدر</p> | <p>هر کدام از علت‌های ناقصه، به خاطر حیثیات متفاوت خویش، اثر ویژه‌ای بر معلول می‌گذارند که حدی بر آثار وی بزنند. وقتی که تمامی اجزای علت تامه مهیا گشت؛ تخصیص کامل می‌شود و از طریق وجودی که علت تامه سبب آن است، تشخیص تام برای معلول در ویژگی و اثرش پدید می‌آورد (همان: ۳۱۶)</p> |
| <p>عنایت</p> | <p>تمامی موجودات، فعل خداوند است و غایت وی در ایجاد موجودات، همان ذات وی است؛ ولی او در درجه ذات عالم نسبت به هر شیء ممکنه که "در او جای دارد" است و علم وی، عین ذات اوست، علت مابقی موجودات است، بنابراین فعل وی همانطور که معلوم وی است، تحقق پیدا می‌کند، بدون اینکه هیچ صفتی از وی مورد غفلت قرار گیرد و این در صورتی است که علم خدا شامل همه چیز است (همو، ۳/۱۴۰۱: ۳۷۳)</p> |

باور به خداوند و اوصاف وی، باعث نابودی غم، افزایش توکل و احساس رضایت، کاهش اضطراب و احساس ناتوانی در انسان می‌گردد؛ زیرا می‌داند خالق او، عالم و قادر مطلق است و همه چیز در دستان اوست و او را هرگز در عالم رها نکرده است؛ بنابراین، انسان در دام بی‌هویتی و عوارض آن نمی‌افتد، چرا که معبودش را اینچنین متعالی می‌بیند و خودش را در پناه او می‌داند.

۳-۱۶. معنا و هدف زندگی

حیات، در بر دارنده مقوله‌های فراوانی است و تعاریفی را پذیرفته است. منظور ما از حیات، بخش اختیاری زندگی بشر است و بایستی معنای آن بررسی گردد (دیانی، محمود، ۱۳۹۹: ۴۷). حرکات اختیاری دارای سه مبدأ قوه عامله، شوق و صورت علمی است (طباطبایی، ۲/۱۴۰۱: ۱۷۷). جمیع مبادی افعال اختیاری، غایت‌مند است که به فعل گزاف، قصد ضروری و عادت منجر می‌گردد (همو: ۱۸۱-۱۸۰). از طرفی پروردگار، غایت‌نهایی جمیع غایات است؛ چرا که هر معلولی، وابسته به علت است و این وابستگی تا جایی است که به موجود لئفسه متوقف‌علیه برسد و الا تسلسل است. هر حکمی مرتبط به معلول، برای علت آن نیز است. اگر معلولی برای شیء دیگر مطلوب باشد، مطلوبیت وی از جهت مطلوبیت علت مفیض وی است؛ چه برسد به علتی که معلول دیگری نیست؛ یعنی پروردگار که مقصود واقعی است (همو: ۱۷۱-۱۷۲).

بشر زمانی سعادت را کسب می‌نماید که هدف مشخص شده از طرف معبود را به عنوان هدف



پیشگیری و درمان شناختی چالش‌های هویتی انسان معاصر، برپایه مبانی فلسفی حکمت متعالیه

خویش قرار دهد و یقین یابد که کسب آن ممکن است؛ زیرا بشر تحت ربوبیت و تدبیر و مملوک پروردگار است و لذا بایستی در اراده و فعل از وی تبعیت کند. انواع موجودات "مرتبط الاجزاء و متلائم الابعاض" اند؛ به همین علت، با کمترین تحول در ذرات این عالم، کل عالم تغییر می‌نماید، حتی اگر نفهمیم؛ چرا که عدم آگاهی، دلیلی بر عدم وجود نیست؛ پس، هرکس با انحراف مسیر خویش از این هدف، تباه می‌گردد (دیانی، محمود، ۱۳۹۹: ۶۵-۶۸). با ادراک این مطالب، احساس امید و مسئولیت‌پذیری، وجود انسان را در بر می‌گیرد و این‌گونه به جای انفعال و افسردگی، از فرصت‌هایی که خداوند به او داده است، بهره می‌برد و سوی بیراهه نمی‌رود. در آخر، با کسب رضایت خالق خویش، به خود می‌بالد.

۳-۱۷. استکمال و سعادت انسان (غایت انسان)

علم پروردگار به نظام خیر غایتی است که در جهت فاعلیت وی و عین ذات اوست. پروردگار غایت تمامی غایات است؛ زیرا که وجود هر معلولی، در قیاس با علت وی رابط است. این وابستگی زمانی متوقف می‌گردد که به یک موجود مستقل، مطلق و لئفسه علت وصل گردد. بدین نحو طلب، اهتمام، قصد، اراده و مانند آن، زمانی است که سلسله مطلوب‌ها به مطلوب لئفسه، مقصود و مراد لئفسه برسد و اهتمام نهایی موجودات به سمت وی آید؛ لذا مابقی اشیاء، بی‌واسطه یا با واسطه، وی را طلب می‌کنند و به وی اهتمام می‌ورزند؛ پس، پروردگار غایت هر چیز غایت‌داری است (طباطبایی، ۲/۱۴۰۱: ۱۷۱-۱۷۲). با این دیدگاه، انسان از طریق روحیه عالی کمال‌طلبی‌اش، بهترین انتخاب را می‌نماید و سوی سعادت و غایت متعالی حرکت می‌نماید. در این صورت سوی اهداف نادرست با عواقب زیان‌بار وی نمی‌رود؛ چرا که آن‌ها می‌توانند مقدمه‌ای جهت سقوط به سیاه‌چال بی‌هویتی باشند و اینطوری بشر از شکوفایی امیال فطری خویش باز می‌ماند، در حالی که غایت نهایی غایات و اعلی‌ترین غایت در وی قرار داده شده است.

۴. نتیجه‌گیری

خودشناسی و شناخت ظرفیت‌های ویژه انسان، بر اساس باور به واقع‌گرایی (اصالت وجود)، درک حرکت جوهری و آگاهی به استکمال و سعادت انسان و معناداری زندگی، نوعی پیشگیری مثبت‌نگر، برای بحران هویت است. ایمان به خداوند، امکان فقری، این باور که انسان بخشی از یک دنیای احسن است، در

درمان اضطراب‌های وجودی، احساس پوچی و ... یاری‌گر است. همچنین، باور به خداوند و صفات او، و مناظ و ملاک نیاز معلول به علت، سبب دوری از فقر معنوی و آرمان‌های طولانی مدت است. باور به مبانی فلسفی و شناختی برآمده از آرای علامه طباطبایی، به ما کمک می‌کند، از علانم و عوامل بی‌هویتی پیشگیری کنیم و حتی در صورت از خودبیگانگی و بی‌معنایی زندگی و احساس پوچی که عامل بحران هویت است، باور به این مبانی، می‌تواند از لحاظ شناختی، یاری‌گر انسان باشد؛ اگرچه شناخت، برای بروز رفتارها، تک عامل نیست، ولی در این مقاله، صرفاً به تحلیل این عوامل پیشگیری و درمان با ماهیت شناختی پراخته شده است. بر اساس مطالب این نوشتار، نتیجه‌گیری را می‌توان در قالب جدول زیر بیان کرد:

جدول خلاصه درمان‌های ارائه شده از مبانی علامه طباطبایی جهت رفع عوامل درونی/ بیرونی

| مبنای فلسفی علامه طباطبایی | رفع کدام عامل یا علانم | |
|---|---|---|
| بطلان اتفاق | غفلت/ برنامه‌ریزی برای زندگی | پیشگیری و درمان از طریق رفع عوامل درونی |
| اصالت، تشکیک وجود، حرکت جوهری | آگاهی به ذات و هستی خود | |
| امکان فقری، استمرار فیض، عدم تغایر بین استناد فعل اختیاری به بشر و خدا | عدم فراموشی خود و خدا، خودشناسی، دوری از یأس و پوچی/ دوری از شخصیت منفعل | |
| نظام احسن، اثبات عنایت خدا | دوری از ضعف ذاتی بشر | |
| نوع نگاه به فضایل و رذایل، ابطال تناسخ، وحدت میان اجزای جهان، امکان وقوعی، استکمال و سعادت غایت انسان | شکوفایی امیال فطری/ تعادل در رفتارها | |
| امکان فقری، ممکن در حدوث و بقا نیازمند علت، حاجت معلول به علت در بقا | فقر معنوی | |
| غایت‌مندی تمامی مبادی فعل اختیاری | دوری از تعلیم و تربیت نادرست | |
| اصل ذات انسان عقلانیت اوست | رفع تأثیرات منفی رسانه‌های جمعی/ دوری از احتیاجات و مشغله‌ها و اهداف پایین‌دستی | |



| | |
|---|--|
| احساس پوچی | تشکیک وجود، امکان فقری، نیازمندی ممکن در حدوث و بقا به علت |
| احساس بی‌ملاکی | نوع نگاه به فضایل و رذایل |
| جدایی از خود | نیازمندی ممکن در حدوث و بقا به علت |
| خود مختار دانستن نفس | امکان فقری، استمرار فیض، حاجت معلول به علت در بقا |
| آرمان‌های طولانی کاذب | نوع نگاه به فضایل و رذایل، ابطال تناسخ، غایت‌مندی تمامی مبادی فعل اختیاری |
| هدف نادرست | اصالت وجود، غایت‌مندی تمامی مبادی فعل اختیاری، استکمال و سعادت غایت انسان |
| ناتوانی | قاعده بسیطة الحقیقة، بطلان اتفاق، استمرار فیض، اعتقاد به خدا و اوصاف وی |
| احتیاجات ساختگی | اصالت وجود، نوع نگاه به فضایل و رذایل |
| اضطراب | امکان ذاتی، اثبات عنایت خدا با براهین انی و لمی، اعتقاد به خدا و اوصاف وی |
| یاس و تبلی | حرکت جوهری، ابطال تناسخ، استمرار فیض |
| خودکشی | قاعده بسیطة الحقیقة، حرکت جوهری |
| شخصیت منفعل / تباه کردن فرصت‌ها / بی‌مسئولیتی | حرکت جوهری، بطلان اتفاق، عدم تغایر بین استناد فعل اختیاری به بشر و خدا، معنا و هدف زندگی |
| احساس غربت | تشکیک وجود، نظام احسن، نیازمندی معلول به علت در بقا |
| مشغولیت‌های بی‌هدف | اصالت وجود، نظام احسن، وحدت میان اجزای جهان، علم خدا به موجودات |
| فاقد برنامه بودن در حیات | نوع نگاه به فضایل و رذایل، نظام احسن |
| تعارض قداست‌ها | نوع نگاه به فضایل و رذایل |

منابع

۱. آزمندیان، علیرضا (۱۳۸۸)، بحران هویت، ش ۶۹.
۲. آقامحمدی، جواد (۱۳۹۵)، بررسی میزان انعکاس شاخصه هویت و مؤلفه‌های آن در متون درسی مدارس ابتدایی از دیدگاه معلمان ابتدایی شهرستان دیواندره، فصلنامه مطالعات ملی، ش ۲.
۳. الخنسا، یاسمین (۱۳۸۶)، تناسخ، معانی و پیامدها، فصلنامه فرهنگی-هنری، بهار، ش ۱.
۴. بزرگی، سید عابدین (۱۳۹۵)، حقیقت و چیستی «از خودبیگانگی» از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت، ش ۲۷.
۵. بی. راب، پیتر (۱۳۹۸)/ مترجم: علی علوی نیا، مشاوره فلسفی نظر و عمل، ناشر: انتشارات فراوران، تهران.
۶. جوانی، رسول (۱۳۸۶)، از خود بیگانگی و بحران هویت، معرفت، ش ۱۱۷.
۷. حقانی، حسین (۱۳۷۸)، شرح نه‌ایة الحکمة (حقانی)، ناشر: دانشگاه الزهراء (ع.ج).
۸. حیدری، کمال (۱۴۲۶ ه ق)، دروس فی الحکمة المتعالیة، ناشر: دار فراق.
۹. — (۱۴۳۴ ه ق)، العلة و المعلوم، ناشر، مؤسسة الهدی للطباعة و النشر.
۱۰. خواجه‌جوی، محمد، ترجمه اسفار صدرالمتالهین شیرازی، تهران، انتشارات مولانا.
۱۱. دیانی، محمود (۱۳۹۹)، میزان و معنا، ناشر: سردار شهید طوسی، چاپ دوم.
۱۲. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۷۱)، ایضاح الحکمة ترجمه و شرح ب‌ایة الحکمة، ناشر: مرکز جهانی علوم اسلامی.
۱۳. سبحانی جو، حیاتعلی (۱۳۸۳)، هویت و بحران هویت، پیوند، ش ۳۰۱.
۱۴. —، نسل جوان، بحران هویت و راه‌های پیشگیری از آن، پیوند، ش ۳۰۵.
۱۵. سبحانی نیا، محمد (۱۳۸۳)، جوان و بحران هویت، پروتال جامع علوم انسانی، ش ۵۷.
۱۶. سوری، روح الله و زرافشانی، علیرضا (۱۴۰۱)، نقش ادراک امکان فقری در سبک زندگی توحیدی (آثار فردی و عملی)، نسیم خرد، ش ۲.
۱۷. سهراب‌زاده، مهران و دوستان (۱۴۰۲)، آینده‌پژوهی بحران هویت جوانان در افق ایران ۱۴۱۰، نشریه علمی آینده‌پژوهی انقلاب اسلامی، ش ۴.
۱۸. شرفی، محمدرضا (۱۳۸۰)، جوان و بحران هویت، ناشر: سروش (انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران)، تهران.

۱۹. شریعتی نجف‌آبادی، رحمت‌الله (۱۳۹۰)، حکمت برین: ترجمه و شرح تطبیقی *بداية الحكمة*، ناشر: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۰. صادقی حسن‌آبادی، مجید و گنجور، مهدی (۱۳۸۹)، *خداباوری، خودیابی یا از خودبیگانگی*، الهیات تطبیقی، ش ۱.
۲۱. صلاحی، علی‌اکبر، هویت، انتشارات: آذرفر.
۲۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)، *اصول فلسفه رئالیسم*، ناشر: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۳. — (۱۳۸۷)، *آغاز فلسفه (ترجمه بداية الحكمة)*، ناشر: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۴. — (۱۳۸۷)، *نهایت فلسفه (ترجمه نهاية الحكمة)*، ناشر: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۲۵. — (۱۳۸۸)، *علی‌الصلوات و فلسفه الهی*، ناشر: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۶. — (۱۳۸۸)، *نهایت الحكمة*، مترجم و شرح: علی شیروانی، ج ۱، ناشر: انتشارات دارالفکر.
۲۷. — (۱۴۰۱)، *نهایت الحكمة*، مترجم و شرح: علی شیروانی ج ۲ و ۳، ناشر: بوستان کتاب.
۲۸. — (۱۴۱۴ ه ق)، *بداية الحكمة*، ناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر اسلامی.
۲۹. — (۱۴۲۰ ه ق)، *بداية الحكمة (زارعی سبزواری)*، ناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر اسلامی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۷)، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.
۳۱. عباسی، محمد و عبدی، حسن (۱۳۹۹)، *هویت در پست مدرنیسم و حکمت متعالیه*، فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت، ش ۴۵.
۳۲. علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۳)، *هویت و بحران هویت*، ناشر: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۳۳. عمادی استرآبادی، صدیقه (۱۳۹۷)، *علل بحران هویت در جوانان و راهکارهای برون‌رفت از آن*، مجله‌نامه الهیات، ش ۴۴.

۳۴. غرابی، بنفشه (۱۳۸۷)، بحران هویت و مهارت‌های مقابله‌ای، نشر قطره، تهران.
۳۵. قادری، فاطمه و قنبری، مجتبی (۱۳۹۹)، از خودبیگانگی در رمان «غداً یوم جدید»، اثر عبدالحمید بن هدوقه با تکیه بر نظریه ملوین سیمین، پژوهش‌نامه نقد ادب عربی، ش ۲۱.
۳۶. گرامی، غلامحسین (۱۳۹۹)، انسان در اسلام، ناشر: دفتر نشر معارف.
۳۷. میر ساردو، طاهره و دوستان (۱۳۸۷)، بررسی عوامل اجتماعی-فرهنگی مؤثر بر بحران هویت جوانان، پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، ش ۱.



فلسفة

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

**The Confrontation Between Islamic Philosophy
and Sensualism in Analytic Philosophy:
Emphasizing the Distinction Between Sensory
Experience and Sensual Perception¹**

Mahdi Ahmad Khan Beigi²

ABSTRACT

Human beings are affected by certain physical entities in their surroundings. These effects are internally experienced and perceived directly, without the mediation of conceptual frameworks. Some sense-data theorists in analytic philosophy—such as Bertrand Russell—have interpreted these effects as physical phenomena, concluding that humans can attain awareness of at least some physical entities (i.e., sensory experiences) without recourse to reason or universal concepts. On the other hand, logical positivists regard such awareness as the foundational basis for all knowledge of the external world. Consequently, they not only deny the role of reason and universal concepts in understanding physical reality, but also emphasize the meaninglessness of metaphysical propositions. According to this view, demonstrative reasoning in philosophical ontology must be abandoned, and the task of understanding existence should be entrusted solely to empirical sciences. This study, employing a descriptive-analytical method, first examines the nature of sensory experience and its distinction from sensual perception. It then briefly argues that sensory experiences are not physical in nature, and that direct awareness of physical entities is fundamentally unattainable. More importantly, regardless of whether sensory experience is material or immaterial, relying solely on such experiences—without the aid of reason, concepts, or mental inference—renders it impossible to affirm the existence of any physical reality beyond these impressions, let alone to treat them as the foundation for knowledge of any truth in the external world.

KEYWORDS: sensual perception, sensory experience, natural signification, narrative signification.

1. **Received:** 12 March 2025 **Accepted:** 8 August 2025.

2. Assistant Professor, the Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. **Email:** 12beigi@gmail.com.

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

تقابل فلسفه اسلامی با حس‌گرایی در فلسفه تحلیلی با تأکید بر تمایز تجربه حسی از ادراک حسی^۱

مهدی احمد خان‌بیگی^۲

چکیده

انسان از بعضی موجودات فیزیکی پیرامون خویش تأثیر می‌پذیرد. این تأثیرات در درون انسان تجربه شده و به طور مستقیم و بدون نیاز به مفاهیم، مورد ادراک قرار می‌گیرد. برخی حس‌گرایان در فلسفه تحلیلی همچون راسل، این تأثیرات را امور فیزیکی تلقی نموده، لذا به این نتیجه رسیده‌اند که انسان می‌تواند بدون نیاز به عقل و مفاهیم عقلی، دست‌کم از برخی از موجودات فیزیکی (تجارب حسی) آگاه گردد. از طرف دیگر، در نگاه برخی دیگر از حس‌گرایان همچون پوزیتیویست‌های منطقی، آگاهی مزبور، پایه هر نوع آگاهی به عالم خارج است. از این‌رو، از یک طرف، نقش عقل و مفاهیم عقلی (مفاهیم کلی) را در شناخت موجودات فیزیکی نفی می‌کنند و از طرف دیگر، بر بی‌معنی بودن گزاره‌های متافیزیکی تأکید دارند؛ مطابق با این رویکرد، باید روش برهانی در هستی‌شناسی فلسفی کنار گذاشته شود و این وظیفه خطیر را تنها به علوم حسی واگذار نمود. این مقاله بر آنست که با روش توصیفی و تحلیلی از آموزه‌های فلسفه اسلامی، ابتدا به ماهیت تجربه حسی و تمایز آن از ادراک حسی پرداخته و سپس با بیانی اجمالی، اثبات نماید که نه تنها تجارب حسی، فیزیکی نیستند، بلکه اساساً آگاهی مستقیم به موجود فیزیکی امکان‌پذیر نمی‌باشد. اما مسئله اصلی اینست که فارغ از مادی یا مجرد بودن تجربه حسی، با اتکا و اکتفا به این تجارب، بدون نیاز به عقل و مفاهیم و استدلال‌های ذهنی، حتی نمی‌توان به تحقق هیچ امر فیزیکی در ورای این تأثیرات واقف گردید، چه رسد به اینکه آن‌ها را پایه آگاهی از هر نوع حقیقتی در عالم خارج تلقی نمود.

کلیدواژگان: ادراک حسی، تجربه حسی، دلالت طبیعی، دلالت حکایی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۱۷

۲. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). رایانامه: 12beigi@gmail.com

تبیین مسئله:

گاهی حواس پنج‌گانه انسان از موجودات محسوس در دنیای اطراف خویش تأثیر پذیرفته، اثری از آن‌ها در درونش ایجاد می‌گردد؛ مانند مزه ترشی که در اثر تماس لیموترش با زبان در روان انسان ایجاد گشته و مورد تجربه واقع می‌شود. به رغم اختلافات مختصری که در توضیح اصطلاحاتی همچون «تجربه حسی»^۱، «تأثر حسی»^۲ یا «داده حسی»^۳ وجود دارد، اما در این نوشتار، مراد از همه آن‌ها یک چیز است؛ «حالت و کیفیتی روانی که در اثر مواجهه اندام حسی با شیء محسوس در عالم فیزیک و تأثیر بدن از آن، در روان انسان ایجاد شده و انسان بدون واسطه هیچ مفهومی، از این تجربه آگاه است» (Russell, 1959, P 23) فارغ از تجربه حسی، اصطلاح دیگری با عنوان «ادراک حسی»^۴ نیز در فلسفه مطرح است. گاهی این اصطلاح، به معرفتی اطلاق می‌گردد که یکی از حواس پنج‌گانه انسان در حصول آن نقش داشته باشد. مطابق با این اصطلاح، غیر از آگاهی از موجودات فیزیکی که در ورای تأثرات و تجارب حسی تحقق دارند، آگاهی از خود این تجارب مانند احساس درد، سوزش، مزه‌ها و ... نیز نوعی ادراک حسی قلمداد می‌گردد، چرا که به رغم تجرد این تجارب، اما یکی از حواس پنج‌گانه در ایجاد آن‌ها دخیل است، به گونه‌ای که با فرض انعدام آن حس، آن تجربه نیز ایجاد نشده و متعاقباً ادراک نیز نخواهد شد؛ اما گاهی مراد از این اصطلاح، «ادراک محسوسات» است؛ یعنی ادراک آنچه که در عالم فیزیک تحقق دارد و از طریق تأثیر در یکی از حواس پنج‌گانه می‌تواند مورد ادراک واقع شود. این اصطلاح، شامل خود تأثرات و تجارب حسی نمی‌گردد. مانند اینکه پس از ایجاد مزه ترشی در قوه چشایی، به درک موجود فیزیکی در ورای آن مزه (مثلاً ویژگی موجود در لیموترش) بر روی زبان خویش نایل می‌آییم. مراد از «ادراک حسی» در مقاله حاضر نیز اصطلاح اخیر است؛ اما نکته‌ای که باید بدان توجه داشت اینست که گاهی برای اشاره به ادراک حسی نیز، از تعبیر «تجربه حسی» استفاده می‌شود، خصوصاً در تعابیر برخی حس‌گرایان که از تفکیک دقیق آن‌ها غفلت ورزیده‌اند. به همین منظور و برای رعایت مرز مفهومی میان آنها، در نوشتار حاضر، برای اشاره به تجربه حسی، بیشتر از اصطلاح «تأثر حسی» بهره برده‌ایم.

در این مقاله بر آنیم که به کیفیت حصول آگاهی از موجودات فیزیکی (ادراک حسی) و نسبت آن با

-
1. Sensory experience
 2. Sensory Impression
 3. Sense Data
 4. Sense Perception

تجارب حسی پردازیم. با فرض فیزیکی بودن تجارب حسی و با عنایت به آگاهی مستقیم از آنها، می‌توان به این نتیجه نایل آمد که دست کم به برخی از موجودات فیزیکی، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه، مفهوم خواهیم داشت، اما در صورت مجرد آن‌ها - چنانکه اثبات نیز خواهد شد - ارتباط این تجارب با ادراک موجود فیزیکی (ادراک حسی) کماکان محل سؤال خواهد بود؛ لذا اولین مسئله این است که آیا تأثرات و تجارب حسی، مادی‌اند یا مجرد؟ آیا انسان اساساً می‌تواند از موجودات مادی، به نحو مستقیم - بدون واسطه‌گری مفاهیم - آگاه باشد؟ اما فارغ از نحوه وجود و کیفیت آگاهی از تجارب حسی، دسته دوم از مسائل - که مقاله حاضر بیشتر بدان اختصاص دارد - به نقش این تجارب در حصول آگاهی از موجودات فیزیکی که در ورای این تجارب تحقق دارند، مربوط می‌گردد؛ لذا مسئله اصلی در این مقاله این است که نسبت میان «تجربه حسی» از یک شیء با «ادراک حسی» به همان شیء چیست؟ آیا این دو به لحاظ وجودی یک چیزند و تفاوت‌شان اعتباری است و یا اختلاف دارند؟ اگر اختلاف دارند، وجه تمایز آن‌ها به چیست؟ مثلاً آیا آنچه واسطه ادراک انسان از لیمو در عالم خارج می‌باشد، صرفاً همان مزه ترشی یا رنگ زرد است که در اثر، تأثر از لیمو در انسان ایجاد گشته است که در این صورت، تمایز ادراک و تجربه حسی از یکدیگر اعتباری خواهد بود، یا اینکه اینگونه تجارب در نهایت تنها شرایط را برای آگاهی و ادراک لیمو فراهم می‌سازد و ادراک حسی ما از لیمو، به واسطه اموری غیر از چشیدن مزه ترشی و دیدن رنگ زرد شکل می‌گیرد؟

پس در مقام ترسیم نقشه راه و سیر بحث باید گفت که این مقاله به هیچ وجه در صدد تبیین ملاک ارائه شده در فلسفه اسلامی درباره اعتبار معرفت‌های حسی نیست، بلکه حتی در مقام ارائه همه مراحل فرآیند ادراک حسی نیز نبوده و تحقیق در این باره را به مقالات دیگری وا می‌نهم. از این‌رو این مقاله از باب مقدمه صرفاً بر موضوع ماهیت ادراک حسی متمرکز گشته و در این موضوع نیز تنها بر اثبات تمایز این نحوه ادراک از تأثر و تجربه حسی تأکید دارد.

اثبات مجرد تجربه حسی

بنابر مبانی مطرح در فلسفه اسلامی، به رغم امکان اسناد مجازی زمان و مکان به تجارب و تأثرات حسی، اما هیچ یک از این تأثرات حقیقتاً زمان‌مند و مکان‌مند نیستند. در این باره دلایل عدیده‌ای ارائه گشته است که پرداختن به همه آن‌ها ما را از مقصود اصلی در این مقاله دور می‌کند، اما به دلیل نقش مقدمی این بحث برای مباحث آتی، ناگزیر از طرح اجمالی برخی ادله هستیم. ویژگی اصلی در موجود واحدی که

در بعد زمان ممتد است، گستردگی و پخش بودن وجود آن در بخش‌های مختلف زمان است، به نحوی که اگر برای وجود مزبور، اجزایی خردتر فرض نماییم، هر کدام از آن اجزا نیز باز هم امری ممتد در زمانی کوتاه‌تر خواهد بود و هر چقدر این تقسیم‌پذیری پیش رود، اما هیچگاه با برهه‌ای از آن وجود که تماماً در یک آن وجود داشته باشد، طوری که برای وقوع آن نیاز به سپری شدن هیچ مقداری از زمان نباشد، مواجه نمی‌گردیم، اما تأثرات و تجارب حسی اینگونه نیستند؛ یعنی هر چند می‌توان به دلیل زمان‌مند بودن عواملش، زمان را به آن نیز به صورت مجازی نسبت داد، اما هیچگاه وجود مزه ترشی یا درد به‌گونه‌ای نیست که حقیقت آن در کل پنج دقیقه پخش باشد، به صورتی که برای فهم حقیقت آن در هر لحظه از آن پنج دقیقه، باید مقداری از آن، گرچه اندک در بخشی از زمان سپری شود؛ یعنی هر بخشی از حقیقت مزه ترشی که در هر آن احساس می‌شود، برای خود، تمام حقیقت مزه ترشی است و تحقق و ادراک آن در یک لحظه، متوقف بر اتصال آن به مزه ترشی احساس شده در لحظات دیگر نیست (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱۵۷/۲)؛ دلیل دیگر این است که اگر آگاهی مستقیم به داده‌های حسی، از جمله داده‌های حس بینایی، فیزیکی می‌بود، آنگاه انطباق کبیر در صغیر، پیش می‌آمد؛ البته برخی خواسته‌اند با تشبیه مغز و سلول‌های آن به میکروچیپ‌ها، پاسخی برای این اشکال دست و پا کنند، اما در تبیین گام آخر، در آگاهی و اقرار به بزرگ‌نمایی این تصاویر به اندازه واقعی با مقیاس مشخص در مغز، دوباره در اشکال مزبور گرفتار می‌شوند (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۲۲۲/۲-۲۲۱).

فارغ از این اشکال، مسئله اصلی این است که اساساً انسان نمی‌تواند به موجود مادی، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داشته باشد. چرا که موجود مادی، تمامی کمالاتش در ابعاد مکانی و لحظات مختلف زمان گسترده و پخش می‌باشد، از این‌رو انسان نمی‌تواند در یک لحظه با تمامی آن موجود مواجهه مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داشته باشد. انسان به هیچ وجه نمی‌تواند به آن بخش از وجود شیء مادی که در اثر گذر زمان سپری گشته و از بین رفته است و یا آن بخش از وجود شیء مادی که هنوز تحقق نیافته، آگاهی بی‌واسطه مفهوم و به اصطلاح، علم حضوری داشته باشد. هر چند راسل خواسته این نقیصه را با قول به کوتاه بودن زمان نقطه - رویدادهای حسی، به نحوی موجه جلوه نماید و لذا ممکن است از فصاحت مطلب در نگاه عرف بکاهد (Russell, 1959: 20)، اما تناقض آن از نگاه کسی که کمترین آشنایی با ویژگی‌های موجود مادی و مجرد در فلسفه داشته باشد، مخفی نیست. همچنین انسان علت ایجاد هیچ امر فیزیکی نیست تا با آگاهی از کمالات خویش، از تمامی کمالات موجود مادی آگاه باشد.

اینک با عنایت به مجرد تأثرات و تجارب حسی و عدم امکان آگاهی مستقیم به موجودات فیزیکی، این مسئله طرح می‌گردد که در فرض مزبور، ادراک حسی از موجودات فیزیکی و ویژگی‌های آن چگونه ممکن می‌گردد؟ در این میان، تأثرات حسی چه نقشی ایفا می‌کنند؟ به راستی این تأثرات چه نسبتی با ادراکات حسی دارد؟ آیا این تأثرات، همان مفاهیم حسی هستند که از طریق حکایت آن‌ها به تحقق موجودات فیزیکی پی می‌بریم یا اینکه ادراک حسی، خیلی پیچیده‌تر و فراتر از یک تأثر ساده است؟ اگر ادراکات حسی، غیر از تأثر حسی است، آنگاه تمایز دقیق آن‌ها به چیست؟ پاسخ به این مسئله، وابسته به طرح برخی سؤالات بنیادی‌تر است؛ مانند اینکه آیا میان حکایت از عالم محسوس و دلالت و انتقال به امر محسوس در متن عالم خارج، تمایزی وجود دارد یا خیر؟

انواع دلالت ذهنی

یکی از فعالیت‌های ذهن، انتقال از یک شیء به شیء یا اشیاء دیگر به جهت دلالت یکی بر دیگری است؛ اما انتقال یا دلالت ذهنی، رویه ثابتی نداشته، بلکه انواع مختلفی دارد. برای آشنایی با انتقال خاصی که در ناحیه مفاهیم رخ می‌دهد، ابتدا باید انواع انتقال و دلالت‌ها را بشناسیم؛ اولین نوع دلالت، دلالتی است که در آن، انتقال از دال به مدلول، محتاج وضع و قرارداد شخص یا اشخاص است؛ مانند دلالت یک لفظ بر معنای خاص و یا دلالت یک علامت یا تابلو بر یک مفاد خاص. دلالت یک داده یا برنامه بر یک محتوای خاص در هوش مصنوعی نیز از زمره این نوع دلالت‌هاست. در این نوع دلالت، در خود دال، مانند لفظ یا علامت، هیچگونه اقتضایی جهت انتقال به مدلول وجود ندارد، از این‌رو نیاز به وضع و قرارداد داریم تا با لحاظ آن، از دال به مدلول منتقل شویم. در نوشتار حاضر، این نوع دلالت را «دالت وضعی» می‌نامیم؛ مانند دلالت لفظ «آتش» بر معنای آتش در ذهن.

اما گاهی دلالت دال بر مدلول، ریشه در ارتباط واقعی و هستی‌شناختی میان وجود دال با وجود مدلول دارد و از این‌رو، این نوع انتقال از جعل و قرارداد بی‌نیاز است. در این نوع دلالت، در خود دال، اقتضایی نسبت به انتقال به مدلول است که ریشه در رابطه علیت و ضرورت بالقیاس میان آن‌ها دارد، به‌گونه‌ای که اگر فرد یا افراد بخواهند نیز نمی‌توانند به امر دیگری غیر از آنچه دال بر آن دلالت می‌کند، منتقل گردند. البته این نوع دلالت نیز انواع مختلفی دارد. نوع اول از دلالت واقعی، دلالتی است که میان دو امر متلازم در وجود برقرار می‌گردد؛ مانند دود و آتش. در این نوع از دلالت، در واقع انتقال میان دو حکم صورت می‌گیرد؛ حکم به وجود دود که از آن به حکم به وجود آتش می‌رسیم. این نوع انتقال ذهنی،

در هر استدلال عقلی، میان مقدمات با نتیجه آن برقرار است؛ چرا که در استدلال، از احکامی که در مقدمات استدلال جای می‌گیرند، پی به حکم جدیدی در نتیجه استدلال می‌بریم؛ سبب این نوع انتقال، رابطه علیت است که به نحوی میان دال و مدلول برقرار است. اینکه در این نوع انتقال، نمی‌توان از هر نوع دال به هر مدلولی منتقل گشت نیز ناشی از سنخیت میان وجود علت با معلول است. در اینجا یک نکته در خور اهتمام است؛ به رغم آنکه این نوع انتقال، انتقالی واقعی است و نیازی به واضع ندارد، اما وجه اینگونه دلالت، لزوماً شباهت میان دال و مدلول نیست، بلکه ممکن است دال و مدلول (دود و آتش) در این نوع انتقال هیچگونه شباهتی با هم نداشته و فقط رابطه علیت میان آن‌ها سبب انتقال باشد، خواه یکی علت و دیگری معلول آن باشد و خواه هر دو معلول برای علت سوم باشند. در نوشتار حاضر، اینگونه دلالت را «دلالت طبیعی» می‌نامیم.

از آنچه بیان گردید، می‌توان به نوع دیگری از دلالت واقعی پی برد. در این نوع از دلالت نیز میان دو طرف، رابطه واقعی و حتی رابطه علی برقرار است و لذا نیاز به جعل و قرارداد نیست؛ اما سبب این انتقال، رابطه علیت نمی‌باشد، بلکه سبب دلالت، مشابهت تام میان ویژگی‌های مدلول با ویژگی‌هایی است که وجود دال از آن‌ها حکایت دارد؛ مانند دلالت تصویر قله دماوند بر ویژگی‌های قله دماوند در بیرون از ذهن. طبیعتاً تصویر قله دماوند بیانگر ویژگی‌های یک قله در عالم خارج است. حال اگر قله دماوند در عالم خارج نیز تماماً همان ویژگی‌ها را داشته باشد، آنگاه می‌توان از طریق ویژگی‌هایی که تصویر بازگو می‌کند، به ویژگی‌های قله خارجی پی برد. پس این نوع از دلالت، تنها در صورتی قابل فرض و مورد قبول است که در آن، دال کاملاً شبیه به مدلول باشد، به نحوی که اگر از ظرف وجود هر یک صرف‌نظر نماییم، آن‌ها کاملاً بر هم منطبق شوند؛ در این صورت است که می‌توان بدون مراجعه به خود مدلول، ویژگی‌های آن را با آگاهی از ویژگی‌های دال، یکی پس از دیگری کشف نمود. شبیه به وقتی که روبروی یک آینه ایستاده‌ایم و با رؤیت ویژگی‌های تصویر درون آینه، به شکل و شمایل خویش واقف می‌شویم. در این نوع از انتقال، به رغم آنکه تصویر درون آینه، ویژگی‌های مختص به خود را دارد و به لحاظ وجودی، غیر از شیء روبروی آینه و ویژگی‌های آن است، اما شباهت تام میان ویژگی‌هایی که تصویر به لحاظ حکایت خویش با صاحب تصویر دارد، ما را مجاب می‌کند تا بتوانیم از طریق ویژگی‌هایی که تصویر آینه بازگو می‌کند، به ویژگی‌های صاحب تصویر پی ببریم. از آنچه بیان گردید، روشن می‌شود که این نوع دلالت، از وضع و اعتباری که در قسم اول لازم بود، بی‌نیاز است، چه آنکه این نوع دلالت، ریشه در شباهت واقعی و تام میان دال و مدلول دارد و لذا نمی‌توان از دال که واجد ویژگی‌های خاص می‌باشد، به

هر مدلولی پی برد. اینگونه دلالت خاص را، دلالت از نوع «حکایت» یا «بازنمایی» می‌نامیم (مجتبی مصباح/ برهان، ۱۳۸۸: ۲۳-۲۲).

نکته‌ای که باید بدان توجه نمود این است که تقسیم انواع دلالت را نباید به این معنا دانست که وقتی یک نوع انتقال در میان است، وجود انواع دیگر از آن انتقال در کنار انتقال اول منتفی است؛ بلکه مراد این است که یک شیء نمی‌تواند به هر سه نحو بر مدلول خویش دلالت داشته باشد. مثلاً دلالت وجود دود بر آتش، نمی‌تواند در عین اینکه طبیعی است، وضعی یا حکایی نیز باشد؛ اما این بدان معنا نیست که برای انتقال طبیعی از دود به آتش، اساساً از انواع دیگر از دلالت توسط اموری غیر از وجود دود بی‌نیاز باشیم. مثلاً در مثال مزبور، برای انتقال از دود به آتش، به انتقال به آتش از طریق مفهوم و تصور «آتش» که یک نوع دلالت حکایی است نیز نیاز مندیم.

دلالت از نوع حکایت در مفاهیم

پس از آشنایی با انواع دلالت و انتقال، نوبت به طرح این سؤال می‌رسد که دلالت مفهوم در ذهن بر مصداق در عالم خارج، کدام نوع از انواع دلالت است؟ بسیاری از حکمای اسلامی مانند علامه مصباح معتقدند انتقال از طریق مفاهیم به عالم خارج از نوع سوم، یعنی حکایت است؛ به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توان از طریق ویژگی‌هایی که یک مفهوم در ذهن بازگو می‌کند، به ویژگی‌های واقعی یک مصداق در عالم واقع پی برد که میان آن‌ها شباهت تام وجود داشته باشد، به‌گونه‌ای که اگر از موطن وجود ذهنی و خارجی صرف‌نظر شود، آن دو وجود، کاملاً بر یکدیگر منطبق گردند (مجتبی مصباح، برهان، ۱۳۸۸: ۲۲-۲۳)؛ از این رو، اگر مفهوم، حتی در یک ویژگی بر مصداق منطبق نباشد، دیگر نمی‌توان آن را مصداق و محکی برای مفهوم مزبور تلقی نمود؛ درست مانند یک برگه کپی از یک سند که تنها در صورتی می‌توان آن برگه را کپی از آن اصل محسوب نمود که در تمام ویژگی‌ها، کاملاً شبیه به یکدیگر باشند و اندک تفاوت، کپی بودن آن برگه از اصل خویش را مخدوش می‌سازد. دقت شود که علامه مصباح نمی‌گویند این رابطه در هر مفهومی نسبت به مصداق خود وجود دارد، چرا که در این صورت، خطا و اشتباه در علوم حصولی تصور نداشت؛ بلکه ایشان خواهان بیان این نکته هستند که اساساً مفهومیت و حکایت‌گری از آنجا شروع می‌گردد که دست‌کم این شباهت تام برقرار باشد، خواه این ویژگی و شباهت میان «ذهن و خارج» و «وجود ذهنی و وجود خارجی» توسط فاعل شناسا احراز شده یا نشده باشد.

در نگاه علامه مصباح، تشخیص امکان و ظرفیت مفهومیت در برخی امور درونی و ذهنی، برای

اولین بار میان مفاهیم برگرفته از علوم حضوری ادراک می‌شود. در اینجا است که انسان نخستین بار متوجه دلالت از نوع شباهت تام میان دو امری می‌گردد که هر دو نزد وی حاضرند و لذا بعد از تطبیق آن‌ها می‌یابد که می‌تواند بدون مراجعه به معلوم حضوری، ویژگی‌های آنرا صرفاً از طریق ویژگی‌های نهادینه در مفهوم‌اش حکایت کند. (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۵۰-۲۴۹) این مطلب خصوصاً بعد از رفع معلوم حضوری بیشتر قابل درک است. مثلاً از مزه ترشی که پیش از این احساس گشته است، تصویری در ذهن نقش بسته که کاملاً شبیه به همان مزه‌ای است که در هنگام تناول یک لیموترش احساس کرده‌ایم و حتی این شباهت آن قدر زیاد است که گاهی یادآوری آن با ترشح بزاق دهان همراه می‌گردد.

بازشناسی «ادراک حسی» از «تأثر حسی» با توجه به تمایز انواع دلالت

تا اینجا این نتایج حاصل شد که دلالت، اعم از حکایت است و دلالت مفاهیم بر مصادیق خود، از نوع حکایت می‌باشد. اینک وقت آن است که جهت کشف وجه تمایز میان «مفهوم حسی» از «تجربه حسی»، نحوه دلالت آن‌ها بر امر محسوس مورد بررسی قرار گیرد.

همانگونه که بیان شد، مراد از «تجربه حسی» یا «تأثر حسی»، حالتی از حالات انسان است که در اثر ارتباط مستقیم اندام حسی با موجود فیزیکی در درون انسان - و نه در ذهن وی - به وقوع پیوسته و بدون واسطه هیچ مفهومی، مورد ادراک قرار می‌گیرد؛ برای مثال، در اثر برخورد زبان با اسید سیتریک موجود در آب لیموترش، سلول‌های عصبی به نحوی خاص یونیزه شده و پس از آن، این واکنش باعث تأثر دیگری در مغز می‌گردد و در اثر آن و البته امور دیگر، حالتی به نام «مزه ترشی» در انسان پدید خواهد آمد. این مزه و حالت، یک ویژگی است که در روان انسان به وقوع می‌پیوندد و انسان یک‌باره خودش را در مواجهه با آن می‌بیند، بدون آنکه لزوماً از علل و معدات ذکر شده جهت ایجاد این مزه اطلاع پیدا کند.

انسان معمولاً پس از تجربه مستقیم از مزه ترشی و گذشت زمان بسیار اندک، به وجود لیموترش در ورای این احساس نیز پی می‌برد. اینک مسئله این است که آیا اساساً امکان دارد که با اکتفا به مزه ترشی ایجاد شده در درون، بتوان به تحقق موجود فیزیکی - لیموترش - در ورای این تأثر (ادراک حسی) پی برد؟ پاسخ برخی از حس‌گرایان به این سؤال مثبت است؛ اما در نگاه فیلسوفان اسلامی، این یک خیال واهی بیش نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۳/ ۴۹۸)؛ چه آنکه:

اولاً؛ ایجاد این مزه باعث نمی‌شود که عامل آن - که در مثال مذکور لیموترش باشد - خودش نیز در

کنار مزه ترشی، نزد ما ایجاد گردد تا ما بخواهیم به آن آگاهی مستقیم و بدون واسطه داشته باشیم؛ از این رو، آگاهی ما به علت این مزه، همواره از طریق یک واسطه، تدارک و تأمین خواهد شد.

ثانیاً؛ این واسطه نمی‌تواند همان تأثر حسی (مزه ترشی) باشد؛ چرا که آگاهی ما از «وجود یک عامل فیزیکی در ورای مزه ترشی که باعث ایجاد این مزه در درون ما گشته است»، همانگونه که در این تعابیر هویداست، آگاهی ای است که از طریق مفاهیمی همچون «موجود»، «یک»، «عامل»، «فیزیکی»، «وراء» و «مزه ترشی» تدارک می‌گردد؛ از این رو، بدون آشنایی با این مفاهیم و بدون واسطه شدن حکایت آنها، اساساً نمی‌توان به وجود امر فیزیکی در ورای این مزه، به عنوان عامل ایجاد آن پی برد؛ البته لازم نیست مفهومی که از ورای آن تأثر حسی حکایت می‌کند، به صورت مزبور تفصیل یابد، به طوری که بتوان با الفاظ گوناگون، به مفاهیم مختلفی در این حکایت اشاره کرده، ترکیب آن‌ها را حاکی از امر مزبور قرار دهیم؛ بلکه ممکن است فهمی اجمالی و ارتکازی که به صورت غریزی در ذهن حاصل می‌شود، به منشأ این آگاهی اشاره کند و اساساً مقصود از مفهوم، همان فهم حصولی است که قابلیت حکایت از ماورای خود را دارد، چه بسیط باشد و چه مرکب از مفاهیم مختلف و چه با الفاظ زبانی قابل بیان باشد یا نه؛ در هر حال، بدون بهره‌وری از این مفاهیم، حیطه و محدوده آگاهی ما، صرفاً به ایجاد همان احساس مزه ترشی خاتمه می‌یافت؛ از این رو، آنچه سبب ایجاد آگاهی از ورای این مزه در انسان می‌گردد، بعد از ایجاد خود این مزه، دست‌کم مفهوم یا مفاهیمی است که از طریق شباهت با عامل این مزه، بتواند یکی پس از دیگری، از ویژگی‌های آن شیء در عالم فیزیک پرده بردارد، خواه آن مفاهیم با عالم خارج تطبیق داشته یا نداشته باشند. پس با اتکا و اکتفا به داده‌های حسی (تأثرات)، نمی‌توان به ادراک هیچ موجود فیزیکی نایل آمد.

ثالثاً؛ با توجه به اینکه به موجودات فیزیکی آگاهی مستقیم نداریم، به این نتیجه می‌رسیم که برای کسب آگاهی صحیح و معتبر از موجودات محقق در عالم فیزیک، باید به سراغ حالتی از حالات درونی خویش رفت؛ حالتی که نه تنها از آن، بی‌واسطه آگاه باشیم، بلکه آن حالت به گونه‌ای باشد که به دلیل مشابهتش با امور فیزیکی، بتواند نقش واسطه را در ادراک این دست از موجودات ایفا نماید؛ لذا توقع آن است که سنخ ادراک حسی، از سنخ مفاهیم و نحوه دلالت آن‌ها بر موجودات فیزیکی، به صورت حکایت باشد؛ البته این بدان معنا نیست که هم‌اکنون مفاهیمی داریم که موجودات فیزیکی را آنگونه که هستند به ما باز می‌نمایانند، بلکه بدین معناست که اگر بخواهیم به یک ادراک حسی معتبر و صادق نسبت به عالم فیزیک، دست پیدا کنیم، مراجعه به مفاهیم درون ذهن، تنها راه است؛ خواه این هدف با

مراجعه به مفاهیم درون ذهن قابل تأمین باشد یا نباشد. حال با توجه به اینکه تأثیر حسی، صرفاً یک حالت درونی است و هیچگونه شباهتی با زمان و مکان، جهت حکایت از موجود زمان‌مند و مکان‌مند (یعنی موجود فیزیکی) ندارد، از این رو، با اکتفا به تأثیر حسی و بدون استفاده از مفاهیم و حکایت آنها، نمی‌توان به ادراک حسی از یک موجود فیزیکی به عنوان عاملی جهت پیدایش آن تأثیر نایل آمد. از این مطلب می‌توان درک نمود که تأثیر حسی (تجربه حسی)، هیچگاه یک ادراک حسی نیست، بلکه در نهایت به دلیل معلولیتش برای موجود فیزیکی، می‌تواند به نحو دلالت طبیعی، شرایط را برای ادراک حسی در قالب حکایت یک سری مفاهیم نام‌برده، از آن موجود فیزیکی فراهم نماید؛ پس هیچگاه ادراک حسی که نحوه دلالت آن بر موجود فیزیکی از نوع حکایت است، نمی‌تواند همان تأثیر حسی (تجربه حسی) که نحوه دلالت آن بر موجود فیزیکی، یک نوع دلالت طبیعی است، باشد (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۲۳۹/۱-۲۴۰).

فرآیند ادراک حسی

اینک برای تسلط بر امور دخیل در روند آگاهی از موجود فیزیکی (ادراک حسی)، بهتر است یک بار سیر تأثیر حسی تا ادراک حسی را به نحو اجمالی تبیین شود. در این سیر، با دو حقیقت و چندین مفهوم آشنا خواهیم شد که خلط میان آنها، به مشکلات عدیده‌ای در فلسفه علوم حسی دامن زده است. در سایه‌سار آشنایی با این سیر، می‌توان به تمایز وجودی میان تجربه حسی و ادراک حسی، بیش از پیش واقف گشت؛ پس مسئله اینست که چگونه ذهن پس از تجربه تأثیر حسی، به شیء محسوس خارجی انتقال یافته، ارجاع می‌یابد؟

تصور و تصدیق حاکی از تجربه حسی و رد نظریه راسل و کریپکی

فرض بگیرید که در حال جویدن یک پر لیموترش در زیر دندان‌های آسیاب خویش هستید. در این هنگام، آنچه در وهله اول به روشنی و بدون واسطه مفهوم تجربه شده، درک می‌گردد، صرفاً همان تأثیر حسی، یعنی مزه ترشی است. پس از پیدایش تأثیر حسی، مانند «مزه ترشی»، برای اینکه ادراک ما در همین اندازه باقی نماند، لازم است وجود مزبور مورد تحلیل قرار گیرد. تحلیل نیز به این صورت است که ذهن به وجود واحد و بسیط این تأثیر از لحاظ و جهات مختلف نظر بیندازد. تحلیل یک حقیقت به لحاظ و حیثیات مختلف، نیازمند به مفاهیم است؛ به بیان دیگر، با عنایت به اینکه ویژگی‌های نهادینه در

این تأثیر (مزه ترشی)، به صورت واحد و بسیط نزد ما حاضر است، از این‌رو، فهم این ویژگی‌ها به نحو منفک و متکثر، تنها زمانی میسر می‌گردد که ذهن، هر بار از دریچهٔ یک مفهوم، به این تأثیر نظر بیندازد (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱/۲۷۵)؛ لذا ذهن از طریق بازنمایی مفاهیم از تأثیر حسی و یافت شباهت میان آنهاست که می‌تواند آگاهی واحد، بسیط و حضوری خویش از تجربهٔ مزهٔ ترشی را فزونی بخشیده، به آگاهی‌های متکثر، مرکب و حصولی فراوان از همان مزه نایل آید. بدون بهره‌وری از مفاهیم، آگاهی در همان احساس مستقیم از مزهٔ ترشی، محدود و محصور باقی می‌ماند. مثلاً بعد از ایجاد مزهٔ ترشی، هم‌زمان حالت دیگری نیز در درون ما موجود است که می‌تواند از نحوهٔ این مزه حکایت نماید. این حالت، همان است که آن را «مفهوم مزهٔ ترشی» می‌نامیم. با اینکه این مفهوم، خود مزهٔ ترشی نیست، اما وجود آن به قدری شباهت با آن مزه دارد که هنگام تداعی آن در ذهن، گویی در حال احساس مزهٔ ترشی هستیم. فارغ از مفهوم «مزهٔ ترشی»، مفهوم «وجود» نیز توانایی حکایت از این تأثیر را داراست؛ یعنی مزهٔ ترشی احساس شده نزد خویش را طوری می‌یابیم که هیچگونه شباهتی با نحوهٔ حکایت مفهوم «عدم» نداشته، بلکه چون خیالات نبوده، حقیقتاً در درون ما برقرار است، بنابراین می‌تواند مصداقی برای حکایت مفهوم «وجود» باشد. در وهلهٔ بعد، ذهن این قابلیت را می‌یابد که می‌تواند از طریق این مفاهیم، در قالب یک تصدیق وجدانی (هلیهٔ بسیطه)، از این مزه حکایت نماید؛ مثلاً بگوید «مزهٔ ترشی در درون من موجود است» یا «من در حال احساس مزهٔ ترشی هستم» (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱/۲۷۹)؛ اما در اینجا باید به سه نکته، خصوصاً نکتهٔ سوم توجه ویژه داشت. اول آنکه، حکایت این گزاره‌ها از طریق مفاهیمی که شباهت تام با ویژگی‌های آن مزه دارند، در حال تدارک است، نه اینکه -چنانکه برخی فیلسوفان تحلیلی گمان نموده‌اند- برخی الفاظ بتوانند به طور مستقیم و بدون واسطه‌گری مفاهیم و حکایت آنها، ما را به مزهٔ ترشی یا ویژگی‌های آن منتقل سازد. دوم اینکه، با اتکا و اکتفا به خود مزهٔ ترشی، بدون لحاظ حکایت مفاهیم مختلف از مزهٔ ترشی، نمی‌توانستیم حتی بر ویژگی‌های خود تأثیر حسی به نحو مبسوط واقف شویم. اما نکتهٔ سوم و مهم‌تر از همه اینکه، مفهوم «ترشی» در گزاره‌های مزبور، صرفاً قابلیت حکایت از کیفیتی به نام «مزهٔ ترشی» که در روان انسان به وقوع می‌پیوندد را دارد، نه قابلیت حکایت از امری زمان‌مند و مکان‌مند در عالم محسوسات با نام «لیموترش» که حواس ما را تحت تأثیر قرار داده است؛ پس تا بدین جا، صرفاً با دو امر «ترش» آشنا گشتیم؛ اول خود مزهٔ ترشی که اساساً مفهوم نیست و تأثیری حسی و حالتی از حالات انسان است؛ دیگری مفهوم «ترشی» که صرفاً می‌تواند از همان مزهٔ ترشی که حالت و کیفیتی درونی است، حکایت داشته باشد نه از چیزی در ورای این مزه.

برخی فیلسوفان تحلیلی مانند راسل، ویتگنشتاین اول، دانلان، پاتنم و کریپکی نیز به آگاهی مستقیم از تأثرات حسی پی برده‌اند، اما اولاً به دلیل اسناد زمان و مکان، آن‌ها را اموری فیزیکی تلقی نموده‌اند و ثانیاً ایشان از واسطه‌گری مفاهیم بین الفاظ گزاره‌ها و تأثر حسی غفلت نموده و گمان کرده‌اند که عبارات زبانی مانند اسامی اشاره و نام‌های خاص در یک گزاره، بدون واسطه حکایت مفاهیم، به طور مستقیم بر آن تأثرات دلالت دارند (Martinich, 1997: 10/ 9-10 & 18-20). مطلب آنگاه جالب‌تر می‌شود که بدانیم راسل و ویتگنشتاین، گزاره‌های حاوی اسامی اشاره و نام‌های خاص را گزاره‌های اتمی تلقی نموده و هرگونه آگاهی از موجودات برقرار در متن عالم خارج را منوط و مشروط به اختتام آن‌ها به این دست از گزاره‌ها کرده‌اند؛ یعنی از یک طرف معتقدند هر نوع آگاهی به یک شیء از طریق مفاهیم و اوصاف، باید به آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم به وجود آن شیء ختم گردد و از طرف دیگر، آگاهی مستقیم از آنچه در خارج تحقق دارد را صرفاً از طریق تأثیر در حواس پنج‌گانه تصویر می‌کنند و بدین‌روی، امکان هستی‌شناسی در فلسفه را محدود و مشروط به موجودات فیزیکی می‌سازند (Russell, 1985: 28 & 2008: 27 & 32-34)؛ اما چنانکه بیان شد، اولاً: به هیچ موجود فیزیکی نمی‌توان آگاهی مستقیم داشت. ثانیاً: این تأثرات فیزیکی نیستند. ثالثاً: به رغم آگاهی مستقیم از تأثرات، اما دلالت وضعی الفاظ بر آن‌ها همیشه از طریق واسطه‌گری دلالت حکایی در مفاهیم تدارک می‌شود. نکته چهارم و از همه مهم‌تر اینست که هیچگاه به صرف اکتفا به داده حسی بدون فهم مفاهیمی همچون مفهوم «زمان‌مند» و «مکان‌مند» و بدون واسطه‌گری حکایت آن‌ها نمی‌توان به تحقق موجود فیزیکی در ورای تأثر حسی واقف گردید. در ادامه، توضیح بیشتری از نکته اخیر ارائه خواهیم داد.

کیفیت حصول اولین ادراک حسی

پس از آنکه پای مفاهیم، به آگاهی حصولی و مرکب از تأثر حسی باز می‌شود، در مرتبه بعد، حکایت این مفاهیم، می‌تواند فرصت‌های دیگری را برای آگاهی‌های جدیدتری به روی ما بگشاید؛ مثلاً پس از حکایت مفهوم «وجود» از مزه ترشی در قالب تصدیق، باب فرصت برای تحلیل ذهن بر روی مزه ترشی در خصوص نحوه وجودش گشوده می‌شود؛ البته این فرصت‌ها متوقف نمی‌شود و به دلیل تلازم سلسله‌وار میان حکایت مفاهیم هم‌سنخ، به گردباد عظیمی از آگاهی‌ها دامن می‌زند؛ مثلاً با توجه به تقسیم موجودات به «واجب» و «ممکن» و با عنایت به اینکه این مزه در برهه‌ای نبوده و سپس ایجاد گشته است، به این نتیجه می‌رسیم که وجود مزه ترشی، نمی‌تواند «واجب» بوده، بلکه «ممکن» و در

نتیجه «معلول» و «نیازمند به علت» است؛ اما علت این رویداد چیست؟

گرچه احساس ترشی معلوم به علم حضوری است، اما به عامل و علت آن آگاهی حضوری نداریم، از این رو ذهن برای کشف عامل آن، نیازمند مفاهیم و استدلال عقلی است، بنابراین دست به کار شده و برای یافتن منشأ پیدایش این حالت، در مرتبه بعد، تحقق این احساس را با اراده خویش که آن نیز معلوم حضوری است، مقایسه کرده، درک می‌کند که این رویداد هیچ ربطی به اراده خویش ندارد؛ بدین روی، با تشکیل یک استدلال به این نتیجه در قالب یک تصدیق نایل می‌آید که «منشأ این مزه ترشی در درون من، حقیقتی در ورای من اراده‌کننده است». بدین سان انسان پس از تأثر حسی و استفاده از ذهن و مفاهیم کلی ذهنی و ریختن آن‌ها در قالب استدلال، پی به وجود امری در ورای خویش، به عنوان عاملی برای پیدایش این تأثر می‌برد؛ اما این ادراک نیز یک ادراک حسی نیست، چون هنوز اثبات نگشته است که عامل این احساس، موجودی محسوس، زمان‌مند و مکان‌مند در عالم فیزیک است؛ لذا مسئله بعدی این است که این حقیقت چیست و چه ویژگی‌ای دارد؟ با بهره‌مندی از مفهوم زمان و مکان در ذهن، می‌توان فهمید که این مزه در زمانی نبوده و سپس پدیده آمده و به اصطلاح، مسبوق به عدم در زمان است و با توجه به اینکه در همه جا و همه شرایط نیز تحقق ندارد، می‌توان به این نتیجه نیز دست یافت که فارغ از خود تأثر حسی، علت این پدیده، نمی‌تواند صرفاً یک حقیقت مجرد از ماده باشد. اگر علت یا علل مزه ترشی، حقیقت یا حقایق مجرد از زمان و مکان می‌بود، آنگاه چون این دست از موجودات، به خودی خود و فارغ از ارتباط با امور مادی، هیچ نسبتی با زمان و مکان نداشته، همواره حاضرند؛ پس باید معلول آن‌ها - یعنی مزه ترشی - نیز همیشه و در همه شرایط در ما تحقق داشته، احساس می‌گشت؛ حال آنکه با علم حضوری، خلاف آن را می‌یابیم. با این تحلیل، ذهن به حافظه مراجعه کرده و توجه خویش را صرفاً به اتفاقات رخ داده در طول زمان و مکان جهت کشف علت مزه ترشی معطوف می‌سازد (محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۱/ ۳۰۳-۳۰۱ و ۲/ ۱۶۶-۱۶۷)، به یاد می‌آورد که وی قبل از این احساس، با اراده خویش، دهان خود را باز نموده و با حرکت دست خویش، شینی را در آن قرار داده است. با یک‌بار تکرار دوباره این کار و ایجاد مزه ترشی مورد توقع، اطمینان وی به یک نتیجه جلب می‌شود که می‌تواند آن را با تصدیق حاوی اسامی اشاره در حالی که با انگشت، دهانش را نشان می‌دهد، بدین شکل بازگو کند: «هم‌اکنون، در اینجا شیء خاصی وجود دارد که باعث ایجاد مزه ترشی در من می‌گردد».

با توجه به آنچه گذشت، به نحو اجمالی، به کیفیت پیدایش اولین ادراک حسی از شیء محسوس و اولین انتقال به موجود متشخص در عالم فیزیک، به عنوان منشأ پیدایش مزه ترشی یا هر تأثر حسی دیگر،

بنابر مبانی فلسفه اسلامی واقف گشتیم. چنانکه ملاحظه شد، این ادراک، نه از طریق الفاظ، بلکه از طریق مفاهیم و نه با اکتفا به تأثر حسی، بلکه به همراه تحلیل ذهنی و نه لزوماً از طریق مفاهیم خام، بلکه در قالب یک تصدیق حسی و نه بدون نیاز به ذهن، بلکه با کمک عقل و استدلال عقلی ممکن می‌گردد؛ فارغ از آنکه این استدلال عقلی تام بوده و اعتبار صددرصدی برای ما حاصل بکند یا نکند؛ البته آنچه که بیان شد، اولین ادراک حسی و تنها قسمی از این ادراکات است. ادراکات حسی، سطوح مختلفی دارد که فعلاً این مقاله در صدد تبیین همه این سطوح نیست، بلکه صرفاً خواسته به خارج بودن تأثر حسی از تمامی این سطوح اشاره‌ای اجمالی داشته باشد. برای آنکه رشته کلام قطع نگردد، صرفاً باید مسئله مورد نظر - یعنی چگونگی سیر از تأثر حسی تا ادراک حسی - را دنبال نمود.

تمایز میان تأثر حسی و کیفیت موجود در امر محسوس

بعد از آگاهی از وجود شیئی زمان‌مند و مکان‌مند در عالم فیزیک (مانند لیموترش) به عنوان عاملی جهت پیدایش تأثر حسی (یعنی مزه ترشی)، در ادامه می‌توان به ویژگی دیگری در این عامل پی برد؛ یعنی با مقایسه وجود لیموترش با مزه ترشی ایجاد شده از آن در درون خویش و با عنایت به اینکه دیگر موجودات فیزیکی لزوماً نمی‌توانند این مزه را در من ایجاد نمایند، می‌توان به این نتیجه جدید رسید که این شیء با دیگر امور زمانی و مکانی (یعنی دیگر امور فیزیکی) متفاوت است؛ وجود آن به نحوی است که هم‌اکنون می‌تواند در من، مزه ترشی را ایجاد نماید و دیگر امور فیزیکی، لزوماً این ویژگی را ندارند؛ بنابراین، از استدلال مزبور به یک نتیجه دیگر نسبت به عالم محسوسات در قالب یک تصدیق بدین شکل نایل می‌شویم: «آنچه که اکنون باعث ایجاد مزه ترشی در من است، غیر از زمان و مکان، دارای ویژگی خاصی نیز می‌باشد که در اثر چشیدن آن، این مزه ترشی در من ایجاد می‌شود». اما نکته مهم در اینجا اینست که همانگونه که وجود لیموترش نزد ما حاضر نیست و آگاهی ما از آن، به واسطه مفاهیم است، آگاهی ما از کیفیت موجود در آن که باعث مزه ترشی در من گشته است نیز، از طریق یک مفهوم در قالب یک تصدیق حسی جدید، به شکلی که بیان گشت، حاصل می‌گردد؛ بنابراین نباید کیفیت موجود در لیموترش - که نزد ما حاضر نیست و آگاهی ما از آن، از طریق عقل و بازنمایی مفاهیم و استدلال تدرک شده است - را با احساس ترشی‌ای که یک نوع تأثر حسی است - و در درون ما به وقوع می‌پیوندد و از آن به نحو مستقیم و بی‌نیاز از عقل آگاهییم - خلط کرده یا هر دو را یک امر تلقی نمود (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۲/۲۰۹-۲۰۷).

پس در مقام جمع بندی از این فقره باید گفت: در سیر آگاهی از تأثیر حسی تا ادراک حسی، دست‌کم با دو حقیقت «ترشی» و دو مفهوم «ترشی» آشنا گشتیم. حقیقت اول ترشی، همان تأثیر حسی است که وجودی از نوع کیف نفسانی است که در درون انسان، به نحو منفعلانه تحقق می‌یابد و اساساً سنخ آن از سنخ مفاهیم نیست. از این حقیقت، مفاهیمی از جمله مفهوم «مزۀ ترشی» اخذ می‌گردد که صرفاً می‌تواند از آن مزه حکایت نماید و هیچگونه حکایتی از عالم فیزیک ندارد؛ اما مراد از حقیقت دوم «ترشی»، این بار ویژگی‌ای است که در عالم فیزیک در لیموترش محقق است. ذهن ما از این ویژگی نیز مفهومی را اتخاذ کرده و با عنوان «ترش» نیز از آن یاد می‌کند، با این فرق که این مفهوم می‌تواند نقش ادراک حسی را ایفا نماید، چه آنکه اقتضای حکایت از ویژگی محسوسات در عالم فیزیک را داراست.

اشتراک لفظی و سرعت کاربست مفاهیم، عامل خلط میان تأثیر حسی با کیف محسوس

مطلب آنگاه پیچیده می‌گردد که بدانیم در دایره زبان و الفاظ، عموماً واژه‌ای که برای اشاره به ویژگی موجود در شیء محسوس در عالم فیزیک برمی‌گزینند، همانند واژه‌ای است که برای تأثیر حسی حاصل از آن شیء در درون انسان برگزیده‌اند؛ مثلاً در مثال مزبور، لفظ «ترش» را، هم به مزه‌ای که در درون انسان تحقق می‌یابد، اطلاق می‌کنند و هم به ویژگی‌ای که در ورای انسان در عالم فیزیک در لیمو تحقق دارد. این اشتراک لفظی، به خلط‌های عدیده‌ای در معرفت‌شناسی علوم حسی دامن می‌زند. حال کسی که نتواند میان این دو ویژگی و مفاهیم حاکی از هر یک، تمایز قائل شود، به طور قطع، از تمایز تأثیر حسی از ادراک حسی نیز جا می‌ماند و گمان می‌برد که این مزۀ ترشی است که انسان را مستقیماً به وجود فیزیکی به نام «لیمو» در ورای خویش منتقل می‌سازد و بدین روی، نه تنها از فهم نقش مفاهیم و واسطه‌گری آن‌ها در ایجاد ادراک حسی عقب می‌ماند، بلکه از نقش عقل نیز غافل گشته و گمان می‌برد که ادراک موجودات فیزیکی، به طور مستقیم و صرفاً از اثرپذیری حواس پنج‌گانه ایجاد می‌گردد.

البته سرعت عمل هم در واسطه شدن مفاهیم و هم در اقامه استدلال توسط عقل را نیز باید به عوامل این خلط افزود؛ یعنی به محض ایجاد تأثیر حسی، تمامی مراحل ذکر شده - از قبیل اخذ مفهوم از این تأثیر و کشف رابطه میان آن مفهوم با مفاهیم دیگر و همچنین ریختن آن روابط در قالب تصدیقات و اقامه استدلال عقلی از تصدیقات مزبور - به قدری سریع رخ می‌دهد که ممکن است انسان از واسطه‌گری این امور غافل شده و با یک نگاه انحصاری به ابتدا و انتهای این سیر، گمان نماید که ایجاد تأثیر حسی، تنها

عامل و تنها واسطه برای ایجاد ادراک حسی است. چنانکه پوزیتیویست‌های منطقی، این گمان باطل را دارند (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱/۳۰۲-۳۰۱). به راستی، چگونه امکان دارد که با اکتفا به ادراک انسان از یک تأثر حسی همچون مزه ترشی بدون واسطه‌گری مفهوم «موجود»، مفهوم «زمان» و «زمان‌مند» و مفهوم «مکان» و «مکان‌مند» و مفهوم «علت» بتوان به تحقق موجود فیزیکی در ورای این تأثر به عنوان علت برای آن واقف گشته و از آن حکایت نمود. در ادامه، به لوازم این رویکرد پرداخته خواهد شد.

غفلت از تمایز تأثر حسی از ادراک حسی و تأثیر مخرب آن در هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی

آن هنگام که بدون واسطه مفهوم، در حال ادراک حضوری و انتقال مستقیم به مزه ترشی در درون خویش هستیم، هم‌زمان از طریق مفاهیم و استدلال‌های عقلی نیز به تحقق ویژگی خاص در موجود فیزیکی به عنوان عامل این تأثر نیز منتقل می‌شویم. اما برخی از فیلسوفان حس‌گرا، به دلیل اشتراک لفظ «ترشی» میان آن مزه و کیفیت نهادینه در لیموترش در عالم فیزیک، از یک طرف و به دلیل سرعت بالا در اقامه استدلال‌ها و از طرف دیگر، از نقش عقل و مفاهیم عقلی در ساخت ادراک حسی جا مانده و گمان می‌کنند که این مزه ترشی به تنهایی است که انسان را به ویژگی موجود در لیموترش منتقل ساخته است. بعد از پذیرش این سخن و قبول روش حس‌گرایی، دو خوانش عمده از تعبیر مزبور متصور است.

مطابق با خوانش اول، در حین احساس مزه ترشی، من در حال ادراک یک امر صرفاً درونی نیستم، بلکه در حال احساس امری هستم که غیر از من، در لیموترش نیز وجود دارد، طوری که من از آن به نحو مستقیم و بی‌واسطه هیچ مفهومی آگاهم. به بیان دیگر، مزه ترشی، همان کیفیت خاصی است که در عالم فیزیک نیز تحقق دارد و این کیفیت از طریق اندام حسی عیناً به درون ما نیز راه پیدا کرده و با اتصالش به خارج همچون یک سیم برق، ما را به موجود فیزیکی منتقل می‌سازد (بزرگمهر، ۱۳۸۰: ۸)؛ تا آنجا که برخی فیلسوفان، مزه «ترشی»، «شوری» یا «شیرینی» که کیفیتی نفسانی است و از اساس، در درون انسان به وقوع می‌پیوندد را جزء کیفیات محسوس در بیرون از وجود انسان مندرج نموده و حتی برخی آن‌ها را ویژگی ذاتی برای لیمو، نمک و شکر در عالم فیزیک تلقی کرده‌اند؛ حال آنکه «مزه ترشی»، حالتی از حالات انسان است که گرچه عرض است، اما عرضی است که اساساً در درون وی ایجاد می‌گردد، نه اینکه ابتدا در خارج از انسان در لیموترش موجود بوده و در اثر تأثر اندام حسی بر وی عارض گشته باشد. اما ویژگی دوم، لزوماً امری عارض بر لیموترش نیست، بلکه این ویژگی اساساً عرض خارجی

نبوده و از ویژگی‌های ذاتی و جداناپذیر برای اسید سیتریک موجود در لیموترش می‌باشد، از این‌رو، اختصاص به آن داشته و در اثر تأثیرگذاری نمی‌تواند به درون انسان راه یابد (محمدتقی مصباح: ۱۳۹۰: ۲/۲۰۸-۲۰۹). البته راسل به این میزان نیز اکتفا ننموده، وجود نمک در عالم فیزیک را از اساس مساوی با همین احساسی در درون دانسته است و همچنین انسان را نیز چیزی جز همین احساس نمی‌داند و بدین روی، به طرز ناباورانه‌ای، به یگانه‌انگاری خنثی میان موجودات فیزیکی و وجود انسان رسیده است (Russell, 1959: 139 & 1985: 120-121). این پایان نافرجام، نشان می‌دهد که یک اشکال معرفت‌شناسانه کوچک در گوشه‌ای از شاخه علوم مانند آگاهی حسی چگونه می‌تواند به اشتباهات بزرگ در هستی‌شناسی و حتی انسان‌شناسی بیانجامد.

در این میان، برخی قائلین به اصالت ماهیت در فلسفه اسلامی نیز نظریه‌ای شبیه به ادعای راسل دارند. البته ایشان به وجود جوهر فیزیکی مانند نمک در ورای ویژگی‌های آن و همچنین به وجود جوهری به نام «نفس» در ورای تأثرات حسی اذعان دارند، اما این دو نوع عرض را یک حقیقت می‌پندارند. در نگاه ایشان، هنگام آگاهی از متن عالم خارج، حقیقتی لابشرط از خارج در درون انسان نیز حضور می‌یابد؛ از این‌رو گمان می‌کنند که مثلاً یک حقیقت شوری که لابشرط از عوارض می‌باشد، تحقق دارد که هم در عالم فیزیک در قالب نمک طعام به همراه عوارض موجود است (در قالب ماهیت بشرط شیء) و هم در ذهن بدون عوارض (در قالب ماهیت بشرط لا). این مطلب نیز متأسفانه سبب شده که خود آن مژه شوری که معلوم حضوری است، مفهوم و صورت به حساب بیاید و به این ترتیب خواسته‌اند تطبیق ذهن و عین و به عبارت بهتر، وحدت ذهن و عین را اثبات نموده و واقع‌گرایی را از طریق تناظر یک‌به‌یک میان اجزای ساختار ذهن و زبان از یک طرف و با اجزای ساختار عین از طرف دیگر تأمین نمایند (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱/۳۲۵-۳۲۲). البته تلاقی این دو رویکرد در دو مکتب فکری مختلف در نوع خود بسیار جالب است. در اینجا می‌توان شاهد دست و پا زدن ناخواسته و غافلانه دسته‌ای از فیلسوفان، برای اعتباربخشی به آگاهی‌ها، از جمله آگاهی‌های حسی باشیم. برخی به دلیل خلط میان تجربه حسی و صورت حسی، به دلیل اشتراکات لفظی و برخی دیگر، به دلیل رسوبات اصالت ماهیت. اصالت ماهیتی که معتقد است در حین آگاهی از اشیاء خارجی، امری حقیقی که در ضمن هر کدام از آن حقایق در خارج برقرار است، عیناً خود را به ساحت ذهن یا زبان می‌رساند و از این‌رو، با شناخت اجزای ذهن و زبان می‌توان با روش تناظر یک‌به‌یک، به شناخت اجزای خارج نایل آمد و بدین‌روی خواسته‌اند اعتبار علوم را به هر بهانه‌ای تأمین نمایند.

خلط در فهم ماهیت «مفهوم» و نادیده گرفتن نقش عقل نزد پوزیتیویست‌های منطقی

خوانش دیگری نیز از حس‌گرایی مطرح در فلسفه تحلیلی، متصور است. این خوانش، برخلاف رویکرد پیشین، بر تفکیک میان تأثر حسی با کیفیت نهادینه در یک لیموترش تأکید دارد، اما به زعم ایشان، چون این تأثر حسی است که فاعل شناسا را به شیء محسوس در عالم فیزیک منتقل ساخته، پس تأثر حسی، همان مفهوم و ادراک جزئی است که نقش واسطه را برای انتقال به آن حقیقت محسوس بر عهده دارد و نه چیز دیگر. بدین روی، این گروه نیز هر چند لزوماً مزه ترشی را همان کیفیت موجود در لیموترش تلقی نمی‌کنند، اما به هر ترتیب، آنچه تأثر حسی است و جنبه حکایت‌گری ندارد را همان مفهوم و ادراک حسی فرض کرده و برای آن، حیثیت حکایت‌گری لحاظ نموده و بدین روی، حالات روانی را با حالات معرفتی انسان آمیخته‌اند. با توجه به اینکه پوزیتیویست‌های منطقی، تأثر حسی را همان مفهوم جزئی دانسته و به این مفاهیم جهت انتقال به عالم خارج بسنده می‌کنند، می‌توان ایشان را از طرفداران این خوانش محسوب نمود. مطابق با این خوانش، قول به بی‌نیازی از نقش عقل و استدلال‌های آن در سیر پیدایش آگاهی حسی کاملاً منطقی است.

اما سلسله اشکالات پوزیتیویست‌ها به مفهوم‌سازی از تأثر حسی متوقف نشده، سلسله‌ای از باورهای نادرست دیگر را در پی دارد. مفهوم‌سازی از چیزی که حقیقتاً مفهوم نیست، توقع از ویژگی‌های یک مفهوم واقعی را به هم ریخته و لذا کج‌روی از ماهیت مفهوم و قابلیت حکایت را نیز به همراه خواهد داشت. اولین لازمه باطل این رویکرد، پذیرش نومی‌نالیسم و انکار مفاهیم کلی است. مطابق با این رویکرد، مفهوم، هر آن تأثیری است که در قوای حاسه ایجاد شود و به صرف ایجاد شدنش، بتواند ما را به صورت مستقیم به موجود متشخص و برقرار در ورای خویش منتقل سازد؛ آنگاه چون بسیاری از مفاهیم، از جمله مفاهیم کلی، این ویژگی را ندارند، لذا از حیطة مفاهیم به معنای مذکور خارج می‌مانند. با انکار کلیات، جا برای هیچ علمی، حتی علوم تجربی که با قضایای کلی سر و کار دارد، باقی نخواهد ماند و آگاهی از عالم خارج در معرفت‌های حسی و شخصی، محدود و منحصر خواهد شد (Martinich, 1997: 10/ 13-14 & 3-4).

دومین دست‌آورد مغلوط این رویکرد، نفی امکان هرگونه متافیزیک است. چنانکه بیان گشت، مطابق با این خوانش، مفهوم، هر آن تأثیری است که در قوای حاسه ایجاد می‌شود و با ایجاد شدنش، ما را به صورت مستقیم به موجودی فیزیکی در ورای خودش منتقل می‌سازد. بنابراین هر موجودی که در عالم خارج به طور مستقیم قوای حاسه ما را تحت تأثیر قرار ندهد، اساساً در ازای آن، مفهومی در ذهن نیز

جای نداشته و قابل فهم و ادراک نیز نخواهد بود؛ بدین روی، متافیزیک نه به عنوان یک دانش غلط، بلکه به عنوان الفاظ پوچ و مهممل و بی معنی نفی خواهد شد (Martinich, 1997: 10/ 3&14).

اما سومین لازمه از لوازم پوزیتیویسم، تنزل دلالت حکایی به دلالت طبیعی است؛ یعنی معرفی تأثر حسی به عنوان مفهوم حسی، توقع شباهت تام میان مزه ترشی و ویژگی نهادینه در لیموترش را نیز به همراه دارد و آنگاه عدم تطبیق آن دو بر یکدیگر که مطابق با دستاوردهای علوم جدید است، معرفت را اولاً به پدیدارگرایی و ثانیاً به نسبت معرفت شناختی، حتی در علوم حسی و شکسته شدن تمامی تخم مرغ‌ها در سبد حس گرایی می‌رساند. همچنین چون تأثر حسی از یک موجود فیزیکی در افراد مختلف لزوماً یکنواخت نبوده، نسبت به هر فرد می‌تواند مختلف باشد، از این رو، توجیه اطلاق و عمومیت این دست از ادراکات نیز با اشکال مواجه خواهد شد. غافل از اینکه تأثر حسی، مانند مزه ترشی، از اساس مفهوم نبوده تا توقع از تحقق مصداقی کاملاً شبیه به ویژگی‌های آن در متن عالم خارج منطقی بوده باشد. همچنین این مزه، همان مفهوم و ادراک حسی از لیموترش نیست تا تفاوت آن در افراد مختلف بتواند منجر به نسبت آگاهی حسی گردد. به دیگر بیان، با فرض پذیرش تأثر مختلف انسان‌ها از یک شیء محسوس مانند لیموترش، همگی آن‌ها در این آگاهی حسی با یکدیگر مشترک خواهند بود که «هم‌اکنون و در این غذا، چیزی وجود دارد که باعث ایجاد این مزه خاص در من است، خواه دیگران نیز مانند من از این مزه متأثر گشته یا نگشته باشند».

البته این اشکالات در مکتب حس‌گرایان، تنها متوجه ادراک حسی نیست. به بیان دیگر، اگر برخی حس‌گرایان به دلیل مبنای خویش، پیش از این علوم دیگر را از قطار ادراکات پیاده نکرده باشد، چون آن‌ها را مبتنی بر ادراک حسی می‌پذیرد، از این رو، اشکال پدیدارگرایی و نسبت از این دست از ادراکات به دیگر معارف بشری نیز کشیده خواهد شد. حتی برخی از ایشان، برای رفع این نقیصه، به طور کل از حکایت مفاهیم و معیار تطبیق دست برداشته و به دلالت طبیعی تأثرات بسنده نموده‌اند، به این شکل که حتی معنای صدق را از «مطابقت حکایت مفهوم با مصداق» عوض نموده و آن را به «قابلیت تجربه در حواس» تأویل می‌برند (محمدتقی مصباح، ۱۳۹۰: ۱/ ۲۱۴). به این ترتیب، می‌توان فهمید که چگونه ارائه یک تحلیل غلط در باب رابطه تأثر حسی با ادراک حسی، می‌تواند به نسبت‌گرایی در تمامی علوم دامن زند.

نتیجه‌گیری

حس‌گرایان در فلسفه تحلیلی، به زعم خویش، بهترین دلایل را برای اعتبار آگاهی از محسوسات بدون نیاز به واسطه‌گری مفاهیم و استدلال عقلی ارائه داده‌اند؛ حتی گمان نموده‌اند این دست از آگاهی‌ها، مبنایی‌ترین آگاهی‌هاست و اعتبار دیگر آگاهی‌ها نسبت به عالم خارج را باید مبتنی بر آن‌ها اصطیاد نمود. حال آنکه از تأثر حسی از یک شیء تا ادراک حسی از آن شیء، مفاهیم و استدلال‌های عدیده‌ای توسط عقل واسطه‌گشته که از آن‌ها غفلت گردیده است. گویی جزم‌اندیشی، تنها وقتی مذموم است که موضوع مورد بحث، امور متافیزیکی مانند خدا و اوصافش باشد، اما آن هنگام که بدون هیچ دلیلی مظنونات خویش را به صورت متقن به عالم فیزیک نسبت می‌دهیم، «اندیشه‌ورزی» و «فلسفه‌ورزی» نامیده می‌شود.

منابع

۱. بزرگمهر، منوچهر، (۱۳۸۰) *مسائل فلسفه*، مقدمه کتاب، تهران: جامی.
۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه*، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳. مصباح یزدی، مجتبی و برهان مهریزی، مهدی (۱۳۸۸)، «ماهیت حکایت از دیدگاه استاد مصباح»، *معرفت فلسفی*، سال ششم، شماره هشتم.
۴. ملاصدرا، محمد (۱۳۸۳)، *الاسفار الأربعة*، جلد ۴، قم: دار المعارف الاسلامیه.
5. Martinich, A.P (1997), *Routledge History of Philosophy*, Volume X, Chapter 1, Philosophy of language, Routledge.
6. Russell, Bertrand (1959), *My Philosophical Development*, London and New York.
7. Russell, Bertrand (2008), *The Problems of Philosophy*, Arc Manor.
8. Russell, Bertrand (1985), *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, London and New York.



زیبیر

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

Re-reading the Gradation of Love in Ibn Sina's
Thought: Explaining the Role of the Soul's
Faculties in the Continuum from Malady to
Transcendence¹

Reyhaneh Shayesteh², Mohsen Hashemi-Nasab³

ABSTRACT

This study explores the concept of love in the philosophy of Ibn Sina, tracing its trajectory from a psychological disorder to the highest form of human transcendence. The central aim is to demonstrate the underlying unity between Ibn Sina's seemingly contradictory portrayals of love—as a pathological condition in his medical writings and as a transformative journey in his philosophical works. Using a library-based review and an analytical-interpretive method, the study argues that love, within Ibn Sina's intellectual framework, is a gradational concept situated along a single ontological continuum. At one end lies “general love,” defined as the innate and essential inclination of every contingent being toward perfection and away from deficiency. At the other end is “particular love,” which manifests this universal inclination within the human being, shaped and directed by the faculties of the soul. When love is governed by the lower faculties of the soul—especially the estimative faculty—and detached from the guidance of reason, it emerges in a pathological form. Conversely, when the rational faculty, regarded as the noblest of the soul's faculties, directs this innate yearning, love becomes a catalyst for spiritual ascent and the attainment of ultimate perfection: union with the True Beloved (Allah). Thus, the diversity of love's manifestations—from earthly to divine—is not due to a difference in its essence, but rather to the varying degrees of perfection or deficiency in the soul's faculties and their relational comparison.

KEYWORDS: Ibn Sina, gradation of love, perceptive faculties of the soul, pathological love, transcendent love, philosophical psychology

1. **Received:** 15 March 2025 **Accepted:** 4 June 2025

2. **Corresponding Author:** Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, Vali-Asr University ('aj), Rafsanjan, Iran; **Email:** r.shayesteh@vru.ac.ir

3. M.A. in Clinical Psychology, Department of Psychology and Educational Sciences, Faculty of Education and Psychology, University of Tabriz, Tabriz, Iran; **Email:** m.hasheminasaba@gmail.com

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۰ / بهار - تابستان ۱۴۰۴

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی)^۱

ریحانه شایسته^۲؛ محسن هاشمی نسب^۳

چکیده

این نوشتار به عشق از دیدگاه ابن سینا به عنوان یک بیماری تا عالی‌ترین مرتبه تعالی انسانی می‌پردازد و هدف آن اینست که نشان دهد میان تعابیر به‌ظاهر متعارض ابن سینا از عشق - در مقام یک عارضه نفسانی (بیماری) در آثار طبی و در مقام یک سیر تعالی‌بخش در آثار فلسفی - وحدت وجود دارد. این مقاله با مطالعه مروری و کتابخانه‌ای و به روش تحلیلی-تفسیری، استدلال می‌کند که عشق در نظام فکری ابن سینا، مفهومی مشکک است که بر یک پیوستار واحد قرار دارد. یافته‌های پژوهشی نشان می‌دهد که در یک سر این پیوستار، «عشق در معنای عام» به عنوان میل ذاتی و فطری هر موجود ممکن برای نیل به کمال و گریز از نقصان تعریف می‌شود و در سر دیگر آن، «عشق در معنای خاص» که تجلی این میل کلی در سطوح مختلف وجود انسان است و کیفیت و جهت آن توسط قوای نفس تعیین می‌گردد. هنگامی که عشق تحت سیطره قوای پایین‌تر نفس، به‌ویژه قوه واهمه قرار گیرد و از هدایت عقل جدا افتد، به صورت بیمارگونه ظاهر می‌شود و در مقابل، هنگامی که قوه ناطقه، به‌عنوان اشرف قوا، جهت‌دهنده این شوق فطری باشد، عشق به صورت محرکی برای تعالی و رسیدن به کمال غایی، یعنی اتصال به معشوق حقیقی (خداوند) درمی‌آید؛ بنابراین، تفاوت مصادیق گوناگون عشق - از زمینی تا الهی - نه ناشی از اختلاف در ماهیت عشق، بلکه برآمده از درجه کمال و نقصان قوای نفسانی و نسبت‌سنجی آن‌ها با یکدیگر است.

کلیدواژگان: ابن سینا، تشکیک عشق، قوای ادراکی نفس، عشق بیمارگونه، عشق متعالی، روان‌شناسی فلسفی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۴

۲. نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ولی عصر (عج)، رفسنجان، ایران، r.shayesteh@vru.ac.ir

۳. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران، m.hasheminasaba@gmail.com

مقدمه

در کتاب‌های مختلف روان‌شناسی و فلسفی، بارها واژه عشق به چشم خورده و مطالب مختلفی در باب ماهیت آن گفته شده است؛ عشق به خدا، عشق به فرزند، عشق به هم‌نوع، عشق به جنس مخالف و عشق به عنوان بیماری و عشق با مضامین‌های دیگر که در گفتار و نوشتار بشر به چشم می‌خورد؛ اما در این میان، آنچه قابل توجه است، بررسی نظر ابن‌سینا به عنوان پزشک و فیلسوف درباره عشق است. آیا عشق واژه‌ای است که به شکل اشتراک لفظ در مباحث مختلف وی به کار رفته است یا می‌توان معنی و مفهوم واحدی بین عشق در مباحث پزشکی (بیماری) و عشق در مباحث انسان‌شناسی و فلسفی جستجو کرد؟ به اعتقاد نگارنده، همچنان که ماده و خدا در دو سر یک پیوستار وجودی قرار دارند و مانعی برای مشکک دانستن وجود پدید نمی‌آید، گرچه فاصله بسیاری میان خدا و جسم است، می‌توان عشق را از بیماری تا تعالی نیز در دو سر یک پیوستار قرار داد، به شکلی که بالاترین و پایین‌ترین مرتبه آن، تنها در عشق بودن مشترک باشند و تعریف جامعی از عشق را از دیدگاه ابن‌فیلسوف و پزشک بزرگ بیان کرد که انواع مصادیق عشق را در بر گیرد.

باید توجه کرد که نوشتارهای ارزشمند و زیادی درباره عشق به شکل رساله، پایان‌نامه و مقاله از دیدگاه ابن‌سینا وجود دارد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از رساله‌ای با عنوان "عشق و عقل از دیدگاه ابن‌سینا و سهروردی" نوشته سیده فاطمه جوادی زاویه (۱۳۹۲)، مقالاتی مانند "متافیزیک عشق در نظام فکری ابن‌سینا" نوشته قاسمعلی کوچنانی و دیگران (۱۴۰۲)، "عشق طریقی به سوی کمال انسانی: مقایسه‌ای بین نگاه ابن‌سینا و ملاصدرا" نوشته فاطمه سلیمانی (۱۳۹۳)، "تبیین دیدگاه هستی‌شناسانه ابن‌سینا پیرامون عشق" از عین‌الله خادمی و اکرم باغخانی (۱۳۹۳)، "رساله‌العشق ابن‌سینا و تأثیر آن در ملاصدرا" نوشته جعفر شانظری و مجید یاریان (۱۳۹۳)، "عشق زمینی از دیدگاه ابن‌سینا" نوشته محمود صبیدی و محمدجواد پاشایی (۱۴۰۰)، "تفاوت عشق سینوی و افلاطونی" نوشته زهرا کلهر و حمید میرزائی (۱۳۹۷) که هر کدام از این پژوهش‌ها به نوبه خود، مسائل خاص و نوینی را در حوزه عشق از دیدگاه ابن‌سینا مطرح کرده‌اند؛ اما برخلاف نوشتارها و تبیین‌های زیادی که وجود دارد، هدفی که نگارنده به دنبال آن است، به شکل تبیین‌شده در هیچ کدام از نوشتارها وجود ندارد. هدف این نوشتار اینست که نشان دهد عشق یک مفهوم صرفاً مشکک میان انواع سالم آن نیست، بلکه در پیوستار زندگی انسان می‌تواند در پایین‌ترین سطح به عنوان نوعی بیماری جلوه کند و در بالاترین سطح خود، به عنوان عالی‌ترین مراتب کمالات وجودی به شمار آید و اختلاف در مصادیق آن نیز، به درجه نقصان و کمال

قوای وجودی انسان برمی‌گردد و مفاهیمی مانند عشق زمینی، عشق معنوی، عشق حیوانی، عشق به خود، عشق به خدا مانند ماهیت‌هایی لحاظ شود که از آثار عشق و چگونگی آن استخراج می‌شود و قوای نفس انسان نهایتاً سبب این پیوستار است، در حالی که در نوشتارهایی که نام برده شد، صرفاً بحث در مورد مراتب و شدت و ضعف میان انواع زمینی و روحانی آن بوده است.

برای درک پیوستار عشق و اثبات تشکیک در آن، باید به معنای کلی و عام عشق که نگارنده اعتقاد دارد همه قوای مؤثر در تحقق عشق، آن معنای کلی را منعکس می‌کنند، اشاره کرد؛ سپس به تبیین عشق در معنای خاص پرداخت و چگونگی تحقق عشق و قوای مؤثر -قوای حیوانی و قوای انسانی- در شکل‌گیری آن را مورد بررسی قرار داد و نهایتاً رابطه عشق در معنای خاص را با عشق در معنای عام سنجید.

تعریف عشق

۱. عشق در معنای عام

ابن‌سینا در رساله العشق به تبیین و تعریف عشق و ماهیت و انواع آن پرداخته است. به نظر نگارنده، این تعریف، یک تعریف عام از عشق است که هم پایه و مابه‌الاشتراک عشق در همه مصادیق آن در وجود انسان و هم محور تفاوت‌ها در مصادیق آن به شمار می‌رود، به طوری که می‌توان بیان کرد که هر کتابی از ابن‌سینا، آنگاه که سخن از عشق است، این معنا در آن جریان دارد.

از نظر ابن‌سینا، کمالات برای هر موجودی در یکی از این سه حالت فرض می‌شود؛ موجودی که بر حسب کمال ذاتی خود بر جمیع موجودات فائق می‌باشد و در نهایت کمال و جامع همه خیرات است؛ دوم، موجودی که در نهایت نقص و در غایت فقر و شرور است و آخرین فرض موجودی است که حد وسط میان این دو است، به این معنا که نه دارای رتبه کمال عالی و متعالی است و نه در نهایت نقص و فقر. از نظر وی، نام موجود برای قسم دوم -یعنی وجود در نهایت فقر و شرور- به نحو مجاز است نه حقیقت و به همین دلیل، تنها قسم اول و قسم سوم را می‌توان موجود حقیقی دانست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۶-۳۷۵). ایشان قسم سوم را موجود ممکن دانسته و عشق را در این موجودات چنین تعریف می‌کند که:

«هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در اوست، همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات است و بر حسب فطرت و ذات خود، از شرور و نقصان که لازمه جنبه ماهیت و هیولاست، متفر و گریزان است. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری که سبب بقاء وجود ممکنات است، عشق نامیده می‌شود» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۵).

از آنچه بیان شد روشن است که همه ممکنات از حیث وجودی (نه از حیث ماهیت)، طالب خیر

هستند و حکمت بالغه خداوند اقتضا دارد که این عشق ذاتی و جبلی در نهاد تمام موجودات عالم قرار داده شود تا بتوانند خود را از نقص به کمال برسانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۸-۳۷۶)؛ بنابراین از دیدگاه ابن‌سینا، کمال در حقیقت همان خیریت است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳) و عشق، همان تلاش برای رسیدن به خیریت و کمال و حفظ آن خیریت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۲). از نظر وی، عشق است که در نباتات و گیاهان سبب اشتیاق به غذا، رشد و تولید مثل شده (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۰) و در حیوانات، مشوق بقای آن‌ها می‌شود و همچنین عشق است که در حواس ظاهری حیوانات، سبب تفاوت محسوسات (کراهت و الفت به آن‌ها) شده و در هر یک از قوای آن‌ها اشتیاقی برای دستیابی به کمالات می‌شود، مانند اینکه عشق در قوه غضبیه، میل به اشتیاق انتقام و غلبه بر دشمن را فراهم می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱). با توجه به تعریف یاد شده از عشق، چند مطلب استخراج گردیده و در ادامه، نکات کامل‌کننده آن نیز تبیین خواهد شد.

اول اینکه خدا از دایره تعریف خارج است و تعریف، همان‌طور که با صراحت گفته است، فقط شامل ممکنات است؛ پس در واقع، موجودات یا ممکن هستند و وجودشان به واسطه آن عشقی که در آن‌ها به ودیعه گذاشته شده، کمال می‌یابند و یا واجب است که در اینصورت وجودش با عشق یکی است و دوئیتی میان عشق و وجود آن نیست و در نتیجه، نیازمندی و تکامل از آن رفع می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۸)؛ دوم اینکه، از آنجا که یکی از ممکنات، موجودی به نام انسان است، پس عشق در انسان هم جریان دارد؛ سوم اینکه بر اساس تعریف عشق، میلی برای رسیدن به کمالات و خیرات و عاملی برای دوری جستن از شرور است.

باید توجه کرد که در این تعریف، شوق و عشق، مترادف یکدیگر به کار برده شده‌اند؛ البته ابن‌سینا در کتاب *الاشارات و التنبیها*، بین این دو واژه فرق گذاشته و عشق را حفظ کمالات تعریف کرده و داشتن شوق را به دلیل مستتر بودن معنای اکتساب در آن، به موجودی که کامل است نسبت نمی‌دهد، زیرا از نظر وی، در اکتساب، قوه وجود دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۲)؛ اما از آنجا که بحث پیش‌رو درباره ممکنات است، در نظر گرفتن این دو واژه با معنای متفاوت، چنان‌چه در اشارات بیان شده است، یعنی رسیدن (شوق) و حفظ (عشق) خللی به بحث وارد نخواهد کرد؛ چه آن‌که در تعریف هم مترادف نشان داده شده است.

اما نکاتی که در کنار تعریف برای این نوشتار مهم تلقی می‌شود اینست که از نظر ابن‌سینا، کمال همان خیریت یک چیز خاص محسوب می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷) و بر این اساس می‌توان گفت که ممکن است خیریت‌های موجودات با هم تفاوت داشته باشند، یعنی چیزی برای موجودی خیر و

همان چیز برای موجود دیگر شر محسوب شود. در عشق به معنای یاد شده، ادراک لحاظ نشده است، اما در میان ممکنات، موجوداتی وجود دارند که دارای ادراک می‌باشند. هر گاه موجود زنده ادراک خیری نماید و یا نائل به خیری شود، بر حسب طبیعت خود، عاشق آن خیر می‌شود؛ مانند عشق نفوس حیوانی به صور جمیله (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۹)؛ در اینصورت موجود عاشق به دلیل ادراک، لذت را هم تجربه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱) و به دلیل همین آگاهی، زمانی که آن خیر وجود نداشته باشد، آزار می‌بیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۰)، زیرا هر لذتی از نظر ابن‌سینا به دو چیز وابسته است، یکی حصول کمال و دیگری ادراک و شعور به آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷).

از این مطلب به دو نکته باید اشاره کرد؛ اول اینکه هر چه بدان لذت حاصل شود، آن چیز که وسیله کمال برای دریابنده آن است، کمال است و آن کمال نسبت به دریابنده، خیر است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۹)؛ بنابراین خیر، کمال و لذت، امور به هم متصل هستند و این مفاهیم، مفاهیمی نسبی می‌باشند؛ یعنی یک چیز در حد و مرتبه خود می‌تواند خیر باشد، اما نسبت به خیر مافوق، نه تنها خیر محسوب نشود، بلکه از شرور هم به حساب آید؛ برای نمونه، افعالی که مختص به نفوس حیوانی است، در مقام خود خیر محسوب می‌شوند، اما اگر آن‌ها با نفوس ناطقه انسانی مقایسه شوند، نه تنها ممکن است فضیلت نباشند، بلکه مضر و از جمله شرور به حساب آیند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶-۳۸۵). همچنین ابن‌سینا لذت را به دریافتن و رسیدن به چیزی از آن جهت که نزد دریافت‌کننده، کمال و خیر است، تعریف می‌کند و الم و درد را دریافتن و رسیدن به نزد دریافت‌کننده آفت و شر معرفی می‌کند؛ نتیجه این‌که خیر و شر از امور نسبی هستند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷) چیزهایی نزد شهوت خیر است که نزد غضب نیست و چیزهایی نزد عقل خیر است که نزد شهوت نیست و همچنین است که لذت‌های باطنی بر لذت‌های ظاهری برتری دارد و لذت عقلی بر لذت‌های باطنی ترجیح دارد؛ مثلاً اگر خوراکی‌ها و لذت‌های جنسی به فرد پاکدامن عرضه شود، او نمی‌پذیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۶).

دوم اینکه عشق امر همگانی در میان موجودات ممکن است، اما گاهی چنانچه بیان شد، این امر همگانی با ادراک همراه است و به دلیل همین ادراک، آثار خاصی در موجود تحقق می‌یابد که موجوداتی که آن ادراک را ندارند، چنین آثاری تجربه نمی‌کنند. بر این اساس، ابن‌سینا در حالی که معتقد است عاشق، موجودی است که به دنبال تکمیل خود است، به این نکته اشاره می‌کند که کامل شدن به دو صورت طبیعی یا اختیاری در موجودات مادی اتفاق می‌افتد؛ از نظر وی، عشق طبیعی، عشقی است که در سیر طبیعی خویش - اگر به قاسر و مانعی برخورد نکند - تا به هدف نرسد، از حرکت باز نمی‌ایستد؛

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی) **۲۵۵**

مانند قوه مغذیه که در طلب و جذب غذاست، مادامی که مانعی در سر راه او قرار نگیرد. دومین نوع آن که عشق اختیاری نامیده می‌شود، عبارت است از این‌که عاشق گاهی به علت وجود معشوقی بالاتر، از معشوق پایین‌تر رویگردان می‌شود، مانند حیوانی که از خوردن غذا که نهایت آرزوی اوست، امتناع ورزیده تا منفعت فرار که سبب بقای او هست را تأمین کند و این مطلب، یکی از آثار وجود تفاوت در ادراک را نشان می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۱)؛ البته باید توجه کرد که گاهی ممکن است یک معشوق دارای دو عاشق باشد، یکی طبیعی و دیگری اختیاری؛ مانند تولید مثل که برای قوه مولده نباتی، طبیعی است و برای قوه شهوانی حیوانی، اختیاری است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۲) که در یک عاشق فقط قاسر می‌تواند مانع شود و در دیگری اراده عاشق.

نکته دیگری که در این بحث باید به آن توجه کرد اینست که موجودات به دلیل داشتن تفاوت با هم، فرآیند گوناگونی را در عشق تجربه می‌کنند، مانند حیوانات که علاوه بر ویژگی‌ها و قوای حیوانی، دارای قوای نباتی هم هستند؛ در این حالت، گرچه قوای نباتی به تنهایی برای توقف کار خود به قاسر نیاز دارند، اما زمانی که قوه‌ای از قوای حیوانی قرار می‌گیرند، عشق ارادی جهت‌گیری را مشخص می‌کند و نهایت قوای حسی اینست که به منزله واسطه و رابطه است؛ اما منش آن به طور مثال، قوه شهویه است؛ البته گاهی ممکن است میان قوه شهوانی و قوه نباتی توافق نظر حاصل شود و در غایت مطلوب و رسیدن به معشوق بدون قصد و اختیار با هم تفاهم کنند - هر چند که در ابتدای شروع، به واسطه اراده و عدم اراده مخالف هستند - مثلاً تولیدمثل حیواناتی غیر از انسان، به سبب عشق غریزی که در نهاد او وجود دارد، از روی اختیار به طرف معشوق حرکت می‌کند، اما غایت آن حرکت، مقصود بالذات نیست؛ زیرا حیوانات به جهت مرتبه وجودی خود، از حقایق کلی و امور معنوی اطلاعی ندارند و لکن چون عنایت خداوند مقتضی بقای نسل است، خداوند این میل و ذوق را به صورت فطری در آنها قرار داده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۳-۳۸۲).

اگر در یک موجود، قوه‌ای وجود داشته باشد که نسبت به قوای دیگر برتر باشد، مانند قوای انسانی در انسان نسبت به حیوانی و نباتی و قوای حیوانی در حیوانات نسبت به قوه نباتی، با توجه به شرافت ذاتی این قوا، در قوای نفسانی دیگر (پایین‌تر) قهراً تأثیر کلی دارند و در افعال صادره از آن مؤثر هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۳). این قاعده از دیدگاه ابن‌سینا دو اثر متفاوت را برجا می‌گذارد؛ اول این‌که امدار بودن قوای پایین‌تر از قوه بالاتر، گاهی سبب اختلال در تشخیص قابلیت‌های قوه پایین‌تر نسبت به خود می‌شود، به طور مثال، قوه وهمیه در انسان به مساعدت قوه ناطقه کاری را به اتمام می‌رساند، تکرار این

همراهی از جانب قوه نطقیه نسبت به وهمیه، گاهی موجب عصیان و جسارت قوه وهمیه می‌شود و گمان می‌کند که نائل شدن به مطلوب و رسیدن به مقصود به توانایی خود اوست و قوه ناطقه هیچ مداخلیتی ندارد و بنابراین دیگر از آن تبعیت نمی‌کند و این مطلب، یکی از دلایل فساد و ظهور شرور در عالم است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۴). دوم این‌که وام‌دار بودن قوای پایین‌تر از قوه بالاتر، سبب تکمیل و برتری کار قوه پایین‌تر می‌شود؛ به طور مثال، قوه ناطقه به جهت بقای نوع انسان، قوه شهویه را ترغیب به ازدواج می‌کند و یا قوه متخلیه را به سمت اموری که شبیه افعال عقلی است، هدایت می‌کند، این در حالی است که شعور سایر حیوانات به این موضوعات نمی‌رسد و به این مسائل التفاتی ندارند، چه رسد به این‌که آن را اختیار یا طلب کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۵).

نکته آخر این‌که اگر یک موجود مادی دارای قوای متعددی باشد، می‌تواند عشق‌های متنوعی داشته باشد، مانند نباتات که عشق آن‌ها به چند نوع تقسیم می‌شود: (۱) عشق مختص به قوه مولده که سبب و مبدأ شوق است برای پدید آوردن موجودی شبیه به خود؛ (۲) عشق مختص به قوه مغذیه که مبدأ و منشأ اشتیاق است برای غذا در موقع احتیاج؛ (۳) عشق مختص به قوه منمیه که منشأ شوق است برای افزایش طول و عرض و عمق به طوری که متناسب با وجودش باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۰).

۲. عشق در معنای خاص

روان‌شناسان به طور کلی عشق را یک هیجان اساسی و مثبت معرفی می‌کنند (کارتر، ۱۹۹۸: ۲۵) اما در مورد مفهوم عشق، اتفاق نظر وجود ندارد و از نظر آن‌ها توصیف مفهوم عشق به عنوان یک مفهوم ذهنی بسیار دشوار است (اورینگ، ۲۰۱۵: ۳۲)، اما به طور کلی در بستر عشق خاص نزد ابن‌سینا می‌توان گفت که عشق، همان محبت مفرط به هر چیزی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۷۲؛ همو، ۱۹۸۹: ۲۳۶) حالتی ادراکی که به موجودات خارجی تعلق می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۹) و این معنا غالباً همان است که در عرف و لغت برای عشق به کار برده می‌شود.

نگارنده سه مطلب از این معنا استخراج می‌کند، اول اینکه موجودی که دارای محبت مفرط به چیزی است، دارای ادراک است؛ زیرا افراط و تفریط به موجودی نسبت داده می‌شود که حقیقتاً اراده‌ای برای آن داشته باشد و از طرفی، اراده جایی معنا دارد که موجود دارای ادراک باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۳؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۱۲)؛ دوم اینکه این محبت مفرط می‌تواند به چیزهای مختلف تعلق گیرد و مصادیق گوناگون داشته باشد، مانند محبت مفرط یک انسان به انسان دیگر و یا محبت انسان به خدا و دیگر

مصادیق آن؛ سوم این‌که کلمه مفراط در این معنا می‌تواند لزوماً یک واژه منفی نباشد و فقط نشان‌دهنده زیادت و کثرت محبت باشد، نه تفریط اخلاقی که زیادت به شکل نوعی نقص است؛ اکنون باید بررسی گردد که عشق در معنای عرفی آن (محبت مفراط)، آیا می‌تواند همان رسیدن به کمال باشد تا بتوان نقطه اشتراکی میان عشق در معنای بیماری و عشق در معنای تعالی پیدا کرد و در نتیجه، عشق را امری مشکک دانست که در یک پیوستار، از پایین‌ترین درجات به بالاترین آن، قابل درجه‌بندی باشد؟

در بیان تعریف عشق گفته شد که هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در اوست، همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات است و از شرور و نقصان، متنفر و گریزان است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۷۵) و عشق همان اشتیاق ذاتی و ذوق فطری محقق در هر ممکنی است. یکی از ممکنات، انسان است و انسان مانند همه موجودات دیگر، شائق به کمالات و خیرات است؛ از طرفی بیان شد که هر ممکنی به تعداد قوای خود، دارای عشق (دستیابی به کمالات آن قوه) است. برخی از موجودات دارای نفس هستند و به دلیل داشتن نفس، دارای قوای متعدد و گاهی متضاد هستند؛ به عنوان نمونه، نفس نباتی دارای قوه رشد و نمو، غذایه و مولده است و نفس حیوانی دارای قوای مدرکه و محرکه است و نیروی مدرکه شامل حواس ظاهری و باطنی می‌باشد. ابن‌سینا حواس ظاهری را همان حواس پنجگانه می‌نامد، اما درباره حواس باطنی، به پنج قوه در وجود حیوان معتقد است که عبارت‌اند از حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه، متصرفه و همچنین درباره قوای نفس ناطقه انسان، به دو عقل نظری و عقل عملی معتقد است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۵۴-۶۵). بر اساس آنچه بیان شد، موجودی مانند انسان، قوای متعدد دارد و در همه قوا، شائق به کمالات است، بنابراین عشق در هر یک از قوای وی جاری و ساری است. اکنون لازم است بررسی شود که عشق در معنای (طلب کمال، در) کدام قوا منجر به عشق در معنای خاص و عرفی می‌شود.

به نظر نگارنده، با بررسی دیدگاه ابن‌سینا، می‌توان ابتدای پیوستار عشق در معنای خاص را، کمال قوه واهمه و انتهای آن را، کمال قوه ناطقه در نظر گرفت؛ بنابراین لازم است به تعریف و بررسی این قوا و کمالات آن پرداخته شود.

کمال قوه واهمه

از میان قوای نفس نباتی، هیچ‌یک از قوا توانمندی ساختن عشق در معنای خاص را به دلیل نداشتن اراده و ادراک ندارند و به همین دلیل، تنها می‌توان به تبیین قوای حیوانی پرداخت. از میان قوای حیوانی، قوه واهمه در حیوانات، رئیس همه قواست و بیشتر افعال حیوانی، به واسطه این قوه صادر می‌شود (ابن‌سینا،

۱۴۱۷: ۲۵۲). وهم در حیوانات - به غیر از انسان - بدون عقل، امور را اداره می‌کند و در انسان، عقل سبب تمایز و اهمه انسان از سایر حیوانات در برخی امور می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۲). ابن‌سینا در تعریف قوه وهم گفته است: نیرویی که معانی غیر محسوس را درک می‌کند و می‌تواند در صور متخیله ترکیب و تفصیل ایجاد کند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۲)؛ این معانی یا به صورت کلی از دایره محسوسات خارج هستند و یا در هنگامی که نسبت به آن حکم می‌شود، محسوس نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۳۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۴۷).

این نکته حائز اهمیت است که اختلاف سایر حیوانات با انسان در مصادیق و کارکرد قوای دیگر باطنی نیز به دلیل همنشینی این قوای حیوانی با قوای انسانی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۲) و بر این اساس، قوه واهمه هم به دلیل همنشینی با عقل، مصادیقی مانند امید و آرزو را نسبت به چیزی در خود ایجاد می‌کند که در سایر حیوانات دیده نشده و وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۲).

ادراک وهمی از جمله ادراکاتی است که می‌توان برای آن شدت و ضعف در نظر گرفت (نصری، ۱۳۸۵: ۳۸۰). و دلیل این شدت و ضعف، قوای حافظه است که نقش ذخیره‌سازی ادراکات واهمه را بر عهده دارد، به این صورت که حافظه که دائماً اطلاعاتی را که از واهمه ذخیره کرده است، احضار کرده و بر شدت و ضعف ادراک قوه وهم تأثیر می‌گذارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۶۶).

به زعم نگارنده، از آنجا که ابن‌سینا فعلیت یافتن هر قوه‌ای را کمال آن می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷)، هر کارکردی که نشان از فعالیت قوه واهمه داشته باشد، قوه واهمه را به سمت کمال خود حرکت داده است. قوه واهمه برای دستیابی به چنین کارکردی، از پنج مسیر بهره‌مند است (رک حسن‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۳۷-۶۰)؛ نخست استفاده از مفاهیم کلی عقلی و جزئی‌سازی آن مانند نسبت دادن محبت کلی به یک امر جزئی (ابن‌سینا، ۱۴۰۱: ۴۲۷)؛ دومین راه، ادراک بالفعل ضرر یا نفع در یک شیء مانند لذتی که در هنگام خوردن غذا درک می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۴)؛ سومین مسیر، استفاده از الهامات رحمانی الهی مانند ادراک دشمنی گرگ توسط گوسفند حتی در اولین مرتبه‌ای که گرگ را دیده است که از آن با عنوان غریزه یاد کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۴-۲۵۳) و چهارمین مورد، شبه‌تجربه است، مانند ادراکی که سبب ترس سگ می‌شود هنگامی که سنگ یا چوبی را در دست انسان می‌بیند، در حالی که در گذشته توسط آن، از انسان صدمه خورده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۴) و آخرین مورد شباهت است، به این معنا که مثلاً گاهی به دلیل تشابهی که میان یک شیء پلید با شیء طیب و پاک وجود دارد، پلید بودن را به شیء پاک هم نسبت می‌دهیم (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۵۵).

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی) **۲۵۹**

بر اساس آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که به هر صورت، درک دشمنی و نفرت، دوستی، ترس (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۷) و همچنین عشق به معنای خاص آن در انسان، یعنی محبت مفرط و مانند آن (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ج ۳، ۹) نسبت به یک چیز خاص (ابن‌سینا، ۲۰۰۷: ۱۶۷) همه از مصادیق معانی غیر محسوس هستند.

از طرفی نزد ابن‌سینا، لذت به معنای دریافتن و رسیدن به چیزی از آن جهت است که نزد دریافت‌کننده، کمال و خیر است. الم و درد، رسیدن به چیزی است که نزد دریافت‌کننده، آفت و شر به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷)؛ نتیجه آن که هرگاه انسان عشق به چیزی را توسط قوه واهمه خود درک کند و آن را برای خود خیر پندارد، شوق شهوانی تحریک شده و محرک فرد برای به دست آوردن آن چیز می‌شود.

البته نباید فراموش کرد که به طور کلی، هر گاه تصور عملی از سمت انسان انجام می‌شود، تنها برانگیزاننده قوه شوقیه، قوای واهمه نیست، بلکه سه قوه می‌توانند به ادراک ملایم بودن یا نبودن، حسن بودن یا نبودن، کمال بودن یا نقص بودن آن عمل برای انسان مؤثر باشند: یکی قوه واهمه که آن عمل و یا نتیجه آن را مفید ملائم یا مضر و منافر درک می‌کند؛ دوم، قوه عقل عملی که حکم به حسن و شایستگی انجام عمل می‌دهد؛ سوم، قوه خیال که بیانگر دلیل شوق انسان و الفت او با آن عمل است؛ بنابراین خیال، واهمه و عقل عملی، هر کدام می‌توانند محرک قوه شوقیه باشند که در اینصورت، محرک انجام آن عمل، قوه خاصی است که به دنبال کمال یافتن خود است (حسن‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۴).

نتیجه آن که قوه واهمه به دلیل درک معانی جزئی، درک عشق به معنای خاص را نسبت به چیزی فراهم می‌کند و این همان کمال قوه واهمه است و حافظه از آن نگهداری می‌کند و به هر میزان که بتواند آن را حفظ کند، کار خود را به نحو بهتری انجام داده است و این کمال قوه حافظه است و شوق داشتن به آن و برانگیختن شهوت، به حرکت درآوردن قوای فاعلی کمال قوه شوقیه محسوب می‌شود؛ پس هر یک از قوای مطرح‌شده، زمانی که عشق را ایجاد می‌کنند، در مرتبه خود واجد کمالات مرتبه خود شده‌اند و عشق به معنای عام در همه مراحل وجود داشته است.

کمال قوه ناطقه

از نظر ابن‌سینا، همان‌گونه که نفس نباتی و نفس حیوانی دارای قوایی است، نفس انسانی هم قوای مخصوص به خود را دارد؛ وی از دو قوه عقل عملی و عقل نظری سخن می‌گوید و برای آن‌ها کارکرد و

مراتبی قائل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۳۷)؛ به وسیله عقل عملی - که کارکرد آن در زمینه عمل است - می‌توان میان آنچه سزاوار عمل بوده و آنچه سزاوار نیست و همچنین میان خوب و بد در جزئیات، تمایز قائل شد (ابن‌سینا، بی تا: ۳۶۲)؛ این عقل مبدأ تحریک‌کننده انسان به افعال جزئی برآمده از تفکر است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ۳۷؛ همو، ۱۳۶۴، ۳۳۰) و قوه عقل نظری، عقلی است که به عالم ملکوت مرتبط است و فیض الهی را دریافت می‌کند و به ادراک معقولات و کلیات نائل می‌گردد (ابن‌سینا، بی تا: ۳۶۲). وی اولین مرتبه عقل نظری را عقل بالقوه یا هیولانی می‌داند که در این مرتبه، نفس انسانی، خالی از معقولات است و قابلیت اکتساب همه علوم و ادراکات را دارد؛ عقل بالملکه مرتبه دیگری است که دستیابی به اولیات و بدیهیات را برای نفس انسانی میسر می‌کند و سومین مرتبه، عقل بالفعل است که توانایی نفس برای به دست آوردن علوم مختلف را در انسان پدید می‌آورد و نهایتاً عقل مستفاد است که در آن، معقولات به صورت بالفعل در عقل حاضر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۰۸). وی همچنین از عقل قدسی سخن به میان می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۶-۸۵) و آن را مخصوص پیامبران می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۳۴۰)؛ از نظر ایشان، زمانی که انسان به مرتبه عقل بالمستفاد می‌رسد، به مبادی نخستین تشبه پیدا کرده و به آخرین درجه کمال عقلی خود نائل شده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۷). باید توجه داشت که عقل مستفاد، آرزو و هدف همه قوا به شمار می‌رود؛ بنابراین با واسطه، کمال همه آنها نیز به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۶-۶۵).

اما برای ورود به بحث بعدی، باید یادآور شد که نتیجه بررسی کمالات قوه واهمه و ناطقه اینست که تعبیر عشق در انسان، یا حاصل تحقق کمالات ناطقه، یعنی قوه عقل نظری و عملی است و یا حاصل کمالات قوای حیوانی است و بر اساس تعریفی که از عشق در معنای عام ارائه شد، در همه این مراتب، عشق ساری و جاری است. نگارنده سعی دارد نشان دهد که عشق به معنای خاص از بیماری تا تعالی، حاصل به کمال رسیدن این قوا است، به شکلی که گاه قوای حیوانی به تنهایی به دنبال کمالات خود هستند و گاه قوای انسانی به تنهایی می‌خواهد کمالات خویش را به دست آورد و گاهی این قوا در کنار یکدیگر به کمالات خود دست می‌یابند. کمال قوه ناطقه منجر به عشق متعالی، عشق به خدا و مبادی عالی و کمال قوای حیوانی (واهمه) منجر به عشق‌های زمینی می‌شود.

عشق به خدا و مبادی عالی؛ کمال قوه ناطقه

از نظر ابن‌سینا، خداوند سبب اول برای بقا و دوام ممکنات است؛ هر چیزی که خیر را ادراک کند، عاشق

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی) **۲۶۱**

آن خیر است، پس خدا معشوق است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۲). نبودن اشتیاق به سوی خدا و عدم حزن برای دریافت نکردن از حصول کمالات و عدم اشتیاق به رسیدن به کمال مناسب خود، نتیجه و ثمره نقص انسان و به فعلیت نرسیدن قوای عقل نظری و عقل عملی اوست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۰). آنچه اختصاص به نفس ناطقه دارد و نفس حیوانی از آن بهره‌ای نبرده است، اینست که هر گاه انسان، مستعد تصور معقولات و ادراک کلیات شود و به مقامات عالی و درجات متعالی برسد و به معشوق حقیقی نزدیک‌تر شود، بر حسن اعتدال و انتظام او افزوده می‌شود و برعکس، هر مقدار از قرب به حق کاسته شود، از منبع خیرات و سرچشمه کمالات عقب‌تر مانده و با کثرات همدم شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۶). اما معنای خاص عشق در این مرتبه، عشق متعالی و روحانی و محبت مفراط به خداست که ابن‌سینا به آن عشق حقیقی می‌گوید (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۳)؛ زیرا خداوند بر حسب ذات خود، خیر محض و وجود صرف است و خیر است که عاشق خیر است، زیرا اگر خیریت فی حد ذاته معشوق نبود، محل توجه قرار نمی‌گرفت؛ بنابراین، آن موجود عالی، همه کمالات را دارد و معشوق تمام جهان (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۰۷ و ۴۰۸) و همه نفوس بشری و ملکی به شمار می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۲۴) و این مرتبه از عشق، کمال عقل نظری و عقل عملی که بالاترین و شدیدترین درجه عشق را در انسان است، به حساب می‌آید.

از نظر ابن‌سینا اگر چه تلاش قوه واهمه و قوه متوهمه برای رسیدن به خواسته‌هایشان مانعی بر سر اتصال به حق و ایجاد ملکه راسخ این اعتقاد در انسان می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۳) اما همین قوا اگر تحت کنترل عقل قرار گیرند، به جای توهم مناسب جهان مادی، به توهمات مناسب امر قدسی کشیده می‌شوند؛ در حقیقت قوه واهمه اگر مراتب بالاتر از خود را در نظر بگیرد، کارکرد دیگری پیدا می‌کند و به جای ایجاد عشق در مراتب پایین‌تر، به ایجاد عشق در مراتب بالاتر می‌پردازد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۵).

عشق در معنای زمینی و جسمانی؛ کمال و کارکرد قوه واهمه

باید توجه کرد که رسیدن به کمال هر قوه، برای آن قوه کمال به حساب می‌آید و کمال در این جا یک صفت اخلاقی محسوب نمی‌شود، بلکه به معنای کامل شدن آن قوه است؛ در نتیجه، تقسیم‌بندی ارائه شده در ذیل عشق زمینی و جسمانی، اگرچه ممکن است همراه با حسن و قبح اخلاقی باشد، یعنی به سبب مقایسه با مراتب دیگر قوای انسانی، شر محسوب شود و صفت قبح را به خود بگیرد، اما ارتباطی به برآورده شدن کمالات آن مرتبه ندارد. با این بیان، اشاره می‌شود که عشق زمینی، گاهی تنها کمال قوه

حیوانی و گاهی کمال قوای حیوانی و ناطقه است و با این بیان، عشق زمینی صفاتی مانند عشق سالم یا غیر سالم، عشق بیمارگونه، عشق غیر اخلاقی و مانند آن را به خود می‌گیرد.

۱. عشق سالم

نگارنده عشق زمینی را با توجه به نظرات ابن‌سینا، خارج از سنجش اصول و قواعد اخلاقی، به دو دسته کلی عشق سالم و عشق بیمارگونه تقسیم می‌کند. ابن‌سینا انسان سالم را انسانی می‌داند که بدن و روانش به شکل طبیعی عمل می‌کند و بیماری به حالتی غیرطبیعی اطلاق می‌شود که از کنش اولیه غیرطبیعی سرچشمه می‌گیرد. این کنش غیرطبیعی، یا از مزاجی غیرطبیعی است و یا از ترکیبی غیر طبیعی نشأت می‌گیرد و نشانه‌های بیماری، تابع این حالت غیرطبیعی است (القانون، ۲۰۰۵: ج ۱، ۱۰۵). از نظر وی، منشأ صدور مریضی و سلامتی، وهم است؛ به این صورت که وقتی صورتی در وهم پدید آید، عنصر بدنی صورت را اطاعت می‌کند و از آن منفعل می‌شود و صحت یا مریضی پدید می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۷۳).

عشقی که خواستگاه آن سلامت انسان باشد، یعنی عشق در روند طبیعی وجود انسان قرار داشته باشد، می‌تواند در یک تقسیم‌بندی، به دو دسته اخلاقی و غیر اخلاقی تقسیم شود. توضیح این‌که ابن‌سینا عشق‌هایی که منشأ آن مشابهت نفسانی است را عشق مجازی می‌نامد (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۳). مجازی از مجوز به معنای پل و محل عبور گرفته می‌شود (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴: ج ۸، ۳۴) و ایشان نیز آن را پلی برای رسیدن به معشوق حقیقی می‌داند که عشق در معنای متعالی می‌تواند از آن نشأت بگیرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷)؛ البته به شرط این‌که قوه ناطقه در آن دخالت داشته باشد؛ زیرا نفس ناطقه که در مرتبه قوی انسان قرار دارد، می‌تواند قوه شهوت را تحت کنترل خود قرار دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۳) و در صورت عدم دخالت ناطقه، واهمه تنها به برانگیختن شهوات انسان کمک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷)؛ پس در واقع، هرگاه انسان دوستدار صور حسنه و زیبایی‌ها شود، اگر تنها به جهت لذت حیوانی باشد، به لحاظ اخلاقی از جمله افعال قبیح محسوب می‌شود و اما اگر دوستداری به اعتبار جنبه عقلانی و تجردی باشد، زیبا، حسن و اخلاقی به شمار می‌رود و این عمل، وسیله‌ای برای اتصال به معشوق حقیقی و رسیدن به اوست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷). البته در نوع اخیر ابن‌سینا باز هم افعالی مانند معانقه، تقبیل و مباحه که عشق‌ورزی به حساب می‌آید را به جنبه حیوانی انسان مرتبط کرده و معتقد است قوه ناطقه در آن دخالتی ندارد، مگر آن‌که بر سبیل قانون شرع و به طریق ازدواج صورت گیرد و چون منظور بقای نسل و حفظ نوع است، قوه ناطقه در این قسم سهم و شریک قوه حیوانی است و آن

محببتی است که از طرف معشوق حقیقی در وجود وی قرار داده شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۸). نباید فراموش کرد که عشق اخلاقی به طور کلی نمی‌تواند تنها به قوه عقلیه اختصاص داشته باشد، به جهت آن‌که شأن عقل، درک جزئیات حسیه فاسده فانی نیست؛ پس مشخص می‌شود که این حالت، هم‌چنان به معاونت و مشارکت واهمه و عقل است (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۷)؛ زیرا عشق به امری جزئی تعلق می‌گیرد و قوه ناطقه، ادراک کلیات را دارد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۸۹).

در عشق غیراخلاقی چنان‌که بیان شد اهمیت و اولویت با نیروهای بدنی نفس حیوانی است؛ در حقیقت منشأ نیروهای بدنی نفس حیوانی است؛ خواه در شرح اشارات بیان می‌کند که این عشق، یک عشق حیوانی و از لذت بهیمی سرچشمه می‌گیرد و بر اساس نفس اماره شکل می‌گیرد و ملازم فسق و فجور است (طوسی، ۱۳۷۵: ج ۳، ۳۸۳). نسبت دادن فسق و فجور به این نوع عشق، به دلیل مقایسه است، به این صورت که اگر چه افعالی که مختص به نفوس حیوانی است در مقام خود از خیرات شمرده می‌شوند، لکن هر گاه که با نفوس انسانی مقایسه کنیم که از نفوس حیوانی بالاتر هستند، ممکن است مضر، بلکه از جمله شرور به حساب آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۷).

نتیجه این‌که قوای واهمه به جهت این‌که از قوای نفس حیوانی به شمار می‌رود، عشقی را سبب می‌شود که به حفظ و رسیدن قوای حیوانی به کمالات خود کمک می‌کند و از آن جهت که این قوه واهمه با قوای ناطقه انسان همراه می‌شود، کمال مرتبه انسانی و وسیله‌ای برای عشق بالاتر است؛ لذا سبب رشد و رسیدن به عشق بالاتر خواهد شد و این تأثیر و تأثر همچنان ادامه دارد تا جایی که گاهی انسان را در مرتبه حیوانی و گاهی در مرتبه ناطقه قرار می‌دهد و عشق هم تابع رفتار دو سویه قوا، حالت‌های مختلف اخلاقی و غیراخلاقی به خود می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۴۱۴).

۲. عشق بیمارگونه

گاهی حالتی بر نفس عارض می‌شود که توانایی انسان را پایین می‌آورد تا جایی که بسیاری از کارهایی که می‌توانست انجام دهد، دیگر نمی‌تواند انجام دهد؛ مانند زمانی که می‌ترسد و اندوهگین است و گاهی حالتی بر نفس عارض می‌شود که توانایی انسان را افزایش می‌دهد، مانند جایی که فرد شاد است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۰). در حالتی که عشق پدید می‌آید نیز چنین عارضه‌ای برای انسان تحقق می‌یابد، اما زمانی که این حالت در شرایط غیرطبیعی قرار گیرد، بیماری محقق می‌شود.

ابن‌سینا در کتاب قانون، عشق را به بیماری وسواسی تعریف کرده است که به مالیخولیا شباهت دارد؛

زمانی که انسان در خیالات خود غرق می‌شود و فکر خود را به شکل و تصویرهای مطلوب از معشوق به صورت متمرکز و متمادی معطوف می‌سازد، این تمرکز متمادی، سبب بروز بیماری عشق می‌شود (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۸۶).

ابن‌سینا از بیماری وسواس که در تعریف به آن پرداخته شده، در چند جای کتاب *قانون سخن* به میان می‌آورد ولی سخنان وی، یا تنها درباره راه‌های دارویی درمان وسواس است (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۱۶۹؛ همو، ۲۰۰۵: ج ۴، ۵۵۵) و یا سخنان او تنها به چند عارضه از عوارض وسواس اشاره می‌کند، مانند جایی که سکوت طولانی یک بیمار را از نشانه‌های وسواس برمی‌شمرد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۴، ۲۶۶)؛ اما تعریفی از خود بیماری ارائه نمی‌دهد و با توجه به بیان ابن‌سینا در تعریف عشق، واژه وسواس را می‌توان تا حدودی نزدیک به تعاریف ذیل تبیین کرد؛ مفهومی که توأم با انفعالات دردناک است که تماماً مفاهیم و تصورات ذهن را به خود جذب می‌کند و حدود و قلمرو شعور انسان را فرا می‌گیرد، به نحوی که انسان فقط می‌تواند به نحو موقت از چنگ آن خلاص شود، در نظر گرفت (صلیبا و صناعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۵۸۷)؛ یا اینکه به معنای به خود پیچیدن و شیطنت در اموری که سود و خیری ندارد و از طریق تذکر و یادآوری نگه داشته می‌شود، نسبت داد (صلیبا و صناعی دره‌بیدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ۶۶۶). در هر دو بیان، نگه داشتن تصور ذهنی به مدت طولانی، چنانچه آن را وسوسه بدانیم، لحاظ شده است که در پایان تعریف ابن‌سینا از عشق هم می‌توان آن را ملاحظه کرد.

واژه دیگری که ابن‌سینا در تعریف بیماری عشق به کار می‌گیرد، مال‌بخولیا است؛ مال‌بخولیا عبارت است از بیماری که فکر و پندار در آن از مجرای طبیعی بیرون می‌رود و به تباهی و ترس می‌انجامد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۷۷)، گاهی فرد صوری محسوس را مشاهده می‌کند که با صور یا محسوس خارجی تناسبی ندارد، برای این صور، علت و سبب درونی است؛ در این حالت، تخیل و توهم این صور را پدید می‌آورد و به حس مشترک می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۵۲). ترس بدون سبب و ترس‌های واهی، نگاه دوختن به چیزی به مدت زیاد، نفرت و بدبینی به مردم، همه از نشانه‌های این بیماری به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۸۰؛ حسن‌زاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۴۴).

در سلامت و بیماری، چنان‌که بیان شد قوه واهمه دخیل است، علاوه بر اینکه قوه واهمه خادم عقل عملی به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۶۹؛ همو، ۱۴۰۴: ج ۲، ۴۱) و از طریق به‌کارگیری قوه متصرفه به عقل عملی کمک می‌کند. از طرفی عقل عملی نسبت با قوه واهمه دارد و به نوعی امور آن را تدبیر می‌کند و همچنین اشاره شد که قوه نطقیه، همواره با قوه واهمه کارهای خود را به اتمام می‌رساند و این

بازخوانی تشکیک در عشق از دیدگاه ابن‌سینا (تبیین نقش قوای نفس در پیوستار بیماری تا تعالی) **۲۶۵**

همراهی همیشگی، گاهی موجب عصیان و جسارت قوه و همیه می‌شود و گمان می‌کند که نائل شدن به مطلوب و رسیدن به مقصود به توانایی خود اوست و قوه ناطقه هیچ مداخلیتی ندارد و بنابراین دیگر از آن تبعیت نمی‌کند و این مطلب یکی از دلایل فساد و ظهور شرور در عالم است و مثلاً بیماری به نام عشق در انسان پدید می‌آید؛ این سخن را می‌توان به بیان دیگر عنوان کرد کمال هر قوه‌ای می‌تواند در قیاس با خود و به تنهایی در نظر گرفته شود؛ می‌توان گفت گاهی چیزی برای شهوت، کمال محسوب می‌شود که برای عقل، نه تنها کمال نیست، بلکه شر است؛ رسیدن به کمالات قوه شهوت برای خود قوه شهوت خیر محسوب می‌شود، اما وقتی برای انسان و در مقایسه با قوه عقل در نظر گرفته می‌شود، گاهی شر است، مانند زمانی که لذت‌های جنسی به فردی که عقل عملی او از وی فردی پاکدامن ساخته است، عرضه می‌شود و وی نمی‌پذیرد. همچنین است در عشق وقتی قوه واهمه آن را لذت‌بخش می‌داند و اعتنایی به قوای ناطقه ندارد و تنها در صدد تأمین کمال قوه خود به بدون در نظر گرفتن کمال بالاتر خود که در مقایسه با قوای بالاتر می‌تواند آن را کسب کند باشد.

هر گاه انسان چهره‌ها و ویژگی‌هایی را نیکو شمارد، در حالی که چنین نیستند، این نیکو دانستن توسط وهم اتفاق می‌افتد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۷۶). فرد در این حالت، لذت‌های بالاتر از آنچه سبب بیماری وی می‌شود را نمی‌پذیرد، زیرا علاوه بر این که معشوق از جهت معشوقیت خود برای عاشق خیر است (کوچنانی و دیگران، ۱۴۰۲: ۱۸)، خیر بودن لذت‌های بالاتر را احساس نمی‌کند و بنابراین به دنبال کسب آن کمال نیست و حتی در صورت تحقق آن خیر، لذتی از آن نخواهد برد، به این دلیل که شرط لذت ادراک و شعور، به کمال بودن لذت است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۸)؛ اما هر گاه مانعی که برای وی برای وصول به خیر و درک خیر بودن آن برطرف شود، لذت آن چیز به وی می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۸) و درمان‌هایی را توصیه می‌کند که ظاهراً برای خارج شدن از توجه بیش از حد قوا به عاشق است، به عنوانی مانعی برای درک خیر بالاتر توسط قوای واهمه است؛ برای نمونه، ابن‌سینا در درمان عشق وصال، سرگرم کردن بیمار به چیزهای مختلف، هدایت عاشق به معشوق جدید و در درجات پایین‌تری از عشق، سرزنش، نصیحت، ترسیم عیب و نقص‌های معشوق توصیه می‌کند (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ج ۲، ۲۸۷-۲۸۶).

با توجه به این نکته باید گفت که در انسان خود عشق به‌ذاته بیماری محسوب نمی‌شود، زیرا ابن‌سینا وصال به عشق و یا جایگزینی عشق را توصیه می‌کند؛ عشق اگر فرد را پویا نکند و عنصر حرکت وی نباشد و بدن وی را دچار رخوت کند، در واقع نوعی توهم محسوب می‌شود که در واقع مابه‌ازاء خارجی

ندارد. دلیل ابن‌سینا برای وصال شاید اینست که عاشق بفهمد آنچه در خیالات و اوهام خود ساخته و با تکرار در خود درونی کرده، با واقعیت خارجی تطبیق ندارد تا بتواند با دنیای حقیقی ارتباط برقرار کند و ویژگی‌های نفس انسانی خود را بازیابی کند. عشق زمینی در صورتی که به واسطهٔ وهم تصرف شود، عشق محسوب نمی‌شود، زیرا از نظر ملاصدرا، عشق عنصری است که به بقای فرد کمک می‌کند نه عنصری که فرد را به سمت بیماری و رخوت بکشانند و شاید مهم‌ترین عنصر نام‌گذاری این توهم به عشق، طلب و خواستنی زایدالوصف است که فرد تصور کرده است برای وی کمال و خیر محسوب می‌شود.

نتیجه‌گیری

از نظر نگارنده، عشق در نظرات ابن‌سینا مفهومی مشکک و پیوستاری دارد که از پایین‌ترین مراتب مادی تا اوج کمالات روحانی امتداد دارد. در تحلیل وی، عشق نه تنها یک پدیدهٔ روان‌شناختی یا فلسفی است، بلکه نیرویی ذاتی در همهٔ موجودات ممکن است که غایت آن، حفظ وجود و حرکت به سوی کمال است. از نگاه وی عشق در معنای عام، میل ذاتی همهٔ موجودات ممکن به کمال و گریز از نقصان است. این تعریف عام، عشق را به عنوان «اصل وجودی» مشترک میان تمام مخلوقات معرفی می‌کند که هدف آن تحقق کمالات متناسب با هر مرتبهٔ وجودی است. خداوند، به عنوان خیر محض و منشأ همهٔ کمالات، تنها موجودی است که ورای این نیازمندی قرار دارد، چرا که وجودش ذاتاً کامل و بی‌نیاز است؛ با توجه به دیدگاه ابن‌سینا، مصادیق عشق - از عشق حیوانی تا عشق الهی - در ذات «میل به کمال» مشترکند، اما تفاوت آن‌ها در درجهٔ شدت، جهت‌گیری و مرتبهٔ وجودی معشوق است. برای مثال، عشق مرضی، کمالی برای قوهٔ واهمه است، اما اگر معشوق، خدا باشد، کمال عقل نظری محسوب می‌شود. اولی، حاصل غفلت از کمالات عالی و اسارت در قوای پایین‌تر است، و دومی، نتیجهٔ هدایت عقلانی شوق فطری به سوی غایت نهایی وجود.

بنابراین عشق با همهٔ تکثر مصادیقش، ذاتاً یگانه است؛ آنچه عشق را به بیماری یا تعالی تبدیل می‌کند، نسبت آن با مراتب وجودی انسان است. عشق زمینی، اگر در خدمت بقای نوع و هماهنگی با عقل باشد، «سالم» و حتی ضروری است، اما اگر به توهمات ویرانگر تبدیل شود، بیماری‌زا می‌گردد. در مقابل، عشق الهی، عالی‌ترین تجلی فطرت انسان است که او را از حصار ماده رها می‌کند. بنابراین، از دیدگاه ابن‌سینا، عشق نه خوب است و نه بد؛ بلکه ابزاری وجودی است که ارزش وجودی آن، به جهت‌گیری و مرتبهٔ آن بستگی دارد. این تحلیل، عشق را به پلی میان ماده و معنا، جسم و روح، و انسان و خدا تبدیل می‌کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، *النفس من کتاب الشفاء*. به تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم: مرکز النشر.
۲. — (۱۳۶۴ش)، *النجاة*، تهران: مرتضوی.
۳. — (۱۹۸۹م)، *الحدود*. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۴. — (۱۳۷۵ش)، *الإشارات والتنبيهات*. قم: نشر البلاغه.
۵. — (۱۳۷۹ش)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*. تهران: دانشگاه تهران.
۶. — (۱۳۸۳ش)، *دانشنامه علایی*. با مقدمه و حواشی و تصحیح محمد مشکوه همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۷. — (۲۰۰۵م)، *القانون في الطب*. بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. — (۲۰۰۷م)، *احوال النفس رسالة في النفس وبقائها و معادها*. پاریس: دار بیلیون.
۹. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ش)، *مجموعه رسائل*. قم: بیدار.
۱۰. — (۱۴۰۴ش)، *الطبیعیات کتاب الشفاء*. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۱. — (بی‌تا)، *شرح عیون الحکمة*. تحقیق احمد حجازی، احمد سقا، قاهره: مکتبه الانجلو المصریه.
۱۲. حسن‌زاده، سیدی مهر و اکبری، رضا (۱۴۰۲ش)، *جایگاه واهمه در عمل از منظر ابن سینا، فلسفه، سال ۲۱، ش ۲، پیاپی ۳۱: ۳۷-۶۰*.
۱۳. حسینی زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج ۸، بیروت: دارالفکر.
۱۴. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶ش)، *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.
۱۵. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۳۷۵ش)، *شرح الإشارات والتنبيهات (مع المحاکمات)*، قم: نشر البلاغه.
۱۶. کوچنانی، قاسمعلی، و دیگران (۱۴۰۲ش)، *متافیزیک عشق در نظام فکری ابن سینا، تاریخ فلسفه اسلامی، ۲ (۴): ۳۵-۵*.
۱۷. نصری، عبدالله (۱۳۸۵ش)، *فلسفه تحلیلی و نظریه شناخت در فلسفه اسلامی*، تقریرات استاد مهدی حائری، تهران: نشر قلم.

18. Carter, C. S. (1998). Neuroendocrine perspectives on social attachment and love. *Psychoneuroendocrinology*, 23 (8), 779-818.
19. Oring, K. C. (2015). *Love at First Sight: A Correlation of Personality and Attachment Style* (Doctoral dissertation, California Lutheran University)

Analyzing the Foundational-Essential Connection between Principality of Existence and Substantial Motion from Allama Tabataba'i's and His Students' Perspective141

Ahmad Zamani Cheryani, Hassan Moallemi

Reinterpreting the Method of Socratic Thinking Based on the Foundations of Sadrian Philosophy167

Ahmad Valii

A Response to Criticisms of Allameh Tabataba'i's Theory of Consideration Perceptions183

Sina Alavitabar, Sobhan Alavitabar

Cognitive Prevention and Therapy of the Contemporary Human's Identity Challenges: *Based on the Philosophical Foundations of the Transcendent Philosophy (Ḥikmat-i Muta'āliya), with Emphasis on 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī's Works*203

Ayda Bahmani, Fereshteh Abol-Hassani Niaraki

The Confrontation Between Islamic Philosophy and Sensualism in Analytic Philosophy: Emphasizing the Distinction Between Sensory Experience and Sensual Perception227

Mahdi Ahmad Khan Beigi

Re-reading the Gradation of Love in Ibn Sina's Thought: Explaining the Role of the Soul's Faculties in the Continuum from Malady to Transcendence249

Reyhaneh Shayesteh, Mohsen Hashemi-Nasab

Table of Contents

| | |
|---|------------|
| Leading Article | 9 |
| A Reflection on the Process of Voluntary Action from Viewpoint of Allameh Tabataba'i..... | 11 |
| Abdullah Mohammadi | |
| A Critique of Physicalism in Science Based on Quine's Perception and the Possibility of Postulating God | 35 |
| Nader Shekarlahi | |
| An Analytical Exploration of 'Allāmeḥ Ḥasanzādeḥ Āmolī's Contemporary Exposition of the Burhān al-Şiddīqīn and Its Transmitted Implications..... | 55 |
| Mohammad Ali Vatandoust, Mohammad Javad Jafari Zadeh | |
| The Methodology of Producing Religious Knowledge from the Perspective of Ayatollah Mesbah Yazdi | 75 |
| Hossein Izadi, Hamid Parsania | |
| The Why and What of Ijtihad in Philosophy..... | 101 |
| Mohammadreza Noormohammadi, Sayyed hojjatollah Fghihi, Hossein Ahmadi | |
| An Ontological Evaluation of Al-Farabi's Exposition of the "Sides and Middle" Argument in Proving God's Existence | 123 |
| Hassan Momeni Mayvaleyeh, Einollah Khademi, Abdullah Salavati, Seyyed Mohsen Hosseini | |



Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 11, Issue 1, successive No. 20, spring - summer 2025

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.