

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

امام کاظم علیه السلام:

ما قُسِّمَ بَيْنَ الْعِبَادِ أَفْضَلُ مِنَ الْعَقْلِ؛ نَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ
چیزی بهتر از عقل میان بندگان تقسیم نشده است؛ خواب عاقل بهتر
از شب‌زنده‌داری جاهل است

تحف العقول، ص ۲۱۳



دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان 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 هرن‌دی

دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

یار علی کرد فیروزجایی

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

سر دبیر: روح الله سوری

مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی

ویراستار: سیدمغیث مسترحمی

طرح جلد و صفحه‌آرایی: سیدمغیث مسترحمی

دفتر نشریه: قم - خیابان ۱۹ دی (باجک)

کوچه ۳ (کوچه مسجد سید اسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز

آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)

کد پستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳

تلفن: ۰۲۵ - ۳۷۷۵۹۳۷۵

وبسایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir

قیمت: ۲۰۰.۰۰۰ تومان

رایانامه: nasimekherad@chmail.ir

مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

شاپا (ISSN): ۴۳۰۲-۲۴۷۶

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 ۹۰۰/۰۰۰ 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» پیشینه‌ای 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.
- پانویس:** 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 سانتی متر تورفتگی شروع شود.
- نقل قول‌های مستقیم بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی متر تورفتگی

از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.

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

- آیات، روایات و نقل‌قول‌های غیرفارسی در پانویست 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 پراکنش با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانیک)، 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 پراکنش با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، عنوان اصلی مقاله (داخل گیومه)، نام و نام خانوادگی مصحح یا مترجم، عنوان اصلی دانشنامه یا مجله (ایرانیک 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

سر مقاله.....	۹
نقادی یک نقد: تحلیل انتقادی مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو».....	۱۱
روح‌الله سوری	
بررسی شناختی کما با تأکید بر علم النفس بوعلی سینا.....	۴۳
علی رضایی؛ رمضان مهدوی آزادبنی	
کیفیت «ارجاع» از طریق الفاظ از منظر فلسفه تحلیلی و بررسی آن با تکیه بر آراء فلسفی استاد مصباح یزدی.....	۷۳
مهدی احمد خان بیگی	
تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره نفس و خطای مقوله‌ای خواندن باور به جوهریت آن با استفاده از مبانی حکمت متعالی.....	۹۹
لیلا نصرتی، محمدجواد رضایی‌ره، عباس شیخ‌شعاعی	
تحلیل حکمی روایات باب «نیت» بر اساس مبانی حکمت متعالیه.....	۱۲۵
مصطفی نقیبی جوشقانی؛ سید محمود موسوی	
تحلیل مفهومی تربیت فلسفی (فرا ترکیبی از تعاریف مختلف در تربیت فلسفی).....	۱۴۷
زهرا ستارپناهی؛ جهانگیر مسعودی؛ عباس جوارشکیان	

- کارکرد قاعده «ترجیح بلامرجح» در ردّ نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها ۱۶۹
 مریم السادات هاشمی
- بررسی تحلیلی انواع ارتباط میان لطایف سبعه و نظام هستی در عرفان اسلامی ۱۸۵
 جواد جعفریان؛ اورخان محمداف
- ماهیت کلام فلسفی ۲۱۳
 محمد مهدی فریدونی
- بررسی تطبیقی «علم بودن متافیزیک» در اندیشه کانت و استاد مصباح یزدی ۲۳۹
 عبدالله فتحی
- تحلیل سورهای اقلّی و اکثری؛ بازاندیشی ساختاری در کمّیت‌نماهای منطقی ۲۶۵
 علی سجّادی عباس آبادی؛ احد فرامرز قراملکی
- تحلیل هستی‌شناختی حاکمیت سریانی عقل بر مراتب نفسانی و جسمانی انسان از منظر حکمت متعالیه
 و پیامدهای کاربردی آن ۲۸۷
 زینب عبادی، عباس جوارشکیان، سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

سر مقاله

بی‌گمان رخ‌دادهای آینده، از هم‌اکنون قابل تشخیص‌اند؛ البته به شرط آن‌که ما از همه متغیرهای تأثیرگذار در هر واقعه کاملاً آگاه باشیم. آن متغیرها، هر یک وابسته به متغیرهای دیگری هستند و باز آن دیگری در گرو متغیرهای دیگری... و همین‌گونه است که گویی همهٔ عالم در هر جزئی از عالم تأثیرگذار است و تنها کسی که به همهٔ عالم به تفصیل آگاه باشد، می‌تواند آینده را به دقت پیش‌بینی کند.

عالم طبیعت، از آن‌جا که منتشر در زمان و مکان است، به گذشته، حال و آینده تقسیم می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گذشته، در آینده تأثیر می‌گذارد؛ اما در عالم مثال، طومار زمان در هم پیچیده و رخ‌دادهای زمانی، در وحدتی متعالی جمع می‌شوند. گویی گذشته‌ها و آینده‌ها در نقطهٔ اکنون جمع شده‌اند، اما به‌گونه‌ای که هنوز ضرورت بایسته را پیدا نکرده‌اند؛ زیرا دامنهٔ فنای کثرت در وحدت، در عالم مثال، کامل نیست و گذشته‌های دورتری هستند که تأثیرشان در حال، لحاظ نشده است.

هر چه به عالم‌های بالاتر ارتقا یابیم، گذشته‌ها و آینده‌های بیشتری، به نقطهٔ حال می‌پیوندند. تا جایی که در علم پیشین الهی، همه چیز اکنون است و اگر کسی بدان علم، آگاهی یافته و به عالم ماده بازگردد، می‌تواند افق‌های بسیار دور زمانی را پیشاپیش، ببیند. تنها پیامبران اولوالعزم علیهم‌السلام و امامان علیهم‌السلام چنین مقامی دارند و دلیلی بر دست‌یابی سالکان و صالحان، به چنین رتبه‌ای در دست نیست.

در قرآن کریم به دو لوح «محفوظ» و «محو و اثبات» اشاره شده است. لوح محفوظ، قلب انسان کامل (امام عصر علیه‌السلام) است که تقدیرهای قطعی در آن نقش می‌بندد؛ به همین دلیل فرشتگان موكَل تقدیر، در شب قدر بر انسان کامل نازل می‌شوند. کسی که به لوح محفوظ دست یابد، رخدادهای گذشته و آینده

را با همه تفاسیل و به‌گونه قطعی خواهد یافت؛ اما لوح محو و اثبات که بیش‌تر در عالم مثال مستقر است، قطعیت ندارد و ممکن است در اثر تغییر متغیرهای تأثیرگذار، چیزی محو و چیز دیگری در آن اثبات شود.

آنچه صالحان (غیر از امام عصر علیه السلام) در خواب یا بیداری، از رخ‌دادهای آینده می‌بینند، معمولاً به لوح محو و اثبات، تعلق داشته و قطعی نیست. از این‌رو نقل آن در محافل عمومی و ایجاد توقع در مردم کاری نارواست؛ زیرا: ۱. شاید پی‌رنگ‌های درونی فرد در یافته‌اش تأثیر بگذارد و چیزهایی را در آن زیاد و کم کند؛ ۲. حتی اگر رنگ نفسانی در شهود او دخالت نکند، باز هم مکاشفه‌های مربوط به لوح محو و اثبات، قابل اعتماد نیست؛ زیرا می‌توان فرض کرد که او درست یافته و واقعاً چنین چیزی مقدر بوده است؛ اما تقدیر، تغییر کرده و دیگر چنان‌که او دیده نیست.

بنابراین صالحانی که درباره آینده و ظهور، پیش‌گویی می‌کنند، روی‌کرد نادرستی در پیش گرفته‌اند؛ خواه "صادق‌شنود" باشد، خواه فلان استاد و بهمان دانشمند. تنها کسی که یقیناً به لوح محفوظ دسترسی دارد، امام عصر علیه السلام است. دیگران باید در این زمینه با احتیاط بیش‌تری رفتار کرده و یافته‌هایشان را اعلان نکنند؛ بسا که خود این افشاء، یکی از عامل‌های تغییر و تأخیر در ظهور آن حضرت باشد.

آری، افول تاریکی نشانه طلوع خورشید است، اما کسی نمی‌داند که سپیده‌دم، دقیقاً چه زمانی خواهد رسید... وظیفه ما بسترسازی است نه پیش‌گویی. لغزیدن از این به آن، انحراف بزرگی است. همه آن‌چه بیان شد، درباره صالحان راستگو بود، اما شیادان کذاب خود داستان دیگری دارند که باید به‌شدت از ایشان پرهیز کرد.

روح‌الله سوری



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 2, successive No. 21, fall - winter 2026

Criticizing a Critique: A Critical Analysis of the Article “Contemporary Islamic Philosophy and the Challenges Ahead”¹

Rouhollah Sourī²

ABSTRACT

Some proponents of Western philosophy deem Islamic philosophy to be static and ineffective. In his article “Contemporary Islamic Philosophy and the Challenges Ahead”, Dr. Qodratollah Qorbani compiles the majority of the critiques in this domain, presenting them across eleven thematic axes. The present study undertakes a critical analysis of the aforementioned critiques; its principal findings are as follows: 1. The indicators of dynamism have been selected without any underlying logic, solely because they are attributed to Western philosophy—a selection that constitutes begging the question (*muṣādara ‘alā al-maṭlūb*). 2. Several of these indicators are self-defeating, while others are redundant. 3. “Diversity in philosophical method and subject matter” is an entirely flawed indicator that culminates in academic chaos. 4. The “abstract nature of Islamic philosophy” does not equate to mere mental fabrication; rather, it signifies the apprehension of deeper layers of reality that elude others. 5. Seeking “independence” from the erroneous assertions of predecessors is a truism, whereas seeking independence from their correct assertions is an irrational approach. 6. “Avoiding dogmatism” is a commendable practice that both Western and Islamic philosophies require to maintain their dynamism. 7. The indicators of “addressing the questions of contemporary humanity,” “practical applicability,” “engagement with other domains of knowledge and philosophical schools,” “the capacity to generate applied philosophies”, and “theorizing instead of imitation” are indeed beneficial; however, Islamic philosophy, much like Western philosophy, possesses certain degrees of these elements while lacking others. Therefore, their absolute negation in relation to Islamic philosophy is unjustified.

KEYWORDS: Islamic philosophy, western philosophy, dynamism, efficacy, critique.

1. **Received:** 2025.September.10 | **Accepted:** 2025.October.13

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran; **Email:** souri@khu.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

نقادی یک نقد: تحلیل انتقادی مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو»^۱

روح‌الله سوری^۲

چکیده

برخی علاقه‌مندان فلسفه غرب، فلسفه اسلامی را ناپویا و ناکارآمد می‌شمارند. نویسندگان مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو» بیش‌تر نقدهای این حوزه را جمع‌آوری و در یازده محور ارائه می‌دهد. پژوهش پیش‌رو به تحلیل انتقادی نقدهای یادشده پرداخته و مهم‌ترین نتایج آن عبارتند از: ۱. مؤلفه‌های پویایی بدون هیچ منطقی و تنها به‌دلیل اتصاف فلسفه غرب به آنها، انتخاب شده‌اند (مصادره به‌مطلوب). ۲. برخی مؤلفه‌ها خودشکن و برخی تکراری هستند. ۳. «تنوع در روش و موضوع فلسفه»، مؤلفه کاملاً نادرستی است که به هرج و مرج علمی می‌انجامد. ۴. «انتزاعی بودن فلسفه اسلامی» به‌مثابه ذهن‌بافی نیست، بل به‌معنای یافتن لایه‌های ژرف‌تری از واقعیت است که دیگران نمی‌یابند. ۵. «استقلال‌جویی» از سخنان نادرست گذشتگان، بدیهی و استقلال از سخنان درست گذشتگان، رویکرد نامعقولی است. ۶. «پرهیز از جزم‌گرایی» شیوه پسندیده‌ای است که هردو فلسفه غرب و اسلامی، برای پویایی به آن نیاز دارند. ۷. مؤلفه‌های «ارتباط با پرسش‌های انسان معاصر»، «کاربردی بودن»، «تعامل با حوزه‌های معرفتی و مکاتب فلسفی دیگر»، «امکان تولید فلسفه مضاف» و «نظریه‌پردازی به‌جای تقلید» سودمندند، اما فلسفه اسلامی مانند فلسفه غرب، واجد مراتبی از آنها و فاقد مراتبی دیگر است. سلب مطلق آنها از فلسفه اسلامی نارواست.

کلیدواژگان: فلسفه اسلامی، فلسفه غرب، پویایی، کارآمدی، نقادی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۱

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران: souri@khu.ac.ir

مقدمه

«فلسفه اسلامی» یکی از مکتب‌های فلسفی در جهان معاصر است. این فلسفه از ترجمه متون یونانی با محوریت ارسطو و متون نوافلاطونی با محوریت فلوطین، آغاز شد، اما به تدریج با تحول فراوانی در روش و محتوا روبرو شد که نام‌گذاری آن به فلسفه اسلامی را روا ساخت. مهم‌ترین این تغییرها عبارتند از: ۱. افزودن مسئله‌هایی به کلی جدید. ۲. تقریر جدید از مسئله‌های پیشین. ۳. ارائه لوازم جدید برای تقریرهای پیشین. ۴. افزودن براهین جدید برای تقریرهای پیشین. ۵. نقد و حذف برخی نظریات پیشین (بنگرید: مطهری، ۱۴۱۸: ۲۶/۵؛ عبودیت، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۳). به گونه‌ای که مسئله‌های فلسفی، پیش و پس از ورود به جهان اسلام از دویست به هفتصد مورد افزایش یافت (مطهری، ۱۴۱۸: ۳۶/۶). قید «اسلامی» در ترکیب «فلسفه اسلامی» دست‌کم به معنای «جغرافیای جهان اسلام» یا «فلسفه مختص به مسلمانان» اشاره دارد. اما در خوانش‌های حداکثری «فلسفه برخاسته از سنت و فرهنگ اسلام» نیز اراده شده است. به هر روی، فلسفه اسلامی مختصاتی دارد که آن را از فلسفه‌های دیگر متمایز کرده و مکتب فلسفی ویژه‌ای را پدیدار می‌کند. حکمت مشاء، حکمت اشراق و حکمت متعالیه، سه مکتب جزئی در کلان‌مکتب فلسفه اسلامی‌اند که هر یک تقریباً، ارتقاء یافته دیگری هستند.

از سوی دیگر فلسفه غرب خود مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت فلسفی است و دامنه گسترده‌ای از مکتب‌های گوناگون را فرا می‌گیرد؛ از عقل‌گرایی تا تجربه‌گرایی، نقادی کانت، ایدئالیسم هگلی، پدیدارشناسی هوسرلی، اگزیستانس سارتری و هایدگری، هرمنوتیک دیلتای و گادامری، پوزیتیویسم منطقی و مکاتب پس‌اساختارگرا یا پس‌امدرن و... مکتب‌های موجود در فلسفه غرب، معمولاً رابطه‌ای عرضی (نه طولی) دارند؛ بیش‌تر این مکتب‌ها به لحاظ روش، موضوع، مسائل و... تفاوت‌های بنیادینی با مکاتب دیگر دارند که اجتماع آنها تحت نامی واحد را دشوار می‌سازد. اما به هر روی، این رویکردهای گوناگون که معمولاً در مغرب‌زمین پدید آمده‌اند، «فلسفه غرب» نامیده می‌شوند.

پیروان فلسفه اسلامی و غرب در ایران، نقدهای گوناگونی به یکدیگر وارد کرده و کاستی‌های دیگری را گوشزد نموده‌اند. مسئله «پویایی» و «کارآمدی» یکی از مهم‌ترین محورهای این گفتگوهاست. برخی علاقه‌مندان فلسفه غرب بر این باورند که فلسفه اسلامی ناپویا و ناکارآمد است. در این باره مقاله‌ها و کتاب‌های زیادی نگاشته شده است. دکتر قدرت‌الله قربانی در مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو» (قربانی، ۱۴۰۳: ۳۹-۸۲) بیش‌تر نقدهای مربوط به پویایی و کارآمدی را جمع‌آوری کرده و در یازده محور ارائه داده است. وی هر مؤلفه را با گونه‌ای مقایسه میان فلسفه اسلامی و غرب

به پایان می‌رساند.

پژوهش پیش‌رو با تمرکز بر مقاله یادشده و با روش تحلیلی-انتقادی به بررسی نقدهای وارد بر فلسفه اسلامی پرداخته و می‌کوشد بدون جانب‌گیری و تنها بر پایه سنجه عقل، به داوری آنها بنشیند. برای این منظور، نخست مبانی و اصول موضوعه بحث تبیین می‌شوند، سپس دیدگاه کلان و کلی مقاله مورد نقادی قرار گرفته و سرانجام هریک از محورهای یازده‌گانه جدا جدا بررسی می‌شوند. بی‌گمان نقد یک دیدگاه، تنها به معنای نقد همان نظریه است، نه نظریه‌پرداز. از این‌رو ضمن احترام به نویسنده، محتوای مقاله بررسی و نقادی می‌شود.

۱. اصول و مبانی بحث

بررسی و نقادی محتوای مقاله، گاه به بحث‌هایی بنیادین کشیده می‌شود که مبانی و اصول اختلاف‌های روین هستند. از آنجاکه این مبانی در مواضع متعددی بهره‌گیری می‌شوند، برای پرهیز از تکرار در آغاز مقاله تبیین می‌شوند. برخی از مهم‌ترین مبانی و اصول بحث، عبارتند از:

۱-۱. نقش پیشینه فرهنگی در انتخاب مسائل فلسفی

مهم‌ترین اختلاف نظر فیلسوفان مسلمان و غربی، بر دوگونه است: ۱. داوری متفاوت در مسئله واحد. ۲. اولویت بخشی به مسئله‌های گوناگون. نوع یکم ویژه اختلاف‌های درونی یک مکتب است؛ مانند داوری حکمت متعالیه و مشاء، درباره «امر اصیل»، «حقیقت علیت» و... این اختلاف‌ها گرچه مهم و تاثیرگذارند اما سبب خروج از الگوواره (پارادایم) فلسفه اسلامی نمی‌شوند. اما اختلاف‌های نوع دوم مهم‌تر و بنیادی‌ترند. تغایر فلسفه اسلامی و غرب، معمولاً به آن‌ها وابسته است؛ زیرا هر فلسفه مجموعه‌ای از مسائل هم‌گن است که باهم پیوند دارند و نظام خاصی از مسائل را پدید می‌آورند.

صدرالمتألهین با انتخاب «اصالت وجود» یک نظام خاص بنیان نهاد، که مسائل بعدی او «تشکیک وجود» و... است. اما کانت با انتخاب مسئله «معرفت» نظام دیگری بنا نهاد که مسائل بعدی او را به گونه‌ای متفاوت رقم می‌زند. فیلسوفان در بستری علمی، فرهنگی، تمدنی و... رشد می‌کنند که مسائلی را برای آنها برجسته و مسائل دیگری را کم‌اهمیت می‌نماید. اگر همه مسئله‌های فلسفی را به یک جورچین (جدول) هزاروجهی همانند کنیم، هر فیلسوفی با توجه به عقبه فکری- فرهنگی خویش، تنها به شماری از مسائل جذب می‌شود. انتخاب اولیه در مسائل فلسفی، دامنه انتخاب‌های بعدی فیلسوف را تنگ کرده

و به تدریج نظام فلسفی او را تعیین می‌بخشد. گرچه فلسفه در مقام داوری تنها به سنجه عقل، پشت می‌دهد اما در مقام گردآوری از سنت و فرهنگ خویش متأثر است.

اختلاف نوع یکم و دوم، تفاوت مهم‌تری دارند؛ زیرا «داوری متفاوت در یک مسئله» به رویارویی مستقیم دو فیلسوف کشیده می‌شود که به آسانی برداشته نمی‌شود. اما «اولویت‌بخشی متفاوت به مسائل» چنین نیست؛ شاید اگر کانت با پرسش‌های ملاصدرا رویارو بود پاسخ‌های او را برمی‌گزید و اگر ملاصدرا در برابر پرسش کانت قرار می‌گرفت دغدغه او را ارج می‌نهاد. بنابراین نمی‌توان هیچ‌یک را به بی‌توجهی به مسئله دیگری، متهم کرد؛ زیرا آنها در مقام گردآوری به مسائلی روی آورده‌اند که اقتضای فرهنگ و تمدن‌شان بوده و باید پاسخ می‌یافتند. بلی، امروز که دغدغه معرفت در فیلسوفان مسلمان پیدا شده، می‌توان حکمت متعالیه را برای پاسخ به این پرسش بسیج کرد، اما دیروز چنین پرسشی نبوده که پاسخ داده شود. هم‌چنین می‌توان ضرورت اصالت وجود را به فیلسوفان اگزیستانسیالیست (Existentialist) گوشزد نمود تا به این مسئله پاسخی شایسته دهند.

۲-۱. نقش پیشینه فرهنگی در مقام «گردآوری» و «داوری»

عقبه فکری، بخشی از هویت فیلسوف است و او را رها نمی‌کند. به‌راستی چرا من و شما در نخستین رویارویی با یک مسئله، پیش از هرگونه اقامه برهان، به یک پیش‌داوری اولیه روی می‌آوریم؟ گویی از ژرفای وجود مایلیم که پاسخ الف یا ب، درست باشد. سپس با بررسی دلیل‌ها، آن فرضیه اولیه تایید یا تکذیب می‌شود. تمایل به چیزی پس از بررسی دلیل‌ها، معقول است، اما تمایل نخستین که پیش از هرگونه دلیل‌جویی، از ژرفای وجودمان می‌روید نکته غریبی است. بلی، ما از سنت و تمدنی برخاسته‌ایم که هم در گردآوری مسئله‌ها و هم در داوری آنها، خود را بروز می‌دهد. مجرد کامل از عقبه فکری-فرهنگی کار دشواری است که شاید ابرانسان‌هایی با ریاضت‌های خاص به آن دست یابند. اما چنین توانایی در بیش‌تر فیلسوفان دیده نمی‌شود.

تأثیرزدایی از عقبه، در مقام گردآوری نه ممکن است و نه حتی ممدوح؛ اگر ذهن ما سویه خاصی نداشته باشد هیچ الهامی برای حل مسئله نداریم. همین نداهای گنگ درونی هستند که ما را به مسائل جدید یا راه‌حل‌های جدید برای مسائل پیشین، می‌کشانند. چیزی که باید مدیریت شود تأثیر عقبه فرهنگی بر مقام گردآوری است. در اینجا نیز الهاماتی از درون می‌رویند اما باید آنها را در ترازوی عقل سنجید و تنها پس از تایید عقل، پذیرفت.

۳-۱. علم، به مثابه مجموعه گزاره‌های منسجم

واژه «علم» معناهای گوناگونی دارد؛ گاه به معنای تک‌گزاره‌ای است که یک آگاهی خاص از موضوعی مشخص به دست می‌دهد؛ برای نمونه: «اکنون روز است». اما گاه به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌گن است که ارتباط و انسجام ویژه‌ای دارند؛ مانند «علم فیزیک»، «علم فلسفه» و... اکنون، چه معیاری مشخص می‌کند کدام مسئله‌ها جزء یک علم باشند و کدام یک به دیگری ملحق شوند؟ بی‌گمان جامعیت و مانعیت یک علم، نسبت به مسائل خود به معیارهای دقیقی نیاز دارد. وگرنه مرزهای علوم درهم می‌شکند، مسائل خلط می‌شوند و دانشمندان در زمینه‌هایی که تخصص ندارند نظرهایی سست و بی‌پایه ارائه می‌کنند. اساساً طبقه‌بندی علوم توسط ارسطو، فارابی و... به همین منظور انجام شده است. آنها دریافتند که مسائل پراکنده و نامنسجم، مایه هرج و مرج‌اند و باید هر خوشه از مسائل هم‌گن در یک علم ویژه قرار گیرند تا با موشکافی بیش‌تری بررسی شوند.

معیارهای زیادی در این باره ارائه شده که مهم‌ترین آنها موضوع، روش و مسائل است؛ برای نمونه موضوع فلسفه، به معنای متافیزیک «موجود از جهت موجودبودن» و روش آن «برهان» است. اکنون اگر برخی مسائل این علم، مانند کم منفصل و متصل، تا جایی پیش روند که دیگر در این موضوع و روش نگنجد چه باید کرد؟ ازسویی بشر کنج‌کاو کشف آنهاست و از سوی دیگر موضوع و روش، اجازه بررسی نمی‌دهد. در اینجا دوروی کرد متصور است: ۱. بی‌توجهی به ضوابط علمی و طرح مباحث علم ریاضی و فیزیک، در فلسفه؛ در این فرض، مسائلی که سنخ جدیدی داشته و به روش جدیدی برای پژوهش نیاز دارند، با همان سنخ و روش فلسفی کنکاش می‌شوند. در نتیجه بادقت بررسی نمی‌شوند و پاسخ‌های درستی دریافت نمی‌کنند. ۲. تولد یک دانش جدید برای پرداختن به مسائل جدید: در این فرض، دانشی جدید با موضوع، روش و مسائل جدید زاییده می‌شود تا مسائل جدید را با دقت و تمرکز بیش‌تری بررسی کند؛ مانند پیدایش هندسه، فیزیک و روان‌شناسی از متن مسائل فلسفی. نباید فراموش کرد که یک علم، نمی‌تواند به همه مسائل جهان پاسخ دهد. چنین توقعی ازسوی مردم «خیال‌پردازی» و از سوی عالم «خودهمه‌پنداری» است.

۴-۱. معنای درست و نادرست «انتزاعی‌بودن» فلسفه

فرض کنید یک چوپان و یک دکترای عمران را به اتاقی در یک برج بلندمرتبه دعوت کنیم و از هر دو بخواهیم آن‌چه می‌بینند را توصیف کنند. چوپان می‌گوید: دیوار، پنجره، درب، صندلی، میز و... دکترای

عمران می‌گوید: آلیاژ فولادی که در ستون‌های این برج به کار رفته چنین است. نوع بتون آن چنان است ... اکنون این دو پاسخ را بسنجید: هردو درست است و هیچ‌یک دروغ نگفته‌اند. اما چوپان تنها ظاهر اتاق را توصیف می‌کند و دانشمند گنج و سیمان را شکافته و باطن دیوار را توصیف می‌کند. درواقع دانشمند با چشم مهندسی خود، می‌تواند واقعیت‌هایی را مشاهده کند که چوپان با چشم ظاهری آنها را نمی‌بیند. به دیگر سخن: ذهن دانشمند لایه‌های ژرف‌تری از واقعیت را برمی‌گیرد؛ لایه‌هایی که در دسترس مردم عادی نیست، اما واقعی است. شاید چوپان اعتراض کند که این خیال‌بافی است؛ زیرا اگر چنین واقعیتی موجود بود من نیز می‌یافتم. اما این اعتراض وارد نیست.

اکنون لایه‌هایی از واقعیت را فرض کنید که حتی متخصص عمران یا فیزیک‌دان نمی‌توانند آنها را دریابند، مانند حقیقت علیت، حرکت جوهری و... تنها کسی می‌تواند این ساحت‌های ژرف از واقعیت را دریابد که یک ذهن به شدت انتزاعی داشته باشد؛ یعنی بتواند لایه‌های ژرف و درهم‌تنیده واقعیت را یکی‌یکی بگشاید و قانون حاکم بر هریک را استخراج نماید. این همان کاری است که فیلسوف انجام می‌دهد. او موجودها را نه از جهت ماهیت‌های متمایز آنها که موضوع علوم گوناگون است، بل از جهت متن وجودی‌شان بررسی می‌کند.

برخی اعتراض می‌کنند که هیچ دانشی به چنین یافته‌هایی دست نیافته، پس شاید از اساس این یافته‌ها خیال‌بافی باشند. در پاسخ می‌گوییم: اولاً: نیافتن، اعم از نبودن است. ثانیاً: فیلسوف برای دستیابی به این یافته‌ها، روش‌های معتبری به کار بسته که رعایت آنها به کشف‌های درست می‌انجامد. نیافتن این لایه‌ها توسط علوم دیگر، به دلیل وظایفی است که هر علم به‌دوش دارد. این وظایف، روش‌های شایسته خود را می‌طلبند و روش‌ها توانایی یک علم برای کشف لایه‌های خاصی از واقعیت را مشخص می‌کنند. بنابراین انتزاع‌های فلسفی خیال‌بافی ذهنی نیست، بل نشان می‌دهد که موضوع و روش فلسفه، توان یافتن چنین حقایقی را دارد.

ثالثاً: مفهوم، بازتاب امری خارجی در ذهن آدمی است. مفهوم‌ها دوگونه‌اند: جزئی و کلی. از آن‌جاکه مفهوم کلی را عقل می‌یابد آن را «معقول» می‌نامند. معقول‌ها دوگونه‌اند: ۱. اولی: که از روزنه اندام‌های حسی، در قالب یک مفهوم جزئی، وارد ذهن می‌شوند و سپس در فرایند «تجريد» از عوارض مُشخّصه رهایی یافته و کلی می‌گردند. از آن‌جاکه معقول اولی از خارج به ذهن می‌آید، بی‌گمان مابازاء خارجی دارد. ۲. ثانوی: که در ذهن، با تحلیل معقول‌های اولی، تولید می‌شوند؛ مانند پیدایش مفهوم «علیت» از تحلیل مفهوم «آتش» و «گرما». مفهوم «علیت» با هیچ‌یک از اندام‌های حسی یافته نشده و از خارج به

ذهن نیامده است. بل با سنجش رابطه آتش و گرما، مفهوم علیت در ذهن متولد شده است. بنابراین معقول ثانوی، مابازاء ذهنی (نه خارجی) دارد و «انتزاعی» است (بنگرید: ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۸۱/۱؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۴۵/۲-۲۴۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۶: ۴۶ و ۷۰؛ غفاری، ۱۳۸۰: ۳۰۵؛ مطهری، ۱۴۱۸: ۲۶۶/۵ و ۲۷۴/۵).

معقول ثانوی خود دوگونه است: ۱-۲. ثانی فلسفی: که منشاء انتزاعی در خارج دارد. ۲-۲. ثانی منطقی: که حتی منشاء انتزاع آن نیز ذهنی است. اگر پنج سیب روبروی ما باشد، مفهوم «سیب» مابازاء خارجی دارد و معقول اولی (غیرانتزاعی) است. اما مفهوم «پنج» مابازاء خارجی ندارد و معقول ثانوی (انتزاعی) است. اما واقعیت خارجی به گونه ای است که نمی توان سیب های روبرو را به «چهار» یا «شش» متصف کرد. گرچه عدد پنج، مابازائی در خارج ندارد اما منشاء انتزاع خارجی دارد؛ زیرا واقعیت سیب های روبرو به ذهن ما تحمیل می کند که این پنج عدد سیب است، نه چهار و نه شش.^۱

معقول های ثانوی فلسفی گرچه انتزاعی هستند، اما واقعیت (نفس الامر) دارند. بنابراین ذهن بافته و خیالی نیستند. بل، با نگاه موشکافانه آنها نیز خارجی اند اما به گونه ای که از راه اندام حسی، وارد ذهن نشده اند. اگر ما تجربه گرا (Empiricist) نباشیم «واقعی بودن» اعم از «ورود به ذهن از راه اندام حسی» است. همه مفهوم هایی که محور مابعدالطبیعة (وجودشناسی برهانی) قرار می گیرند چنین اند؛ مانند وجود، وجوب، علیت و... این ها انتزاعی به معنای دوم اند که ریشه در جهان خارج دارند، اما از راه اندام حسی به ذهن نیامده اند بلکه با تحلیل معقول های اولی (مفهوم های غیرانتزاعی) یا واکاوی علم حضوری، در ذهن بازتاب یافته اند (بنگرید: سوری، ۱۳۹۳: ۱۸۹-۱۹۰).

۲. نقادی مدعای کلی «ناپویایی و ناکارآمدی فلسفه اسلامی»

پس از تبیین مبانی و اصول موضوعه، نخست مدعای کلان مقاله یادشده و سپس محورهای یازده گانه به تفصیل بررسی می شوند. نقادی مدعای کلان به شرح ذیل است:

۲-۱. مؤلفه های پویایی و مصادره به مطلوب

مهم ترین کاستی آن است که مقاله بدون هیچ معیار و سنجه ای، یازده نکته را به عنوان مؤلفه های پویایی

۱. یادآوری: «عدد» در فلسفه منشاء، مفهوم ماهوی است و در خارج مابازاء دارد. اما درواقع چنین نیست. اما به هر روی، عدد در اینجا به عنوان مثال یاد شده و در مثال مناقشه نیست.

معرفی می‌کند. سپس با سلب این مؤلفه‌ها از فلسفه اسلامی، ناپویایی و ناکارآمدی آن را نتیجه می‌گیرد. اما سخن اینجاست که چه منطقی بر انتخاب مؤلفه‌های یازده‌گانه حاکم است؟! درواقع این نکات، ویژگی‌های فلسفه غرب‌اند که با گونه‌ای مصادره به مطلوب، به‌عنوان مؤلفه‌های پویایی قلم‌داد شده‌اند و چون فلسفه اسلامی همه یا برخی از آنها را ندارد ناپویا و ناکارآمد معرفی می‌شود! نویسنده محترم نیز تصریح می‌کند که این مؤلفه‌ها با استقراء ویژگی‌های فلسفه غرب به‌دست آمده‌اند (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۴). این مانند آن است که مدیر یک اداره، همه ویژگی‌های رفتاری خود را به‌مثابه مؤلفه‌های یک مدیر موفق، قلم‌داد کند. آن‌گاه به موفقیت خود و ناموفقیت دیگران حکم نماید. این رویکرد گونه‌ای «خودهمه‌پنداری» است؛ زیرا چنین مدیری، خود و ویژگی‌های مدیریتی خود را به‌مثابه همه ویژگی‌های لازم برای مدیریت موفق، گرفته است. به‌هرروی قاضی، نمی‌تواند و نباید یکی از طرفین دعوا باشد. بلی، اگر با یک روش منطقی به گردآوری مؤلفه‌های پویایی بپردازیم شاید برخی از مؤلفه‌های یادشده معتبر شمرده شوند. اما در رویکرد کنونی تنها دلیل اعتبار مؤلفه‌های پویایی، اتصاف فلسفه‌های غربی به آنهاست. این رویکرد به نوعی جزم‌اندیشی (Dogmatism) دچار است؛ زیرا می‌گوید: اگر مانند من نیستی و ویژگی‌های مرا نداری، پس پویا نیستی. این پیش‌داوری و جانب‌داری، خود مهم‌ترین عامل بازدارنده از پویایی است.

۲-۲. تلقی «فلسفه غرب» به‌مثابه یک علم

با دریغ، مقاله یادشده همه فلسفه‌های موجود در جهان غرب را به‌عنوان علمی واحد قلم‌داد می‌کند، درحالی‌که ما با فلسفه‌هایی جداگانه روبرویم که هریک هویت و ماهیت متفاوتی دارند. آیا می‌توان «تجربه‌گرایی» را با «عقل‌گرایی ارسطویی» و «ایدئالیسم افلاطونی» در یک مجموعه گنجانده؟ یا «ایدئالیسم هگلی» را با «ایدئالیسم کانتی» به‌عنوان یک علم قلم‌داد کرد؟ این علوم در موضوع، روش و غایت، تفاوت‌های بنیادینی دارند. خود فیلسوفان غربی نیز چنین تفسیری را برنمی‌تابند. بنابراین علم واحدی به نام فلسفه غرب، وجود خارجی ندارد. حتی اگر مؤلفه‌های پویایی معتبر و واقعی باشند، هرگز همه آنها بر هیچ‌یک از فلسفه‌های غربی صدق نمی‌کند و هر فلسفه‌ای، بخشی را نخواهد داشت؛ برای نمونه: نخستین و مهم‌ترین مؤلفه پیشنهادی «تنوع روش و...» است. آیا پوزیتیویست (Positivist) و آمپیریسیت (Empiricist) روشی غیر از تجربه حسی را به رسمیت می‌شناسند؟! بنابراین این ادعا که فلسفه غرب کاملاً پویاست و فلسفه اسلامی برای پویایی باید همانند آن باشد، مدعای نادرستی است؛ زیرا

همه مؤلفه‌های ادعایی، در هیچ‌یک از فلسفه‌های غربی جمع نمی‌شود و هیچ‌کدام پویایی مورد ادعا را ندارند.

۳-۲. نقد فلسفه اسلامی بدون تصور درستی از آن

همان‌گونه که تصدیق یک مدعا به تصور دقیق آن نیاز دارد، تکذیب نیز درگرو تصور دقیق مسئله است. داوری بود و نبود مؤلفه‌های پویایی در یک فلسفه، به شناخت درست آن فلسفه وابسته است. ما نمی‌گوییم فلسفه اسلامی به همه معانی پویاست. بل می‌گوییم: داوری این نکته به شناخت درست فلسفه و فیلسوفان اسلامی نیاز دارد؛ چیزی که مقاله یادشده بهره‌چندانی از آن ندارد؛ برای نمونه می‌گوید:

«تعریف فلسفه در فلسفه اسلامی براساس موضوع آن انجام می‌شود و گفته می‌شود که فلسفه شناخت مطلق وجود یا هستی‌شناسی کلی است، که این تعریف از ارسطو به ابن‌سینا و فارابی رسیده است. در سنت فلسفی ارسطو این تعریف شامل مطالعه موجود مجرد و مادی، جهان طبیعت و مابعدالطبیعه و علوم طبیعی، ریاضی و مابعدالطبیعی، و نیز حوزه‌های اجتماع، سیاست، اخلاق، هنر و نظایر آن می‌شود... اما متأسفانه... در تداوم تاریخی سنت فلسفی اسلامی، از تعداد موضوعات فلسفه اسلامی کاسته می‌شود، بطوری‌که در سنت فلسفی ملاصدرا... موضوعاتی چون طبیعت، سیاست، انسان‌شناسی، اجتماع، هنر، علم، و نظایر آن از دایره موضوعی فلسفه خارج می‌گردند و فلسفه عمدتاً به مابعدالطبیعه به معنای مطالعه احکام کلی وجود، الهیات به معنای شناخت اوصاف الهی و علم النفس فلسفی محدود می‌گردد» (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۶-۴۷).

برابر متن بالا، در نگاه ارسطو موضوع فلسفه «وجود مطلق» بود و در عین حال، همه علوم عقلی را فرا می‌گرفت؛ یعنی: ۱. اخلاق فردی. ۲. تدبیر منزل. ۳. سیاست مُدُن. ۴. الهیات (فلسفه اولی؛ متافیزیک؛ مابعدالطبیعه). ۴. ریاضیات. ۵. طبیعیات. به روایت مقاله یادشده، همه این علوم جزء فلسفه‌ای بودند که موضوع آن «وجود مطلق» بود! ارسطو با بلندنظری از همه این علوم در فلسفه بحث می‌کرد اما ملاصدرا با تنگ‌نظری بیش‌تر آنها را کنار نهاده و تنها از متافیزیک سخن گفته است.

این یک تلقی نارواست؛ زیرا میان فلسفه عام و خاص، خلط کرده است. فلسفه خاص که موضوع آن «وجود مطلق» است، تنها و تنها متافیزیک (مابعدالطبیعه) است و هیچ‌یک از علوم دیگر را فرا نمی‌گیرد (ارسطو، ۱۴۲۷: ۱۲۱ و ۴۲۴). عنوانی که همه علوم یادشده را فرا می‌گیرد «فلسفه عام» است که موضوع آن «وجود مطلق» نیست (همان: ۲۳۷-۲۴۲ و ۴۳۳-۴۳۵). بلی، ارسطو و فارابی فیلسوف عام بودند

و از همه علوم بحث می‌کردند. اما رفته‌رفته با فزاینده‌گی و پیچیدگی مسائل هر علم، دیگر کسی نمی‌توانست در مطلق علوم سرآمد باشد و تنها در یک یا چند علم صاحب‌نظر می‌شد؛ تخصصی‌شدن علوم دقیقاً به همین معناست. به‌هرروی کسی که می‌خواهد پویایی و کارآمدی فلسفه اسلامی را اندازه بگیرد، دست‌کم باید تفاوت فلسفه عام و خاص و موضوع آنها را در فلسفه ارسطویی و اسلامی بداند. بدون این اطلاعات اولیه، داوری به بی‌راهه خواهد رفت. نویسنده در جای دیگری می‌گوید:

«یک خوانش مهم از فلسفه اسلامی معاصر، خوانش سنتی است که از قدیم در حوزه‌های ما متن الهیات شفا را می‌خواندند و اکنون هم می‌خوانند. این خوانش منقطع از زندگی امروزه ماست؛ یعنی برای کسانی که آن متن را می‌خوانند فرقی ندارد که بوعلی در چه قرنی زندگی می‌کرد و تصور می‌کنند که او حقایق ازلی و ابدی عالم را در ساحت فلسفه و حکمت گفته است» (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۹؛ اوحدی، ۱۴۰۲: ۱۴۰).

در سخنان بالا، خوانشی سست از فلسفه اسلامی برجسته شده تا به آسانی نقد شود. خوانشی که در زمان ابن‌سینا و متن شفا، متوقف مانده است. این همان «مغالطه پهلوان‌پنبه» است که سست‌ترین تقریر یک مکتب (یا آموزه) را مطرح کرده و با نقدهای فراوان آن را در ذهن مخاطب تحقیر می‌کند. البته نویسنده در کنار نقدهای فراوان، اشاره کوتاهی به جریان نوصدرایی کرده، اما آن را نیز ناپسندیده می‌شمارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۱). او می‌گوید:

«بر این مشکلات بایستی عدم مواجهه فیلسوفان مسلمان طی یکی دو قرن اخیر با مسائل و پرسش‌های جامعه را نیز افزود؛ یعنی متأسفانه فیلسوفان مسلمان ما عمدتاً جدای از مسائل و نیازهای مهم مردم جامعه مسلمان و غافل از ارتباط مسائل ما با مسائل جامعه غربی می‌زیستند» (همان: ۵۰). «آخرین کتب منتشره در حوزه فلسفه اسلامی معاصر... تقریباً همه یا اکثر مباحث آنها همان موضوعات و مسائل سنت فلسفی به ارث رسیده از گذشته، به ویژه از حکمت متعالیه ملاصدراست... اهمیت قابل توجه این آثار ارائه برخی نوآوری‌ها در درون سنت فلسفی اسلامی است نه بیرون از آن... آنها در بیان نظریات و دیدگاه‌های فلسفی خود تقریباً همان چهاچوب صدرایی یا سنت فلسفی اسلامی را حفظ کرده‌اند... که با مسائل مبتلی به کنونی ما ارتباط چندانی ندارند» (همان: ۵۱-۵۲).

گویا نویسنده محترم با حجم زیاد کتاب‌ها، مقاله‌ها و نشست‌های علمی که برای نیازهای روز منتشر شده، آشنایی ندارد. یک جستجوی کوتاه سیاهه بلندی از آثار مربوطه را به‌دست می‌دهد. اکنون از همه مقاله‌ها، نشست‌های علمی و کتاب‌های درجه دو و سه چشم‌پوشی می‌شود و تنها به برخی کتاب‌های فیلسوفان برجسته معاصر در این باره اشاره می‌گردد:

علامه طباطبائی: ۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ ۲. اعجاز قرآن؛ ۳. رسالت تشیع در دنیای امروز؛ گفتگوهایی با هانری کربن؛ ۴. بررسی‌های اسلامی؛ ۵. روابط اجتماعی در اسلام؛ استاد مطهری: ۶. فلسفه اخلاق؛ ۷. جامعه و تاریخ؛ ۸. انقلاب اسلامی از دیدگاه فلسفه تاریخ؛ ۹. اسلام و مسئله ملیت؛ ۱۰. عدل الهی؛ ۱۱. انسان و ایمان؛ ۱۲. وحی و نبوت؛ ۱۳. خدا در اندیشه انسان؛ ۱۴. علل گرایش به مادی‌گری؛ ۱۵. هدف زندگی؛ ۱۶. انسان و سرنوشت؛ ۱۷. مسئله شناخت؛ ۱۸. مسئله حجاب؛ ۱۹. نظام حقوق زن در اسلام؛ ۲۰. اخلاق جنسی؛ ۲۱. مسئله ربا و بانک؛ ۲۲. زن و مسائل قضایی و سیاسی؛ ۲۳. نظری به نظام اقتصادی اسلام؛ ۲۴. خدمات متقابل اسلام و ایران؛ ۲۵. فلسفه تاریخ؛ ۲۶. انحطاط و ترقی تمدن‌ها.

استاد جوادی آملی: ۲۷. نسبت دین و دنیا؛ ۲۸. انتظار بشر از دین؛ ۲۹. منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ ۳۰. حق و تکلیف در اسلام؛ ۳۱. شریعت در آینه معرفت. علامه جعفری: ۳۲. ارتباط انسان و جهان؛ ۳۳. ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل؛ ۳۴. اخلاق و مذهب؛ ۳۵. وجدان؛ ۳۶. ارکان تعلیم و تربیت؛ ۳۷. بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم در چهار موضوع فلسفی؛ ۳۸. توضیح و بررسی مصاحبه برتراند راسل - وایت؛ ۳۹. بررسی و نقد برگزیده افکار برتراند راسل؛ ۴۰. بررسی و نقد کتاب «سرگذشت اندیشه‌ها»؛ ۴۱. موسیقی از دیدگاه فلسفی و روانی؛ ۴۲. همگرایی دین و دانش؛ ۴۳. تحقیقی در فلسفه علم؛ ۴۴. حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ ۴۵. حکمت اصول سیاسی اسلام؛ ۴۶. الامر بین الامرین؛ ۴۷. جبر و اختیار؛ ۴۸. فلسفه دین؛ ۴۹. علم و دین در حیات معقول؛ ۵۰. شناخت از دیدگاه علمی و قرآن؛ ۵۱. بررسی فقهی و حقوقی طرح ژنوم انسانی.

علامه حسن زاده آملی: ۵۲. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارد؛ ۵۳. رساله رؤیا؛ ۵۴. رساله نفس الامر؛ ۵۵. شرح العیون فی شرح العیون [نفس‌شناسی تطبیقی: فلسفی، عرفانی و دینی]؛ ۵۶. رساله خیرالاثرب در ردّ جبر و قدر؛ ۵۷. فصل الخطاب فی عدم تحریف الکتاب ربّ الارباب [عدم تحریف قرآن]؛ ۵۸. تصحیح و تعلیق اصول اقلیدس [هندسه]؛ ۵۹. دروس هیئت و دیگر رشته‌های ریاضی؛ ۶۰. رساله فی الصبح و الشفق.

استاد مصباح یزدی: ۶۱. آزادی؛ ناگفته‌ها و نکته‌ها؛ ۶۲. ایدئولوژی تطبیقی؛ ۶۳. پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی؛ ۶۴. تعدد قرائت‌ها؛ ۶۵. جامعه و تاریخ در قرآن؛ ۶۶. جامعیت قرآن؛ ۶۷. حقوق و سیاست در قرآن؛ ۶۸. دین و آزادی؛ ۶۹. رابطه علم و دین؛ ۷۰. فلسفه اخلاق؛ ۷۱. قلمرو دین؛ ۷۲. معرفت‌شناسی انتقادی؛ ۷۳. نقدی فشرده بر اصول مارکسیسم؛ ۷۴. نقد و بررسی مکاتب اخلاقی.

سیدیدالله یزدان‌پناه: ۷۵. چیستی و نحوه وجود فرهنگ؛ ۷۶. تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی. حمید پارسانیا: ۷۷. سنت، ایدئولوژی و علم؛ ۷۸. علم و فلسفه؛ ۷۹. حقیقت و دموکراسی؛ ۸۰. سکولاریسم، مبانی معرفتی و سیمای اجتماعی سکولاریسم و معنویت؛ ۸۱. جامعه‌شناسی معرفت و علم؛ ۸۲. پلورالیسم: زمینه‌های عقیدتی و اجتماعی؛ ۸۳. عرفان و سیاست. احمد واعظی: ۸۴. درآمدی بر هرمنوتیک؛ ۸۵. هرمنوتیک حقوقی. محمد فنائی اشکوری: ۸۶. مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر؛ ۸۷. درآمدی بر فلسفه عرفان و...

شاید گفته شود: این آثار به‌رقم پرشماری از دقت کافی برخوردار نبوده و به نتایج مطلوب نرسیده‌اند. در پاسخ می‌گوییم: مراد از «دقت کافی» و «نتایج مطلوب» چیست؟ و با چه معیاری اندازه‌گیری می‌شود؟ اگر مراد آن باشد که این آثار به نتایجی مانند فلسفه غرب، نرسیده‌اند بلی آنها نادقیق‌اند. اما این همان مصادره به مطلوبی است که نادرستی آن پیش‌تر بیان شد.

۴-۲. خلط مباحث آموزشی و محتوایی

مسئله آموزش فعال و دوسویه، یکی از دغدغه‌های همه رشته‌های علمی است. از آن‌جاکه گردآوری محفوظات علمی بایسته اما ناپسند است، متخصصان روش تدریس (تکنولوژی آموزشی)، سفارش می‌کنند: فرایند آموزش به جای ارائه داده‌های علمی، دانش‌جویان را به کشف آنها ترغیب می‌کند. این شیوه پسندیده گاه با مقاومت برخی استادان در مدرسه، حوزه و دانشگاه، روبرو می‌شود. آموزش حفظ‌محور به فلسفه اسلامی اختصاص ندارد و در رشته‌های دیگری مانند فیزیک، شیمی و فلسفه غرب نیز دیده می‌شود. برخی استادان فلسفه غرب، حریمی قدسی برای آن قائل‌اند که هیچ‌کس را شایسته نقد آن نمی‌بینند. از نگاه ایشان، فلسفه غرب تنها باید فهمیده (حفظ) شود. درواقع این کاستی، به روش آموزش علم مربوط است، نه محتوای درونی آن. هر دانشی که محفوظ‌محور آموخته شود مخاطب این نقد قرار می‌گیرد و انتساب آن به علمی خاص مانند فلسفه اسلامی، نارواست. بااین‌همه مقاله یادشده می‌گوید:

در زمینه روش فلسفه‌آموزی هم سبک سنتی فلسفه اسلامی متأسفانه مفید فایده نیست، زیرا امکان طرح پرسش و مسئله‌سازی و مسئله‌یابی را به قدر کافی فراهم نمی‌سازد (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۸؛ علی‌پور، ۱۳۹۶: ۱۰۳). آشنایی با تاریخ فلسفه و بیان دیدگاه‌های این یا آن فیلسوف، همت اصلی دانشجو و استاد شده است، اما فلسفیدن و اندیشه‌ورزی و بالابردن توان ذهنی دانشجویان، محور فعالیت‌های

دانشگاه‌های ما نیست (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۱؛ انواری، ۱۳۹۲: ۵-۶). بایستی شیوه سنتی ناکارآمد در مواردی چون: آموزش متن محور، تکیه بر خواندن متون عربی... تمرکز بر حکمت متعالیه و نظایر آن کنار گذاشته شود، بلکه تاکید بر پرسش محوری و... در دستورکار قرار گیرد (قربانی، ۱۴۰۳: ۷۹).

۵-۲. خودشنی برخی مؤلفه‌ها

مؤلفه‌های پیشنهادی، در مواردی خودشنی (خودمتناقض) هستند؛ برای نمونه: مؤلفه یکم به «تنوع در روش، موضوع، مسائل، رویکردها و نظریات» سفارش می‌کند. اما مؤلفه هشتم به «استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی» فرامی‌خواند. اگر قرار است برابر مؤلفه یکم، در همه چیز از جمله روش کسب معرفت، تنوع قائل شویم، باید وحی را به‌عنوان یکی از روش‌های کسب معرفت که در قالب متون دینی گزارش می‌شود، بپذیریم. اکنون اگر برابر مؤلفه هشتم، از روش دینی پرهیز کنیم، درواقع تنوع روشی را از دست داده‌ایم. هم‌چنین مؤلفه یکم با هفتم (تولید فلسفه‌های مضاف) نیز نمی‌سازد؛ زیرا اگر قرار است پاسخ به پرسش‌های درجه دو و سه را به فلسفه‌های مضاف بسپاریم، دیگر چرا در فلسفه مادر، به‌تنوع روش و... روی آوریم؟ هدف تنوع در روش و... پاسخگویی به نیازهایی است که فلسفه‌های مضاف بدان پاسخ خواهد داد. بنابراین به تنوع در روش، نیازی نیست.

۶-۲. تکراری بودن برخی مؤلفه‌ها

مؤلفه نهم (نظریه‌پردازی به‌جای شرح‌نویسی) دقیقاً تکرار مؤلفه پنجم (استقلال از مکتب‌های پیشین) است. یک متن پژوهشی باید با دقت نوشته شده و از تکرار محتوا با عنوان‌های گوناگون، خودداری نماید. اگر یک مکتب فلسفی، به‌جای نظریه‌پردازی، به شرح‌نویسی آثار گذشتگان روی آورد، دقیقاً به این معناست که از مکتب‌های پیشین استقلال ندارد و برعکس. بنابراین تکرار این محتوا با دو عنوان متفاوت چه دلیلی دارد؟ آیا حاصل شتاب در نگارش و سستی در انسجام مطالب است؟ یا میل ناخودآگاه به تکثیر عنوان‌ها برای تضعیف یک سنت فلسفی؟

مؤلفه ششم (تعامل با حوزه‌های معرفتی دیگر) و دهم (امکان گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر) نیز تا حدود زیادی تکراری هستند؛ زیرا مراد از «تعامل» در مؤلفه ششم، چیزی جز «گفتگو» در مؤلفه دهم نیست؛ چراکه تعامل علمی راهی جز گفتگوی اندیشه‌ها ندارد. وانگهی «مکاتب فلسفی دیگر» در مؤلفه دهم، مهم‌ترین مصادیق «حوزه‌های معرفتی دیگر» در مؤلفه ششم است. بنابراین، مؤلفه دهم یا عین

ششم است، یا بخشی از آن. هم‌چنین مؤلفه یازدهم (خودانتقادگری و دوری از جزم‌گرایی) نیز گرچه با عنوان خاصی از مؤلفه‌های پیشین، برابر نیست، اما محتوای آن بارها در مؤلفه‌های پنجم، ششم، نهم و دهم تکرار شده است.

۲-۷. کاربست واژگان منفی و جانب‌داری پنهان

تکرار عنوان‌های منفی و جانب‌دارانه بدون پرداخت عمیق آنها، به گونه‌ای بدبینی در مخاطب می‌انجامد که پایه علمی ندارد. بهتر بود که این ادعاها به جای تکرار بی‌دلیل، به گونه دقیق و علمی ثابت می‌شدند. برای نمونه می‌توان به عبارات ذیل توجه کرد:

«فلسفه اسلامی معاصر با چه چالش‌های مهمی مواجه است که موجب توقف، ایستایی و عدم پویایی آن شده است (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۴). می‌توان با نسبت‌سنجی فلسفه معاصر اسلامی با آن [فلسفه غرب]، دلایل عقب‌ماندگی و عدم کارایی فلسفه اسلامی معاصر را از منظرهای مختلف مورد داوری قرار داد (همان: ۴۵). وقتی که وضعیت فلسفه اسلامی معاصر با فلسفه معاصر غرب سنجیده می‌شود به نتایج ناگواری می‌رسیم (همان: ۴۹).

۳. نقادی تفصیلی مدعا برپایه نقدهای یازده‌گانه

پس از نقادی مدعای کلان مقاله، به نقادی تفصیلی هر مؤلفه پرداخته می‌شود. در هر بخش، نخست گزارش کوتاهی از مدعای مقاله یادشده ارائه شده^۱ و سپس مورد نقادی قرار می‌گیرد. نقادی تفصیلی به شرح ذیل است:

۳-۱. نقادی مؤلفه یکم: «تنوع در روش، موضوع، مسائل، رویکردها و نظریات»

به‌باور مقاله یادشده، مهم‌ترین مؤلفه پویایی و کارآمدی فلسفه، تنوع در روش، موضوع، مسائل، رویکردها و نظریات است. این مؤلفه‌ای است که فلسفه غرب آن را دارد و فلسفه اسلامی ندارد (قربانی، ۱۴۰۳، ۴۸-۴۵). این مدعا با سه نقد مهم روبروست:

۱. دانش واحدی به نام فلسفه غرب، وجود خارجی ندارد. ما در جهان غرب، با فلسفه‌های گوناگونی روبرویم که هرگز زیر پرچم واحدی جمع نمی‌شوند. اگر به هریک آن‌گونه که هستند بنگری روش، موضوع و مسائل ویژه‌ای دارند که با دیگری متفاوت است. اما اگر همه را یک علم بینداری،

۱. در مقام نقل مدعا، هم به مقاله یادشده و هم به منابعی که از آن‌ها بهره برده است، استناد می‌شود.

آنگاه علمی واحد با روش‌های گوناگون خواهی داشت که تنها در تصور تو موجود است. در نتیجه این مدعا سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی فلسفه واحد غربی، در کار نیست تا از تنوع روش و... آن بحث شود.

۲. علم، به معنای مجموعه‌ای از گزاره‌های هم‌گن است که برخی مسائل در آن مطرح شده و برخی طرح نمی‌شود. وگرنه هرج و مرج علمی رخ داده و مسائل در علومی که شایستگی ندارند، به گونه ناقص مطرح می‌شوند و پاسخ‌های نادرست می‌یابند. طبقه‌بندی علوم توسط ارسطو، فارابی و دیگران برای جلوگیری از همین هرج و مرج علمی بود. با کمال شگفتی، مقاله یادشده، هر مرزی که میان علوم بود، را برمی‌دارد و این را به مثابه پویایی فلسفه می‌انگارد. گویی فیلسوف با غروری پوشالین، قصد دارد همه مشکلات بشریت را یک‌تنه حل کند؛ مشکلاتی که صبغه پزشکی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و... دارند. نویسنده می‌گوید:

«فلسفه [باید] خود را به لحاظ مفهومی و مصداقی به موضوعی خاص محدود نسازد، بلکه طیف گسترده‌ای از موضوعات را دربرگیرد. همچنین توانایی پاسخ‌گویی به مسائل مختلف زندگی انسان از زوایای مختلفی را داشته باشد (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۵). تنوع روش‌ها از اهمیت بالایی در فلسفه معاصر غرب برخوردار است؛ در این زمینه روش‌های عقلی، تجربی، شهودی، پدیدارشناسانه، هرمنوتیکی، و نظایر آن، که موجب گسترگی کارکرد این فلسفه شده است، قابل توجه است. به همین دلیل فلسفه معاصر غرب قابلیت بکارگیری در اکثر ابعاد زندگی انسان معاصر را دارد (همان: ۴۶؛ اصغری، ۱۳۹۹: ۲۵-۱۳).

۳. اگر فلسفه غرب، با تنوع روشی به پویایی و کارآمدی رسیده و به پرسش‌های انسان معاصر پاسخ داده است، این موج پوچ‌گرایی، بحران هویت و افزایش خودکشی، برای چیست؟ وجود این مشکلات، نشانه ناکارآمدی در حل آنهاست؛ حتی به‌رغم تنوع در روش، موضوع و...

شاید پرسیده شود: مسئله‌هایی هستند که در مرز هیچ علمی نمی‌گنجند؛ چنان‌که نه کاملاً فلسفی هستند و نه کاملاً روان‌شناسی. اگر مرزهای موضوعی، روشی و... اجازه ندهند که فلسفه، روان‌شناسی و علوم دیگر به این مسئله‌ها پاسخ دهند، بی‌پاسخ می‌مانند. در پاسخ می‌گوییم: در اینجا علوم جدید و میان‌رشته‌ای تولید می‌شوند تا بتوانند مسائل برجا مانده را بررسی کنند. ارسطو نیز در دوران باستان، مسائلی یافت که طبیعی و ریاضی نبوده، اما بنیادی‌تر از آنها بودند. از این رو مابعدالطبیعه (فلسفه خاص) را تعریف کرد تا به آن مسائل پاسخ دهد؛ یعنی به جای اینکه دامنه علوم طبیعی را بی‌جهت بگستراند و مسائل نامرتبط را در آن بگنجانند، علم جدیدی متولد ساخت تا با روشی جدید که مناسب آن مسائل



است، بدان‌ها پاسخ دهد. امروز نیز به جای گسترش نابجای موضوع و روش فلسفه، که به هرج و مرج علمی می‌انجامد، باید علوم جدیدی با موضوع‌ها و روش‌هایی جدید، تعریف شوند تا مسائل برجا مانده را بررسی کنند. پیدایش «کلام جدید» در سنت اسلامی و «علوم شناختی» در جهان غرب، به همین دلیل است.

شاید پرسیده شود: گسترش دانش پیشین با پیدایش دانش جدید چه تفاوتی دارد؟ به هرروی، مسئله جدید با روش جدیدی بررسی می‌شود و تغییر نام چه سودی دارد؟ در پاسخ می‌گوییم: برداشتن مرزهای علمی و گستراندن موضوع، روش و... به اندازه مسائل جدید، پیامدهای ناشایستی دارد؛ زیرا اکنون دو روش در یک علم داریم که ممکن است مسائل مربوط به روش اول، با روش دوم بررسی شوند و برعکس. هرچه تنوع بیش‌تر باشد احتمال مغالطه افزوده می‌شود و علم را از اعتبار می‌اندازد. طبقه‌بندی علوم، برای پرهیز از این‌گونه خلط‌هاست.

۲-۳. نقادی مؤلفه دوم «ارتباط با پرسش‌ها و نیازهای فلسفی انسان معاصر»

این ارتباط، نکته سودمندی است، اما نه به آن معنا که مرز موضوع و روش فلسفه را از میان بردارد. بلی، فلسفه باید به نیازهای روز پاسخ دهد، اما به طریق فلسفی. مقاله یادشده نیز گاه به این نکته تصریح می‌کند (قربانی، ۱۴۰۳: ۴۹). اکنون اگر نیازها از موضوع و روش فلسفی، فراتر روند باید علم دیگری به آنها پاسخ دهد. شاید فیلسوف، نخستین کسی باشد که در آن علم جدید نیز نظریه پردازی کند. اما وحدت عالم، دلیل بر وحدت علم نیست. علوم می‌مانند «فلسفه دین»، «کلام جدید» و «علوم شناختی» معمولاً توسط فیلسوفان راه‌اندازی و ارتقاء یافته‌اند. اما در عین شباهت‌ها، موضوع و روش‌های متفاوتی دارند. اگر طبق ادعای مقاله یادشده، فلسفه اسلامی به برخی پرسش‌های اگزیستانسی پاسخ نمی‌دهد (همان: ۶۲)، آیا فلسفه تجربه‌گرا پاسخ می‌دهد؟ بی‌گمان خیر. بنابراین همه فلسفه‌های غربی نیز از مؤلفه دوم بهره ندارند.

وانگهی، نیازهای انسان‌ها در جوامع و فرهنگ‌های گوناگون متفاوت است. بنابراین توقع واکنش یک‌سان از سوی فلسفه غرب و اسلامی، نابجاست. آری، با تشدید تعامل‌های فرهنگی نیازهای فلسفی جوامع نیز به یکدیگر سرایت می‌کند. اما سرانجام تفاوت‌هایی درکار است و هیچ‌گاه همانندی کامل برقرار نمی‌شود. نباید توقع داشت که مسائل فلسفه اسلامی و غرب، کاملاً یکسان باشد. این توقع از تصور نادرست مبانی بحث، برمی‌خیزد.

۳-۳. نقادی مؤلفه سوم «عینی و انضمامی بودن»

به‌باور مقاله یادشده، «عینی بودن» به‌معنای توجه به سه متغیر «انسان»، «دنیا» و «علوم تجربی» است؛ یعنی فلسفه‌ای انسان‌محور که می‌کوشد دنیای انسان را به‌وسیله علوم تجربی آباد کند (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۴؛ پازوکی، ۱۴۰۰: ۳-۶). فلسفه معاصر غرب چنین است، اما فلسفه اسلامی، ذهنی و انتزاعی است و کارها را ذهنی و بدون توجه به عالم واقع انجام می‌دهد (همان: ۵۵؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۲۶۳-۲۶۴). فلسفه باید با مسائل و دردهای انسانی نسبت داشته باشد. بشر امروز در مسئله بی‌معنایی زندگی مانده است اما فیلسوفان همچنان بحث می‌کنند که موطن کلیات، ذهن آدمی است یا عالم مُثُل (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۵؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۳۴۵-۳۴۶).

این دیدگاه چند نقد مهم دارد: ۱. فلسفه موضوع و روشی دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود. اکنون اگر به علمی نیاز است که آبادانی دنیا را با علوم تجربی تأمین کند، آیا باید فلسفه را گستراند؟ یا علم جدیدی تعریف کرد؟ اگر ما مهمانی داریم که از تخت خواب‌مان بزرگ‌تر یا کوچک‌تر است، آیا باید او را در دستگاه شکنجه بکشیم یا بفشاریم، تا به اندازه تخت شود؟ یا اینکه تخت خواب جدیدی تهیه کنیم؟ ۲. گفته شد که مسائل انتزاعی در ذهن و بدون توجه به عالم واقعی شکل می‌گیرند. اما چنان‌که گذشت مسئله‌های انتزاعی، به تحلیل لایه‌های عمیق‌تری از واقعیت می‌پردازند که در دسترس ذهن‌های عادی نیست. بنابراین آنها نه تنها ذهنی و غیرواقعی نیستند، بل ژرف‌ترین ساحت‌های واقعیت بیرونی هستند. نیافتن آنها توسط دیگران، دلیل ناواقعی بودنشان نیست؛ چنان‌که نیروی الکتریسیته قرن‌ها از فهم مردم بیرون بود، اما واقعیت داشت. اگر بر ماشین زمان سوار شویم و به هزار سال پیش برگردیم، سخن از الکتریسیته خیال‌بافانه می‌نماید اما چنین نیست. گذشت که مفهوم‌های انتزاعی دو گونه‌اند و برخی واقعیتِ نفس‌الامری دارند.

۳-۴. نقادی مؤلفه چهارم «کاربردی بودن»

مقاله یادشده می‌گوید: کاربردی بودن فلسفه لزوماً به‌معنای «داشتن فلسفه عملی»، یا «مفید و موثر بودن»، یا «داشتن ابعاد اجتماعی» و «استفاده ابزاری در حوزه‌های زندگی انسان» نیست. بل فلسفه کاربردی غایت‌محور است و مسئله‌هایی را برمی‌گزیند که بنا به غایت، پرداختن به آنها ضرورت دارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۷-۵۸؛ زاهدی، ۱۳۹۲: ۱۳۰-۱۳۴؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۴۰). باین‌بیان بخش زیادی از فلسفه معاصر غربی کاربردی است؛ یعنی اهداف مشخصی را دنبال می‌کند که ضمن رویارویی با

واقعیات زندگی انسان معاصر غربی، می‌کوشد نحوه تأمل فلسفی درباره آنها را آموزش دهد. اما فلسفه اسلامی معاصر چنین نیست و الگویی کاربردی برای گسترش تأملات فلسفی درباره ابعاد مختلف زندگی انسان مسلمان نمی‌دهد؛ زیرا با واقعیت‌های زندگی امروز درگیر نشده تا دغدغه کاربردی‌سازی یافته‌های فلسفی را ایجاد کند (قربانی: ۵۸-۵۹؛ مسعودی، ۱۳۹۲: ۲۲۳-۲۲۴).

پیرامون این دیدگاه تأمل‌های مهمی در میان است: ۱. «کاربردی بودن» نکته سودمندی است، اما کاربرد هر علم، به‌فراخور آن معنا می‌شود. قرار نیست همه علوم در زندگی روزمره بشر، مستقیماً دخالت کنند. تأمین این هدف به برداشتن مرزهای موضوعی، روشی و... علوم می‌انجامد که به هرج و مرج علمی پیش‌ارسطویی باز می‌گردد. اگر مرزهای علوم برداشته شوند تفاوتی میان «فلسفه» با «هندسه» و «جبر» نیست و باید از جبر توقع داشت که دغدغه‌های روزمره بشر را درمان کند. اما کاربرد جبر حتی آن نیست که اتم را بشکافد یا داروی سرطان را کشف کند. بل آن است که قواعدی ارائه دهد که علوم دیگر با کاربست آنها به این اهداف دست یابند.

کاربرد «فلسفه» نیز آن نیست که همه دغدغه‌های روزمره بشری را پاسخ دهد. بل آن است که قواعدی ارائه دهد که علوم جزئی‌تر برپایه این قواعد و مانند آن، به دغدغه‌های روزمره انسان پاسخ دهند. این چندمین بار است که مقاله یادشده، قواعد طبقه‌بندی علوم را کنار می‌نهد و با هرج و مرج علمی، دامنه مسائلی فلسفه را به اندازه مجهولات بشر، می‌گشاید.

۲. در سخنان بالا برخی معناهای «کاربردی بودن» نفی و برخی اثبات شده است، اما دوباره هیچ دلیلی بر این نفی و اثبات، ارائه نمی‌شود. واقعاً روشن نیست که چرا مدعایی بدون دلیل ارائه می‌شود و همگان باید آن را بپذیرند؟! چرا و با چه معیاری «داشتن فلسفه عملی»، «مفید و موثر بودن»، «داشتن ابعاد اجتماعی» و «استفاده ابزاری در حوزه‌های زندگی انسان» نشانه کاربردی بودن نیستند و «درگیر شدن با زندگی آدمی» هست؟ تنها معیار آن است که مقاله یادشده، پیشاپیش و بدون هیچ راستی‌آزمایی، باور دارد که ویژگی‌های فلسفه غرب، مؤلفه‌های پویایی هستند. بنابراین کاربردی بودن، تنها به همان معنا که فیلسوفان غربی اراده کرده‌اند، معتبر است و معناهای دیگر اعتباری ندارد!

۳. حتی اگر این انتخاب بی‌دلیل را بپذیریم، بازهم مشخص نیست که چرا فلسفه اسلامی از آن بی‌بهره است؟ آیا فلسفه اسلامی باید دغدغه‌های انسان غربی را پاسخ دهد یا شرقی؟ گذشت که عقبه فکری- فرهنگی فیلسوفان سهم زیادی در تعیین نظام مسئله‌های آنها دارد. بنابراین فلسفه اسلامی ملزم نیست برای کاربردی بودن، به دغدغه‌های انسان غربی پاسخ دهد. بلکه باید به دغدغه‌های مسلمانان

توجه کند که این نکته تا حدود زیادی (نه کاملاً) روی داده است. پیش‌تر حدود ۹۰ اثر که به این دغدغه‌ها پاسخ می‌دهند ارائه شدند که البته مشتی نمونه خروار بود.

۳-۵. نقادی مؤلفه پنجم «استقلال‌جویی از مکتب‌های فلسفی پیشین»

به‌باور مقاله یادشده: استقلال‌جویی از مکتب‌های فلسفی پیشین، از بارزترین مؤلفه‌های پویایی است. هر فلسفه باید بنیان‌هایی بسازد که از آن خود باشد، نه وام‌دار سنت‌های گذشته. حتی اگر ریشه در فلسفه پیشین دارد باید از مرزهای فکری آن بگذرد. باید پرسش‌های جدید طرح کند و ساختار جدیدی برای پاسخ به آنها ارائه دهد. تاجایی که تلاش برای ایجاد مکاتب جدید از صفات ذاتی فلسفه معاصر غرب است (قربانی، ۱۴۰۳: ۵۹-۶۰). اما فلسفه معاصر اسلامی بیش‌تر به شرح‌ها و تعلیقه‌های مختلف بر حکمت متعالیه اختصاص دارد. حتی پس از رویارویی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غربی از ۱۵۰ سال پیش، هنوز چرخش مهمی در فلسفه اسلامی دیده نمی‌شود (همان: ۶۰-۶۱؛ شیخ‌رضایی، ۱۳۹۲: ۱۴؛ علی‌پور، ۱۳۹۵: ۲۵۴).

این دیدگاه چند نقد مهم دارد: ۱. بی‌گمان نوآوری و فرازوی از دانش گذشتگان، امری پسندیده و لازمه پویایی است. اما نوآوری چیست؟ و چه معیارهایی دارد؟ مقاله یادشده سخنی در این باره ندارد و صرفاً ویژگی بارز فلسفه غرب؛ یعنی استقلال‌جویی از مکتب‌های پیشین را بدون هیچ استدلالی، به‌عنوان مؤلفه پویایی معرفی می‌کند. این همان مصادره به مطلوبی است که بارها تکرار شده است. ۲. اکنون اگر پیشینیان، سخن درستی داشتند آیا باید پذیرفت یا پشت‌سر انداخت؟ اگر بپذیریم عاقلانه رفتار کرده‌ایم، اما عنصر پویایی را از دست داده‌ایم. اگر نپذیریم، پویا هستیم اما عاقلانه رفتار نکرده‌ایم. گویا پویایی در برابر عقلانیت قرار دارد و باید یکی را فدای دیگری کرد! ۳. این تصمیم پیش از تفلسف، که باید از سخن گذشتگان عبور کرد، یک رویکرد کلامی و ایدئولوژیک است، درحالی‌که فیلسوف، جویای حقیقت است نه حرف جدید. درواقع این تصمیم پیشین، گونه‌ای تنگ‌نگری است که در قامت آزاداندیشی نمودار می‌شود.

۴. نوآوری پنج قالب کلی دارد: الف. افزودن مسئله‌هایی به کلی جدید. ب. تقریر جدید از مسئله‌های پیشین. ج. براهین جدید برای تقریرهای پیشین. د. لوازم جدید برای تقریرهای پیشین. د. نقد نظریات پیشین. تنها قالب یکم و پنجم، به عبور از دانش گذشته و پیدایش مکتب جدید می‌انجامد. اما این‌گونه نوآوری بسیار نادر بوده و به دست نوابغ، بروز می‌یابد. بنابراین بیش‌تر نوآوری‌ها بر عقبه‌ای فکری-

فرهنگی استوارند که بدون آن پوشالین و نامقبول هستند. حتی نقد گذشتگان نیز، به گونه‌ای دیگر، در الگوواره (پارادایم) آنها اندیشیدن است. استقلال‌جویی، به معنای عبور مطلق، از مکتب‌های گذشته و طراحی مکتب جدید، دستاوردی جز تکثیر مکتب هم‌عرض و ناستوار نخواهد داشت. مکتب فلسفه اسلامی، طولی و تکاملی هستند؛ زیرا همه فلسفه به معنایی واحدند (روش و موضوع و...). اما مکتب فلسفه غرب، فلسفه به معانی گوناگون‌اند. هریک در تقابل با همه (یا بیش‌تر) مکتب دیگر پیدا شده‌اند. این دورویکرد متفاوت است که از دو فرهنگ و تمدن متفاوت حکایت دارد که یکی در پی تکمیل پیشینیان و دیگری به دنبال نفی همه چیز و اثبات خویش است.

۳-۶. نقادی مؤلفه ششم: «تعامل با حوزه‌های معرفتی دیگر»

مقاله یادشده معتقد است: تعامل، به معنای ارتباط دوسویه با علوم طبیعی، عرفان، کلام و علوم دینی، علوم اجتماعی، ادبیات و هنر است. هر فلسفه پویایی باید هم به معارف بشری مدد رساند و هم از پیشرفت‌ها و تحولات آنها درس‌آموزی کند (داوری، ۱۳۹۵: ۳۶-۴۰). فلسفه معاصر غرب چنین است اما فلسفه اسلامی گرچه در آغاز اینگونه بود، اما در ادامه با همه یا بیش‌تر علوم قطع ارتباط کرده و تنها با الهیات و عرفان پیوند دارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۶۱-۶۳؛ فنایی، ۱۴۰۰: ۲۲۱).

پیرامون این دیدگاه چند تأمل وجود دارد: ۱. تعامل با علوم دیگر نکته مثبتی است و می‌تواند به پویایی یک علم بیانجامد. فلسفه اسلامی اندکی به این مهم پرداخته و نیازمند توجه بیشتر است؛ زیرا برخی نظریات فلسفی بر داده‌های تجربی استوارند؛ برای نمونه: حدوث جسمانی نفس، مبتنی بر تشکیل مزاج از عناصر متضاد است. طبیعی‌دانان گذشته، عنصر را به خاک، آب، هوا و آتش خلاصه می‌کردند، اما امروز سخن از مولکول‌ها، اتم‌ها، الکترون‌ها، کوارک‌ها و امواج الکترومغناطیسی است. بنابراین فلسفه نیز باید بحث مزاج را بر مصادیق جدید عنصر، پیاده کند.

۲. علوم تجربی، در گذشته حجم و پیچیدگی اندکی داشتند و فیلسوفانی چون پورسینا می‌توانستند به آسانی در آنها متخصص شوند. اما امروز این علوم بسیار فربه و پیچیده شده‌اند، به گونه‌ای که یک نفر حتی در دو رشته فیزیک و شیمی هم متخصص نخواهد شد، تا چه رسد به فیزیک و فلسفه. از این رو دانش‌های میان‌رشته‌ای مانند «فلسفه فیزیک» متولد می‌شوند تا متخصصان هر دو رشته بتوانند با گفتگوهای تخصصی به تفاهم دست یابند. البته این رشته‌ها نوپدیدند و راه درازی در پیش دارند.

۳. مقاله یادشده، با سهل‌انگاری و آسان‌پنداری، سفارش می‌کند فیلسوف چونان رستم تهمتن به

درنوردیدن همه مرزهای علمی پردازد. این گونه توصیف‌ها بیش‌تر به افسانه‌ها می‌آید و در واقعیت، یک نفر حتی نمی‌تواند در دو گرایش فیزیک؛ مانند اخترنجوم و کوانتوم، متخصص شود، تا چه رسد به دو علم متفاوت؛ مانند فیزیک و فلسفه. ۴. تعامل با علوم دیگر، تنها در محدوده مرزی فلسفه ممکن است. اگر این تعامل تا جایی پیش رود که مرز فلسفه را درنوردد، نه تنها شایسته نیست که نکوهنده است؛ زیرا چنان‌که بارها گفته شد، به هرج و مرج علمی می‌انجامد.

۷-۳. نقادی مؤلفه هفتم: «امکان تولید فلسفه‌های مضاف»

مقاله یادشده می‌گوید: آینده فلسفه‌های کنونی به نقش فعال آنها در تاسیس فلسفه‌های مضاف بستگی دارد؛ زیرا فلسفه‌های مضاف به واقعیت نیازهای وجودی انسان امروز پی برده و درصدد تامین برآمدند. فلسفه‌های مضاف که همگی در فلسفه معاصر غرب ریشه دارند، نشانه شکوفایی، کارآمدی، پویایی و قابلیت‌های ارزشمند این فلسفه هستند. اما فلسفه اسلامی فاقد هرگونه فلسفه مضاف بالفعل است و با فلسفه‌های مضاف غربی نیز ارتباط چندان مستقیمی ندارد. محدود شدن فلسفه اسلامی به سه بخش هستی‌شناسی، الهیات و علم‌النفس، امکان پرداختن به موضوعات جدید را ستانده است (قربانی، ۱۴۰۳: ۶۳؛ مسعودی، ۱۳۹۲: ۲۲۲).

پیرامون این مؤلفه چند تأمل در میان است: ۱. توانایی تولید فلسفه‌های مضاف، نکته سودمندی است. اما اگر چنین راه معقولی برای پویایی یک فلسفه موجود است، چرا در مؤلفه یکم، به تنوع روشی درون فلسفه توصیه شد؟! اگر قرار باشد با گسترش در روش، موضوع و... فلسفه را به اندازه مجهولات بشری بگسترانیم، دیگر چه نیازی به فلسفه‌های مضاف است؟ و اگر فلسفه‌های مضاف، وظیفه مهم پاسخ به نیازهای شبه‌فلسفی را می‌پذیرند، دیگر چه نیازی به هرج و مرج علمی نهفته در تنوع روشی است؟ توصیه هم‌زمان به مؤلفه یکم و هفتم، تناقضی آشکار است؛ مانند پرنده‌ای که در پی رهایی از دام، دست و پا می‌زند و خود را بیشتر گرفتار می‌کند.

۲. البته فلسفه اسلامی به جای گسترش نابجای فلسفه مادر، به فلسفه‌های مضاف گرایش یافته است. اما این رویکرد دیرتر از فلسفه غرب، صورت پذیرفته و در گام‌های نخستین است. باین‌همه آثار زیادی در این باره تولید شده که با جستجوی بیش‌تر قابل دست‌یابی است. بهترین دلیل بر امکان چیزی، رخداد آن است و تولید فلسفه مضاف از فلسفه اسلامی، نشانه قابلیت این مکتب برای تولید آنهاست. برای آشنایی بیش‌تر به کتاب‌های ذیل بنگرید: «کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف جلد چهارم: فلسفه اخلاق،

فلسفه حقوق، فلسفه فقه، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه هنر» (مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلام، ۱۳۹۳)، «کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف جلد پنجم: فلسفه علوم، اجتماعی، زبان، ریاضی، علم، تحلیلی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک» (همان).

۳. شاید گفته شود: این آثار از دقت و استحکام کافی برخوردار نیستند. در پاسخ می‌گوییم: مراد از «دقت» و «استحکام کافی» چیست؟ و چه معیاری دارد؟ اگر این آثار به نتایج فلسفه غرب، نرسیده‌اند پس نادقیق‌اند؟! این مصادره به مطلوبی است که بارها تکرار شده است.

۸-۳. نقادی مؤلفه هشتم: «استقلال از آموزه‌های الهیاتی و ایدئولوژی‌های دینی»

مقاله یادشده باور دارد که: اتحاد یا پیوند فلسفه اسلامی با دین اسلام، آن را به گونه‌ای کلام اسلامی تبدیل کرده که در پی دفاع از آموزه‌های دینی است (داوری، ۱۳۹۵: ۱۵۸). این دو درهم ادغام شده‌اند و کلام اسلامی جدای از فلسفه اسلامی تحقق ندارد (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۲: ۲۶۰). فلسفی شدن کلام شیعه از سوی خواجه نصیرالدین طوسی و ادامه آن توسط ملاصدرا، کارکردها و تفاوت‌های کلام و فلسفه را از میان برداشته است. این رویکرد نادرست نتیجه سوءبرداشت از وظایف و قلمرو فلسفه و دین است که به فلسفه نگاه ایدئولوژیک می‌بخشد. فلسفه نباید رنگ تقدس بگیرد و از چنگال نقد بگریزد (قربانی، ۱۴۰۳: ۶۷-۶۴). فلسفه اسلامی به علت پیوند افراطی با کلام، تا حدود زیادی هویت فلسفی خود را از دست داده و امکان نقادی آزاد را کاهش داده است. هم‌چنین دفاع از آموزه‌های دینی را وظیفه خود شمرده و استفاده از آیات و روایات در افزون بر گردآوری، در مقام داوری نیز روا می‌شمارد (همان: ۶۷). این دیدگاه با نقدهای مهمی روبرو است: ۱. فلسفه اسلامی در مقام گردآوری افزون بر عقل، از وحی و شهود بهره می‌گیرد، اما در مقام داوری چیزی جز عقل را معتبر نمی‌داند. این رویکرد در حکمت مشاء روشن و بی‌نیاز از تبیین است. اکنون به سخنان ملاصدرا در این باره توجه کنید:

«إِنَّمَا الْبِرْهَانُ هُوَ الْمُتَّبِعُ فِي الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ؛ آن‌چه در مباحث عقلی [فلسفه] قابل پیروی است، تنها برهان است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹۱/۵ و ۴۷۵/۳). «الْمُتَّبِعُ هُوَ الْبِرْهَانُ دُونَ النُّقْلِ عَنْ أَوْلَنِكَ الْعَيَانِ؛ آن‌چه پیروی را سزااست برهان است، نه نقل از بزرگان» (همان: ۲۹۶/۵). «الْحَقُّ لَا يُعْرَفُ إِلَّا بِالْبِرْهَانِ لَا بِالرِّجَالِ؛ حقیقت تنها با برهان شناخته خواهد شد، نه [شهرت] مردان» (همان: ۴۷۵/۳). «الْبِرْهَانُ طَرِيقٌ مُوْتَقٌ بِهِ، مُوَصَّلٌ إِلَى الْوُقُوفِ عَلَى الْحَقِّ؛ برهان راه قابل اعتمادی است که به آگاهی از حقیقت، می‌انجامد» (ملاصدرا، بی‌تا: ۲۱). «الْعَقْلُ أَصْلُ النُّقْلِ، فَالْقَدْخُ فِي الْعَقْلِ لِأَجْلِ التَّصْحِيحِ النُّقْلِ، يَقْتَضِي الْقَدْخَ فِي الْعَقْلِ وَ النُّقْلِ مَعاً؛ عقل، ریشه نقل است. پس خدشه در عقل به منظور پاس‌داشت نقل، خدشه

در هردوی عقل و نقل است» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۳۲۵/۳).

۲. کاریست وحی و شهود، در حکمت متعالیه الگوهای خاصی دارد که هرگز فلسفه را به کلام، یا عرفان نظری تبدیل نمی‌کند؛ زیرا سرانجام، این عقل برهانی است که مدعای فلسفی را تصدیق یا تکذیب می‌نماید. این روش‌ها یا صرفاً به تصور دقیق‌تر مسئله یاری می‌دهند، یا به عقل برای تصدیق و تکذیب مدعا مشورت می‌دهند، اما هرگز به جای عقل داوری نمی‌کنند. تفصیل این مدعا به تحقیق جداگانه‌ای نیاز دارد که در این مختصر نمی‌گنجد (بنگرید: سوری، ۱۴۰۲: ۶۲۱-۶۲۴).

۳. پرسش: همه این راه‌کارها با هر توجیهی که باشد، تایید آن است که فلسفه اسلامی تحت تاثیر دین و عرفان است. پاسخ: کدام فیلسوف، تحت تاثیر فرهنگ و تمدن خود نیست؟! تاثیرپذیری از عقبه فکری - فرهنگی نه تنها نکوهیده نیست، بل ستوده است؛ زیرا فیلسوف باید به مسئله‌ها و دغدغه‌های جامعه خویش پاسخ دهد. بلی، داوری فیلسوف، نباید جانب‌دارانه باشد و فلسفه اسلامی اینگونه نیست؛ برای نمونه: ملاصدرا در بحث جنجالی «معاد جسمانی» به جسم مثالی (برزخی) قائل است که با اعتراض شدید متکلمان روبرو می‌شود. با این همه هنگامی که دلیل‌های موجود، صدرا را به چنین تفسیری می‌کشاند آن را با همه وجود می‌پذیرد و ظواهر متون دینی را به سود عقل، تاویل می‌کند. اکنون چگونه می‌توان پذیرفت که حکمت متعالیه، همانند کلام، صرفاً از آموزهای دینی دفاع کرده است؟!

۴. شاید گفته شود: استقلال فلسفه از دین، به معنای مخالفت نیست. بل انتخاب مسائلی دیگر است که به نتایج متفاوت بیانجامد. در پاسخ می‌گوییم: وجود خدا، عالم فرامادی، تجرد نفس، زندگی پس از مرگ و... مسئله‌های مهمی هستند که بشر از آغاز تاکنون با آنها سروکار دارد. آیا چون دین به این مسائل پرداخته، فیلسوف باید از آنها فرار کند؟ اگر خیر، آن‌گاه اگر فیلسوف برپایه روش عقلی خود به نتایجی همانند مدعاهای دینی دست یافت، باید برهان خویش را انکار نماید؟ اگر خیر، آن‌گاه فلسفه او به سبب همانندی با مدعاهای دینی، ناپویا و ناکارآمد است؟

۹-۳. نقادی مؤلفه نهم: «نظریه پردازی به جای شرح نویسی»

مقاله یادشده می‌گوید: یکی از اوصاف فلسفه غرب درگیر شدن با زوایای مختلف زندگی انسان معاصر و ارائه نظریات جدید برای حل آنهاست. در فلسفه معاصر غرب نیز آثار گذشتگان بررسی می‌شود، اما برای به کارگیری برخی عناصر آنها برای پاسخ‌دهی به پرسش‌های معاصر. اما فلسفه اسلامی اولاً: فقط شارح، معلم و مقلد تربیت می‌کند نه متفکر و فیلسوف نوآور. ثانیاً: با تقلیدمحوری زمینه نگاه فرافلسفی

را می‌بندد. ثالثاً: از درک مسائل فلسفی و فکری مبتلابه معاصر ناتوان می‌شود. رابعاً: افق روشنی برای نگاه به آینده ندارد و سرانجام به فلسفه‌ای عزلت‌نشین، بی‌خاصیت و بی‌تحرك تبدیل می‌گردد (قربانی، ۱۴۰۳: ۷۰-۶۸؛ داوری، ۱۳۹۵: ۵۹-۶۰؛ انواری، ۱۳۹۲: ۳؛ فنایی، ۱۴۰۰: ۲۰۷).

پیرامون این مؤلفه چند تأمل وجود دارد: ۱. شرح‌نویسی آفتی در رشته‌های گوناگون علمی است که راه آزاداندیشی و نگاه به افق‌های تازه را می‌بندد. این به محتوای درونی فلسفه اسلامی ربطی ندارد و گریبان‌گیر رشته‌های گوناگون است. گرچه این کاستی در فلسفه اسلامی زیاد است، اما بخش زیادی از مروجان فلسفه غرب نیز مدعاها و متون غربی را مسلم پنداشته و هدفی جز فهمیدن آنها ندارند. برخلاف نسل‌های گذشته، استادان جوان فلسفه اسلامی، به افق‌های نو و بحث‌های میان‌رشته‌ای روی آورده‌اند. درواقع عقبه فکری- فرهنگی آنها در انتخاب نظام مسئله‌ها نقش دارد و با تغییر الگوواره‌ها (پارادایم‌ها) تمدنی، نظام مسائل نیز تغییر می‌کند. اما سرانجام فرهنگ غنی ایرانی- اسلامی، به هیچ فرهنگ مهاجمی تبدیل نشده و نخواهد شد. بل عناصر سودمند آنها را گرفته و خرج بالندگی خویش می‌کند. بنابراین:

۲. نظریه‌پردازی افراطی به معنای تصمیم‌پیشین برای براندازی یک مکتب و راه‌اندازی مکتب جدید، در عقلانیت اسلامی جایی ندارد، همان‌گونه که تعبد به متونی که مقدس نیستند نیز نارواست. باید متون گذشته را با چشم‌پوشی از جایگاه نویسنده نگریست، نکته‌های مثبت را گرفت و کاستی‌ها را کرد. اگر پیامد این رویکرد تاسیس مکتب جدیدی است، باید گردن نهاد و اگر نیست باید مکتب پیشین را تکامل بخشید. تاکنون ضرورتی برای ایجاد مکتب جدید احساس نشده اما حکمت متعالیه با نقدها و تکامل فراوانی روبرو شده است. آموزه‌های نوصدراییانی چون سیدیدالله یزدان‌پناه، غلام‌رضا فیاضی، حمید پارسانیا، علی اکبر رشاد و... نشانه روشن این مدعا هستند.

۳. امروزه تأکید زیادی برای فراگیری زبان انگلیسی وجود دارد؛ زیرا خواندن ترجمه فلسفه‌های غربی، نابسند است. استادان سفارش می‌کنند که متون اصلی باید به زبان اصلی خوانده شوند. این سفارش درستی است؛ زیرا ترجمه‌ها نمی‌توانند همه بار معنایی را جابجا کنند. بااین‌بیان روشن است که فلسفه اسلامی را باید به زبان عربی آموخت. ترجمه فارسی متون عربی، دقت کافی را ندارند و نوشتن متون جدید فارسی اقبال لازم را نخواهد داشت؛ چنان‌که نوشتن متن فارسی یا حتی انگلیسی درباره فلسفه کانت، هرگز جای متون آلمانی که به قلم خود اوست، را نخواهد گرفت.

۱۰-۳. نقادی مؤلفه دهم: «امکان گفتگو با مکاتب فلسفی دیگر»

مقاله یادشده باورمند است: هیچ مکتب فلسفی کامل نیست و برای تکامل به گفتگو با فلسفه‌های دیگر نیاز دارد. بستن پنجره‌های ارتباطی نشانه شکست فکری است و فلسفه پویا به استقبال دیدگاه‌های دیگر، حتی دیدگاه مخالف خواهد رفت (محمودی، ۱۳۹۲: ۱۹۹). توانایی‌ها و محدودیت‌های یک فلسفه زمانی آشکارتر می‌گردد که با دیگران گفتگو می‌کند. نمونه آشکار آن گفتگوی متفکران مسلمان با فلسفه یونانی، ایرانی، مصری و افزودن آموزه‌های اسلامی به آن بود. هم‌چنین مطالعات شرق‌شناسی در غرب که سابقه شش‌صد ساله دارد. فیلسوفان اسلامی، به‌ویژه حوزوی، به‌دلیل رویکرد انحصاری و ناچیزانگاری فلسفه غربی، اقبال چندانی برای شناخت آن ندارند (داوری، ۱۳۹۵: ۳۴۲). این غفلت به رفتاری منفعلانه منجر شده که ما منتظر دریافت پرسش‌ها از فلسفه معاصر غرب هستیم تا ببینیم چکار باید کرد (علی‌پور، ۱۳۹۶: ۳۶۰ و ۵۷ و ۶۰؛ قربانی، ۱۴۰۳: ۷۱-۷۳).

در این‌باره تأمل‌های مهمی وجود دارد: ۱. گفتگو و تعامل مکاتب فلسفی، نکته سومندی است. اما گفتگو دو طرف دارد و باید با احترام متقابل و حسن نیت همراه باشد. خودهمه‌پنداری و ناچیزانگاری دیگران، مانع گفتگو است. شاید برخی استادان فلسفه اسلامی چنین نگاهی به فلسفه غرب داشته باشند، اما این نگاه ازسوی فیلسوفان غربی، شدیدتر است. اینجانب تجربه تلخی در این‌باره دارم که شایان یادآوری است: روزی دانشجویی نزد بنده آمده و برای نشستی مشترک با یکی از استادان فلسفه غرب دعوت کرد. بنده استقبال کرده و موضوع را پرسیدم. موضوع رویکردی انتقادی به فلسفه اسلامی داشت و محورهای متعددی ارائه شده بود. پیشنهاد من این بود که به‌جای طرح چندین محور در یک نشست، یکی از محورها (یا تک‌تک محورها در نشست‌هایی جداگانه) بررسی شوند تا بحث متمرکز و مفیدی صورت پذیرد. دانشجو قول داد که این نکته را با استاد دیگر مطرح می‌کند اما هرگز باز نگشت. پس از چندی که او را دیدم گفتم: استاد دیگر نپذیرفت و جلسه تعطیل شد. گویی مرا دعوت کرده بود که تنها نقدهای سلسله‌وار او را بشنوم.

۲. با دریغ فلسفه غرب، شناخت دقیقی از فلسفه اسلامی ندارد و در فلسفه ابن‌رشد و ابن‌سینا متوقف مانده است. بیش‌تر فیلسوفان غربی با اوج حکمت متعالیه آشنا نیستند و در نتیجه دلیلی برای بررسی و گفتگو با فیلسوفان مسلمان نمی‌بینند. اما در موارد نادری که این آشنایی روی می‌دهد نتایج جالبی دارد. حسین نصر می‌گوید:

«هانری کربن به من گفت: نقطه عطف زندگی فلسفی او آن روزی بود که در دانشگاه سوربن سر

کلاس ماسینیون نشسته بود. ماسینیون از علاقه کربن هم به فلسفه و هم به هایدگر و کسانی مانند او آگاه بود و علاقه معنوی کربن را به فلسفه خوب می‌شناخت. او در پایان کلاس، کتاب کهنه‌ای را از جیب بیرون آورد و درحالی‌که آن را به کربن می‌داد، گفت: این کتاب گمشده توست. این کتاب چاپ سنگی بود از حکمة الاشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی. در آن زمان کربن زبان عربی را قبلاً آموخته بود و آن را به خوبی می‌دانست. او گفت: من شروع به خواندن این کتاب کردم و کل زندگی‌ام دگرگون شد و دریافتم که گمشده حقیقی من نه هایدگر بل که این کتاب بود. او منتقد سرسخت اگزیستانسیالیسم بود. زمانی کربن گفت: وجود برای اگزیستانسیالیست‌ها به مرگ رهنمون می‌شود، درحالی‌که در فلسفه ملاصدرا و فلسفه ایرانی اسلامی راه به تعالی می‌گشاید و همواره رو به سوی مراتب بالاتر دارد (نصر، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

۳. البته گفتگوی فلسفه اسلامی و غرب، اگر بر آشنایی کامل طرفین با دیگری متوقف شود هرگز رخ نمی‌دهد؛ زیرا آشنایی عمیق، مطالعات جامع و زمان بسیاری می‌خواهد که برای هردو طرف، تقریباً ناممکن است. حتی در درون فلسفه غرب، متخصصان کانت، آشنایی عمیقی با هایدگر ندارند. بنابراین باید اندکی آسان گرفت و از توسن خود همه‌پنداری پیاپی شد، و صادقانه به دیگری گوش داد تا چارچوب گفتگو شکل بگیرد. اگر طرفین، تنها در پی تفهیم حقانیت خویش به دیگری باشند، گفتگوی علمی هرگز روی نمی‌دهد.

۱۱-۳. نقادی مؤلفه یازدهم: «خودانتقادی و دوری از جزم‌گرایی»

به‌باور مقاله یادشده: بخش وسیعی از فلسفه اسلامی به توضیح گذشتگان اختصاص یافته و هیچ رویکرد اساسی انتقادی به حکمت متعالیه، ظهور نکرده است. درحالی‌که اساس فلسفه بر نقادی است. فلسفه‌ای که نقد نشود مرده است. یکی از عوامل این جزم‌انگاری، پیوند فلسفه اسلامی با الهیات شیعی و تقدس آن بود؛ زیرا تقدس، نقدناپذیر است (صانعی، ۱۳۷۷: ۴؛ حائری، ۱۳۷۹: ۶۹). اگر کسی جرات کند و نظرات فیلسوف بزرگی مانند ملاصدرا را نقد کند، طرفداران او با تحقیر و توهین، منتقد را به نفهمیدن متهم می‌کنند. از سوی دیگر، فلسفه اسلامی به فلسفه فلسفه (فرافلسفه) نمی‌پردازد؛ یعنی بحث‌های معرفت‌شناسانه درباره میزان و حدود اعتبار استدلال‌های فلسفی که علمی درجه دوم است، ندارد (قربانی، ۱۴۰۳: ۷۳-۷۵).

پیرامون این مؤلفه تأمل‌های درمیان است: ۱. خودانتقادی زمینه رشد یک فرد و مکتب فکری است. اما فلسفه اسلامی تنها مکتبی نیست که در این مورد کاستی دارد؛ مکاتب غربی نیز کم و بیش، چنین‌اند.

بلی، در فلسفه‌های غربی «نقدکردن» سهم زیادی دارد، اما نقدپذیری، خیر. آن فلسفه‌ها چون متعدد و در عرض یکدیگرند، ناگزیر با نقادی یکدیگر سامان یافته‌اند. آری، اگر فلسفه اسلامی نیز مجموعه‌ای از مکاتب هم‌عرض بود ناگزیر چنین بود، و اگر فلسفه‌های غربی به‌جای رابطه عرضی، طولی بودند، آنها نیز فاقد افراط در نقادی بودند. بنابراین شدت و ضعف نقدمحوری، به فرهنگ، تمدن و سنت‌هایی که یک فلسفه از آنها برخاسته مرتبط است. نمی‌توان و نباید یک نسخه را به همه تحمیل کرد. آنچه گفته شد، به‌معنای تایید وضعیت موجود در فلسفه اسلامی نیست، بل به‌معنای نقد این کاستی در فلسفه اسلامی و غربی است.

۲. اگر فیلسوفان بعدی، به‌راستی و از روی صدق، دلیل‌های مکتب پیشین را بررسی کرده و درست یافتند اکنون چه باید کرد؟ آیا باید برای خودنمایی، نکات ارزنده پیشین را نفی کرد یا نادیده گرفت و طرحی نو در انداخت؟ یا منطقی و اخلاقی رفتار کرد و سخن درست پیشینیان را پذیرفت؟ اگر فیلسوفان معاصر، پس از بررسی‌های دقیق، بخش زیادی از سخنان ملاصدرا را درست یافته و تصدیق کرده‌اند آیا باید به جزم‌انگاری و کهنه‌پرستی متهم شوند؟ آیا فیلسوف می‌تواند چیزی که درست می‌داند را انکار کند؟

۳. بلی این جمله که «منتقدان صدرا، فلسفه او را خوب نفهمیده‌اند» ظاهر خوشی ندارد، اما همین جمله درباره منتقدان کانت نیز گفته می‌شود. نکته اینجاست که فیلسوفان نظام‌ساز، معمولاً به‌سختی فهمیده می‌شوند؛ زیرا یافتن هر مسئله از فلسفه ایشان، درگرو تصور دقیق همه مسائل پیشین است. اگر مبانی روشن نباشند، نتایج روشن نمی‌شوند. بنابراین مراد از جمله یادشده توهین و تحقیر نیست، بل مراد آن است که یک آموزه صدرایی را نمی‌توان به‌تنهایی دریافت. باید آن را در منظومه حکمی صدرا دید و مبانی بحث را گذراند تا تصور درست مسئله، به‌دست آید. آنگاه خیلی از پرسش‌ها و تردیدها، خودبه‌خود رنگ می‌بازد.

۴. با این همه فیلسوفان اسلامی بخش‌هایی از سخنان پیشینیان را نقد و طرح‌های جای‌گزینی معرفی کرده‌اند؛ برای نمونه: ملاصدرا در بسیاری از مباحث روشی و محتوایی با پورسینا مخالفت می‌کند و دیدگاه‌های تازه‌ای ارائه می‌دهد. استاد جوادی آملی در «رحیق مختوم» و «عقلانیت شهود»، پس از توضیح مراد ملاصدرا و محیی‌الدین، تأملات انتقادی خود را تحت عنوان «اشارات» مطرح می‌کند. غلامرضا فیاضی نیز در بسیاری موارد انتقادهای صریحی دارد. یدالله یزدان‌پناه در «تأملاتی در فلسفه فلسفه اسلامی» و «مختصات حکمت متعالیه» و احد فرامرز قراملکی در «روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا» نکات سودمند فرافلسفی درباره حکمت متعالیه بیان می‌کنند.

نتیجه‌گیری

استادان فلسفه اسلامی و غرب، نقدهای زیادی به یکدیگر دارند. یکی از محورهای این گفتگو پویایی و کارآمدی فلسفه است. دکتر قدرت‌الله قربانی بیش‌تر نقدهای مربوط به پویایی را در مقاله «فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌رو» جمع‌آوری کرده و در یازده محور ارائه داده است. این مقاله با کاستی‌هایی روبرو است که پژوهش‌کنونی با روش تحلیلی - انتقادی به بررسی آنها می‌پردازد. نقدهای مربوط به مدعای کلان مقاله عبارتند از: ۱. مقاله، بدون هیچ استدلال و راستی‌آزمایی، ویژگی‌های فلسفه غرب را به عنوان مؤلفه‌های پویایی ارائه می‌دهد (مصادره به مطلوب). ۲. فلسفه غرب، مجموعه‌ای از علوم گوناگون است که هریک بخشی از مؤلفه‌ها را دارد و بخشی را ندارد. اما مقاله آن را علمی واحد و دارای همه مؤلفه‌ها انگاشته است. ۳. تکذیب یک مکتب، مانند تصدیق، درگرو تصور دقیق آن است، اما نویسنده تصور دقیقی از فلسفه اسلامی ندارد. ۴. برخی نقدها، در حیطه نکات آموزشی است که اختصاصی به فلسفه اسلامی ندارد. ۵. برخی مؤلفه‌ها خودشکن و برخی تکراری هستند.

نقد تفصیلی و جداگانه مؤلفه‌ها به شرح ذیل است: ۱. تنوع در روش، موضوع و... مؤلفه نادرستی است که به هرج و مرج علمی می‌انجامد. ۲. ارتباط با پرسش‌های انسان معاصر سودمند است، اما تاجایی که به خروج از مرزهای فلسفی نیانجامد. وگرنه باید مسئله را به علوم میان‌رشته‌ای سپرد. ۳. پرهیز از مسائل انتزاعی، مؤلفه نادرستی است؛ زیرا مفاهیم انتزاعی، ذهن‌باخته نیستند، بل لایه‌های ژرف‌تر واقعیت‌اند که از دسترس ذهن عادی بیرون است. ۴. کاربردی بودن، مؤلفه درستی است، اما کاربرد هر دانش، شایسته تعریف اوست. نباید توقع داشت که دانش‌های زیرساختی، به مسائل روبنایی پاسخ دهند. ۵. استقلال جویی از مکاتب پیشین، مؤلفه نامعقولی است؛ زیرا اگر پیشینیان سخن درستی دارند چرا باید تکذیب یا نادیده گرفته شوند؟ ۶. تعامل با حوزه‌های دیگر معرفتی، مؤلفه مقبولی است، اما با پیچیدگی و پرشماری مسائل علوم، تعامل را دشوار می‌کند. ۷. تولید فلسفه‌های مضاف نیز نکته سودمندی است و فلسفه اسلامی این راه را آغاز کرده است. ۸. استقلال از آموزه‌ها دینی در مقام داوری، نادرست است و در مقام گردآوری درست بوده، اما رخ نداده است. ۹. نظریه‌پردازی به جای حاشیه‌پردازی، مؤلفه شایسته‌ای است. اما هردو فلسفه غرب و اسلامی باید به آن توجه کنند البته بدون زیاده‌روی. ۱۰. امکان گفتگو با فلسفه‌های دیگر مؤلفه شایسته‌ای است و هردو فلسفه غرب و اسلامی باید به آن ملتزم باشند. ۱۱. «خودانتقادگری و پرهیز از جزم‌گرایی» نیز مؤلفه پسندیده‌ای است و هیچ فلسفه‌ای نباید چنین باشد؛ چه غرب، چه اسلامی.

منابع

۱. ارسطو (۱۴۲۷ق) *مابعدالطبیعة؛ متافیزیک*، ترجمه: محمدحسن لطفی، طرح نو، تهران.
۲. اصغری، محمد (۱۳۹۹)، *درآمدی بر فلسفه‌های معاصر غرب*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۳. انواری، سعید (۱۳۹۲)، *نقد و بررسی وضعیت کنونی فلسفه اسلامی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴. اوحدی، مرتضی (۱۴۰۲)، *فلسفه اسلامی در افق معاصرت؛ مصاحبه با نصرالله حکمت*، انتشارات نقد فرهنگ، تهران.
۵. پازوکی، بهمن (۱۴۰۰)، *تاریخ فلسفه معاصر غرب*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۶. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۵)، *فلسفه معاصر ایران*، انتشارات سخن، تهران.
۷. زاهدی، محمدصادق (۱۳۹۲)، *معنا و امکان فلسفه کاربردی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۸. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ق)، *شرح‌المنظومة*، تعلیقه: حسن‌زاده آملی، نشر ناب، تهران.
۹. سوری، روح‌الله (۱۳۹۳)، *اصالت وجود در فرایند فهم*، مجله «حکمت اسلامی»، دوره ۱، شماره ۱، ص ۱۸۵-۲۱۵.
۱۰. — (۱۴۰۲)، *پیوند تشکیکی عرفان و برهان و پیامدهای تعامل دوسویه آنها*، مجله «پژوهش‌های هستی‌شناختی»، دوره ۱۲، شماره ۲، ص ۶۰۱-۶۳۰.
۱۱. شیخ‌رضایی، حسین (۱۳۹۲)، *نگاهی به نظام آموزش فلسفه*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۶ق)، *نهاية الحکمة*، جماعة المدرسین، قم.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۲)، *آیا فلسفه اسلامی داریم؟*، مجله «معرفت فلسفی»، دوره ۱، شماره ۱، ص ۲۷-۴۲.
۱۴. علی‌پور، ابراهیم (۱۳۹۶)، *هست‌ها و بایسته‌های فلسفه اسلامی*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۱۵. غفاری، سیدمحمدخالد (۱۳۸۰)، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.

۱۶. فنایی اشکوری، محمد (۱۴۰۰)، *تفکر فلسفی*، انتشارات مجمع عالی حکمت اسلامی، قم.
۱۷. قربانی، قدرت‌الله (۱۴۰۳)، *فلسفه اسلامی معاصر و چالش‌های پیش‌روی آن*، مجله «پژوهش‌های مابعدالطبیعی»، دوره ۵، شماره ۲، ص ۳۹-۸۳.
۱۸. مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلام (۱۳۹۳)، *کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف* (جلد ۴: فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه فقه، فلسفه تاریخ، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه هنر) مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۱۹. — (۱۳۹۳)، *کتاب‌شناسی فلسفه‌های مضاف* (جلد ۵: فلسفه علوم اجتماعی، زبان، ریاضی، علم، تحلیلی، معرفت‌شناسی و هرمنوتیک) مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم.
۲۰. مسعودی، جهانگیر (۱۳۹۲)، *فلسفه اسلامی و سندروم انزوا و تصلب شرایین ارتباطی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۴۱۸ق)، *مجموعه آثار*، جلد ۵ و ۶، انتشارات صدرا، تهران.
۲۲. ملاصدرا (۱۳۶۶)، *شرح اصول الکافی*، پژوهشگاه انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۲۳. — (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، دار إحياء التراث، بیروت.
۲۴. — (بی‌تا)، *الحاشیة علی الهیات الشفاء*، بیدار، قم.
۲۵. مهدوی‌نژاد، محمدحسین (۱۳۹۲)، *آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی*، در: وضعیت فلسفه در ایران معاصر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۶. نصر، سیدحسین (۱۳۹۳)، *در جستجوی امر قدسی: گفتگوی رامین جهان‌بگلو با سیدحسین نصر*، به‌کوشش رامین جهان‌بگلو، نشر نی، تهران.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

A Cognitive Analysis of Coma with an Emphasis on Avicenna's *'Ilm al-Nafs* (Psychology)¹

Ali Rezaei², Ramezan Mahdavi Azadboni³

ABSTRACT

This study investigates the state of coma from the perspective of philosophical *'ilm al-nafs* (psychology), with a particular emphasis on the views of Avicenna (Ibn Sīnā). The significance of this subject lies in elucidating the levels of human cognition in a comatose state to improve therapeutic approaches; relying on pure physiology has proven insufficient for analyzing and explaining all levels of human cognition. This study aims to evaluate human cognition in a coma by emphasizing the levels of consciousness within Avicennian *'ilm al-nafs*. Methodologically, in the medical domain, it utilizes empirical laboratory data; in the philosophical domain, it relies on library-based research; and it additionally employs mathematical logic within a fuzzy space, utilizing natural and artificial language values to construct a three-dimensional model. The findings of the study demonstrate a cognitive elaboration of human perceptual states during a coma based on the cognitive levels of the soul (*marātib al-nafs*) in Avicenna's *'ilm al-nafs*, conceptualized within the 3D model. Specifically, the natural language values detail high intellectual perception, high imaginal perception, low or completely absent sensory perception, and a minimal connection with the physical body. The conclusion drawn from this study indicates a profound connection between Avicennian philosophy and contemporary cognitive studies.

KEYWORDS: Avicenna's *'Ilm al-Nafs* (psychology), coma, cognitive analysis, levels of the soul (*marātib al-nafs*), mathematical modeling.

1. Received: 2025.June.02 Accepted: 2025.October.23

2. Ph.D. Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Iran. Email: alirezay79131379@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9490-7675>

3. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Sciences (Ma'ārif), University of Mazandaran, Babolsar, Iran. Email: r.mahdavi@umz.ac.ir; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2283-4914>

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

بررسی شناختی کما با تأکید بر علم النفس بوعلی سینا^۱

علی رضایی^۲؛ رمضان مهدوی آزادبنی^۳

چکیده

در این پژوهش مورد نظر، به بررسی کما از منظر علم النفس فلسفی با تأکید بر نگرش بوعلی سینا پرداخته شده است، اهمیت این مسئله در شفاف‌سازی مراتب شناخت بشر در حالت کمایی در جهت بهبود در درمان انسان خلاصه می‌شود که با فیزیولوژی صرف، امکان تحلیل و تبیین آن برای تمام مراتب شناختی انسان میسر نبوده است، هدف پژوهش ارزیابی شناختی انسان در کما با تأکید بر مراتب آگاهی در علم النفس بوعلی سینا می‌باشد، روش تحقیق در حوزه پزشکی با استفاده از حاصل داده‌های آزمایشگاهی، در حوزه فلسفی به صورت کتابخانه‌ای و با استفاده از منطق ریاضی در فضای فازی با مقادیر زبان طبیعی و زبان مصنوعی در جهت مدل‌سازی سه بعدی صورت گرفته است، حاصل داده‌ها برابر با توسعه شناختی حالت‌های ادراکی انسان در کما با استفاده از مراتب شناختی نفس در علم النفس بوعلی سینا به صورت طراحی شده در مدلی سه بعدی است که به تفصیل مقادیر زبان طبیعی با شرح ادراک عقلی به صورت بسیار، ادراک خیالی به صورت بسیار، ادراک حسی به صورت کم یا عدم ادراک و ارتباط با بدن به صورت کم می‌باشد، نتیجه حاصل آمده از این پژوهش بیانگر پیوند عمیق حکمت سینوی با مسائل شناختی معاصر می‌باشد.

کلیدواژگان: علم النفس بوعلی سینا، کما، تحلیل شناختی، مراتب نفس، مدل‌سازی ریاضی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۸/۱

۲. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، ایران. alirezayi79131379@gmail.com

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران r.mahdavi@umz.ac.ir

۱. بیان مسئله

موضوع اصلی پژوهش مورد نظر در مورد کما می‌باشد که از مهم‌ترین پدیده‌هایی است که در علم پزشکی روی می‌دهد. به دلیل اینکه بیشتر از سایر پدیده‌ها حیات انسانی را دستخوش مبارزه برای بقا می‌گرداند و افزایش دانش در این باره، می‌تواند به گسترش بقای انسان‌ها کمک نماید، مضاف بر اینکه مسئله آگاهی و کیفیت آن در نفس‌های بشری چالشی است که بیش از پیش در کما خود را در هاله‌ای از ابهام نشان می‌دهد، از جهت اینکه آگاهی، ویژگی مهمی در انسان‌ها است و علم النفس بوعلی سینا، در تبیین آگاهی با موقعیت‌های کمایی می‌تواند مؤثر باشد و حیطة شناختی در حوزه کمایی را شفاف‌تر گرداند، این پژوهش در صدد برآمده است تا به ارزیابی شناختی مسئله آگاهی در علم النفس بوعلی سینا بپردازد. در پزشکی نوین مفهوم کما و ویژگی‌های آن به دقت بررسی شده است، اما به دلیل نبود یک تحلیل کارکردی فلسفی، وجود آگاهی در کما نیاز به ارزیابی شناختی بیشتری در حوزه فلسفه دارد که این پژوهش به دنبال امکان‌سنجی فهم یک مدل بیانگر مراتب آگاهی با استفاده از علم النفس بوعلی سینا می‌باشد. تحقیقات گذشته صرفاً به بررسی کما از جنبه پزشکی با مبانی تجربی صرف پرداخته‌اند و تحلیل شناختی مسئله مورد نظر از نقطه نظر فلسفی با روش‌شناسی منطق ریاضی در فضای فازی قبل از نگارش این پژوهش انجام نشده بوده است که نگارندگان این پژوهش از این طریق به ارزیابی حقیقت کما پرداخته‌اند. هدف اصلی این پژوهش امکان‌سنجی و ارائه یک مدل دقیق و کارآمد از وضعیت آگاهی در هنگام کما با استفاده از روش منطق ریاضی در مجموعه‌های فازی می‌باشد و پرسش اصلی پژوهش عبارت است از اینکه آیا می‌توان به تحلیل کما با استفاده از مراتب نفس فلسفه بوعلی سینا پرداخت؟ مضاف بر اینکه علاوه بر پاسخ به پرسش مورد نظر، به امکان‌سنجی مدل‌سازی از این موقعیت پزشکی با تأکید بر مراتب آگاهی در اندیشه بوعلی سینا نیز پرداخته می‌شود. نوآوری این پژوهش در ترکیب مدل‌سازی ریاضی، منطق فازی و اندیشه بوعلی سینا خلاصه می‌شود که بیانگر پویایی اندیشه بوعلی سینا در علوم شناختی مدرن است، مضاف بر اینکه به ارزیابی کارکرد آن در شفاف‌سازی مسائل شناختی در وضعیت پزشکی کما به صورت دقیق می‌پردازد.

۲. روش پژوهش

روش تحقیق در موضوعات پزشکی، به صورت استفاده از داده‌های آزمایشگاهی دیگران می‌باشد که در مجلات علمی معتبر برای ارزیابی و تشخیص موقعیت‌های کمایی مختلف ارائه شده است. روش تحقیق

در حوزه فلسفی به صورت کتابخانه‌ای است که از آثار مختلف بوعلی سینا و قالب‌بندی موضوعی آن‌ها برای ارائه علم النفس بوعلی سینا استفاده شده است، مضاف بر اینکه نظم بخشیدن داده‌های پزشکی با استفاده از نمودار عددی باینری در مجموعه آماری و مدل‌سازی اندیشه بوعلی سینا، با استفاده از منطق ریاضی کلاسیک در مجموعه‌های فازی با مقادیر زبان طبیعی و زبان مصنوعی به جهت افزایش دقت و توسعه منطق کلاسیک انجام شده است.

۳. پیشینه پژوهش

فهیمة شریعتی (۱۳۹۵) در مقاله خود با عنوان مقایسه روش‌شناسی ابن سینا در مسئله نفس با روش علوم شناختی، به بررسی شباهت‌ها و تمایزهای روش‌شناسی علم النفس بوعلی سینا در تطبیق با روش‌شناسی علوم شناختی می‌پردازد و چند وجهی بودن مسائل آن را از شباهت‌های این دو علم می‌داند که از طریق یک نقطه نظر نمی‌توان به نتیجه درست و متقن رسید، اما نظریه علم النفس بوعلی سینا در تطبیق با روش‌شناسی علم پزشکی به طور خاص و پدیده کما در این مقاله بررسی و واکاوی نشده است. فرانتز و همکاران (۲۰۲۳) در مقاله ارزیابی خروجی‌های شناختی در بازماندگان کما: مقاله مروری، به تحلیل داده‌های به دست آمده از بازماندگان کما می‌پردازد که حاصل داده‌ها، بیانگر ناکافی بودن گزارشات در پیش‌بینی عوارض کمایی می‌باشد، محدودیت پژوهش حاضر در بررسی صرفاً پزشکی و دریافته از داده‌های آزمایشگاهی می‌باشد که از مدل‌سازی علم النفس بوعلی سینا برای توسعه شناختی در حوزه کما استفاده ننموده است.

مولتنی و همکاران (۲۰۲۰) در مقاله ارزیابی مشترک عصب‌شناختی با مقیاس‌های کما/نزدیک به کما و سطح عملکرد شناختی میزان یافته‌های منفی را در اختلالات هوشیاری کودکان کاهش می‌دهد، به بررسی تطبیقی پردازش شناختی کودکان با داده‌های آسیب شناختی آن‌ها می‌پردازد، حاصل داده‌ها بیانگر کاهش یافته‌های منفی در سطح عملکرد شناختی می‌باشد، مضاف بر اینکه ارتباطی بین سن و مراحل آگاهی در مشاهدات بالینی دریافت نشده است، محدودیت پژوهش مورد نظر عدم جامعیت آن در شرایط کمایی و اختصاص حوزه پژوهش به اختلالات هوشیاری اطفال می‌باشد، علاوه بر آن، روش‌شناسی مطالعه مورد نظر صرفاً از محدوده تجربی و آزمایشگاهی بوده است که تطبیق و تحلیل فلسفی، به ویژه نگاه علم النفس بوعلی سینا در آن صورت نگرفته است.

محدثه مظفری‌نژاد (۱۳۹۹) و سید ابوالقاسم مهری‌نژاد در مقاله الگوهای شناختی بیماران کما ناشی

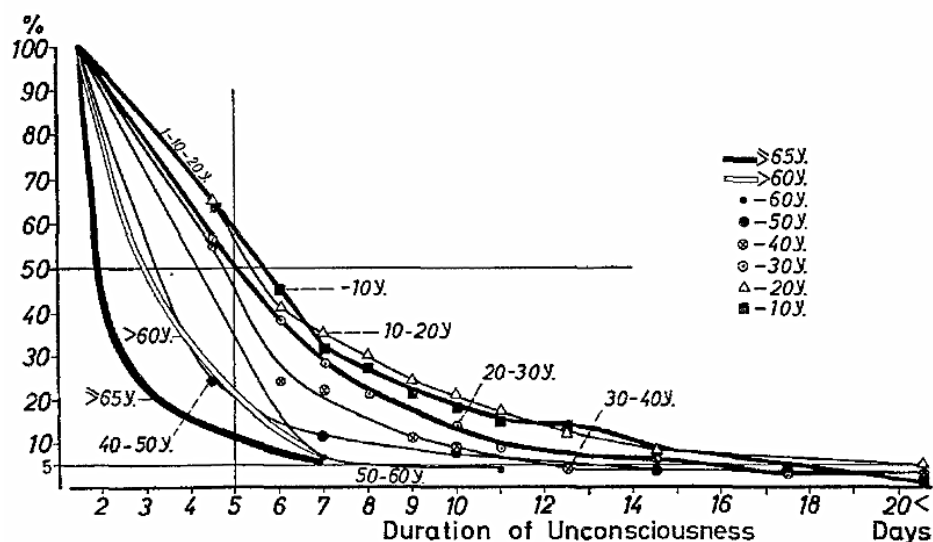
از آسیب مغزی تروماتیک شدید در حافظه کاری، به آزمون رفتارهای بازماندگان کما از دریچه روان‌شناسی فیزیولوژیک پرداخته‌اند، حاصل داده‌ها بیانگر رابطه مستقیم کاهش قدرت حافظه کاری و تمرکز بعد از اختلال در لوب پیشانی می‌باشد، محدودیت پژوهش مورد نظر در روش‌شناسی فیزیولوژیک صرف آن است و پردازش داده‌ها با تأکید بر حوزه رفتار روان‌شناختی بازماندگان صورت گرفته است و توجه و مدل‌سازی برای توسعه شناختی در حوزه آگاهی با موقعیت کمایی نبوده است. جان هو و همکاران (۲۰۲۴) در مقاله ارزیابی آگاهی در کمای فعال با استفاده از پاسخ‌های انعکاس از نام به بررسی شناختی آگاهی در مرحله فعال آسیب مغزی در زیرشاخه‌های مختلف پرداختند، حاصل داده‌ها برابر با ظهور این پاسخ‌ها به صورت آزمایش‌های شنیداری فعال و ضمنی با استفاده از دستگاه نوار مغزی بوده است که از ۲۲ بیمار کاوش به عمل آمده است، محدودیت پژوهش مورد نظر در ارزیابی آگاهی بشری از جنبه فیزیکیال بوده است که با مراتب آگاهی نفس در اندیشه بوعلی سینا مانند آگاهی خیالی و آگاهی عقلی همخوانی ندارد و مدل‌سازی به جامعیت آگاهی در حوزه مبانی علم النفس بوعلی سینا انجام نگرفته است.

۱. تبیین مفهومی کما در علوم شناختی و پزشکی نوین

۱-۱. تعریف و انواع کما

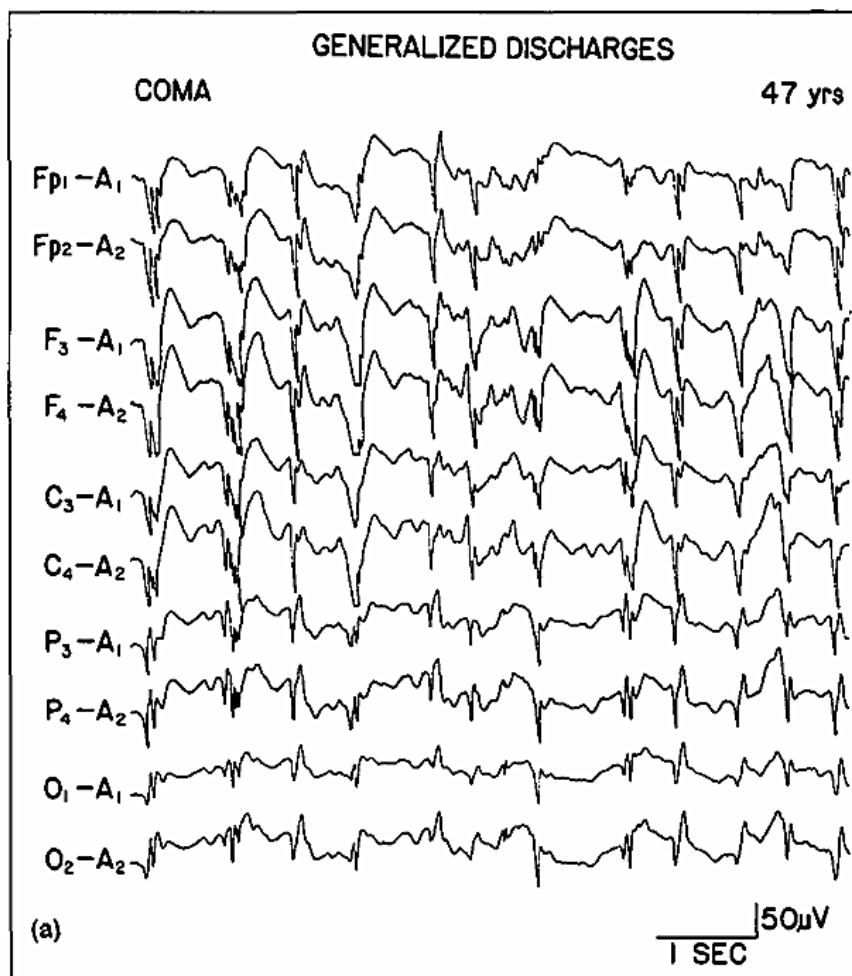
کما، یک وضعیت بدون پاسخ است که نشانه‌ای از ناهوشیاری و ناآگاهی تلقی می‌شود، در این وضعیت، فرد به دلیل ناآگاه بودن و ناهوشیار بودن، نمی‌تواند به محرک‌های حسی، پاسخ دقیق، روشن و واضحی بدهد (مارکز، ۲۰۱۵: ۱). در طبقه‌بندی کما، می‌توان معیارهای بسیاری را تعیین نمود و از پرتو داده‌های حاصل شده از آن معیارهای به خصوص، به نتیجه خاص و ویژه‌ای از طبقه‌بندی بیماران کمایی رسید. از معیارهایی که می‌توان در طبقه‌بندی بیماران کمایی استفاده نمود، معیاری است که با نسبت درصد افراد و دوام فرد در مدت کما استفاده می‌شود و از دلایلی که محققان به این معیار رو آورده‌اند، آزمون‌پذیری آن می‌باشد، به این دلیل که معیار صحت معرفت‌شناختی داده‌های تجربی، آزمون‌پذیری آن است و معیارهایی همچون روش‌های درمانی مختلف، توانایی آزمون‌پذیری را نخواهند داشت، از این نظر که جمع نمودن آن‌ها به صورت یک مجموعه آماری واحد دشوار است و در واقع توانایی آزمون‌پذیری را با درجه احتمال قوی دچار اختلال می‌گرداند؛ اینگونه تقسیم‌بندی البته با جایگزینی سن افراد با درصد زنده ماندن نیز استفاده می‌شود، به عنوان مثال، اگر فرد ۵۷ سال داشته باشد، به حسب آمار، حداقل دو

روز در کما باقی خواهد ماند و اگر فرد ۳۷ سال داشته باشد، احتمال بقای او در کما، تا سه هفته می‌تواند پیش‌بینی شود. مورد آماری اول نیز به این صورت نشان داده می‌شود که مدت دوام فرد در کما، درصد خاصی از افراد را شامل می‌شود، به عنوان مثال، فقط ۵ درصد افراد، بیشتر از ۲۰ روز را در کما سپری نموده‌اند و ۹۰ درصد بیماران کمایی در بازه سنی ۴۰ تا ۵۰، مدت بقای آن‌ها در کما، تا دو روز تعریف می‌شود، در پایان محققان برای ارزیابی دقیق‌تر هر دو معیار ذکر شده را در یک نمودار تلفیق نموده‌اند، شرح نمودار به صورت زیر است (فروین، ۱۹۷۶: ۲ و ۴):

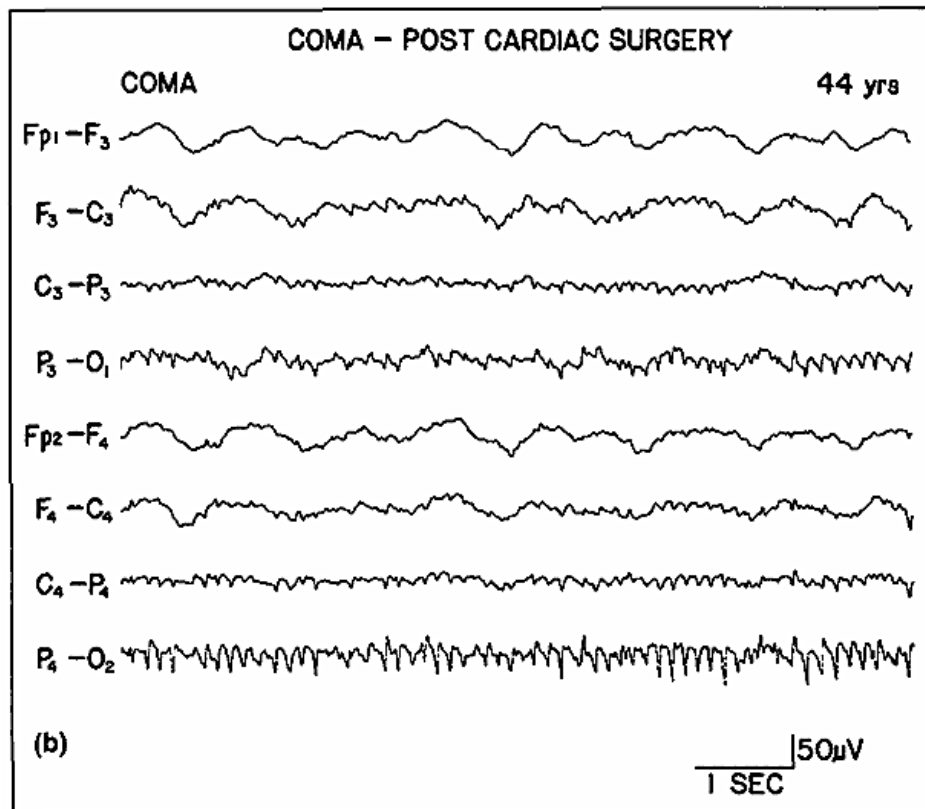


اهمیت این تلفیق، در این است که بر اساس سن افراد، مدت دوام آن‌ها در کما بازتعریف می‌شود و همچنین با توجه به درصدی که در این حوزه سنی وجود دارد، می‌توان احتمال بقای بیمار در کما را تقویت یا تضعیف نمود. معیارهای قبلی که وجود داشته‌اند، با توجه به شیوه کارکردشان، نتوانسته‌اند به اندازه کافی، دقیق و شفاف، سلامتی کامل تا مرگ بیمار را پیش‌بینی نمایند و به دلیل این ابهام، بیمار ممکن بوده است به دلیل تشخیص نادرست، درد بیشتری را تحمل نماید. به همین دلیل، روش جدیدی برای ارزیابی بیماران کمایی انجام شده است که به روش الکتروانسفالوگرافی، یعنی از طریق داده‌های نوار مغز انجام شده است؛ روش جمع‌آوری اطلاعات به صورت دو سر کور برای ۹۲ بیمار کمایی در بیمارستان

ویکتوریا واقع در شهر لندن بوده است. نمودار داده‌ها حسب سن بیمار و نتیجه عصب‌شناختی او متغیر بوده است؛ به عنوان مثال، نمودار الکتروانسفالوگرافی بیمار ۴۷ ساله در کمای عمیق با بازه زمانی ۴ روزه به شرح زیر است که بعد از مدت کوتاهی بدون بازیابی آگاهی فوت نموده است.



همچنین نمودار الکتروانسفالوگرافی بیمار ۴۴ ساله که بعد از عمل قلب باز به کما رفته است به شرح زیر می‌باشد که کاملاً از حیث عصب‌شناختی بازیابی شده است و آگاهی خود را به دست آورده بوده است (یانگ و همکاران، ۱۹۹۷: ۱، ۴ و ۵):



حاصل داده‌ها، اهمیت حیاتی در جهت پیش‌بینی داده‌های آی‌سی‌یو را نشان داده‌اند به این نحو که به پزشکان در تشخیص دوام بیمار در کما و تجویز نسخه‌های عصب‌شناختی مناسب مساعدت نموده‌اند.

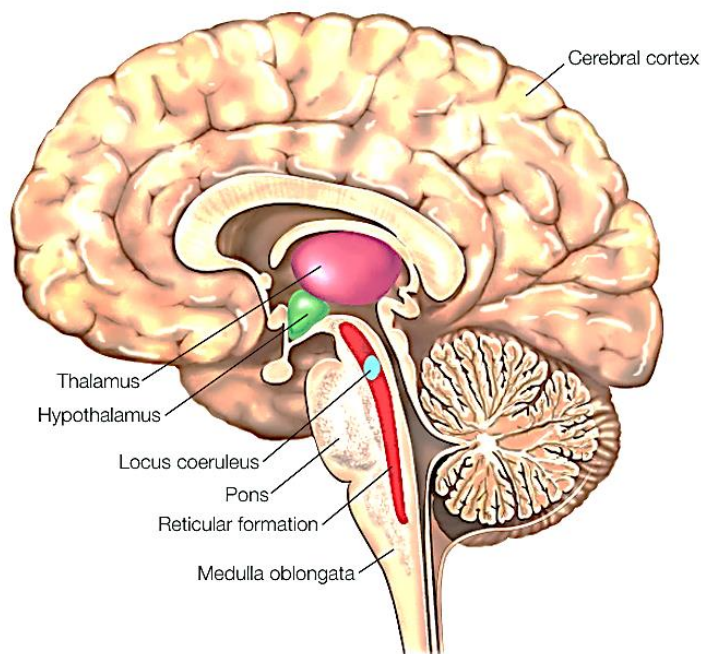
۲. مکانیزم‌های عصبی و فیزیولوژیکی مرتبط

طبق چیزی که متخصصان در این زمینه اظهار می‌کنند، کما به دلیل اختلال در ساقه رتیکولار مغز اتفاق می‌افتد، همچنین اینکه بعضی مشکلات دوجانبه در فرآیند پردازش مغزی، منجر به مشکلات عصبی در دو نیمکره مغز و ارتباط بین آن‌ها می‌شود که حاصل این اختلال، همان چیزی خواهد بود که از آن به عنوان کما تعبیر می‌نماییم (مارکز، ۲۰۱۵: ۱). ساقه رتیکولار مغز در واقع درون نقطه پونز مغزی قرار دارد و عبارت است از مجموعه هسته‌های ناهمگون که در کنار یکدیگر جمع شده‌اند و بعضی از آنها،

۵۱ بررسی شناختی کما با تأکید بر علم النفس بوعلی سینا

مدارهای عصبی سیستم فعال‌سازی رتیکولار را انجام می‌دهند که در واقع، وظیفه این بخش، کنترل خواب و آگاهی است؛ اگر این بخش دچار اختلال شود، منجر به سندرم بیداری غیر پاسخگو، کما یا مرگ می‌شود، همچنین اینکه در کنار این عضو بسیار مهم، کورتکس مغزی نیز نشان‌دهنده هوشیاری می‌باشد و توجه انتخابی در فرآیند آگاهی، توسط این عضو انجام می‌شود، نقشه مغزی بخش رتیکولار و کورتکس مغزی به شرح زیر است (گازانیکا و همکاران، ۲۰۱۵: ۶۴۳ و ۶۴۴):

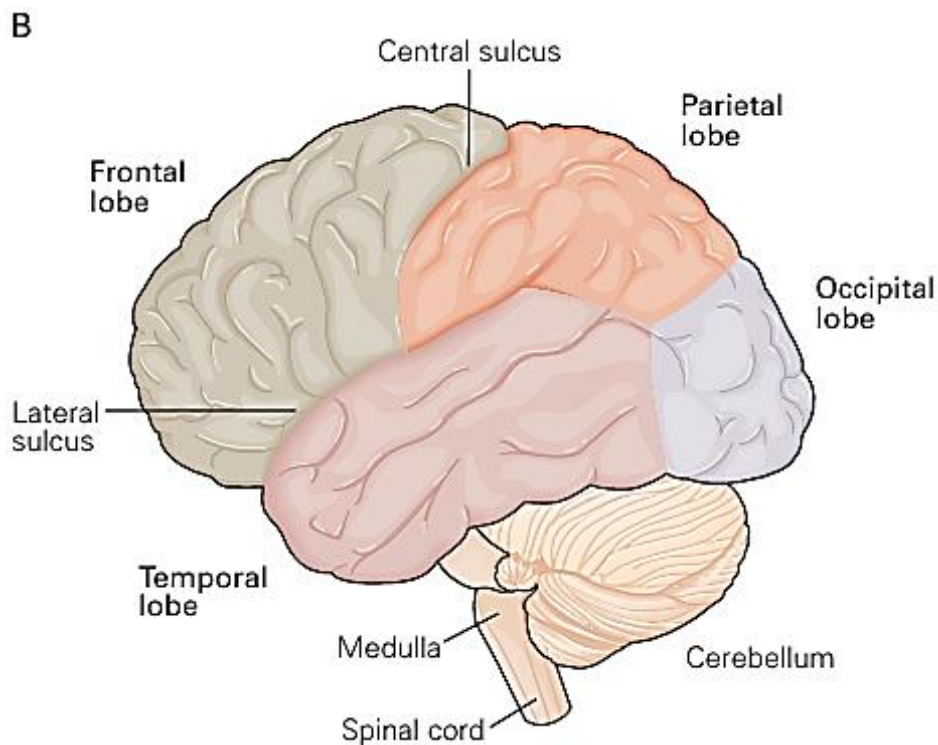
Anatomy of Consciousness



The cerebral cortex, thalamus, brainstem, and hypothalamus are largely responsible for the conscious mind.

نیمکره‌های مغزی و ارتباط بین آن‌ها نیز مضاف بر ساقه رتیکولار، نقش بسیار مهمی را در پیدایش اختلال کما یا عدم پیدایش آن ایجاد می‌کنند، در واقع بخش عظیم مغز را این نیمکره‌ها تشکیل می‌دهند، هر کدام از این نیمکره‌ها به ۴ لوب اصلی تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: لوب پیشانی، اکسیپیتال، پروتال و تمپورال. هر کدام از این لوب‌ها در نیمکره‌های مغز، وظیفه ویژه‌ای را بر عهده دارند و نقش

حیاتی در عملکرد مغز ایفا می‌کنند؛ لوب آکسیپیتال اطلاعات بصری را دریافت می‌کند که از همین رو وظیفه آن در جهت درک نقطه‌نظرهای بصری مهم می‌باشد؛ بعد از آن، هنگامی که اطلاعات به سمت لوب پروتال می‌رود، منجر به پردازش محل و دستکاری اشیاء در فضای بصری می‌شود، سپس از فضای جریان شکمی، داده‌های لوب آکسیپیتال به لوب تمپورال منتقل می‌شود و هنگام پردازش لوب تمپورال، هویت اشیاء به واسطه عملکرد این لوب در نیمکره مغزی مشخص می‌شود، اهمیت لوب تمپورال در این قسمت خلاصه نمی‌شود، بلکه شناسایی هویت افراد و اطلاعات شنوایی نیز در گرو کارکرد سالم این قسمت از نیمکره می‌باشد و اگر در برخی بیماران کمایی، تشخیص شنوایی و هویت شنیداری افراد دچار مشکل می‌شود، می‌توان علت آن را اختلال در این قسمت دانست و در نهایت، عملکرد مغز در پردازش عمیق شناختی و برنامه‌ریزی حرکتی بدون کارکرد لوب پیشانی دچار اختلال می‌شود و یکی از مهم‌ترین قسمت‌های نیمکره در استفاده از فعالیت‌های شناختی پیچیده را می‌توان از فعالیت‌های لوب پیشانی دانست، نقشه مغزی لوب‌های مورد نظر به این صورت می‌باشد (کندل و همکاران، ۲۰۲۱: ۶۳):



۳. معیارهای تشخیص و سنجش سطح هوشیاری

ابتدا می‌بایست متذکر شد که عمل تشخیص و سنجش کما یا دیگر موارد هوشیاری، منوط به نظارت متخصص می‌باشد و در علم پزشکی برای مورد به خصوص کما، نظارت حداقل دو پزشک باتجربه در دو موقعیت کارکردی با شیف ۱۲ ساعته لازم است تا برای بیمار مورد نظر تشخیص دهند که وی در درجه کما قرار دارد و بیماری دیگری مانند مرگ مغزی یا سندرم بیداری غیر پاسخگو در وی وجود ندارد؛ محققان معیارهایی تجربی را برای آزمایش و فهم درجه هوشیاری فرد تشخیص دادند که عبارت‌اند از:

۱. بیمار آگاه کلامی است یا آگاه کلامی نیست (که از طریق بازخوردهای کلامی می‌توان این سطح آگاهی را تشخیص داد).

۲. بیمار ایست تنفسی موقت دارد یا ندارد.

۳. بیمار از طریق مردمک چشم می‌تواند واکنش نشان دهد یا نمی‌تواند (از طریق تاباندن نور انجام می‌شود).

۴. بیمار از طریق قرنیه چشم قادر به واکنش می‌باشد یا نمی‌باشد (از طریق پنبه یا گاز استریل).

۵. بررسی واکنش اکولووستیولار (از طریق تزریق آب سرد یا گرم به مجرای داخلی گوش، پاسخ چشمی بیمار ارزیابی می‌شود).

۶. بررسی واکنش گگ (از طریق دستگاه‌های مخصوص حلق بیمار تحریک می‌شود تا صحت دستگاه عصبی ساقه مغز در انقباض گلو یا سرفه ارزیابی شود).

۷. بررسی واکنش تنفسی (بیمار را به صورت کنترل شده در فضای شیمیایی خاص قرار می‌دهند تا اگر ساقه مغز در حوزه عصب‌های تنفس سالم باشد، به طور ناخودآگاه بیمار شروع به نفس کشیدن می‌کند و اگر نفس نکشد، یعنی ساقه مغز به شدت آسیب دیده است و خطر مرگ مغزی وجود دارد).

با توجه به این داده‌ها، می‌توان سطح هوشیاری و عملکرد بیمار را تشخیص داد که اگر در برخی موارد حیاتی، ساقه مغز دچار آسیب شده باشد، احتمال مرگ مغزی فراوان است، مضاف بر اینکه برای مرگ مغزی، آزمایش الکتروآنفالوگرافی و آنژیوی مغز نیز ضروری است، از این حیث که اگر بیمار دچار مرگ مغزی شده باشد، دستگاه الکتروانسفالوگرافی، سکوت الکتریکی و آنژیوی مغزی، عدم گردش خون را در مغز نشان می‌دهد (مارکز، ۲۰۱۵: ۴). با توجه به این داده‌ها، نشانه‌های تشخیص هوشیاری را اینگونه می‌توان دسته‌بندی نمود:

معیار	روش ارزیابی
آگاهی کلامی	تشخیص بازخورد از طریق پاسخ‌های کلامی ساده
ایست تنفسی موقت	مشاهده بالینی مانند مشاهده تنگی نفس در بیمار
حرکت مردمک چشم	تاباندن نور به چشم
واکنش قرنیه	از طریق قرنیه یا گاز استریل
اکولووستیولار	تزریق مایع به مجرای داخلی گوش برای ارزیابی پاسخ چشمی
واکنش گگ	تحریک حلق بیمار برای سرفه ناخودآگاه
واکنش تنفس ناخودآگاه	تعبیه شدن در فضای شیمیایی کنترل‌شده
مرگ مغزی	الکتروانسفالوگرافی و آنژیوی مغزی

۲. علم النفس بوعلی سینا، مبانی، مراتب نفس و سیر صعودی آن

۲-۱. تعریف نفس نزد بوعلی سینا

حقیقت نفس را در اندیشه بوعلی سینا به دو گونه می‌توان تعریف نمود، یک اینکه می‌توان به صرف کاوش در حقیقت نفس و به دور از تعلق، وابستگی‌ها و افعال آن را تعریف نمود و یا اینکه به صورت تعلقاتش به حقیقت آن پی برد، کما اینکه در سنت پدیدارشناسی مدرن نیز اشیاء را از طریق عرضیات آن‌ها می‌شناسند؛ حقیقت نفس از طریق هویت مضاف بودن او، گونه‌ای مبدأ بودن برای افعال است، تقریر استدلال بدین صورت است که افعال بسیاری از آدمیان و موجودات مختلف صادر می‌شود، صدور این افعال به دلیل اختلافی که در آن‌ها ملحوظ است و براهینی که بوعلی از آن‌ها سخن می‌راند، نمی‌تواند صادر شده از جسم باشد، بنابراین مبدأ صدور افعال را که قرین به یک اراده هست، نفس تلقی می‌نماییم، اما همانطور که ذکر شد، این تعریف برای نفس، از سنخ تعریف با اضافه‌هایی است که برای نفس مشاهده می‌نماییم. اما برای حقیقت نفس بدون در نظر گرفتن اضافه، می‌توان خاطر نشان کرد که نفس همانطور که ذکر شد، نمی‌تواند جسم باشد و بنا به دلایلی که بوعلی در اندیشه خود دارد، نفس نیازمند انفراد است، به جهت اینکه قوام و استحکام هستی‌شناختی خود را حفظ کند و به همین جهت، می‌توان حقیقت نفس را یک جوهر دانست، البته بنا به اندیشه بوعلی، این شیوه استدلال برای فهم حقیقت نفس مربوط به ایجاب جزئی برای حقایق نفسانی است و به صورت کلی برای تمام نفسانیات صدق نمی‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۵: ج ۲، کتاب النفس، ۴ و ۲۲)؛ به همین دلیل، همانطور که برخی از قدما ذکر نموده‌اند،

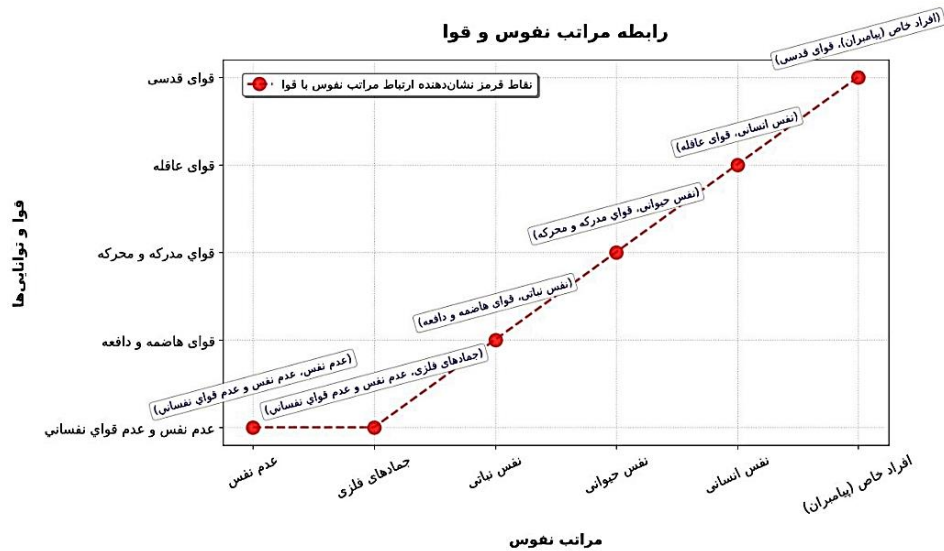
شایسته و بایسته است که در نظر نگارنده، حقیقت نفس را در نگرش بوعلی سینا و به طور کل در نگرش مشائی، تعریف واحدی در نظر نگیریم، چرا که واژه به کار برده شده را می‌توان به عنوان یک مشترک لفظی دانست، به این جهت که اختلافاتی در حقایق نفوس مختلف پیدا می‌شود که نمی‌توان وجه مشترکی برای تمام آن‌ها در نظر گرفت، به عنوان مثال، اگر قائل به نفوس باشیم، افراد مختلفی از نفوس در ذهن اهل حکمت نمایان می‌شود که از آن جمله، می‌توان از نفوس فلکی، نفوس ناطقه و نفوس حیوانی نام برد که یکی دوام در حرکت را مخصوص به خود نموده است، یکی قوه قدسیه ادراک از عقل فعال را در خود دارد و دیگری انحصار در قوای شهوانی و غضبانی؛ به این معنا که مرتفع‌تر و بالاتر از آن در هستی خود نمی‌تواند داشته باشد را بهره‌مند است، با توجه به این رویکرد، حقیقت نفس را می‌توان مشترک لفظی برای نفوس مختلف در اندیشه بوعلی سینا در نظر گرفت، مضاف بر اینکه در نگاه بوعلی سینا و با توجه به پژوهش مورد نظر که در مورد انسان‌ها، یعنی نفوس ناطقه می‌باشد، تعریف نفس واضح و مشخص می‌باشد.

۲-۲. مراتب نفس در اندیشه بوعلی سینا

بهترین شیوه‌ای که می‌توان مراتب نفوس را در اندیشه بوعلی سینا دریافت نمود، در اندیشه نگارنده می‌تواند بر اساس سیر معاد فلسفی بوعلی سینا باشد، چرا که وی در این مسیر به خوبی و به ترتیب نزول به صعود، مراتب تکوّن موجودات و رسیدن آن‌ها از حیث معرفت‌شناختی به درجات متعالی را تبیین می‌کند. ابتدا خداوند در پیدایش موجودات، موجودات آسمانی و اجرام فلزی را خلق نموده است، بعد از اینکه این اجرام فلزی به حدی از اعتدال رسیده‌اند، تبدیل به اولین موجود دارای نفس، یعنی موجود نباتی می‌شوند، موجودی که قوه تغذیه یا دریافت غذا را از عقل فعال یا موجودات آسمانی دیگر دریافت می‌کند و به وسیله قوای هاضمه، ماسکه و دافعه، از به تحلیل رفتن خود جلوگیری می‌نماید و مسیر رشد را برای خود هموار می‌گرداند. مرتبه بعدی، مقام نفس حیوانی می‌باشد و شرط اینکه یک موجود، بتواند نفس حیوانی را به عنوان هویت داشته باشد، اینست که از مرحله نفس نباتی گذشته باشد، به این معنا که مزاج او دستکم به اعتدال نفس نباتی رسیده و قوای نباتی را در خود نهاده داشته باشد؛ بعد از آن، هنگامی که اعتدال نفس نباتی بیشتر از هویتش شد، نفس حیوانی پدید می‌آید و قوای نفس نباتی را در خود خواهد داشت، با این تفاوت که دو قوه دیگر نیز در او پدید می‌آید، به عنوان قوای درک‌کننده و قوای به حرکت درآورنده که مسئله شناخت در نفوس زمینی به صورت

هستی‌شناختی و متقدم، در این نفوس جریان می‌یابد؛ نفوسی که می‌توانند حس کنند و با اراده خود حرکت نمایند؛ ابن سینا قوای شناسنده را به دو نوع ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند که نوع ظاهری آن، همان حواس پنج‌گانه است و نوع باطنی آن عبارت است از بنطاسیا (حس مشترک)، خیال، مخیلة و وهم. همچنین اینکه نیروی به حرکت درآورنده در نفس‌های حیوانی، یا در جهت امری است که منفعت نفس حیوانی را در پی دارد که به آن نیروی شهوانی گفته می‌شود و یا اینکه در جهت برطرف کردن یک نوع ضرر است که به نیروی غضبی شهرت دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۹۱، ۹۳ و ۹۴). بعد از مرتبه نفس حیوانی، وارد مرتبه نفس انسانی می‌شویم، به این صورت که اعتدال مزاجی در نفوس حیوانی، معتدل‌تر از قبل می‌شود و هویت انسانی را پدید می‌آورد، هویتی که تمامی قوای سابق را خواهد داشت، اما به درک معقولات نیز خواهد رسید؛ نفس انسانی توانا خواهد بود که محسوسات را با ابزارهای خود حس کند، سپس در مقام شناختی، حامل آن صورت خارجی را به وسیله نیروی خیال تجرید بنماید و بعد از آن، حتی از هویت حیوانی فراتر می‌رود و اساس حقیقت معلوم را انتزاع و تجرید می‌کند، به این معنا که عوارض ملحق شده مانند مقوله آین یا متی را از وی برمی‌دارد و در این مرتبه از شناخت، یعنی ادراک عقلی انسانی، صرف حقیقت اساسی معلوم باقی می‌ماند؛ همچنین اینکه مراحل ادراک معقول انسانی نیز صنف‌های مختلفی را در بر می‌گیرد و برای انسان‌های مختلف، متفاوت خواهد بود، اگر انسانی نفس خود را با خیالات حسی و مثال‌های معنوی که توسط قوه خیال و قوه حافظه انجام می‌شود، ورزیده گرداند، این توانایی را از حیث شناختی پیدا می‌کند که با عقل فعال، گونه‌ای مسانخت پیدا کرده و استعداد دریافت برخی از معلومات را از او داشته باشد، تا به جایی که بنا بر توانایی انسان‌ها در نقش‌پذیری عالم پدیدار، امکان نقش‌پذیری عالم غیبی نیز برای انسان‌ها میسر و فراهم خواهد بود و البته برای اینکه نفس انسانی به این درجه متعالی برسد، لازم است که شرط‌هایی را نیز رعایت نماید و آن اینست که تعلقات خود را نسبت به امور خیالی و وهمانی کمتر گرداند، اگرچه دائماً این نبود تعلق به صورت ارادی نیست و گاهی اوقات، بیماری خاصی می‌تواند وابستگی انسان را به نیروهای پایین‌تر کمتر گرداند و او را به جهان غیبی نزدیک‌تر گرداند (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۲۳۷، ۲۴۶، ۳۷۶ و ۳۸۰).

بنابراین نگاه کلی اندیشه بوعلی سینا از مراتب نفس انسانی از نزولی به صعودی، به صورت زیر خواهد بود [لازم به ذکر است که نفوس قدسی، در تقابل با نفوس انسانی قرار نمی‌گیرند، بلکه از افراد ویژه نفوس انسانی محسوب می‌شوند و از همین جهت به افراد خاص نام‌گذاری شده‌اند]:



۲-۳. رابطه نفس و بدن در اندیشه بوعلی سینا

مهم‌ترین نکته در ارتباط بین نفس و بدن از حیث هستی‌شناختی این است که حدوث و پدیدآمدن نفس، همسو و همزمان با حدوث و پدیدآمدن بدن خواهد بود و این مطلب بیانگر شدت اتصال بین نفس و بدن از همان آغاز پدیدار شدن آن‌هاست، شرح استدلال به این صورت است که نفوس انسانی با یکدیگر اختلاف در عدد دارند و این اختلاف در عدد، یا به حسب ذات خواهد بود و یا اینکه به حسب ذات نیست؛ اگر به حسب ذات باشد، اختلاف آن‌ها در فصول خواهد بود که مستلزم نوعیت متکثر آن‌هاست، حال اینکه فرض بر وحدت آن‌ها در نوع می‌باشد، بنابراین این کثرت از ناحیه ذات نمی‌باشد، اگر از ناحیه ماده باشد، مستلزم این مطلب است که نفس‌های جزئی به دلیل حیثیت قوه بودن و اشتراکی بودن ماده، وابسته به امر کلی باشند، حال آنکه در اندیشه بوعلی سینا، امر جزئی فقط از جزئی صادر می‌شود و امر کلی فقط از کلی، مضاف بر اینکه اگر قائل به ماده خاصی باشیم، حال یا این ماده در بدن شخصی همان‌ها یا در بدن شخصی کسان دیگر است؛ دومین مورد بر حسب عقل نمی‌تواند درست باشد، به این دلیل که نفس‌ها قبل از آن‌ها متکثر هستند و دیگر نمی‌توانند حاصل را از لحاظ عقلی تحصیل بنمایند، پس تکثر آن‌ها به خاطر بدن‌های شخصی همان‌ها است و از آنجا که هویت نفس‌های متکثر به تکثرشان گره خورده است، حدوث آن‌ها به همراه حدوث بدن‌ها خواهد بود و این امر به دلیل دوام این رویکرد بر حسب یک سیر طبیعی می‌باشد که نفس‌ها حدوث خودشان را به همراه بدن‌ها از عقل فعال می‌گیرند و

به حیات خود در صورت نبود موانع، ادامه می‌دهند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۷ و ۱۰۸).
شرح دقیق این استدلال در منطق ریاضی گزاره‌های دو ارزشی به صورت زیر می‌باشد:

شرح نمادها:

گزاره	گزاره نما
P	کثرت نفوس انسانی
Q	کثرت نفوس انسانی در ذات
S	کثرت نفوس انسانی در غیر ذات
T	کثرت نفوس انسانی به دلیل ماده
G	کثرت نفوس انسانی به دلیل بدن‌های شخصی
F	کثرت نفوس انسانی به دلیل بدن‌های قبلی
R	وقوع تحصیل حاصل
W	قاعده صدور کلی از کلی
Y	وحدت نوع نفس‌های انسانی

شرح استدلال:

شماره	استدلال	گزاره‌های دخیل در استدلال	قاعده استفاده شده
۱	$P \Rightarrow (Q \vee S)$	-	-
۲	Y	-	-
۳	$\sim R$	-	-
۴	W	-	-
۵	$Q \Rightarrow \sim Y$	-	-
۶	$\sim \sim Y$	۲	نفی دوگانه
۷	$\sim Q$	۶، ۵	رفع تالی
۸	$P \Rightarrow S$	۱، ۷	قیاس انفصالی مانعة الرفع
۹	$S \Rightarrow [Tv(G \vee F)]$	-	-

۱۰	$T \Rightarrow \sim W$	-	-
۱۱	$\sim \sim W$	۴	نفی دوگانه
۱۲	$S \Rightarrow (G \vee F)$	۱۱'۹	قیاس انفصالی مانعة الرفع
۱۳	$F \Rightarrow R$	-	-
۱۴	$\sim F$	۱۳'۳	رفع تالی
۱۵	$S \Rightarrow G$	۱۲'۱۴	قیاس انفصالی مانعة الرفع
۱۶	P	-	-
۱۷	S	۸'۱۶	رفع تالی
نتیجه	G	۱۵'۱۷	رفع تالی

همچنین اینکه بنا بر گفته‌های پیشین نحوه ارتباط بین نفس و بدن به صورت اتصال است، به این صورت که نفس مانند گویی است که نخ‌ای از آن به سمت ملکوت است و نخ‌ای از آن به سمت مراتب زمینی، هنگامی که نفس‌های بشری با معقولات عجین باشند، اتصال و شدت وابستگی آن‌ها به جهان ملکوت بیشتر از وابستگی آن‌ها به بدن است و آن هنگام که بیماری برای بدن غالب شود، فکر نفس بیشتر مشغول به بدن خواهد بود و از جهان ملکوت فاصله می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۵۰)؛ به همین جهت است که نگرش بوعلی سینا موافق با نگرش قرآنی در مورد ارتباط نفس با بدن است و نگرش بوعلی سینا با نگرش نوافلاطونی مسیحی بسیار فاصله دارد، به این جهت که در نگرش نوافلاطونی مسیحی، بدن خلق شده در جهت گناه است و یادآور گناه نخستین می‌باشد و حتی در نگرش نوافلاطونی، با فاصله‌گیری از اروس افلاطونی، مقوله صدور با گناه آمیخته است، اما در نگرش بوعلی سینا، آنچه که در ارتباط نفس با بدن اهمیت دارد، اینست که بدن جایگاهی است که در صورت عدم مراقبت از آن، چه بسا می‌تواند زمینه‌ساز گمراهی باشد و از این حیث، بدن و نیروی بدنی، حتی در ادراک نفس برای جهان ملکوت نیز حائز اهمیت خواهد بود.

۲-۴. حیات و شعور در حالت‌های مرزی

قبل از توضیح، بر نگارنده لازم است تا تدقیق نماید مراد از حالت‌های مرزی در این مطلب خواب و بیماری می‌باشد که در نگرش بوعلی سینا حالت نفس در هنگام خواب و بیماری به چه صورت خواهد

بود، مضاف بر اینکه البته برای خواب و برای بیماری درجات مختلفی متصور است و به طور مطلق در اندیشه بوعلی سینا، مواردی در جهت احوال نفس بررسی شده است. نفس به هنگام خواب حالتی مشابه حالت مردن دارد، همانطور که رسول خداوند ﷺ فرموده است که خواب برادر مرگ است، در هنگام مرگ، خللی به نفس وارد نمی‌شود، به این دلیل که نفس جوهری است که اتصال او به بدن پدیدار شده است و این اتصال به صورت ضعیف‌ترین اضافه در نگرش بوعلی سینا تعبیر می‌شود، به این معنا که با از بین رفتن بدن، خللی به جوهر وارد نمی‌شود، چرا که جوهر از اساس در هستی خود نیازی به بدن نداشته است، بلکه به بدن برای صدور افعال زمینی اضافه شده است و قوام او وابسته به بدن نمی‌باشد، در حالت خواب نیز آن هنگام که انسان به خواب فرو می‌رود، حالت نفس حالت ضعف اتصال نسبت به بدن خواهد بود، بدن ارتباط خود را با نفس کم می‌نماید و آن هنگام که نفس در مواقع خواب، حوادث آینده را می‌بیند، نشان از اینست که به دلیل قلت ارتباط، نفس به جهان غیبی وصل شده است و توانسته است از طریق سلسله علت‌های جهانی در مرتبه بالاتر، حظی از رویدادهای جهان دنیوی را مشاهده بنماید و این به سبب کاهش ارتباط نفس با بدن ایجاد شده است تا کفه ترازوی آگاهی نفسانی، به سمت جهان غیبی و جهان مرتبه بالاتر به پیش برود، مضاف بر اینکه اگر نفس، یک نفس قدسی چون نفس پیامبران ﷺ باشد، در هنگام خواب یا به هنگام مرگ، داخل در جهانی خواهد شد که وفور کمال در آن مشهود است، آنچنان که سوزنی در کوهستانی از مغناطیس جذب می‌شود، نفس قدسی و کمال‌مند نیز از کمال جهان برتر بهره خواهد برد و جزای رشد نفسانی خود را به صورت یک رابطه سنخیت در فضای زندگی نفس و خود نفس خواهد گرفت (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۵).

همچنین آنکه در هنگام بیماری نیز نفس انسانی فساد نمی‌پذیرد و آگاهی او دچار خلل نمی‌گردد، به دلیل اینکه نفس انسانی به عنوان یک جوهر در اندیشه بوعلی سینا، زمانی می‌تواند فساد و باطل شدن را پذیرا باشد که ذات او دارای نقصان باشد و یا اینکه وابسته به عرضی باشد و آن عرض دچار اختلال شود، حال اینکه فرض بر اینست که موضوع قوه‌های عقلی و معلومات کلی، خودش عقلی است و به عرضی ضعیف‌تر از بدن وابسته نیست تا بدن آن را فاسد گرداند و نفس به فساد آنچه که قائم به آن است، فاسد گردد؛ بنابراین هنگامی که بدن در زمان بیماری فاسد شود و به سمت فنا برود، به مثابه جوهری است که ارتباطی با جوهر نفس نخواهد داشت و تأثیری در فساد موضوع معقولات که نفس می‌باشد از لحاظ عقلانی نمی‌تواند داشته باشد (ابن سینا، بی‌تا: ۲۷۰). البته لازم به ذکر است که این عدم فساد از حیث هستی‌شناختی می‌باشد، اما از حیث معرفت‌شناختی، بسته به قوت و نیروی نفس دارد، از این نظر

۶۱ بررسی شناختی کما با تأکید بر علم النفس بوعلی سینا

که اگر نفس انسانی، در قوی‌ترین نیروی خود باشد، ضعف‌های بدن بر او اثر نمی‌گذارد، اما اگر در ضعیف‌ترین نیروی خود باشد یا ضعف او بر قوتش غلبه نماید، تحت تأثیر جاذبه‌ها قرار می‌گیرد، به این معنا که در صورت ضعف یکی از نیروهای بدن، تمام مشغولیت نفس دارای نیروی ضعیف، به سمت او جذب می‌شود و قوه خیالی در حس مشترک به دلیل ضعف یکی از جوهرها، مشغول به تصویرسازی در مورد همان قسمت ضعیف بدنی می‌شود، اما در مورد نفوس قوی و قدرتمند مانند مرتاض‌ها، چنین چیزی رخ نخواهد داد، به دلیل اینکه قدرت نفس از مورد انفعال قرار گرفتن او جلوگیری می‌کند (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۳۷۹ و ۳۸۰). نکته حائز اهمیت اینست که با توجه به این توضیحات، در نگرش بوعلی سینا، نفس در حالات مرزی دارای آگاهی ولو اندک و خواهد بود، شمای کلی حالات ادراکی نفس در دیدگاه وی، در محورهای مرگ، خواب و بیماری اینگونه خواهد بود:



۳. مقایسه تطبیقی، کما و حالات مرزی آگاهی در فلسفه بوعلی سینا

۳-۱. کما به مثابه اختلال در قوای حسی و خیالی

دانستیم که مراتب نفس انواع مختلفی را در بر می‌گیرد و شامل سه مرحله نباتی، حیوانی و ناطقه می‌باشد، حال با اندیشه ابن سینا، اختلالی که کما برای نفس ایجاد می‌کند، صرف اختلالی خواهد بود که وابسته به

قوای بدن می‌باشد، قوه‌ای که وابسته به بدن است، حس نام دارد، بنابراین استدلال، قوای حسی در مرحله کما مختل خواهد شد؛ البته بنا بر دانسته‌های قبلی می‌دانیم که قوه خیالی وابستگی مستقیم به محسوسات ندارد، بنابراین در صورت وجود کما، می‌توانیم قائل به فعالیت خیال در نگرش بوعلی سینا باشیم، اما این فعالیت به دلیل وابستگی غیر مستقیم که قوه خیالی به داده‌های حسی دارد، می‌تواند محدود قلمداد شود، به دلیل اینکه نیروی به‌کاربرنده قوه خیال، در نفس‌های ناطقه انسانی، بنطاسیا یا حس مشترک می‌باشد و نیروی به‌کاربرنده بنطاسیا یا همان حس مشترک، حواس پنج‌گانه می‌باشد؛ بنابراین، تحلیل با دو واسطه داده‌های خیالی از داده‌های حسی می‌آیند که در صورت تجرد ناقصشان، به داده‌های خیالی تبدیل می‌شوند، اگر چه قلمرو خیال در هنگام کما بر حسب دیدگاه بوعلی سینا می‌تواند آزادانه فعالیت نماید، اما حدود این فعالیت آزادانه بر مبنای منبعی است که داده‌های خیالی از آن جا تجرید شده است که همان قلمرو حس نام دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۲). بر اساس همین مطلب، در بین مراتب سه‌گانه نفس، البته که قوای عقلانی از قدرت تام برخوردارند، اما قوای خیالی در نفس‌های مختلف، اگرچه در فعالیت خود آزاد می‌باشند، اما آزادی فعالیت آن‌ها در دامنه محدودی قرار می‌گیرد، مضاف بر اینکه محسوسات به دلیل اینکه در بدن جای می‌گیرند و با لحاظ کردن قواعد مزاجی، قوانین طبیعی و فیزیکیال به حیات خود ادامه می‌دهند، می‌توان قائل به اختلال تام آن‌ها در نگرش بوعلی سینا بود.

۳-۲. بررسی امکان یا عدم امکان ادراک در کما بر اساس مراتب نفس

با توجه به اینکه اختلال‌های معلول کما، اختلال حسی به صورت تام و اختلال خیالی به صورت ناقص می‌باشد، می‌توان حکم به بقای ادراک و آگاهی نمود، اما شدت آگاهی به صرف باقی ماندن در فهم خیالی فهمیده نمی‌شود، بلکه در اندیشه بوعلی سینا، مراحل ادراک و شناخت بشر به سه قسمت حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود و مضاف بر آن، در قسم عقلی نیز، تفکرات بر حسب اراده انسان و ظرفیت او می‌تواند مراتب مختلفی را در بر بگیرد، از این حیث که انسان بسیار قدسی می‌تواند در زمان بسیار کمی معلومات فراوانی را از عقل فعال دریافت نماید، حال اینکه انسان غیر قدسی، معلومات دریافتی از عقل فعال برای او به نسبت ماهیتش، کمتر خواهد بود؛ بنابر این مبنا، ادراک بشر در هنگام کما، وابسته به دو متغیر خواهد بود: ۱. ظرفیت هستی‌شناختی: اگر انسانی علاوه بر قدرت خیالی، قدرت عقلانی او به نسبت دارای کارکرد می‌باشد، می‌توان انسان در هنگام کما را دارای ادراک خیالی و ادراک عقلی متوسط دانست. ۲. ظرفیت ارزش‌شناختی: اگر ارزش انسان در نظام ارزش‌شناختی الهی در حد بسیار بالایی

باشد، انسان می‌تواند ادراک عقلانی را با طمأنینه و آرامش ادامه دهد، اما اگر از حیث ارزش شناختی، معرفت انسان، با عقل فعال انس نگرفته باشد، حسب نگرش بوعلی سینا به دلیل ارتباطی که با بدن وجود دارد، اگرچه که این ارتباط ناچیز است، بیماری می‌تواند توجه نفس را به بدن مشغول گرداند، به گونه‌ای که توانایی تفکر عقلانی در نسبت با زمان‌های گذشته برای او میسر نباشد. نتیجه مطالعه در امکان‌سنجی ادراک انسانی با حالت کما به صورت زیر می‌باشد (۱) برابر است با امکان وقوع و ۰ برابر است با عدم امکان وقوع حسب توضیحاتی که آمده است، همچنین لازم به ذکر است که مراد از کارکرد در این نظام، ارتباط متوسط یا بسیار بالا می‌باشد):

نوع ادراک	درجه محدودیت	دلیل محدودیت
عقلی	متغیر بین انسان قدسی و انسان غیر قدسی	ظرفیت هستی شناختی و ارزش شناختی
خیالی	۱	وابستگی این قوه به حس: خیال = بنطاسیا < حس
حسی	۰	دارای کارکرد نمی‌باشد به دلیل وابستگی کارکرد آن به بدن در شرایط کمایی.

۳-۳. بررسی تطابق یا تمایز کما با خواب یا مرگ در نگرش بوعلی سینا

تشخیص و تبیین این مطلب، با توجه به طبقه‌بندی کمایی به صورت نوار مغزی یا با تأکید بر سن بیماران می‌تواند انجام شود، به این صورت که زمانی ما می‌توانیم طبقه‌بندی‌های مختلفی را بر اساس نوار مغزی یا سن افراد انجام دهیم که بر حسب شواهد، نشان‌دهنده مجموعه‌ای از افرادی است که از ناهوشیاری به مرحله هوشیاری بازگشته‌اند، این امر بیانگر اینست که ارتباط و سنخیت اتصالی بین نفس و بدن، هنوز تا به حدی پابرجاست، چرا که در صورت نفی سنخیت اتصالی، نفس نمی‌تواند متصل به بدن گردد، حال اینکه بنا بر شواهد، نفوس مختلف به بدن متصل می‌شوند و بر اساس همین مبنا، می‌توان به یک نوع سنخیت ضعیف یا کمی بالاتر از ضعیف در آن زمان بین نفس و بدن قائل بود. مضاف بر آن، مفهوم مرگ نیز در اندیشه بوعلی سینا، حقیقت مشخصی دارد، به این معنا که حقیقت مرگ عبارت است از جدایی نفس از بدن، به گونه‌ای که دیگر سنخیتی با آن ندارد، از حیث اینکه اثراتی از جانب نفس بر بدن مترتب نمی‌شود، از همین نقطه نظر است که بدن بعد از مرگ، چیزی را احساس نمی‌کند و درد و لذتی را نمی‌فهمد؛ به دلیل اینکه اگرچه وسیله‌ها و آلات ادراکی مانند چشم، مغز و گوش در بدن نهاده شده‌اند، اما ادراک‌کننده و شناسنده به وسیله

این وسیله‌ها، نفس می‌باشد، آن هنگام که نفس می‌میرد، ادراکات بدنی نیز متوقف می‌شود و نسبت دادن لذت بردن و یا درد کشیدن به بدن روا نمی‌باشد که نشان‌دهنده جدایی کامل نفس از بدن است. با این نگاه، به نظر می‌رسد که حقیقت کما نمی‌تواند با حقیقت مرگ برابر باشد و کما سنخی دیگر از اتفاقاتی است که برای نفس‌ها حادث می‌شود (ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۴۳)؛ اما در هنگام خواب، نفس به طور کامل از بدن جدا نیست، چرا که به شیوه تجربی، اگر بر فرد خوابیده به شدت ضربه بزنیم و یا اینکه امواج صوتی آزاردهنده تولید بنماییم، فرد بیدار می‌شود و یا اینکه در روانکاوی کلاسیک، حتی ممکن است در کیفیت رؤیاهای او تأثیر بگذارد، به عنوان مثال، اگر فرد خوابیده صدای گریه کودک خود را بشنود، ممکن است قوه خیالی نفس او، وی را تحریک به ایجاد تصاویری مبنی بر آسیب دیدن کودک خود گرداند و نفس با مشاهده این کابوس از خواب برخیزد، حاصل اینکه در خواب برخلاف مرگ، نفس به طور موقت از بدن جدا می‌شود و دلیل بر این مطلب، ارتباط و سنخیتی است که بین آن‌ها در خواب وجود دارد، وجود این ارتباط و سنخیت، می‌تواند دلیلی محسوب شود مبنی بر اینکه حقیقت کما به حقیقت خواب در اندیشه بوعلی سینا نزدیک است، خوابی که به صورت عمیق در جریان است و اگرچه ممکن است این سنخیت و ارتباط بین نفس و بدن در کمترین درجه خود باشد، اما با توجه به مطلق این حقیقت در بین آن‌ها، نزدیکی این مفهوم به مفهوم خواب استنباط می‌شود و آن را از حقیقت مرگ متمایز می‌گرداند.

۴. تحلیل شناختی-فلسفی کما بر پایه مدل علم النفس بوعلی سینا

۴-۱. امکان مدل‌سازی کما، با استفاده از مراتب نفس

از آنجا که مدل‌سازی یک مجموعه گزاره‌ها می‌تواند به صورت توابع انجام شود و توابع نیز دارای ورودی و خروجی می‌باشند، با توجه به هر یک از مراتب نفس در اندیشه بوعلی سینا و نتایج خاصی که از این مرتبه‌ها حاصل می‌شود، می‌توان یک کدنویسی بر اساس این دسته از ورودی‌ها و خروجی‌ها انجام داد، مضاف بر اینکه با توجه به توضیحات آمده در بخش قبل، کما در اندیشه بوعلی را می‌توان به عنوان یک خواب عمیق، فهم و استنباط نمود و با حالت‌های حیوانی، نباتی، ناطقه، ناطقه به هنگام خواب، ناطقه به هنگام کما و ناطقه به هنگام مردن، شیوه ادراکات خیالی، عقلی، حسی و همچنین ارتباط آن با بدن را در یک تابع طرح‌ریزی کرد که برای افزایش دقت خروجی تابع، می‌توان از فضای فازی به مثابه توسعه ارزش‌های صفر و یک منطق کلاسیک استفاده نمود، داده‌ها و گزاره‌های منطق ریاضی این مدل به همراه گزارش آن به زبان طبیعی، به صورت زیر خواهد بود:

نام	نماد	زیر مجموعه‌ها	نماد زیر مجموعه‌ها
نفس انسانی	O	۱. نباتی ۲. حیوانی ۳. ناطقه	V1 2.A 3.H
حالت عقلانی	R	-	-
حالت خیالی	I	-	-
ارتباط با بدن	C	-	-
ویژگی‌های حسی مانند تغذیه، رشد و نمو بدنی	S	-	-
ناطقه سالم بودن	G	-	-
ناطقه سالم نبودن	~G	۱. حالت خواب ۲. حالت کمایی ۳. حالت مرده	A1 2.DA 3.D
سلامتی	W	-	-

مدل‌ها به زبان طبیعی

۱. اگر نفس انسانی برابر است با نفس انسانی با حالت نباتی سالم، آنگاه خواهیم داشت: حالت عقلانی برابر است با *، حالت خیالی برابر است با *، حالت ارتباط با بدن برابر است با ۱، حالت ویژگی‌های حسی برابر است با ۱.

۲. اگر نفس انسانی برابر است با نفس انسانی با حالت حیوانی سالم، آنگاه خواهیم داشت: حالت عقلانی برابر است با *، حالت خیالی برابر است با ۱، حالت ارتباط با بدن برابر است با ۱، حالت ویژگی‌های حسی برابر است با ۱. (لازم به ذکر است که دلیل یک بودن حالت خیالی در مرتبه حیوانی، وابسته به غریزه بودن مخیله در حالت حیوانی می‌باشد که مانند انسان، دارای مخیله متکی بر گزاره‌های عقلانی نمی‌باشد و مراتب داشتن مخیله او، مشروط بر وجود شناخت عقلی است که در حیوان با توجه به نگرش بوعلی سینا، موجود نیست).

۳. اگر نفس انسانی برابر است با حالت ناطقه سالم، آنگاه خواهیم داشت: حالت عقلانی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت خیالی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت ارتباط با بدن برابر است با ۱، حالت ویژگی‌های حسی برابر است با ۱.

۴. اگر نفس انسانی برابر است با نفس انسانی با حالت ناسالم خوابیده: حالت عقلانی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت خیالی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت ارتباط با بدن برابر است با بین ۰/۴ تا ۰/۶، حالت ویژگی‌های حسی برابر است با بین ۰/۴ تا ۰/۶.

۵. اگر نفس انسانی برابر است با نفس انسانی ناسالم مرده، آنگاه خواهیم داشت: حالت عقلانی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت خیالی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت ارتباط با بدن برابر است با ۰، حالت ویژگی‌های حسی برابر است با ۰.

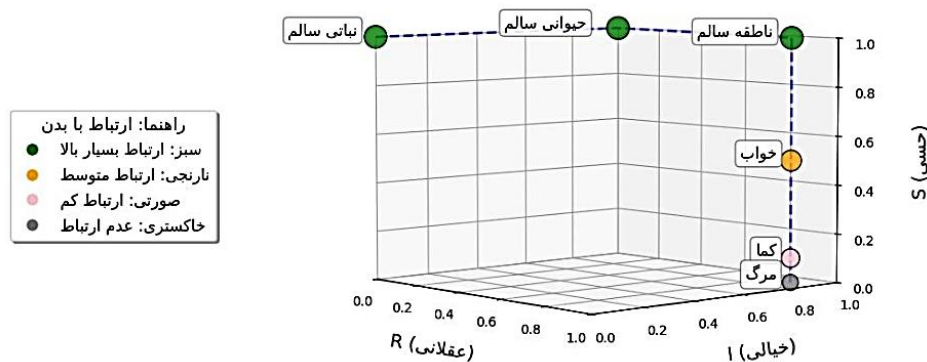
۶. اگر نفس انسانی برابر است با نفس انسانی با حالت ناسالم کمایی، آنگاه خواهیم داشت: حالت عقلانی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت خیالی برابر است با بین ۰/۸ تا ۱، حالت ارتباط با بدن برابر است با بین ۰/۲ تا ۰/۴، حالت ویژگی‌های حسی برابر است با بین ۰/۲ تا ۰/۴.

مدل منطقی ریاضی آن با طراحی مجموعه‌ها به صورت زیر می‌باشد:

1. $O(V, W) \Rightarrow \{[O(R, 0) \& O(I, 0)] \& [O(S, 1) \& O(C, 1)]\}$.
2. $O(A, W) \Rightarrow \{[O(R, 0) \& O(I, 1)] \& [O(S, 1) \& O(C, 1)]\}$.
3. $O(H, W) \Rightarrow \{[O(R, [0.8-1]) \& O(I, [0.8-1])] \& [O(S, 1) \& O(C, 1)]\}$.
4. $\sim G(A) \Rightarrow \{[O(R, [0.8-1]) \& O(I, [0.8-1])] \& [O(S, [0.4-0.6]) \& O(I, [0.4-0.6])]\}$.
5. $\sim G(D) \Rightarrow \{[O(R, [0.8-1]) \& O(I, [0.8-1])] \& [O(S, 0) \& O(C, \cdot)]\}$
6. $\sim G(DA) \Rightarrow \{[O(R, [0.8-1]) \& O(I, [0.8-1])] \& [O(S, [0-0.2]) \& O(C, [0.2-0.4])]\}$.
7. $G \Rightarrow O(H, W)$
8. $\sim G \Rightarrow O(H, \sim W)$

با توجه به این داده‌ها، مدل سه بعدی مراتب نفس بوعلی سینا را بر اساس حالت‌های ادراکی خیالی، عقلی و حسی به این صورت می‌توان طراحی کرد [لازم به ذکر است که ارتباط با بدن نیز به صورت حالت رنگی مدل‌سازی شده است که با مقادیر فازی منطبق است، طبقه‌بندی این مقادیر فازی با زبان طبیعی به این شکل می‌باشد: ۰: عدم ارتباط، ۰/۴ تا ۰/۸: ارتباط کم، ۰/۴ تا ۰/۸: ارتباط متوسط، ۰/۸ تا ۱: ارتباط بسیار بالا]:

روند تغییر مراتب نفس در فضای (R, I, S)



۴-۲. نسبت میان فقدان نفس ناطقه و بقاء آگاهی انسانی

بر اساس گفته‌های بوعلی سینا، افعالی که از بدن صادر می‌شود، همانطور که ذکر شد، فاعل آن برای انسان‌ها نفس ناطقه خواهد بود، به این معنا که اگر نفس از بدن جدا شود، دیگر بدن لذت، درد و آگاهی نخواهد داشت، بلکه تمامی این ویژگی‌ها، از سنخ افعال نفس محسوب می‌شود، بر اساس این مبنا، رابطه فقدان نفس و بقای آگاهی، رابطه تباین کلی خواهد بود، به این معنا که هر فاقد نفس ناطقه‌ای، هیچگونه آگاهی ویژه انسانی برای آن در نگرش بوعلی سینا فرض نمی‌شود و هر ذاتی که آگاهی انسانی در آن باقی است، فقدان نفس ناطقه برای او صحت نخواهد داشت، چرا که آگاهی یک کیفیتی است که عارض نفس می‌شود و انتساب آن به نفس در اندیشه بوعلی سینا مفروض است و از آنجا که ارتفاع نقیضین در معرفت‌شناسی مبنای محال و غیرممکن می‌باشد، حکم به وجود نفس ناطقه برای موجود آگاه انسانی از طریق نفی عدم نفس ناطقه، طبق شواهد گفته شده، ثابت است؛ علاوه بر آن، از طریق عکس نقیض موافق نیز می‌توان این مطلب را به اثبات رساند، به این معنا که دانستیم به دلیل منبع انفعال و افعال بودن نفس، هر فاقد نفسی، غیر آگاه است، عکس نقیض این گزاره به صورت: هر آگاهی، واجد نفس است می‌باشد که بیانگر نفس داشتن هر موجود آگاه می‌باشد. مضاف بر اینکه هر دارای نفس ناطقه، ضرورتاً دارای آگاهی نیز هست، چرا که این امر به هستی نفس گره خورده است، به این معنا که هستی و حقیقت خارجی نفس از طریق تأمل و گونه‌ای از ادراک حاصل می‌شود و این گونه از ادراک برای تمامی حالات نفس ناطقه در جریان است، حتی زمانی که فرد در خواب به سر می‌برد نیز آگاهی

به ذات خود را در خود به علم حضوری مشاهده می‌نماید و حتی هنگامی که فرد در حالت مستی باشد، اگرچه شاید نتواند حرکات خود را کنترل نماید و اگرچه شاید میزانی از فعالیت‌های شناختی گسترده او به صورت موقت دچار اختلال گردد، اما در درون ذاتش، وی آگاهی به خود را مشاهده می‌نماید و می‌تواند به آن اذعان کند که از این ملازمت هستی‌شناختی بین آگاهی به ذات و نفس ناطقه، حکم به ضرورت وجود مطلق آگاهی در صورت وجود نفس ناطقه می‌نمایم (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۲۳۳). البته لازم به ذکر است که روش بحث بوعلی سینا در این مطلب، به صورت استفاده از مشاهدات به عنوان گونه‌ای از بدیهیات می‌باشد، از این نقطه نظر که وی در این نظرگاه، استدلال نظری و قیاس‌های پیوسته بر این مطلب نیاورده است، بلکه قائل به یک مشاهده میدانی است که در نظر او و از مشاهده او، چنین واقعیتی برای افراد مستبصر میسر نشده است که نفسی برای آن‌ها وجود داشته باشد، اما آگاهی به ذات برای آن‌ها میسر نباشد، در واقع بوعلی سینا اثبات این مطلب را به عهده مشاهده عینی خواننده می‌گذارد، از این حیث که با کاوش در زندگی شخصی و در احوال مختلف، خود به این مطلب اذعان می‌دارد که از نفس خود غافل نبوده است و به علم حضوری که از یقینی‌ترین علم‌ها است (به دلیل اینکه خود معلوم در نفس حاضر است نه صورت آن)، به دریافت و فهم این حکم نائل می‌شود، اگرچه ممکن است کسانی چون سوفسطاییان چنین چیزی را به زبان انکار بنمایند، اما با کاوش در سخنان بوعلی سینا که از واژه مستبصر استفاده نموده است، متوجه می‌شویم که مخاطب بوعلی سینا، افرادی هستند که در مسیر فلسفه‌ورزی با خود صادق می‌باشند و بنابراین اذعان موردی بوعلی سینا، این افراد همگی تا به جایی که بوعلی آن را دریافته است، اذعان به این مطلب نموده‌اند که هر نفس موجودی، آگاه به ذات خود نیز خواهد بود.

۳-۴. تحلیل فلسفی امکان ادراک یا عدم آن در وضعیت کما

با توجه به گزارشات پیشین، وجود آگاهی انسانی، وابسته به وجود نفس خواهد بود، در نتیجه اگر نفس در هنگام کما وجود داشته باشد، آنگاه آگاهی نیز وجود خواهد داشت، از طرفی این مطلب بر ما به حیطة تقریر درآمده است که در کما، بدن دچار اختلال می‌شود و از نظر پزشکی و فیزیولوژیک، کارکرد نفس بر ما مشخص نیست، مضاف بر اینکه اختلال در بدن، زیانی به اختلال در نفس نمی‌زند، چرا که نفس انسانی جوهری است مجرد در ذات و بدن جوهری است تشکیل شده از ماده و صورت. از شروط لازم اثر گذاشتن چیزی بر چیز دیگر، سنخیت بین آن‌ها است، به عنوان مثال اگر مقادیر معینی از آب در ظرفی

ریخته می‌شود و ظرف را در صورت سرد بودن آب، سرد می‌گرداند به این دلیل است که هر دو از عناصر مادی ویژه‌ای تشکیل شده‌اند و این اشتراک آن‌ها در مواد تشکیل‌دهنده، باعث اثرگذاری یا اثرپذیری چیزی بر چیز دیگر می‌شود، اما نفس که جوهر مجرد است، مستقیماً و بدون واسطه در بدن اثر نمی‌گذارد، زیرا سنخیتی با بدن برای او متصور نیست، این تأثیرگذاری با استفاده از روح بخاری انجام می‌گیرد، مضاف بر اینکه بدن نیز بدون تحت فرمان بودن نفس نمی‌تواند بر نفس اثر بگذارد، بلکه سنخیتی از جانب نفس به واسطه روح بخاری ایجاد می‌شود و از این درگاه است که تأثیر بدن بر نفس را مشاهده می‌نماییم. روح بخاری صریحاً در اندیشه بوعلی سینا ذکر شده است و همچنین شیخ ارتباط بین نفس و بدن را ارتباطی بسیار قوی می‌داند نه از جانب یک طرف، بلکه از هر طرفی می‌توان تأثیری عمیق بر طرف دیگر، یعنی همان جوهر دیگر وارد نمود، بوعلی سینا در کیفیت نزدیکی انسان به روح بخاری نیز تأثیراتی را ذکر می‌کند، به عنوان مثال کودکان در پزشکی سینایی مرطوب‌تر از حد اعتدال می‌باشند، به دلیل اینکه از حیث قیاسی، بدن کودک به منی و روح بخاری نزدیک‌تر است و این نزدیکی منجر به رطوبت او می‌شود، مضاف بر اینکه اگر انسان غذای لذیذی را بجشد، قوه خیال او این طعم را در خود حفظ می‌کند و بعدها ممکن است بر حسب ترغیب شدن نفس به خوردن آن غذای لذیذ، ملکه و عادت در نفس پدید آید، همچنین آن هنگام که نفس به مطالعة ملکوت خداوند بلندمرتبه می‌پردازد، به گونه‌ای تحت تأثیر عظمت شناخت خداوند قرار می‌گیرد که ممکن است بدن او به لرزش درآید که این تجربه‌ها و بیانات، نشانگر تأثیر عمیق نفس و بدن بر یکدیگر می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۲۳: ۲۳۶ و ابن سینا، ۱۴۰۵: ج ۳، قسم الحیوان، ۲۰۴). بنابراین شرط سنخیت از شروط لازم در تأثیرگذاری و تأثیرپذیری می‌باشد و از آنجا که اثرگذاری بدن بر نفس با ایجاد سنخیت توسط نفس انجام می‌شود (چرا که در تمامی حالات اثرگذاری بدن بر نفس، نفس همچنان متصل است)، هنگام کما که نفس در مرتبه خواب عمیق قرار دارد، ما با یک نوع جدایی موقت بسیار نزدیک با جدایی دائمی مواجه هستیم و براساس این مبنا، در هنگام جدایی نفس از بدن، تأثیر بدن بر نفس، اگر به درجه صفر نرسد، دستکم بسیار کم خواهد بود و این اثرات بسته به اینکه نفس بشری قدسی باشد یا نباشد، مختلف خواهد بود؛ چرا که نفس قدسی قدرت شناختی خود را افزایش داده است و بر اساس این افزایش قدرت قدسی، بر توجه‌ها و تمرکزهای خود کنترل دارد، اما نفس غیر قدسی به دلیل اینکه کاملاً از بدن جدا نشده است، نمی‌تواند توجه‌های خود را به طور کامل از بدن بردارد و به سمت جهان معقولات برود، به دلیل اینکه این امر نیازمند پرورش یک قدرت شناختی است که نفس غیر قدسی در خود آن را نپرورانده است، اما نقطه

مشترکی که نفس قدسی را با نفس غیر قدسی پیوند می‌زند اینست که هر دو نفس، از آن جهت که نفس هستند، موجود می‌باشند و به تبع وجودشان، از مطلق آگاهی نیز برخوردارند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش در صدد پاسخ به این پرسش برآمده است که بررسی شناختی کما در علم النفس بوعلی سینا به چه صورت می‌باشد و مراتب آگاهی در کما بر اساس علم النفس بوعلی سینا به چه صورتی بروز و ظهور پیدا می‌کند، حاصل داده‌ها به صورت مدل‌سازی سه بعدی در فضای فازی با تکیه بر زبان مصنوعی و طبیعی با نام اختصاری RIC برابر است با وجود آگاهی عقلانی در مرتبه بسیار، وجود آگاهی خیالی در مرتبه بسیار، وجود ارتباط حسی در مرتبه کم یا صفر و وجود ارتباط با بدن در مرتبه کم. مهم‌ترین یافته پژوهش تأکید بر وجود نفس علی‌رغم ناکارآمدی بدن به دلیل جدایی جوهری آن‌ها می‌باشد که نفس در هنگام کما، می‌تواند از آگاهی خیالی و عقلی در مرتبه بالا برخوردار باشد که رویکرد آگاهی در نقطه نظر پزشکی محض را از نگاه علم النفس بوعلی سینا توسعه می‌دهد، نوآوری این پژوهش مبتنی بر استفاده از منطق ریاضی کلاسیک در مجموعه‌های فازی با هدف افزایش دقت پژوهش و نگاه فلسفی بوعلی سینا در حالات کمایی پزشکی می‌باشد که ثمرات آن برای فلسفه ذهن معاصر، اثبات آگاهی و توسعه شناخت در حالات کمایی فیزیکی می‌باشد که در اخلاق پزشکی به جهت ارتباط با بیماران در حالت کمایی اثرگذار خواهد بود، از این حیث که بیمار نه تنها در شرایط مرگ و عدم آگاهی قرار ندارد، بلکه از طریق ارتباط کلامی یا تقویت عاطفی بیمار، امکان رساندن پیام‌هایی به بیمار به دلیل وجود آگاهی در او از نقطه نظر علم النفس بوعلی سینا میسر خواهد بود. محدودیت‌هایی نیز برای این پژوهش متصور است، از این حیث که تمرکز پژوهش حاضر مبتنی بر علم النفس بوعلی سینا می‌باشد، پیشنهاد می‌شود که در پژوهش‌های آینده، به بررسی این پدیده در علم پزشکی بر مبنای علم النفس صدرایی یا فیلسوف-عصب‌شناس‌های معاصر پرداخته شود.

منابع فارسی

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹)، *النجاة*، به تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. — (۱۳۸۳)، *رساله نفس*، به تصحیح موسی عمید، همدان: انتشارات دانشگاه بوعلی سینا.
۳. — (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح عبدالله نورانی، تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
۴. — (۱۴۰۵ق)، *الطبیعیات من الشفاء*، به تصحیح ابراهیم بیومی مدکور، قم: انتشارات کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی.
۵. — (۱۴۰۵ق)، *الشفاء*، به تصحیح ابراهیم بیومی مدکور، قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۶. — (۱۴۲۳ق)، *الإشارات والتنبيهات*، به تحقیق مجتبی زارعی، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۷. — (۲۰۰۷م)، *أحوال النفس*، به تحقیق احمد فؤاد أهوانی، پاریس: انتشارات بایبلین.
۸. — (بی‌تا)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۹. شریعتی، فهیمه (۱۳۹۵)، *مقایسه روش‌شناسی ابن سینا در مسئله نفس با روش علوم شناختی*، حکمت سینوی: دوره ۵۵ شماره ۲۰، صص ۶۲-۴۳. ۲۰۴۹۷/۱۰.59345/2016.
۱۰. مظفری، محدثه (۱۳۹۹) و سید ابوالقاسم مهری‌نژاد، *الگوهای شناختی بیماران کما ناشی از آسیب مغزی تروماتیک شدید در حافظه کاری*، مجله طب نظامی: دوره ۲۲ شماره ۵، صص ۴۶۵-۴۵۸.

JMM.22.5.458/۱۰.۴۵۸/۳۰۴۹۱

11. Frantz, A and partners, 2023, Assessing Cognitive Outcomes in Coma Survivors: A Literature Review, Brain sciences: 96, (1) 13. <https://doi.org/10.3390/brainsci13010096>
12. Frowein, R,A, Classification of coma, 1976, Acta Neurochirurgica, volume:34, issue:1-4, Pages: 5 - 10, DOI: 10.1007/BF01405858
13. Gazzaniga, Michaels, 2019 and partners, Cognitive neuroscience, the biology of the mind, New York: W.W. Norton & Company.
14. Jun, Hu and partners, 2024, Assessing consciousness in acute coma using name-evoked responses, Brain Research Bulletin, volume 218.

<https://doi.org/10.1016/j.brainresbull.2024.111091>

15. Kandel, EricR, 2021 and partners, Principles of Neural Science, New York: McGraw Hill.
16. Marks, P, 2015, Coma: Definitions and Differential Diagnoses - Adult, Encyclopedia of Forensic and Legal Medicine: Second Edition, Pages: 581 - 586. DOI: 10.1016/B978.-0-12-800034-2.00082-3
17. Molteni, E and partners, 2020, Joint Neuropsychological Assessment through Coma/Near Coma and Level of Cognitive Functioning Assessment Scales Reduces Negative Findings in Pediatric Disorders of Consciousness, Brain Sciences: 10(3), 162. <https://doi.org/10.3390/brainsci10030162>
18. Young GB and partners, 1997, An electroencephalographic classification for coma, Can J Neurol Sci, NOV: 24(4), Pages: 320-5. doi: 10.1017/s0317167100032996.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**The Quality of “Reference” (*Irjā*)
through Words from the Perspective of
Analytic Philosophy, and its Examination
with Emphasis on the Philosophical
Views of ‘Allāmah Muḥammad-Taqī
Miṣbāḥ Yazdī¹**

Mahdi Ahmad Khan-Beigi²

ABSTRACT

In Frege’s view, every form of reference (*irjā*) from a word to an extra-mental object occurs solely through the mediation of conceptual representation. By contrast, Russell and the early Wittgenstein maintained that applying such a theory leads to the problem of relativism. To escape this difficulty, they adopted two philosophical doctrines. First, in order to exit the realm of the mind, awareness must, via concepts, terminate in knowledge in which the subject is directly acquainted with a particular existing object in the outside world. Second, following from this epistemic doctrine, they inferred a linguistic doctrine: in linguistic propositions, there are always words that contain no descriptive or conceptual meaning whatsoever, but are coined solely to serve as directly referential devices pointing to realities with which we are immediately acquainted. ‘Allāmah Miṣbāḥ Yazdī, in evaluating these two doctrines, sides with Frege regarding the second doctrine (concerning the impossibility of purely non-descriptive words), while granting Russell and Wittgenstein partial correctness regarding the first doctrine, but only in the domain of *qaḍāyā-yi khārijīyyah* (propositions about extra-mental states of affairs). After a brief examination of the second doctrine, this article—using a descriptive-analytic method—offers an extended analysis of the first doctrine, namely the “impossibility of direct reference of words” (*imtinā’-i dalālat-i mustaqīm-i alfāz*). It then considers the implications of this debate for the nature of “meaning” (*ma’nā*), the proper task of philosophy, and the determination of philosophical method.

KEYWORDS: word, concept, reference (*irjā*), the fact (*amr-i wāqī*).

1. Received: 2025.September.27 Accepted: 2025.December.8

2. Assistant Professor, the Department of Philosophy, Imam Khomeini Educational and Research Institute, Qom, Iran; Email: beygi@iki.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

کیفیت «ارجاع» از طریق الفاظ از منظر فلسفه تحلیلی و بررسی آن با تکیه بر آراء فلسفی استاد مصباح یزدی^۱

مهدی احمد خان بیگی^۲

چکیده

در نگاه فرگه، هر نوع انتقال از طریق لفظ به یک شیء در عالم خارج، صرفاً از طریق بازنمایی مفاهیم صورت می‌گیرد. از طرف دیگر، راسل و ویتگنشتاین اول بر این باورند که اطلاق چنین نظریه‌ای با اشکال نسبت‌گرایی مواجه است. ایشان برای برون‌رفت از این مشکل، به دو آموزه فلسفی باور داشتند. اول اینکه برای خروج از عالم ذهن، لازم است آگاهی‌ها از طریق مفاهیم، به آگاهی‌هایی ختم گردند که فاعل شناسا به نحو مستقیم از شیئی برقرار در خارج مطلع باشد. به تبع این آموزه، آموزه دومی را در ساحت زبان نتیجه گرفتند: در عبارات زبانی همواره الفاظی حاضرند که حاوی هیچ معنای وصفی و مفهومی نبوده، تنها برای اشاره مستقیم بر حقایقی که از آنها آگاهی مستقیم داریم، جعل گشته‌اند. در این میان، علامه مصباح در خصوص آموزه دوم، حق را به فرگه و در خصوص آموزه اول تنها در بخش قضایای خارجی، حق را به راسل و ویتگنشتاین می‌دهند. این مقاله بعد از بررسی اجمالی آموزه دوم، به نحو مبسوط و با بهره‌مندی از روش توصیفی-تحلیلی، به آموزه اول (امتناع دلالت مستقیم الفاظ) می‌پردازد و در وهله بعد به ثمره نزاع مزبور در ماهیت «معنا»، وظیفه فلسفه و تعیین روش فلسفی نیز اشاره دارد. **کلیدواژگان:** لفظ، مفهوم، ارجاع، امر واقع.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱۷

۲. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران. رایانامه: beygi@iki.ac.ir

چیستی «ارجاع» و چگونگی تحقق آن از منظر فیلسوفان تحلیلی

«فلسفه» در اصطلاح رایج، به شناخت ما از عالم هستی می‌پردازد، اما هستی‌شناسی چگونه ممکن است؟ هر یک از حقایق برقرار در متن عالم خارج، هویتی مستقل و متشخص برای خود دارد. از این رو برخی از اندیشمندان نتیجه گرفته‌اند که آگاهی از خارج، وقتی تأمین می‌گردد که متعلق این نوع آگاهی دست‌کم یک موجود متشخص خارجی باشد و در قالب یک قضیه شخصی اظهار گردد. برای ارزیابی این ادعا، ابتدا باید به این مسئله پاسخ داد که آیا می‌توان به حقیقتی متشخص در متن عالم خارج پی برد؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد، مسئله دیگر اینست که چگونه به شیء متشخص خارجی منتقل می‌گردیم؟ این سؤال به شکل دیگر و با کمی تغییر و البته مرتبط با زبان و عبارات زبانی در فلسفه تحلیلی طرح می‌گردد؛ فیلسوفان تحلیلی عموماً بر این باورند که باید در میان عبارات زبانی، در نهایت تعبیری نهاده‌ای باشد که ما را به خارج رهنمود گردد. در غیر این صورت با سلسله‌ای از محمول‌ها بدون هیچ موضوعی و با سلسله‌ای از مسندها بدون هیچ مسند الیه مواجهیم و در نتیجه ساختار گزاره خبری از میان رفته و عبارات در زبان فلسفی، صرفاً بیانگر یک سری روابط میان اوصاف و نسب در قالب مفاهیم و معانی در ذهن است و هیچ بخشی از آن با خارج در ارتباط نبوده و خبر از واقع در زبان فلسفه، سالبه به انتفاء موضوع تلقی خواهد شد. از منظر ایشان، نقطه اتصال زبان با جهان و انتقال به عالم خارج و لحظه رویارویی فاعل شناسا با شیء متشخص خارجی را اصطلاحاً «ارجاع» نامیده و به چگونگی تحقق چنین انتقالی، «کیفیت ارجاع» اطلاق می‌شود (Martinich, 2005, 9-10)، مطابق با این اصطلاح، سؤال مزبور را می‌توان به نحو خلاصه اینگونه پرسید: «ارجاع» چگونه به وقوع می‌پیوندد؟ نحوه دلالت واژگان و تعبیری که از طریق آنها به شیء متشخص خارجی منتقل می‌شویم، چگونه است؟

برخی از فیلسوفان تحلیلی مانند فرگه و استراوسون معتقدند گرچه انتقال به شیء متشخص خارجی، از طریق مفاهیم حاوی اوصاف و نسب عام (اجزاء غیر اشباع شده گزاره) تضمین نمی‌گردد، اما این بدین معنا نیست که این انتقال، بدون واسطه هیچ مفهوم و معنایی تحقق می‌یابد. در نگاه ایشان، دلالت و انتقال از لفظ در ساحت زبان بر حقیقتی متشخص در ساحت خارج (ارجاع) همواره با واسطه فهم مفاهیم و اوصاف محقق می‌گردد (یعنی به ازاء هر لفظ در قالب یک گزاره، معنا و مفهومی وجود دارد که با استعمال آن لفظ، آن معنا متبادر می‌گردد). سپس این اوصاف و معانی اگر به گونه‌ای باشد که تنها بر یک حقیقت مشخص در عالم واقع منطبق باشد - مانند آنچه در اسامی اشاره، نام‌های خاص یا اوصاف معین تحقق دارد - آنگاه از طریق تطبیق آن مفهوم خاص، تنها به آن شیء متشخص منتقل شده و بدین

روی ارجاع از طریق صدق، رخ می‌دهد، نه اینکه این انتقال بی‌واسطه مفاهیم باشد. البته فرگه معنا و مفهوم را امری ذهنی نمی‌دانست و برای آنها عالمی غیر از ذهن و برتر از عالم محسوسات قائل بود (ودبرگ، ۱۳۹۵: ۱۵۴-۱۵۵ و سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۸ و Martinich, 2005: 12)، مطابق با رویکرد مزبور «معنا» - یعنی آنچه که یک لفظ به طور مستقیم برای دلالت بر آن وضع می‌گردد - صرفاً همان مفاهیم و اوصاف است، نه اشیاء خارجی، خواه موطن اولیه مفاهیم و معانی را خود ذهن بدانیم یا اینکه برای آن موطنی برتر از ذهن در نظر بگیریم که ذهن با ارتباط با آن، از مفاهیم و معانی مطلع می‌گردد - اما اشخاص دیگر همچون راسل، ویتگنشتاین اول نظر دیگری دارند و دانلان، پاتنم و کریپکی نیز از آنها متأثرند (سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۵۰). در نگاه ایشان، ارجاع به شیء مشخص خارجی، باید بدون واسطه هیچ مفهوم و معنایی صورت پذیرد، خواه مفهوم دارای محتوای وصفی یا نسبی باشد یا نباشد و خواه موطن مفاهیم را ذهن یا عالمی برتر از آن بدانیم. ایشان بر این باورند که نظریه فرگه در باب کیفیت شناخت هستی، با اشکال ایده‌آلیسم و ذهن‌گرایی مواجه است؛ حتی اگر آگاهی از طریق مفاهیم و معانی وصفی را پذیرا باشیم، برای پاسخ به اشکالات روان‌شناسی‌گرایان و جهت برون‌رفت از ذهن و فروض آن، لازم است که این نوع آگاهی‌ها به آگاهی‌هایی ختم گردند که فاعل شناسا به نحو مستقیم و بدون واسطه‌گری مفاهیم و معانی وصفی، از موصوف آن اوصاف و تحقق بالفعل اش در متن عالم خارج مطلع باشد. از منظر ایشان، آگاهی مستقیم از یک شیء برقرار در متن عالم خارج، تنها وقتی میسر می‌گردد که انسان توسط یکی از حواس پنج‌گانه خویش از امری در وراء خود متأثر گردد؛ بنابراین رویکرد آگاهی از خارج محدود به امور فیزیکی و روش کشف آن، محصور در روش حسی خواهد شد (Russell, 1959, 66-67 & 1914, 73-80)، به تبع این باور، به نتیجه دیگری نیز در ساحت زبان اذعان دارند. معتقدند سلسله گزاره‌های حاکی از عالم خارج باید به «گزاره اتمی» ختم گردند، گزاره‌ای که محمول آنها بیانگر یک وصف و ویژگی است، اما موضوع آن، عبارتی است که استعمال آن ما را به صورت مستقیم (بدون واسطه مفهوم و بدون لحاظ هیچ معنای وصفی) به یک شیء مشخص و برقرار در متن عالم خارج منتقل می‌سازد و بدین روی می‌توان از اشکال اتکا و اکتفا به روابط محمول‌ها در ذهن جهت شناخت عالم خارج رهایی یافت. در نگاه ایشان، اسامی اشاره و نام‌های خاص (و نه اوصاف معین) چنین نقشی را در زبان ایفا می‌نماید (ودبرگ، ۱۳۹۵: ۱۸۳-۱۸۲؛ Russell, 1959: 165-166, 72, 89-92 & 1985: 26-28, 62-63, 170). جالب اینجاست که ایشان گزاره اتمی برآمده از حس را پایه و مبنا برای هر نوع آگاهی دیگر از عالم خارج تلقی می‌نمایند. خلاصه آنکه از منظر ایشان میان



کیفیت «ارجاع» از طریق الفاظ از منظر فلسفه تحلیلی و بررسی آن با تکیه بر آراء فلسفی استاد مصباح یزدی

ضرورت اختتام آگاهی‌های با واسطه مفهوم، به بی‌واسطه مفهوم با ضرورت اختتام عبارات حاوی معانی وصفی و مفهومی در زبان به عبارات فاقد معنا و مفهوم تلازم وجود دارد (سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۸ و Martinich, 2005: 9-11).

پیامدهای قول به امکان دلالت مستقیم الفاظ بر امور واقع در فلسفه تحلیلی

آنچه راسل در خصوص کیفیت ارجاع اظهار می‌کند، پیامدهای گوناگونی در فلسفه تحلیلی در پی دارد. بنابر این رویکرد:

اولاً: هرگونه آگاهی از خارج، باید به ارجاع به یک شیء فیزیکی در متن عالم خارج ختم گردد. ثانیاً: ارجاع از طریق صدق مفاهیم و اوصاف امکان‌پذیر نیست و لذا باید میان دو مبحث «ارجاع» و «صدق» تفکیک نمود (سرل، ۱۳۹۹: ۴۷-۴۸).

ثالثاً: گاهی «معنا» همان شیء خارجی متشخص است نه مفهوم در ذهن؛ لذا ویتگنشتاین می‌گوید: یک نام، یک شیء را معنا می‌دهد و این شیء معنای آن است (Martinich, 2005: 9-11). مطابق با این رویکرد، سنخ آگاهی از خارج که در قالب موضوع و محمول در گزاره اتمی متبلور می‌گردد، از سنخ مفاهیم و معانی ذهنی نخواهد بود، بلکه هر کدام صرفاً لفظ و واژه‌ای زبانی برای اشاره به آگاهی‌های مستقیم نسبت به حقایق مختلف است که در وراء انسان در متن عالم خارج به صورت بالفعل برقرار است؛ بدین روی، انعکاس آگاهی از عالم خارج، در حیطه الفاظ و عبارات زبانی محدود خواهد شد. رابعاً: همچنین مطابق با رویکرد مزبور در خود آگاهی مستقیم از هر یک از امور برقرار در متن عالم خارج هیچ خطایی متصور نیست، چرا که بین عالم و معلوم واسطه‌ای وجود ندارد (Russell, 1914: 92-93)، بلکه خطا در آگاهی، در مرتبه بعد، آن هنگام که می‌خواهیم آگاهی‌های مزبور را در قالب عبارت‌های زبانی، به مقاصد مختلف اظهار داشته و بین آنها ارتباط برقرار کنیم، رخ می‌دهد. در این مقام است که جهل نسبت به قواعد حاکم بر ساحت زبان، اعم از واژگان و ساختارهای زبانی، به استعمال نادرست زبان و عبارات زبانی و استفاده ناصحیح از ترکیب عبارات دامن می‌زند و بدین روی ممکن است خطا به آنچه که آگاهی مستقیمی از آن داریم، نسبت داده شود. در این نظریه، عمده اشکالات در هستی‌شناسی، در سوء تعبیر و کاربرست نادرست زبان و الفاظ خلاصه خواهد شد. در واقع ایشان در صدد هستند با حذف نقش ذهن و مفاهیم درون آن در انتقال انسان از الفاظ مستعمل در زبان به امور واقع در عالم خارج و همچنین با قول به آگاهی مستقیم به محسوسات، وظیفه هستی‌شناسی را که تا پیش از این، فلسفه

متصدی آن بوده و با روش برهان عقلی و تحلیل مفاهیم ذهنی صورت می‌پذیرفت را از این علم بازستانند و این وظیفه را به علوم تجربی بسپارند و آن را با روش اکتفا به داده‌های بی‌واسطه حواس تأمین نمایند. (Russell, 1959: 190, 264- 266 & 1985: 88-90, 123-124 & 1914: 53-55 , 73-75) این گروه فلسفه را در نهایت بسان یک مراقب ترسیم می‌کنند که باید با تسلط بر قواعد حاکم بر مباحث زبانی و تحفظ بر دلالت مستقیم الفاظ، از هرگونه دخالت عقل و تحلیل‌های آن در کشف واقع ممانعت ورزد تا دانشمندان علوم تجربی اجازه پیدا کنند به کشف امور واقع نایل آیند (Russell, 1914: 42-43) (Russell, 1985: 110-115) & بدین روی زمین بازی فلسفه، نه ذهن بلکه زبان، بازیگران آن نه مفاهیم بلکه الفاظ، داورش نه عقل بلکه قواعد حاکم بر زبان و حیطة آن نه جهان بلکه محسوسات خواهد بود؛ اما این تناظر چهارگانه، بر یک باور اصلی استوار است و آن امکان انتقال و ارجاع مستقیم از برخی الفاظ در ساحت زبان، به حقایق برقرار در متن عالم خارج است. از این‌رو باید بررسی نمود که آیا با اتکا و اکتفا به برخی الفاظ، ارجاع امکان‌پذیر هست یا خیر؟

کیفیت «ارجاع» از منظر علامه مصباح

در فلسفه اسلامی به نحو عام و فلسفه علامه مصباح به نحو خاص، ظرفیت‌های مناسبی برای پاسخ به مسئله ارجاع و کیفیت آن نهفته است. مجال پرداختن به همه آنها، کتاب مستقلی را می‌طلبد، اما برای تعیین حدود و ثغور محل نزاع، به صورت فهرست‌وار به برخی از مهم‌ترین آنها با تأکید بر مبانی فلسفی علامه مصباح اشاره خواهیم نمود.

مطلب اول: فارغ از عوالم مورد قبول در هر مکتب فلسفی، این موضوع ربطی به خبری بودن گزاره‌های حملی ندارد. برخی فیلسوفان تحلیلی گمان نموده‌اند که اگر موضوع یک گزاره از آنچه ایشان مد نظرشان می‌باشد، حکایت ننماید، پس اساساً آن گزاره هیچگونه حکایتی ندارد؛ اما در نگاه فلسفه اسلامی، نهایت اینست که می‌توان در حکایت یک گزاره از واقع تشکیک کرده، آن را نفی نمود، نه اینکه اساساً حکایت آن را منتفی دانست.

مطلب دوم: عالم فیزیکی و محسوسات به همراه عالم متافیزیکی و مجردات، تنها بخشی از موجودات بالفعل و برقرار در متن عالم خارج است. اگر حتی منکر عالم متافیزیکی باشیم، دست‌کم عالم درون و حالات خویش قابل انکار نیست، چرا که به آنها نیز آگاهی مستقیم داریم؛ به بیان دیگر، در کنار محسوسات، حالات درونی از جمله تصورات ذهنی که می‌توانند از وراء خویش حکایت نمایند نیز از معدومات نبوده، به نوبه خود به صورت بالفعل، در درون انسان به عنوان موجودی از موجودات برقرار،

در متن عالم خارج تحقق دارند و از تحقق آنها بدون واسطه هیچ مفهومی آگاهیم. در فلسفه علامه مصباح، تمامی قضایای تحلیلی و قضایای ترکیبی پیشین از نوع قضایای ریاضی اعم از حساب و هندسه، از رابطه واقعی و بالفعل میان نحوه حکایت مفاهیم که هم‌اکنون نزد خودمان حاضر هستند، حکایت دارند. با وجود اینکه این رابطه در ذهن و توسط ذهن، کشف می‌گردد، اما آگاهی از آن بدون واسطه هیچ مفهوم و به علم حضوری رخ می‌دهد، اما برخی از فیلسوفان تحلیلی گمان نموده‌اند که چون این دست از قضایا از موجودات بالفعل در عالم فیزیک حکایتی ندارند، پس اساساً از هیچ موجود بالفعلی حکایت ندارند و در مرتبه بعد، خبری بودن این دست از قضایا را نفی نموده‌اند؛ حال آنکه اطمینان از این حقایق (مفاهیم و روابط میان آنها) اگر بیشتر از واقعیاتی که در وراء این مفاهیم تحقق دارد، نباشد کمتر نیست، چرا که از تحقق مفاهیم و روابط واقعی میان نحوه حکایت آنها به صورت مستقیم و بدون نیاز به واسطه‌گری مفاهیم آگاهیم (مصباح، ۱۳۸۲: ۲۵۱، ۳۰۰-۳۰۱)، از این‌رو خارج به معنای واقعی بودن و جزء اوهام نبودن، دست‌کم اعم است از ذهن و خارج از ذهن نیز اعم است از عالم فیزیک و متافیزیک.

مطلب سوم: گرچه قضایای تحلیلی و ترکیبی پیشین در فلسفه اسلامی، خبری بوده و از عالم مفاهیم و روابط واقعی و بالفعل میان نحوه بازنمایی آنها حکایت دارد، اما این بدان معنا نیست که با اکتفا به اینگونه گزاره‌ها بتوان از عالم ماوراء مفاهیم نیز حکایت کرده، خبر داد. در فلسفه اسلامی اینگونه قضایا، مساوی با قضایای حقیقیه بوده و قضایای حقیقیه در حکم قضایای شرطیه هستند و قضایای شرطیه گرچه بیانگر رابطه واقعی و بالفعل میان شرط و جزا می‌باشند، اما هیچگاه بیانگر تحقق شرط در عالم واقع نبوده و برای بیان تحقق شرط، از گزاره خارجی به بهره خواهیم برد (همان)، از این‌رو در فلسفه اسلامی، ارتباط قضایای حقیقیه با عالم خارج، منوط و مشروط به اختتام آنها -دست‌کم- به یک قضیه خارجی است، در غیر این صورت، انسان در فروض ذهن خویش و لوازم آن محصور و محدود خواهد بود و نخواهد دانست که کدامین فرض از فروض ذهن‌اش و کدامین لازمه از لوازم آنها در خارج محقق و بالفعل است.

مطلب چهارم: همچنین در فلسفه اسلامی -برخلاف نگاه فرگه- لازم است سلسله آگاهی‌های با واسطه مفهوم در قالب قضایای خارجی از اشیاء محقق در بیرون از ذهن نیز به آگاهی از شیئی ختم گردد که از آن به صورت مستقیم و بی‌واسطه مفهوم نیز آگاه باشیم؛ به بیان دیگر، سلسله قضایای خارجی نیز باید به قضیه‌ای ختم گردد که علاوه بر مفهوم قضیه، به مفاد و محکی آن گزاره که حقیقتی از حقایق بر قرار در بیرون از ذهن است نیز دست‌رسی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داشته باشیم. در این صورت است

که می‌توانیم تطبیق ذهن و عین را به نحو بی‌واسطه احراز نماییم و الا با سلسله‌ای از مفاهیم به هم تنیده در ذهن مواجهیم که صرفاً ادعای چگونگی عالم خارج را دارند و هیچگاه نمی‌توان تطبیق آنها با خارج از ذهن را احراز نمود (همان، ۲۴۹-۲۵۱).

مطلب پنجم: به دلیل عدم استقرار موجود فیزیکی در یک نقطه و تغییر تدریجی دما در طول زمان، وجودش در یک لحظه و تمامی ابعاد وجودی‌اش در یک نقطه برای یک انسان، تحقق ندارد تا بتوان به آن آگاهی مستقیم داشت. با هر لحظه از موجود فیزیکی مواجه نمی‌شویم، الا اینکه وجودش در لحظه قبل از میان رفته و وجودش در لحظه‌های بعد بالقوه بوده، هنوز ایجاد نشده، لذا آگاهی مستقیم به قبل و بعد چنین موجودی توسط انسان امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین به رغم پذیرش ضرورت آگاهی‌های بی‌واسطه مفهوم از سوی فلاسفه اسلامی، اما بیشتر آنها -برخلاف نگاه برخی فیلسوفان تحلیلی همچون راسل- معتقدند که این نوع آگاهی از سوی انسان صرفاً به خویش و امور درونی که مجرد از ماده هستند، تعلق می‌گیرد و نه به امور محسوس در عالم فیزیک.

تقریر محل نزاع

از مطالعه تطبیقی دو رویکرد فلسفه اسلامی و برخی فیلسوفان تحلیلی همچون راسل در مبحث ارجاع، می‌توان به این نتیجه رسید که به رغم اختلافات اساسی میان آنها، اما هر دو در یک امر با یکدیگر اشتراک دارند. هر دو، لزوم اختتام آگاهی‌های بی‌واسطه، به آگاهی بی‌واسطه مفهوم نسبت به تحقق برخی حقایق بالفعل در وراء مفاهیم را می‌پذیرند، اما اختلاف از آنجا شروع می‌گردد که این دست از فیلسوفان تحلیلی معتقد می‌شوند حال که آگاهی‌های بی‌واسطه مفاهیم در ذهن، می‌بایست به آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم ختم گردد، دلالت الفاظی که از طریق حکایت مفاهیم و معانی وصفی بر یک شیء محقق در متن عالم خارج دلالت دارد نیز باید به الفاظی همچون اسامی اشاره یا نام‌های خاص در ساحت زبان ختم گردد که دلالت آنها بر آن شیء به نحو مستقیم و بدون واسطه مفهوم و معنای وصفی تدارک گردد. فلسفه اسلامی به رغم اذعان به اختتام اول، اما با چنین اختتامی در ناحیه الفاظ مخالف بوده، آن را محال می‌داند؛ یعنی اگر آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم از یک شیء بالفعل و محقق در وراء ذهن را نیز پذیرا باشیم، همواره انتقال ما از یک لفظ به همان شیء از طریق بازنمایی مفاهیم تدارک خواهد شد، بلکه اساساً دلالت مستقیم الفاظ ممتنع است، پس برای قضاوت صحیح در این منازعه، با یک سؤال اساسی مواجهیم؛ اگر از یک شیء محقق و بالفعل در وراء ذهن، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داشته باشیم،

آیا اساساً می‌توان بدون استفاده از ساحت ذهن و بدون بهره‌وری از هیچ مفهوم و معنای ذهنی، لفظی را در ساحت زبان برای دلالت مستقیم بر آن شیء برگزینیم، به گونه‌ای که به صرف استعمال آن لفظ در عبارات زبانی، بدون تبادر هیچ مفهوم و معنایی به ذهن، به آن شیء منتقل گردیم؟ یا اینکه به رغم عدم واسطه‌گری مفاهیم در آگاهی از برخی حقایق برقرار در متن عالم خارج، اما انتقال از طریق الفاظ در ساحت زبان به آنها، همواره از طریق تبادر یک مفهوم و حکایتش در ذهن تدارک می‌گردد؟ خواه آن حقایق در درون انسان تحقق داشته باشد یا در بیرون از آن و خواه فیزیکی باشد یا متافیزیکی. اگر همراه با فلسفه اسلامی، گزینه دوم را بپذیریم، معنایش آنست که هم‌زمان می‌توان به یک شیء محقق و برقرار در وراء ذهن، هم آگاهی مستقیم داشت و هم آگاهی از طریق ذهن و مفاهیم ذهنی، لذا اولین پرسش مقدماتی برای پاسخ به مسئله اصلی در این مقاله اینست که آیا اساساً می‌توان به یک شیء، هم علم حضوری داشت و هم علم حصولی؟

امکان اجتماع ارجاع مستقیم و غیر مستقیم به یک شیء و چرایی آن

به رغم آگاهی مستقیم و بی‌واسطه نسبت به وجود خود، حالات و مفاهیم ذهنی، اما در هنگام بروز این نوع آگاهی، می‌توان به همین امور با واسطه مفاهیم نیز آگاه بود (همان، ۱۷۶-۱۷۷)، مثلاً اگر در حین چشیدن مزه یک قطعه لیموترش هستیم، در همان هنگام تصویری از آن مزه در ذهن نقش می‌بندد که می‌توان از طریق آن تصور نیز به همان مزه، منتقل شد؛ پس در زمان واحد، واجد دو نحوه ارجاع هستیم، ارجاع اول اینست که به نحو مستقیم و بدون واسطه مفهوم به خود آن مزه خاص که در حال احساس‌اش می‌باشیم، توجه نماییم، همچنین می‌توان از طریق مفاهیم نیز به این مزه خاص منتقل گشت؛ یعنی در همان حین مزه کردن، می‌توان تصویری از آن ترشی خاص اخذ نمود و از طریق آن تصویر نیز به آن مزه منتقل شد. همان تصویری که بعد از انتفاء و از میان رفتن احساس ترشی نیز باقی می‌ماند و به عنوان یک خاطره می‌تواند برای همیشه ما را به ترشی خاص احساس شده در آن روز منتقل سازد. این تصور در همان زمانی که مزه ترشی را احساس می‌کردیم نیز وجود دارد، چرا که بعد از پایان آن احساس، چیزی وجود ندارد تا تصور بتواند از آن اخذ گردد؛ در نتیجه بعد از اتمام و نابودی ارجاع مستقیم نیز ارجاع از طریق مفهوم (به اصطلاح ارجاع از طریق توصیف) همواره ممکن بوده، در دسترس است. غیر از دلیل مزبور، دلایل دیگری نیز بر امکان ارجاع غیر مستقیم در ضمن ارجاع مستقیم وجود دارد. به دلیل نقش برخی دلایل در مباحث بعدی، در ادامه به آنها اشاره می‌رود.

انحصار گزارش از شیء خارجی در ارجاع از طریق مفاهیم؛ چالش نظریه «ساختارگرایی» در فلسفه تحلیلی هرگاه بدون واسطه مفهوم، به تحقق شیء مشخص و واحدی منتقل گشته و آگاهی مستقیم صورت می‌پذیرد، در آن لحظه می‌یابیم که تنها با یک حقیقت به اصطلاح «بسیط» که هیچ تعدد و کثرتی در آن نیست، مواجه‌ایم. برای مثال، وقتی که احساس درد در ما ایجاد می‌گردد، تنها به خود این احساس - یعنی صرفاً همان حقیقت دردی که بر ما عارض گشته - منتقل می‌شویم، تا جایی که اگر در کنار درد، حالت دیگری مانند غم نیز بر ما عارض گردد، آن را ارجاعی دیگر به شیء دیگر محسوب می‌نماییم؛ اما چیزی نمی‌گذرد که آن حقیقت بسیط، در قالب گزارش‌های متعدد و قضایای مختلف در ذهن انعکاس یابد، گزارش‌هایی که در عین تمایز و تفاوت، همگی صرفاً رو به آن حقیقت بسیط و مشخص دارد. معمولاً در مثال درد گفته می‌شود: «شیئی موجود است»، «این شیء، درد است»، «این درد، بالفعل و واقعی است»، «این درد، خیلی زیاد است»، «این درد، واحد است»، «این درد، هویت و تشخص دارد» و ...

حال سؤال اینست که این کثرت، تمایز و تفصیل در گزارش‌ها و عبارات زبانی، از شیء واحد و متشخص خارجی به نام «درد»، چگونه ممکن می‌گردد؟ آیا در همه این گزارش‌ها، در کنار ویژگی «درد»، امور دیگری به نام «وجود درد»، «برقرار بودن درد»، «شدت درد» و «وحدت درد» نیز برقرار است که با «درد» نسبتی دارد؟ با عنایت به اشراف حضوری از وحدت و بساطت حالت «درد»، این گزینه نامحتمل است؛ به بیان دیگر، هرگاه بدون واسطه مفهوم با شیء مشخص و محقق در وراء ذهن مواجه می‌گردیم، می‌یابیم که با شیئی واحد و یک‌پارچه مواجه‌ایم که هیچ جزئی ندارد، با این حال، هر کدام از این حقایق متشخص را به گونه‌ای می‌یابیم که در ضمن بساطت (یعنی یکپارچه بودن و جزء نداشتن)، دارای ویژگی‌ها و اوصاف متکثر و مختلف است، اوصافی که وجود هر یک از آنها در خارج، عین وجود منشأ انتزاع‌شان بوده و خواهان مایبازاء جداگانه از وجود موصوف خویش نیست و از این‌رو لطمه‌ای به بساطت و وحدت موصوف خویش وارد نمی‌سازد. برای مثال، هنگامی که درد خاص و شدیدی در اثر خرابی دندان بر ما عارض می‌گردد، حقیقت، ماهیت، وحدت، شدت و بساطت دردی که در حال احساس آن هستیم، چیزی جز خود آن احساس درد، نیست؛ در عین اینکه همه این ویژگی‌ها در متن عالم خارج تحقق دارند، اما وجود همه آنها در همان احساس درد خلاصه می‌شود. اینگونه نیست که ما به دو چیز ارجاع پیدا کنیم، یکی احساس درد و دیگری حقیقت درد که در قالب وجود دیگر به آن ضمیمه شده باشد؛ یا اینکه درد یک چیز باشد و وحدت و شدت آن برای خود، وجود دیگری داشته باشد. همه این اوصاف، مانند «حقیقت» درد و خیالی نبودن‌اش، «درد بودن» آن و غم و شادی نبودن‌اش، «وحدت»

درد و کثرت نداشتن‌اش، «شدت» درد و ضعیف نبودن‌اش و «بساطت» درد و دارای اجزاء نبودن‌اش، همگی به لحاظ وجودی یک حقیقت بیش نیست و آن حقیقت، همان حقیقت دردی است که هم اکنون در حال احساس‌اش می‌باشم. به رغم آنکه این اوصاف در خارج به چند وجود تحقق ندارند، اما هنگامی که در ذهن و زبان منعکس می‌گردند، متکثر می‌شوند. بنابراین با یک مسئله اساسی مواجه می‌شویم؛ چگونه پس از ارجاع مستقیم به حقیقت واحد و بسیط مانند درد، شاهد تکثر آگاهی خویش در قالب عبارات زبانی و گزاره‌های مختلف هستیم؟ این تکثر چگونه پدیدار می‌گردد؟

از خوانش خاص علامه مصباح در مسئله اصالت وجود، می‌توان به جواب خاص ایشان در این موضوع پی برد (همان، ۳۴۹، ۱۷۶-۱۷۷). این تکثر در نگاه ایشان، صرفاً حاصل از تکثر مفاهیمی است که می‌توانند هر کدام از حقیقت واحدی به نام «درد» حکایت نمایند؛ چرا که مفهوم و عبارت واحدی در ذهن و زبان وجود ندارد که بتواند از تمامی این حیثیات به نحو یکجا حکایت نماید؛ لذا مثلاً وحدت آن را با مفهوم «واحد»، شدت‌اش را با مفهوم «شدید»، تحقق‌اش را با مفهوم «موجود»، ماهیت‌اش را با مفهوم «درد» و جزء نداشتن‌اش را با مفهوم «بسیط» درک می‌کنیم. به بیانی بهتر، حقیقت درد، یک امر بیش نیست و همچنین هیچ جزئی ندارد (بسیط است)، اما هنگامی که ذهن از دریچه‌های مختلف مفهومی به آن حقیقت واحد و بسیط می‌نگرد، می‌یابد که آن حقیقت می‌تواند مصداقی برای تمامی مفاهیمی همچون «واحد»، «درد»، «موجود»، «بسیط» و «شدید» باشد، چرا که خود وجود درد که بر من عارض گشته، به گونه‌ای است که تمامی این ویژگی‌ها را در عین بساطت خویش، داراست؛ یعنی هم به گونه‌ای است که در کنار آن، وجود دیگری تحقق ندارد تا بتواند مصداق برای مفهوم «کثیر» واقع شود؛ همچنین همین امری که «واحد» است، به گونه‌ای است که خیالی نیست و حقیقتاً در خارج «موجود» است؛ همچنین همین امری که «واحد» و «موجود» است، شبیه به یک درد ضعیف نیست و «شدت» آن من را آزار می‌دهد؛ همچنین همین امری که «واحد»، «موجود» و «شدید» است، به گونه‌ای است که هیچ جزئی ندارد و «بسیط» است. از آنچه بیان شد می‌توان به این نتیجه مهم رسید که بروز کثرت در عبارات زبانی و تفصیل گزارش‌ها از امر واحدی که از وحدت و تشخیص‌اش آگاهی مستقیم داریم، محصول واسطه‌گری مفاهیم متعدد در ذهن و تمایز حکایت آنها از آن تک شیء متشخص و بسیط در عالم خارج است، نه زائیده تغایر وجودی ویژگی‌ها در آن شیء. مفاهیمی که هر کدام همچون دریچه‌ای هستند که از طریق تمایز بازنمایی‌شان، هر بار جلوه‌ای خاص از آن وجود واحد را، برای ما نمایان ساخته، در ذهن منعکس می‌سازند. اگر مفاهیم در کار نبودند، نگاه به حقیقت درد از دریچه‌های مختلف

مفهومی امکان نداشته و در آن صورت در همان ارجاع مستقیم و احساس درد باقی می‌ماندیم و نمی‌توانستیم هیچ یک از ویژگی‌های این حالت را به نحو تفصیلی درک کنیم؛ لذا اگر شاهد کثرت در گزارش‌هایی هستیم که رو به شیء واحدی دارند، قطعاً به این دلیل است که پای مفاهیم متکثر جهت حکایت از آن حقیقت واحد به میان آمده است.

از آنچه بیان شد می‌توان به این نتیجه دست یافت که وقتی حالتی مانند درد بر ما عارض می‌گردد، تحقق هر دو نحوه ارجاع به صورت توأمان ممکن است؛ یکی ارجاع مستقیم و بی‌واسطه مفهوم است که در قالب همان دردی که در حال احساس‌اش هستیم، محقق است؛ اما ارجاع دیگر به حالت درد، از طریق مفاهیم متفاوت صورت می‌پذیرد. در این نوع ارجاع است که آگاهی تفصیلی از ویژگی‌ها و اوصاف متعدد درد، در قالب گزارش‌های متمایز تدارک شده، تأمین می‌گردد. همچنین یادآوری و به اشتراک گذاشتن اطلاعات با دیگران تنها از طریق این نوع ارجاع امکان‌پذیر است.

اما راسل و ویتگنشتاین اول که واسطه‌گری مفاهیم را قبول ندارند، دست‌کم در آغاز آراء فلسفی خویش، به قدری بر قول خود مصر بودند که حاضر گشتند اشراف حضوری خویش از وحدت و بساطت احساس «درد» را کنار گذاشته و تظاهر به ترکیب آن از یک ذات و چندین ویژگی متغایر نمایند. به بیان دیگر، چون واسطه‌گری مفاهیم بین الفاظ و حقایق برقرار در متن عالم خارج را قبول ندارند، از این رو نمی‌توانند تغایر عبارت موضوع و محمول را نشانه از تغایر مفاهیم بدانند و لذا مجبورند هم علت تعدد و تغایر عبارات مستعمل در گزاره را و هم چرایی تطابق (صدق) آن بر عالم خارج را از طریق رساندن تعداد موجودات برقرار در متن عالم خارج به تعداد الفاظ مستعمل در گزاره اتمی و تناظر یک به یک میان اجزای سازنده گزاره با ساختار خارج، تأمین و تضمین نمایند (نظریه ساختارگرایی). (Wedberg, 1984, 148-149 & Russell, 1985, 15-17, 20-22, 26-27 & 1959, 169-173) حال آنکه چنانچه بیان شد، هر چه قابل انکار باشد، فهم تشخیص و بساطت آن دسته از امور واقع مانند احساس «درد» که تحت اشراف حضوری هستند، قابل انکار نخواهد بود. البته با بیان دیگری نیز می‌توان به آنچه که در فلسفه ایشان مورد غفلت قرار گرفته، توجه نمود. زمانی که از تحقق، وحدت، فعلیت و شدت درد در درون خویش گزارش می‌کنیم، در چه صورتی این گزارش‌ها صادق خواهند بود؟ به بیان دیگر، انتظار و توقع ما از صدق این عبارات در صورت تحقق چه شرایطی تأمین گشته و بر تطبیق چه اموری منوط است؟ آیا این گزارش‌ها تنها در صورتی صادق‌اند که هر کدام از اوصاف مزبور برای خود واقعی منحا از موصوف خود (یعنی درد) و از دیگری داشته باشد؟ اگر فرض بگیریم که تنها وجود درد شدیدی که بر من عارض گشته در متن عالم خارج برقرار است و هیچ موجود دیگری - نه در عرض آن

(در همان طبقه امور مشخص) و نه در طول آن (در طبقات بالاتر) - برقرار نباشد، آیا در بردارندگی همان وجود درد نسبت به ویژگی های مزبور برای احراز صدق این گزارش ها کفایت نمی کند؟ اگر آن درد واقعاً تحقق داشته و خیالی نباشد، واحد بوده و در کنارش درد دیگری نباشد، همچنین، شدت داشته و کم نباشد، آیا در فرض مزبور، باز هم به چیز دیگری جهت احراز صدق این دست از گزاره ها نیاز مندیم؟ به بیان دیگر، حتی کسانی که قائل به نظریه طبقات هستند - مانند راسل - تحقق برخی امور برقرار را در متن عالم خارج می پذیرند. حال اگر هر کدام از آن حقایق یگانه، در ضمن وحدت خویش، حقیقت، تشخص، فعلیت و شدت مشخصی داشته باشد، آیا لازم است که قائل به وجود امور دیگری چه در آن طبقه یا طبقات دیگر باشیم تا صدق این اوصاف در قالب عبارات زبانی تضمین گردد؟ پاسخ به این سؤالات به وضوح منفی است؛ از این رو حد لازم و شرایط مورد انتظار از صدق این دست از گزارش ها، روشن می سازد که اوصاف موصوف نسبت به برخی از اوصاف نیاز به تحقق موجود دیگری چه در طبقه وجود موصوف و چه در طبقات بالاتر ندارد و بدین روی نظریه ساختارگرایان در فلسفه تحلیلی ابطال می گردد.

آیا دلالت مستقیم الفاظ بر امور خارجی ممکن است؟

از آنچه تا کنون بیان شد به این نتیجه رسیدیم که از طریق مفهوم نیز می توان به شیئی که به صورت مستقیم آگاهیم، منتقل گشت و در واقع آگاهی حضوری به یک شیء، نافی آگاهی حصولی از همان شیء نیست. همچنین آگاهی از طریق الفاظ مستعمل در یک گزاره برای ارجاع به یک شیء، می تواند از طریق واسطه گری مفاهیم تدارک گردد؛ اما مسئله اینست که آیا اساساً می توان توسط برخی الفاظ به صورت مستقیم و بدون واسطه گری مفاهیم به شیئی که از آن آگاهی مستقیم داریم، منتقل گشت یا اینکه هر وقت پای انتقال از طریق لفظ به یک شیء در میان است، این انتقال همواره و لزوماً تنها از طریق بازنمایی مفاهیمی که از آن لفظ به ذهن متبادر می گردد، تدارک می شود؟ به بیان دیگر، آیا می توان الفاظ را برای دلالت مستقیم بر حقایقی که از آنها آگاهی مستقیم داریم، جعل نمود، یا اینکه امکان چنین جعل و دلالتی وجود ندارد و الفاظ در نهایت برای دلالت بر مفاهیم جعل می گردند و سپس این مفاهیم هستند که به دلیل اقتضای ذاتی خویش مبنی بر قابلیت حکایت، می توانند شخص را به اموری در وراء خود منتقل سازند؟ برای مثال، آن هنگام که با الفاظی همچون اسامی اشاره مانند «این» یا «آن» و اسامی خاص مانند «علی» یا «حسن» به وجود مشخصی که در متن عالم خارج برقرار است، منتقل می شویم، آیا این انتقال یک انتقال مستقیم و بی واسطه مفهوم است یا انتقالی با واسطه مفهوم؟ مثلاً آن هنگام که

غم بر من عارض می‌گردد، آیا می‌توان به طور مستقیم و بدون نیاز به مفاهیم و صرفاً از طریق الفاظی همچون «این غم» به خود آن غم که در حال احساس‌اش هستیم، منتقل شد یا اینکه برای این انتقال، غیر از لفظ، پای مفاهیم نیز به عنوان واسطه دوم در میان است؟

امتناع دلالت مستقیم الفاظ بر امور خارجی

کسانی که امکان انتقال مستقیم از طریق الفاظ به حقایق برقرار در متن عالم خارج را پذیرا هستند، می‌توانند بدین شکل از نظریه خویش دفاع نمایند: اگر واقعیتی نزد انسان حاضر نباشد، معقول است که لفظ در ازاء مفهوم وضع گردد تا به مدد بازنمایی آن مفهوم، به واقعیت مزبور منتقل شویم. اما آن هنگام که واقعیت خاصی نزد انسان حاضر بوده و انسان بدون واسطه مفهوم از آن مطلع است، چرا نتوان لفظ را مستقیماً برای آن واقعیت وضع نمود؟ به راستی استفاده از مفاهیم در فرض مزبور چه ضرورتی دارد؟ به بیان دیگر، چرا دلالت و وضع یک لفظ به طور مستقیم برای شیء برقرار در متن عالم خارج محال باشد؟ برای مثال، گاهی اوقات مادر برای برحذر داشتن کودک خردسال خویش از خطر سوختن، با نزدیک کردن دست بچه به شیء داغ، آن را با رویدادی ضعیف و مستقیم از احساس داغی مواجه کرده، سپس از کلمه «جیز» برای اشاره به همین رویداد بهره می‌برد تا در مواقع مشابه با استعمال این واژه، وی را با یادآوری آن احساس، از خطر در کمین برحذر دارد. حال سؤال اینست که آیا وضع واژه «جیز» و انتقال این کودک از طریق آن به احساس داغی که هم‌اکنون در حال ادراک آن است، انتقالی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم است یا با واسطه مفهوم؟

به نظر می‌رسد که این نحوه احتجاج درست نباشد. اما قبل از اقامه دلایل متعدد بر رد نظریه فوق، بیان یک نکته ضروری است. همانگونه که در مباحث معرفت‌شناسی بیان شده است، به هر مفهوم از دو حیث می‌توان نظر داشت؛ یکی از حیث وجود و دیگری از حیث بازنمایی و حکایت‌اش از وراء خویش. کسانی که معتقدند برای جعل و دلالت الفاظ، نیاز به واسطه‌گری مفاهیم است، هیچگاه مرادشان این نیست که لفظ برای اشاره به مفهوم از حیث وجودش جعل می‌گردد. مثلاً واژه «اسب» هیچگاه برای انتقال به مفهوم اسب جعل نمی‌شود، بلکه برای انتقال به این مفهوم، از واژه «مفهوم اسب» بهره می‌بریم؛ لذا مراد ایشان از تعبیر مزبور اینست که الفاظ در ازاء مفاهیم از حیث حکایت و قابلیت بازنمایی‌شان از وراء خویش وضع می‌گردند، سپس این مفاهیم هستند که به دلیل اقتضای ذاتی خویش مبنی بر قابلیت حکایت از وراء خود، می‌توانند انسان را به حقایق برقرار در متن عالم خارج منتقل سازند؛ به تعبیر دقیق‌تر

و مطابق با این نگاه، الفاظ به قصد تخاطب و انتقال مراد و مقصود خویش به دیگران جعل و قرارداد می‌شود. از آنجا که مراد هر فرد در قالب مفاهیم شکل می‌گیرد و این مفاهیم شخصی بوده، به دیگری قابل انتقال نمی‌باشد، از این رو نیازمند به وضع و قرارداد علاماتی هستیم که مواجهه با آن، هر شخص را به مفهوم مورد نظر در ذهن خویش منتقل ساخته، بدین روی امکان تفهیم و تفاهم فراهم گردد. پس می‌توان گفت از منظر ایشان هر لفظ معنادار، در ازاء اشاره به حقیقتی که توسط یک مفهوم از آن حکایت می‌شود، وضع می‌گردد، حتی اگر از آن حقیقت آگاهی مستقیم داشته باشیم. اما چنانکه بیان گردید برخی از فیلسوفان تحلیلی، معتقد به لزوم اشاره مستقیم برخی الفاظ «مانند اسامی اشاره و نام‌های خاص در گزاره‌های اتمی» به امور واقع از طریق الفاظاند. اینک با اقامه برخی دلایل می‌خواهیم، این نظریه را رد نماییم. برخی از این دلایل به امتناع اشاره مستقیم الفاظ نظر دارد و برخی به تناقض میان این نظر با دیگر آراء این دست فیلسوفان توجه دارد. لازم به ذکر است که تمامی این ادله از فلسفه اسلامی و خصوصاً فلسفه علامه مصباح یزدی الهام گرفته شده است.

دلیل اول

هدف از جعل لفظ، انتقال به یک شیء خاص است و این نوع انتقال منوط به تشخیص آن شیء از میان دیگر اشیاء است، از این رو اگر بخواهیم لفظی را صرفاً برای اشاره و انتقال به یکی از معلومات حضوری خاص و مشخص خویش جعل نماییم، لازم است که پیش از آن، این معلوم حضوری را از امور دیگر از جمله دیگر معلومات حضوری تفکیک نماییم. هرچند این معلومات حضوری نزد ما به صورت منفک و جدا حاضرند، اما حتی آگاهی مستقیم نسبت به تفکیک آنها از یکدیگر در گرو فهم ویژگی‌های هر یک از آنهاست. فهم ویژگی‌های آنها نیز منوط به بررسی آنها از حیثیات مختلف است. همان‌گونه که در تبیین نظریه علامه مصباح بیان گشت، با عنایت به وحدت و بساطت معلوم حضوری، نظر به یک شیء از حیثیات مختلف نیز تنها وقتی میسر است که هر بار مفهوم خاصی را در نظر گرفته و قابلیت حکایت آن را از معلوم حضوری مورد نظر رصد نماییم و بدین روی به فهم تفکیک معلومات حضوری از یکدیگر نایل آییم. حال بعد از فهم منفک یک حقیقت، می‌توان لفظی را برای نشان دادن آن جعل کرده، اعتبار نمود؛ اما یادمان نمی‌رود که برای انتقال مستقیم به این معلوم حضوری خاص، نه تنها باید آن معلوم حضوری پیش ما حاضر باشد، بلکه باید فرایند فهم انفکاک این معلوم حضوری که از طریق مفاهیم میسر گشته بود، دوباره طی گردد تا از طریق بازنمایی آن مفاهیم به معلوم حضوری مورد نظر منتقل

شویم، در غیر این صورت نمی‌توان فهمید که لفظ مزبور برای کدام معلوم حضوری وضع گشته بود و لذا انتقال محقق نخواهد شد. تا بدین جا به ضرورت واسطه‌گری مفاهیم در مقام جعل پرداختیم، اما در مقام استعمال نیز چنین ضرورتی برقرار است، توضیح آنکه:

ما همواره به امور متعدد و مختلف در یک لحظه، آگاهی مستقیم داریم؛ حال بعد از جعل لفظ، آنگاه که نوبت به استعمال می‌رسد، این مسئله مطرح است که چگونه می‌توان مطمئن گشت که مراد از لفظ مزبور، این معلوم حضوری خاص از میان معلومات حضوری متعدد است؟ چگونه جلوی سردرگم شدن را می‌توان گرفت؟ ممکن است گفته شود آنچه لفظ را برای آن جعل نمودیم، هم‌اکنون پیش ما حاضر است و ما از آن بدون واسطه مفهوم آگاه هستیم، اما در پاسخ باید گفت: دیگر معلومات حضوری نیز نزد ما حاضر بوده و بدون واسطه مفهوم از آنها نیز مطلع ایم. با فرض آنکه مقام جعل لفظ مستقیم باشد، اما مقام استعمال نیازمند واسطه‌گری مفاهیم است؛ یعنی اگر لحظه‌ای از زمان جعل لفظ بگذرد و از آنچه این لفظ را در ازاء آن وضع نموده‌ایم، مفهومی در ذهن نباشد، آنگاه نمی‌توانیم متوجه شویم که این لفظ را در لحظه قبل در ازاء چه چیز وضع نمودیم. ممکن است گفته شود خاطره‌ای از آن جعل، در ذهن باقی می‌ماند و توسط آن می‌توان فهمید که آن لفظ به طور مستقیم برای نشان دادن چه چیز جعل شده است، اما این پاسخ نیز مفید نیست. اگر در بخش خاطره، مفهومی است که ما را به لفظ جعل شده منتقل می‌سازد، باید در آن خاطره، مفهوم دیگری نیز باشد که توسط حکایت آن، به آنچه که لفظ را برای نشان دادن اش جعل نمودیم، منتقل شویم. اگر در این میان مفهوم واسطه نگردد، معلوم نمی‌شود که در لحظه قبل، لفظ برای کدام یک از معلومات حضوری که هم‌اکنون پیش ما هستند، وضع شده است. به راستی آیا با اتکا و اکتفا به یادآوری لفظ جعل شده، بدون اینکه در آن خاطره مفهومی باشد که از آنچه این لفظ برای آن جعل گشته، حکایت نماید می‌توان به آن معلوم حضوری معهود منتقل گشت؟ پس این انتقال نه صرفاً از طریق لفظ به تنهایی، بلکه الزاماً با کمک مفاهیم و بازنمایی آنها میسر می‌گردد؛ بلکه در واقع این مفاهیم مندرج در آن خاطره هستند که حکایت‌شان ما را به آن حقیقت مشخص منتقل می‌سازد و نه آن لفظ، به گونه‌ای که اگر آن خاطره از آن حقیقت خاص در ذهن نباشد، باز هم در دلالت لفظ سردرگم خواهیم ماند و اگر آن مفاهیم به هر دلیل در ذهن تداعی گردند، ما به آن شیء منتقل می‌شویم، حتی اگر پای استعمال الفاظ در میان نباشد. به بیان سوم، لفظ هیچ شباهتی با امور محقق که برای اشاره به آنها وضع گشته، ندارد؛ از این رو برخلاف مفاهیم، فاقد اقتضای ذاتی جهت بازنمایی از آنها می‌باشد. نیاز به وضع، جهت انتقال نیز از همین ویژگی ناشی می‌گردد، برخلاف مفاهیم که در

قابلیت بازنمایی از وراء خویش، نیاز به چنین وضع و اعتباری ندارند؛ از این رو نسبت هر لفظ بدون لحاظ وضع، با همه اموری که از آنها به نحو مستقیم مطلع هستیم، یکسان است و می تواند نشانه ای برای انتقال به هر یک از آنها و یا حتی غیر آنها باشد. بنابراین اگر مفهوم در کار نباشد، آنگاه نخواهیم دانست که لفظ مزبور برای انتقال به کدام یک از معلومات حضوری جعل گشته و ترجیح یکی بر دیگری و اختصاص اش به آن، وجهی نداشته و بدون مرجع است.

پس هم در مقام جعل و هم در مقام استعمال، به مفاهیم ذهنی به عنوان رابط میان ساحت زبان با عالم خارج نیازمندیم؛ از این رو امکان ندارد که بدون واسطه گری مفاهیم بتوان حتی اسامی اشاره و نام های خاص را برای اشاره مستقیم به چیزی وضع نمود و همچنین این الفاظ نمی توانند بدون واسطه مفهوم و بازنمایی شان، ما را به شیء محصلی در متن عالم واقع منتقل سازند، خواه آگاهی ما از آن شیء آگاهی مستقیم باشد و یا غیر مستقیم.

دلیل دوم

اگر وضع و دلالت لفظ بر حقایقی که از آنها به نحو مستقیم آگاهی داریم، به طور مستقیم بوده و بدون واسطه گری مفاهیم صورت پذیرد، آنگاه زمانی که آن حقیقت از بین برود، در واقع مدلول از بین رفته و با انعدام مدلول، دلالت که وجودش وابسته به وجود طرفین - یعنی دال و مدلول - است نیز از میان می رود و به اصطلاح، سالبه به انتفاء موضوع می گردد. به بیان دیگر اگر لفظ مستقیماً برای حقیقت برقرار در متن عالم خارج، وضع می گشت و در این میان پای مفاهیم و حیثیت حکایت آنها از آن حقیقت به میان نمی آمد، آنگاه با از میان رفتن آن حقیقت، دیگر معلوم نمی بود که لفظ در ازاء چه حقیقتی وضع گشته، بدین روی، لفظ مزبور معنای خود را از دست داده و به لفظی پوچ و مهمل بدل می گشت؛ چرا که پیش از این، هرگونه دخالت مفهوم در روند دلالت لفظ بر حقیقت که با استناد به وجود آن در ذهن بتوان به یادآوری آن حقیقت امید داشت، با تأکید و اصرار نفی گردیده است؛ لذا امکان ندارد که بعد از نابودی آن حقیقت، انسان بتواند با استعمال لفظ مزبور به چیزی منتقل گردد، حال آنکه اینگونه نیست، یعنی لفظ حتی بعد از انعدام امری که از آن به نحو مستقیم آگاه هستیم، معنای خودش را از دست نداده، پوچ و مهمل محسوب نمی گردد؛ بلکه واژه مزبور دقیقاً مانند همان وقتی که آن امر برقرار بود، باز هم انسان را به همان امر برقرار در گذشته منتقل می سازد. این انتقال، نشانه آنست که دلالت و وضع الفاظ بر امور برقرار، از طریق مفاهیم و حیثیت بازنمایی آنها امکان پذیر گشته است که با وجود از میان رفتن امور

برقرار، به دلیل آنکه مفهوم آنها در ذهن باقی است، کماکان دلالت آن لفظ بر آن حقیقت پابرجاست؛ اما اگر همین مفهوم هم به هر دلیلی - مثلاً فراموشی یا مریضی خاص مانند آلزایمر - از ذهن برود یا به یاد آورده نشود، هیچگاه با لفظ به تنهایی، انتقال به آن امر خاص صورت نپذیرفته و در آن صورت، مهمل بودن لفظ مزبور کاملاً قابل درک است.

دلیل سوم

ایراد دیگر بر نظریه مزبور، نقض غرض در جعل الفاظ است. یکی از اهداف در جعل و استعمال الفاظ، برقراری ارتباط میان نوع بشر جهت انتقال مراد خویش به دیگران است، اما اگر لفظ بدون بهره‌وری از مفاهیم، برای اشاره به حقیقتی که به صورت مستقیم مورد آگاهی قرار گرفته، جعل گشته باشد، آنگاه چون هر انسان به آنچه که دیگری به آن دسترسی مستقیم دارد، لزوماً آگاهی مستقیم ندارد، در این صورت می‌بایست مدلول و معنای آن لفظ برای دیگران قابل فهم نبوده، باب تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها بسته باشد، حال آنکه اینگونه نیست و قائلین به اتمیسم منطقی نیز اصل تفاهم را قبول دارند. برای مثال، اگر شخصی به «درد» خویش، بدون واسطه مفهوم درد، آگاه باشد و لفظ «درد» را برای اشاره مستقیم به خود آن احساس، وضع نماید، آنگاه شخص دوم که مواجهه مستقیم با همان درد ندارد، نمی‌تواند بفهمد که این لفظ این بار در ازاء چه چیز وضع گشته است.

ممکن است گفته شود، پس از آگاهی مستقیم با احساس درد، لفظ «درد» را برای نشان دادن آن احساس خاص و هر آن امری که شبیه به آن باشد، وضع می‌کنیم و دفعات بعد با یادآوری این وضع، آن لفظ را برای اشاره به امور مشابه‌اش در خود یا دیگری به کار می‌گیریم، اما در فرض مزبور، واسطه شدن مفهوم برای چنین وضع و استعمالی، روشن و ضروری است؛ چرا که اساساً تا از مفهوم کلی «درد» استفاده نشود، نمی‌توان شباهت یک درد را با درد دیگر در خویش یا دیگری، درک نمود، تا در مرحله بعد بتوانیم با استعمال واژه «درد» به درد جدید خویش یا درد دیگران منتقل شویم. به راستی اگر در اطلاق یک لفظ بر امری که از آن آگاهی مستقیم داریم، پای مفهوم در میان نیست، چرا برای اشاره به یک حالت خاص، از همان لفظی استفاده می‌کنیم که در دفعات قبل برای شبیه آن حالت جعل نمودیم؟ مثلاً چرا برای اشاره به درد جدیدی که ایجاد می‌شود، بدون هیچگونه وضع جدید، باز هم از لفظ «این درد» بهره می‌بریم و می‌یابیم که مثلاً نمی‌توانیم بدون وضع جدید، از الفاظی همچون «آن» یا «غم» یا «آن غم» برای اشاره به این حالت درد بهره برد؟

ممکن است اشکال شود در شخصی که خودش به متعلق لفظ، آگاهی مستقیم دارد، جعل و دلالت واژه به صورت مستقیم و بی واسطه مفهوم صورت می‌گیرد، اما آگاهی دیگران به همان متعلق، از طریق مفاهیم و اوصاف ذهنی تحقق می‌یابد؛ اما این مطلب باز هم اشکال را برطرف نمی‌سازد. اگر لفظ به صورت مستقیم جعل گشته باشد و اگر صاحب درد، بدون استفاده از مفهوم و ارتباط وثیقش با لفظ خاص، واژه را مستقیماً برای نشان دادن حقیقتی اطلاق نماید، آنگاه چون قرار نیست میان لفظ و متعلق آن، مفهومی در میان باشد، از این‌رو در هر بار استعمال لفظ، نیاز به جعل و استعمال جدیدی خواهیم داشت، درست مانند جعل یک اسم خاص مشخص برای افراد مختلف در ثبت احوال که در هر بار برای آشنایی با آنچه که آن نام به آن اشاره دارد، نیاز به جعل جدید و آشنایی با کسی که آن نام را برایش می‌گذارند، خواهیم داشت. در غیر این صورت، مشخص نمی‌شود که این نام، اشاره به چه شخصی دارد. با توجه به اینکه در فرض مذکور، دسترسی مستقیم به حالات گوینده وجود ندارد، از این‌رو باز هم تفهیم و تفاهیم امکان‌پذیر نخواهد بود.

به بیانی بهتر، اگر پای مفاهیم در وضع و دلالت الفاظ بر اموری که از آنها به نحو مستقیم مطلع‌ایم، در میان نباشد، آنگاه باید در هر بار استعمال لفظ برای اشاره به تحقق موارد جدید و مشابه با مورد اول، ابتدا آن لفظ را برای امر مورد نظر وضع نمود و سپس آن را استعمال کرد؛ حال آنکه می‌یابیم برای اشاره به یک احساس جدید مشابه با احساس اول، نیاز به وضع جدید نیست، مگر آنکه در وضع و دلالت لفظ، نقش مفاهیم و نحوه حکایت آن را لحاظ نماییم، آنگاه چون هر شخص مثلاً از احساس درد خویش، تصویری در ذهن‌اش منعکس گشته است، با انتقال به مفهوم مزبور و نحوه حکایت آن می‌تواند حتی از احساسی که تنها نزد شخص دیگر تحقق دارد، آگاه گردد؛ مثال بارز آن، فهم معنای «درد زایمان» برای مردان است، با اینکه هیچگاه آگاهی مستقیم از درد مزبور برای‌شان تحقق نخواهد یافت.

پس هر چند مفهوم ذهنی، امری شخصی است و وجودش قابل انتقال به دیگری نیست و امکان اشتراک آن با دیگری تنها از راه لفظ است و چنانچه اگر الفاظ نبودند، تفاهمی صورت نمی‌پذیرفت، اما اگر در ازاء همین الفاظ، هیچ مفهومی در ذهن گوینده نباشد و بعد از استعمال‌شان نیز هیچ معنایی به ذهن مخاطب تداعی نگردد، آنگاه مخاطب و تفاهم اساساً امکان‌پذیر نمی‌بود؛ حال اگر همراه با فیلسوفان تحلیلی، الفاظ دال بر اموری که از آنها آگاهی مستقیم داریم را تشکیل دهنده موضوع در گزاره‌های اتمی دانسته و گزاره‌های اتمی را پایه‌ای برای دیگر معارف بشری جهت شناخت عالم خارج تلقی نماییم، می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ انسانی نمی‌تواند آگاهی‌های خویش نسبت به عالم خارج را با دیگری

به اشتراک بگذارد و بدین روی، باب تفهیم و تفاهم میان انسان‌ها در شناخت خارج بسته خواهد شد.

دلیل چهارم

خیلی اوقات اسامی اشاره یا نام‌های خاص را برای اشاره به یک موجود در عالم فیزیک وضع کرده، استعمال می‌نماییم. قائلین به نظریه «اتمیسم منطقی» نیز متأثر از نظریه «نقطه-رویداد» در علم فیزیک بر این باورند که همه آنچه که در عالم خارج نیز تحقق دارد و به نحو مستقیم و بی‌واسطه مفهوم از آن آگاهی داریم، از موجودات فیزیکی هستند که تحقق آنها مدت‌زمان بسیار اندکی را به خود اختصاص می‌دهند (Russell, 1959: 20)، فارغ از آنکه آیا اساساً می‌توان به موجود فیزیکی آگاهی مستقیم داشت یا خیر؟ و فارغ از آنکه آیا با اکتفا به الفاظ می‌توان به یک شیء منتقل گشت یا خیر؟ این مسئله مطرح است که اگر پای حکایت‌گری مفاهیم در میان نباشد، آیا اساساً می‌توان توسط یک اسم اشاره یا نام خاص، به یک موجود فیزیکی اشاره نمود؟ آیا به راستی می‌توان بین دو نظریه «امکان اشاره مستقیم به موجود مادی با اکتفا به اسامی اشاره و نام‌های خاص» از یک طرف با قول به «امتداد موجود فیزیکی در طول زمان» از طرف دیگر جمع نمود؟

همانگونه که در فلسفه توضیح داده شده است، وجود یک موجود فیزیکی، در بُعد زمان پخش می‌باشد، به نحوی که هر چقدر زمان سپری شدن یک موجود فیزیکی را تقسیم نماییم، باز هم در نهایت با بخشی کوتاه از آن وجود مواجهیم که برای تحقیق‌اش، نیاز به سپری شدن برهه‌ای اندک از زمان داریم؛ یعنی تحقق هر مقدار از موجود فیزیکی، هر چقدر هم کوتاه باشد، یک ابتدا و یک انتها در محور زمان را به خود اختصاص می‌دهد، از این‌رو هیچگاه تمام حقیقت هیچ موجود فیزیکی یا حتی بخشی از آن را نمی‌یابید که در یک آن تحقق داشته باشد. از آنچه بیان شد به این نتیجه نایل می‌آییم که نمی‌توان با اکتفا به اسم اشاره یا نام خاص بدون واسطه شدن مفهوم، به هیچ موجود فیزیکی اشاره نمود؛ چرا که به محض اشاره به آنچه اکنون از موجود فیزیکی تحقق دارد، تحقق آن موجود فیزیکی در آن لحظه نابود شده و آن موجود وارد در عرصه وجود خویش در لحظه بعد گشته است و این سیر به همین شکل ادامه می‌یابد؛ این در حالی است که ما اسامی اشاره و نام‌های خاص متعددی داریم که برای اشاره به یک موجود فیزیکی ممتد در طول زمان به کار می‌رود، لذا این مسئله مطرح می‌گردد که این نوع استعمال چگونه ممکن می‌گردد؟

فرض بگیرید مثلاً درد شدیدی به مدت دو ساعت بر شما عارض گشته است. شما به دکتر مراجعه

کرده و به وی خبر می‌دهید که «آقای دکتر! دو ساعت است که درد شدیدی دارم و «این» [درد] کلافه‌ام کرده است.» مراد از واژه «این»، به رغم آنکه اسم اشاره است، لزوماً درد در همان لحظه نیست، بلکه مراد دردی است که از اذیت شدن توسط آن دو ساعت می‌گذرد، از این‌رو در اینجا اسم اشاره را برای اشاره به تمام حقیقت آن شیء در تمامی لحظات اش استعمال می‌کنید، نه برای اشاره به آن درد در همان لحظه خاص. بنابر فرض عدم دخالت مفاهیم، امکان وضع برای تمامی لحظات وجود ندارد، چرا که لحظات قبلی و بعدی اساساً تحقق ندارند تا لفظ بتواند در ازاء آنها وضع گشته یا آنها را نشان دهد. به بیان دیگر، امکان مواجهه مستقیم و هم‌زمان با تمام حقیقت آن شیء در تمامی لحظات وجود ندارد تا بتوان لفظ را برای اشاره به تمام حقیقت آن شیء به طور مستقیم وضع نمود و یا توسط آن لفظ به تمام حقیقت آن شیء ارجاع مستقیم یافت، چرا که در هر زمان، با لحظه‌ای خاص از آن وجود مواجهیم، مگر آنکه دخالت مفهوم در جعل الفاظ را پذیرا باشیم؛ در این صورت می‌توان از تمام حقیقت آن شیء، مفهومی را به نحوی اخذ نمود که آن شیء را در تمام لحظات تحقق‌اش نمایان سازد، نه فقط از یک لحظه خاص؛ طبعاً برای چنین بازنمایی، لازم است که از مواجهه مستقیم خویش از هر لحظه از وجود آن شیء منصرف گردید، چرا که با اکتفا به این نوع آگاهی مستقیم، جعل لفظ برای نشان دادن تمام حقیقت آن شیء میسر نخواهد بود؛ مثلاً در مثال یاد شده، وقتی به دکتر می‌گویم: «این درد کلافه‌ام کرده است»، اسم اشاره «این» را به تمام حقیقت این درد در طول دو ساعت اطلاق می‌کنم. این امکان ندارد جز آنکه از وجود هم‌اکنون درد در این لحظه خاص صرف‌نظر شود و تحقق آن در تمام دو ساعت گذشته توسط مفاهیم، به یاد آورده شود، تا در مرتبه بعد بتوان لفظ «این» را در ازاء حقیقت دردی که هم‌اکنون دو ساعت از زمان شروع‌اش گذشته، اطلاق کرد. روشن است که در فرض مزبور، گریزی از استفاده از ذهن و مفاهیم ذهنی نداریم.

دلیل پنجم

اگر استعمال اسامی اشاره مانند «این» یا «آن» بر اموری که از آنها به نحو مستقیم آگاهی داریم، به صورت مستقیم و بی‌واسطه مفاهیم صورت می‌پذیرفت، آنگاه استعمال این الفاظ در موارد جدید باید به نحو مشترک لفظی بوده و بالتبع از طرفی نیاز به وضع جدید و از طرف دیگر نیاز به قرینه داشته باشد؛ حال آنکه در استعمال آنها، نیاز به هیچ یک از این دو شرط نیست. بیان دیگر از این مطلب را در قالب همان مثال درد پی می‌گیریم. از آنجا که ذهن هنگام اطلاق اسم اشاره «این» بر حقیقت درد، از خود

وجود درد که با آن مواجهه مستقیم دارد، صرف نظر می کند، سبب می شود که ذهن بتواند همین مفهوم را بدون تغییر در معنایش و بدون نیاز به وضع و قرارداد جدید بر حالت دیگری مانند شادی که در زمان دیگر بر وی عارض گشته، اطلاق کرده، بگوید: «این حالت بسیار مسرت بخش است». حال آنکه اگر این لفظ بدون واسطه مفهوم صرفاً برای نشان دادن «درد» وضع گشته بود، استعمال آن برای نشان دادن «شادی» از طرفی نیاز به وضع و قرارداد جدید و از طرف دیگر نیاز به قرینه می داشت، حال آنکه نیاز به هیچ یک از آنها ندارد. از همین جا باید فهمید که حتی استعمال اسامی اشاره نیز به نحو مشترک معنوی است و نه لفظی؛ یعنی اسامی اشاره نیز برای نشان دادن معنا و مفهوم مشترکی وضع می گردند نه برای معانی و حقایق متعدد و متکثر؛ ولی چون مصداق آنها همواره یک حقیقت بیش نیست، حکم مصداق و لفظ خلط گشته، گمان شده که این ویژگی لفظ است که انسان را به حقیقت مشخص خارجی منتقل ساخته است.

نتیجه گیری؛ تکمیل نظریه ارجاع و تأثیرش در فهم ماهیت «معنا»، وظیفه فلسفه و تعیین روش فلسفی

از آنچه تاکنون بیان گشت به این نتیجه می رسیم که اصطلاح «ارجاع مستقیم» در نزاع میان فرگه و راسل دو معنا دارد. با مروری گذرا بر فلسفه اسلامی و آراء علامه مصباح به این نتیجه رسیدیم که این رویکرد با یک معنا موافق بوده، حق را به راسل می دهد و با دیگری مخالف است و فرگه را محق می داند. گاهی مراد از واژه مزبور این است که سلسله گزاره های حاکی از عالم خارج از ذهن، باید به گزاره هایی ختم گردد که از محکی آن گزاره ها آگاهی مستقیم داشته باشیم. فارغ از آنکه ارجاع از طریق الفاظ مستعمل در گزاره ها به حقایقی که از آنها به صورت مستقیم آگاهی نیز بی واسطه مفهوم صورت پذیرد یا با واسطه مفاهیم. این همان مطلبی است که پیش از این در فلسفه اسلامی پذیرفته شده است؛ یعنی برای خروج از عالم فرض و علوم انتزاعی، ارجاع آگاهی های غیر مستقیم (علوم حصولی) به آگاهی های مستقیم نسبت به برخی حقایق که در متن عالم خارج برقرارند (علوم حضوری)، ضرورت دارد، خواه برای اظهار این آگاهی ها در قالب گزاره، به مفاهیم نیاز داشته یا نداشته باشیم. راسل، ویتگنشتاین اول و کریپکی به این ضرورت باور دارند. اما گاهی مراد از «ارجاع مستقیم» این است که غیر از ضرورت آگاهی مستقیم از برخی از امور در متن عالم خارج، دلالت و وضع الفاظ بر آن امور نیز باید به صورت مستقیم و بدون نیاز به مفاهیم و اوصاف صورت پذیرد؛ یعنی برخی فیلسوفان تحلیلی معتقدند سلسله الفاظ و تعبیر زبانی در گزاره ها باید به الفاظ و تعبیری ختم گردد که انسان را بدون نیاز به معانی وصفی و مفاهیم (به

صورت مستقیم) به امری که از آن آگاهی مستقیم داریم، منتقل سازد. چنانکه دیدیم این معنا با توجه به دلایل ذکر شده مقبول نیست. فرگه نیز معتقد است دلالت الفاظ و تعابیر زبانی بر امور برقرار و بالفعل در متن عالم خارج، همواره از طریق مفاهیم است، خواه به آن امور آگاهی مستقیم داشته یا نداشته باشیم؛ پس می‌توان به این نتیجه رسید که این دو ضرورت در فلسفه تحلیلی با یکدیگر خلط شده است. برخی مانند فرگه به درستی بر ضرورت واسطه‌شدن مفاهیم و اوصاف در هر عبارت زبانی تأکید کرده، اما متأسفانه این ضرورت را در ناحیه آگاهی نیز لازم دانسته است. از طرف دیگر، راسل به درستی بر ضرورت ختم آگاهی‌های غیر مستقیم به مستقیم تأکید کرده است، اما متأسفانه این ضرورت را در ناحیه عبارات زبانی نیز لازم دانسته است و بدین روی، احکام آگاهی در ساحت ذهن با احکام الفاظ در ساحت زبان خلط گشته‌اند. منشأ هر دو خلط نیز این است که گمان شده آگاهی از خارج در زبان منعکس می‌گردد، حال آنکه مفاهیم چنین جایگاهی ندارند. پس به رغم آنکه به برخی از امور برقرار در متن عالم خارج، آگاهی مستقیم و بی‌واسطه مفهوم داریم، اما آن هنگام که این آگاهی به لفظ درآمده، شکل یک گزاره اتمی را به خود می‌گیرد، برای انتقال از آن الفاظ به آن امور، غیر از لفظ نیاز به واسطه‌گری مفاهیم است. از آنچه بیان گردید، نتایج مهمی به دست می‌آید. اولین نتیجه اینست که هرگاه گمان شود توسط یک لفظ به حقیقتی منتقل گشته‌ایم، در واقع این مفاهیم‌اند که به دلیل اقتضای ذاتی خویش مبنی بر قابلیت بازنمایی از وراء خود، انسان را به آن حقیقت منتقل ساخته‌اند؛ از این‌رو در هرگونه انتقال از طریق زبان، حتی در اسامی اشاره و نام‌های خاص، پای مفاهیم و حیثیت بازنمایی آنها در میان است، حتی اگر به متعلق الفاظ آگاهی مستقیم داشته باشیم.

نتیجه دوم در بحث معناداری روشن می‌گردد؛ اگر مراد از اصطلاح «معنا» چیزی باشد که لفظ برای دلالت مستقیم بر آن وضع شده است، باید گفت «معنا» هیچگاه حقایق برقرار در متن عالم خارج نیستند، چرا که حتی در آگاهی‌های مستقیم نیز، این مفاهیم هستند که می‌توانند از حقایق خارجی حکایت و بازنمایی داشته باشند، نه الفاظ؛ بدین روی معنای هر لفظ، همواره مفهومی است که در نهایت می‌تواند از آن حقیقت حکایت نماید، خواه به آن حقیقت آگاهی مستقیم داشته یا نداشته باشیم.

شاید مهم‌ترین ثمره از بحث مزبور، نقد روش و رویکرد غالب در فلسفه تحلیلی است. از آنچه بیان شد به دست می‌آید که گزاره و ساختار آن - که البته برای شناخت کامل از حقایق عالم خارج، یک ضرورت است - همواره از سنخ مفاهیم و داده‌های ذهنی است، نه از سنخ واژه‌ها و عبارات‌های زبانی؛ حتی اگر آن گزاره، گزاره پایه و اتمی باشد. در نتیجه آگاهی از عالم خارج اساساً در ساحت زبان و عبارات

زبانی منعکس نمی‌گردد تا تحلیل زبان و کشف ساختار منطقی نهفته در عبارات زبانی یا ارائه نظرات معنانشناسانه، بتواند معیار و روشی برای کشف عالم واقع دست و پا کند. البته در مقام مخاطب، برای تفهیم و تفاهم، جهت رد و بدل مراد و مقصود خویش که آگاهی‌ها نیز بخشی از آن را تشکیل می‌دهد، به زبان و عبارات زبانی نیازمندیم. بروز خطا در این مقام نیز می‌تواند به نحوه فهم مخاطب از آگاهی‌ها خدشه وارد سازد. در اینجا، دانستن برخی از احکام منطقی حاکم بر ساحت زبان و عبارات زبانی می‌تواند مانع از بروز خطا گردد، از این رو توجه به این احکام در نهایت از باب رفع مانع می‌تواند سودمند باشد، اما هیچگاه نمی‌توان برای کشف حقایق عالم خارج بر روی عبارات زبانی به نحو ایجابی و پیش‌برنده، حساب باز نمود. البته اخیراً برخی از اندیشمندان که طرفدار این رویکرد می‌باشند، به این نکته پی برده‌اند (وحید، ۱۳۹۸: ۱۲).

همچنین با توجه به نقش بی‌بدیل مفاهیم در ساختار آگاهی، می‌توان به این نتیجه نایل آمد که آن دسته از فیلسوفان تحلیلی که نسبت به تحلیل مفاهیم و روش عقلی جهت شناخت حقایق خارجی، بی‌اعتنا بوده و به جای آن، بر روش حسی اتکا می‌کنند، در چه جهل مرکبی گرفتار گشته‌اند.

در ضمن، با توجه به اینکه شناخت هستی - حتی محسوسات - ابتدا در قالب مفاهیم مورد تصدیق و آگاهی قرار می‌گیرد و نه الفاظ و با عنایت به اینکه چرایی تطبیق آگاهی‌ها با عالم خارج توسط هیچ یک از حواس پنج‌گانه قابل ادراک نیست، روشن می‌گردد که تنها راه برای هستی‌شناسی و احراز صدق آن حتی در محسوسات، رجوع به فلسفه و روش عقلی است؛ بدین روی می‌توان به عنوان نتیجه پنجم به بی‌مایگی سخن کسانی که هستی‌شناسی را به علوم تجربی محول نموده و وظیفه فلسفه را تا حد پرداختن به مباحث زبانی و ادبی فروکاسته‌اند، پی برد.

منابع

۱. مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۲، *آموزش فلسفه*، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سوم.
۲. سرل، جان، ۱۳۹۹، *فلسفه تحلیلی*، ترجمه محمد سعیدی مهر، مقاله اول: فلسفه معاصر در ایالت متحده، تهران، طه.
۳. وحید، حمید، ۱۳۹۸، *فلسفه تحلیلی؛ تاریخ، روش و چیستی*. مجله اخبار، شماره پیاپی ۹۳، سال ۲۶، شماره ۲، تابستان.
۴. ودبرگ، آندرس، ۱۳۹۵، *تاریخ فلسفه تحلیلی از بوتسانو تا ویگنشتاین*، ترجمه جلال پیکانی و بیت‌اله ندرلو، تهران، حکمت.
5. Russell, Bertrand, 1985, *The Philosophy of Logical Atomism*, Routledge, London and New York.
6. ——— 1914, "Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy", London and Chicago, (revised edition).
7. ——— 1959, *My Philosophical Development*. London and New York.
8. Martinich, A.P, 2005, *Routledge History of Philosophy, Volume X, Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, CHAPTER 1, Philosophy of language, Routledge.
9. Wedberg, Anderes, 1984, "A History of Philosophy", Vol.3: From Bolzano to Wittgenstien, OXFORD: CLARENDON PRESS.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**A Critical Analysis of Gilbert Ryle's View
on the Soul and the Consideration of Belief
in Its Substantiality as a Category Mistake
Based on the Foundations of Transcendent
Philosophy (*al-Hikmat al-Muta'ālīyah*)¹**

Leila Nosrati², Mohammad-Javad Rezaei-Rah³, Abbas Sheikh Shoaee⁴

ABSTRACT

In his book *The Concept of Mind* (1949), Gilbert Ryle denies the existence of the soul and considers belief in its existence a category mistake. Using a series of illustrative examples, Ryle explains the nature of category mistakes, generalizing this concept to the soul, and considering belief in the soul a similar error. While he accepts the existence of mental states, he argues that, unlike physical states attributed to the body, non-physical states should not be attributed to an immaterial substance called the soul. According to Ryle, mental states are nothing more than behavioral dispositions, and the belief in a substance that underlies these states stems from a misuse of language. In his view, the soul is merely a name assigned to the collection of mental states and has no reality beyond language. This study employs an analytical-critical method to examine and evaluate Ryle's view. Although the notion of a *category mistake* or *confusion of categories*—which he employs to deny the existence of the soul—is a valid and well-defined fallacy in its proper context, its unjustified generalization to the soul is unwarranted. Applying the conclusions drawn from Ryle's examples to the soul constitutes a fallacy of *faulty generalization*. On the other hand, strong philosophical arguments have been presented to prove the existence of the soul, demonstrating that the soul's reality is undeniable and that a rational and justified belief in its existence cannot be dismissed as a mere category mistake.

KEYWORDS: category mistake, Gilbert Ryle, soul, body, dualism.

1. **Received:** 2025.Aprill.6 **Accepted:**2025.June.3

2. Ph.D. in Transcendent Philosophy, Graduated from Kharazmi University, Official Teacher in Ministry of Education; Visiting Professor in Farhangian University, Tehran, Iran. Email: Lnosrati295@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. Email: Rezaeirah@khu.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University, Tehran, Iran. **Email:** Sheikhshoaee@khu.ac.ir

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره نفس و خطای مقوله‌ای خواندن باور به جوهریت آن با استفاده از مبانی حکمت متعالی^۱

لیلا نصرتی^۲، محمدجواد رضایی‌ره^۳، عباس شیخ‌شعاعی^۴

چکیده

گیلبرت رایل در کتاب مفهوم ذهن (۱۹۴۹) وجود نفس را انکار و باور به وجود آن را خطایی مقوله‌ای می‌داند. او با استفاده از مثال‌هایی به توضیح خطای مقوله‌ای می‌پردازد و با تعمیم حکم آنها به نفس، باور به وجود نفس را نیز خطایی از این سنخ می‌خواند. او وجود حالات نفسانی را می‌پذیرد، ولی در عین حال، اظهار می‌کند که نباید آنگونه که حالات فیزیکی را به بدن نسبت می‌دهیم، حالات غیرفیزیکی را نیز به جوهری غیرمادی به نام نفس نسبت دهیم. حالات نفسانی، چیزی جز رفتار نیستند و باور به وجود جوهری که این حالات قائم به آن باشند، ناشی از خطایی است که به سبب کاربرد نادرست زبان رخ می‌دهد. نفس فقط نامی است که به ازای مجموعه حالات نفسانی وضع شده است و واقعیتی و رای زبان ندارد. در این نوشتار با استفاده از روش تحلیلی-انتقادی، دیدگاه وی نقد و بررسی می‌شود. «خطای مقوله‌ای» یا «خلط مقولاتی» که او با استفاده از آن به انکار وجود نفس می‌پردازد، گرچه در جای خود مفهوم و مغالطه بودن آن واضح است، ولی تعمیم ناروای آن به نفس، ناموجه و سرایت حکم آن مثال‌ها به مورد نفس، خود دچار شدن به مغالطه «تعمیم ناروا» است؛ از طرف دیگر، دلایل معتبری بر اثبات وجود نفس اقامه شده است که ثابت می‌کند وجود نفس واقعیتی انکارناپذیر است و نمی‌توان باور موجه و معقول به وجود آن را ناشی از خطایی مقوله‌ای خواند.

کلیدواژگان: خطای مقوله‌ای، رایل، نفس، بدن، دوگانه‌انگاری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۷/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۲

۲. دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه، گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی؛ Lnorsrati295@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ Rezaeirah@khu.ac.ir

۴. استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران؛ Sheikhshoae@khu.ac.ir

۱. مقدمه

مقولات^۱ در فلسفهٔ رایل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای که او فلسفه‌ورزی بدون شناخت مقولات را ناممکن می‌داند. او در این باره در مقالهٔ مقولات که در سال ۱۹۳۸ منتشر شد می‌گوید: عدم شناخت مقولات، باعث عدم شناخت ماهیت مسائل و روش فلسفه خواهد بود (Ryle, 1938: 2). به عقیدهٔ او بسیاری از مسائل و پارادوکس‌های فلسفی از جمله پارادوکس دروغگو و پارادوکس نظریهٔ مجموعه‌های راسل، ناشی از خطای مقوله‌ای است که در آن رخ داده است. این‌ها، خطاهایی است که زبان بر واقعیت تحمیل می‌کند. یکی از این خطاها، خطایی است که دربارهٔ باور به وجود نفس صورت گرفته است.

او در کتاب *مفهوم ذهن*، با مبنا قرار دادن دوگانه‌انگاری دکارتی، باور به وجود نفس را خطایی می‌داند که فیلسوفان به دلیل کاربرد نادرست زبان مرتکب آن شده‌اند. بر اساس آموزهٔ دکارت، هر انسانی از دو جوهر مادی و غیرمادی به نام نفس و بدن تشکیل شده است. بدن انسان در مکان قرار دارد و حالات و رفتار آن برای همگان قابل مشاهده است؛ اما نفس در مکان قرار ندارد و حالات آن از دسترس مشاهده دیگران خارج است. فقط خود شخص می‌تواند از حالات نفسانی خود آگاهی یابد؛ بنابراین دو سنخ وقایع وجود دارند: وقایع قابل مشاهده که مربوط به بدن است و وقایع غیرقابل مشاهده که مربوط به نفس است. ارتباط شخص با حالات نفسانی خود، بی‌واسطه و خطاناپذیر است، اما هیچ آگاهی‌ای نسبت به حالات نفسانی دیگران ندارد و صرفاً از راه تمثیل و مقایسهٔ رفتار دیگران با رفتار خود، می‌تواند بفهمد که دیگران نیز مانند او از وجود نفس برخوردارند؛ اما وقایع مربوط به بدن برای همه به صورت یکسان قابل مشاهده‌اند (Ryle, 2009: 1-5).

خطای این دیدگاه به این دلیل است که واژگانی را که مربوط به بدن است و در مقولهٔ خاص خود دارای معنا هستند، به مقوله‌ای دیگر یعنی نفس سرایت داده است. وظیفهٔ فیلسوف اینست که این خطاها را کشف کند تا اولاً موجودات موهومی به جهان اضافه نشود و ثانیاً ابهام مسائل فلسفی از بین برود. به عقیدهٔ رایل، نفس تنها نامی است که افراد به ازای مجموعهٔ حالات نفسانی وضع کرده‌اند و این وضع نباید ما را دچار این خطا کند که برای آن به دنبال مصداق و مدلول واقعی باشیم، به همین دلیل، او همت

۱. چنانکه خواهد آمد بحث مقولات در فلسفهٔ رایل مبهم است و او توضیحی در این باره نداده است و صرفاً به بیان مثال‌هایی بسنده کرده است. برای مثال، به عقیدهٔ او مقوله‌ای که دانشگاه به آن تعلق دارد، متفاوت از مقوله‌ای است که ساختمان‌های آن به آن تعلق دارند. همچنین لشکر در مقوله‌ای متفاوت از سربازان قرار دارد. او برای این تفاوت در مقولات معیار مناسبی ارائه نداده است.

خود را معطوف به تخریب چنین نظریه‌ای می‌کند و می‌گوید:

«هدف سلبی من این است که نشان دهم گروهی از خطاهای مقوله‌ای وجود دارند که منشأ باور به حیات دو بعدی بوده است. تصویر انسان به عنوان روحی که به طور اسرارآمیز در ماشین (بدن) قرار دارد، از همین نوع خطا است» (Ibid: 8).

بر این اساس، او باور به دوگانه‌انگاری را به طور کلی رد و آن را خطای مقوله‌ای می‌خواند (Ibid: 5, 6). صاحب این قلم پیش‌تر، در (۱۴۰۱) مقاله‌ای با عنوان «تحلیل انتقادی دیدگاه رایل دربارهٔ جوهریت نفس، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه» به رشتهٔ تحریر درآورد. در آن مقاله، دیدگاه رایل در انکار جوهریت نفس مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، جوهریت نفس اثبات شده است.

اگرچه در آن مقاله نیز دیدگاه رایل مورد نقد قرار گرفته است، لکن مضمون این مقاله با آن متفاوت است. در آن مقاله، انکار جوهریت نفس را مورد ارزیابی و نقد قرار گرفته؛ اما در این مقاله، خطای مقوله‌ای و تعمیم مورد نظر او، مورد بحث و ارزیابی است. در این نوشتار با روشی تحلیلی-انتقادی و با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، پاسخ به این سؤال مطرح خواهد شد که خطای مقوله‌ای رایل به چه معناست و چگونه می‌توان دیدگاه او را در خطای مقوله‌ای خواندن باور به وجود نفس مورد نقد و ارزیابی قرار داد؟

برای پاسخ به سؤال‌های تحقیق، نخست گزارش مختصری از «خطای مقوله‌ای» مورد نظر رایل، ارائه و سپس اثبات می‌شود که باور به وجود نفس، خطای مقوله‌ای نیست و می‌توان از وجود نفس در برابر دیدگاه رایل دفاع کرد.

۲. خطای مقوله‌ای (category mistake)

رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای از مثال‌هایی استفاده می‌کند؛ به عقیدهٔ او، بسیاری از جملات با وجود ساختار ظاهری یکسان با یکدیگر متفاوتند و در واقع به مقولات مختلفی تعلق دارند؛ برای نمونه، اگر کسی شاخهٔ درختی را بشکند و سیبی از آن به زمین بیفتد، جملات مختلفی را می‌توان دربارهٔ این اتفاق بیان کرد: ۱. سیب تابع قانون جاذبه است. ۲. فردی شاخهٔ درخت را شکست. ۳. سیب به واسطهٔ قانون جاذبه به زمین افتاد. ۴. سیب به واسطهٔ شکسته شدن شاخه به زمین افتاد.

رایل می‌گوید این جملات به یک مقوله تعلق ندارند و اگرچه همهٔ ساختار ظاهری حملی دارند، برخی از آنها شرطی و برخی دیگر شبه‌شرطی‌اند. جملاتی که بیانگر وقوع رویدادی هستند که می‌توان

از مکان و زمان و چگونگی آن سؤال کرد، جملات حملی و جملاتی که اینگونه نیستند، شرطی و جملاتی که هر دو ویژگی را دارند، شبه‌شرطی‌اند. بر اساس این معیار، جمله ۱، جمله شرطی است، زیرا نمی‌توان از چگونگی وقوع قانون جاذبه و از مکان و زمان آن سؤال کرد و مثلاً نمی‌توان پرسید: سبب در چه زمان و مکانی تابع قانون جاذبه است؟ زیرا قانون جاذبه، واقعه‌ای نیست که توسط فردی انجام شده باشد. اما جملات ۲ و ۴، چون بیانگر وقوع رخدادی مانند شکسته شدن شاخه‌اند، می‌توان چنین سؤالاتی را درباره آنها پرسید و گفت: آن شخص در چه زمان و مکانی آن شاخه را شکست؟ یا از کدام قسمت شاخه شکسته شد؟ و ... اما جمله ۳، شبه‌شرطی است، زیرا از طرفی بیانگر امری است که در واقع رویدادی نیست که در حال وقوع باشد، یعنی بیانگر قانون جاذبه است و از طرفی بیانگر افتادن سبب به زمین است که خبر از وقوع رخدادی می‌دهد.

رایل قانون جاذبه و شکسته شدن شاخه را متعلق به یک مقوله نمی‌داند و بیان می‌کند قانون جاذبه در واقع یک قانون است، نه علت؛ اما شکسته شدن شاخه، علت وقوع رخدادی است؛ بنابراین، وقتی گفته می‌شود سبب به واسطه قانون جاذبه به زمین افتاد، نباید لفظ "به واسطه" ما را به خطا اندازد و گمان کنیم که قانون جاذبه، علت وقوع رخدادی است، بلکه این جمله، تنها بیانگر یک قانونی است؛ اما در جمله «سبب به واسطه شکسته شدن شاخه به زمین افتاد»، لفظ "به واسطه" بیانگر وقوع امری است، زیرا شکسته شدن شاخه، علت وقوع فعلی (افتادن سبب) است. خطای مقوله‌ای هنگامی رخ می‌دهد که جملات حملی را همانند جملات شرطی و شبه‌شرطی بدانیم و رویدادی را که تنها بیانگر یک قانون است، بیان علت آن رویداد بخوانیم. جمله «او با اراده خود شاخه درخت را شکست» علت اراده نسبت به فعل را بیان نمی‌کند، زیرا اراده مانند شکسته شدن شاخه نیست که بتواند علت وقوع امری باشد، بلکه مانند قانون جاذبه است که تنها بیانگر یک قانون است. (هارت ناک، ۱۳۵۱: ۱۲۴-۱۳۸) اگر اراده کردن علتی واقعی بود می‌توانستیم بگوییم او در ساعت ۱۰ اراده کرد یا پنج اراده سریع و آسان و دو اراده آهسته و سخت بین ظهر و عصر انجام داد. اینکه یک متهم می‌تواند بپذیرد یا انکار کند که کاری را انجام داده یا آن را به عمد انجام داده است (مثلاً شاخه‌ای را شکسته است) اما نمی‌تواند بپذیرد یا انکار کند که در حال اراده کردن بوده است، بیانگر آن است که اراده کردن، در مقوله‌ای متفاوت از انجام افعالی مانند شکستن شاخه یا پرتاب گلوله و ... است (Ryle, 2009: 51).

به طور کلی جملاتی که محمول آنها حالات نفسانی است، جملاتی شبه‌شرطی‌اند که از وقوع فعلی خبر نمی‌دهند. هنگامی که کاری را با دقت و توجه انجام می‌دهیم می‌توانیم بگوییم به دلیل آن که دقت

داشته‌ایم آن کار خوب انجام شده است. اما نباید لفظ "به دلیل آن که" ما را به اشتباه اندازد و گمان کنیم "دقت داشتن" امری واقعی است که علت انجام کاری شده است. "دقت داشتن" چیزی نیست که بتوان علیت را به آن نسبت داد. فیلسوفان گمان کرده‌اند حالاتی چون دقت داشتن، غمگین بودن، خوشحال بودن، اراده کردن و ... اموری واقعی‌اند که در درون شخص قرار دارند و شخص بر اساس آنها، افعال خود را انجام می‌دهد. این باور درست نیست و ناشی از خلط این مفاهیم با مفاهیم فیزیکی است. برای مثال از آنجا که مفاهیمی مانند "عینک یا کلاه داشتن" دارای مصداق است آنها گمان کرده‌اند که می‌توان برای مفاهیمی مانند "دل‌درد یا عذاب وجدان داشتن" نیز مصداقی در نظر گرفت و چون چنین مفاهیمی مصداق فیزیکی ندارند، پس باید مصداق غیرفیزیکی داشته باشند که در درون شخص قرار دارد (Ibid: 189). رایل منشأ این خلط‌ها را این باور می‌داند که هر لفظی باید مسمی و مدلول داشته باشد؛ اگر مسمای فیزیکی برای آن نیافتیم، باید به دنبال مسمای غیرفیزیکی باشیم.

مثال دیگر: فرض کنید شخصی قصد دیدن دانشگاهی را دارد اگر او بعد از دیدن دانشکده‌ها، گروه‌های علمی، کتابخانه‌ها و ... از وجود "دانشگاه" سؤال کند و انتظار داشته باشد که دانشگاه نیز همانند دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و ... مصداق و مدلولی داشته باشد، دچار خطای مقوله‌ای شده است. دانشگاه چیزی نیست جز همان مجموعه دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و ... بنابراین مقوله‌ای که دانشگاه به آن تعلق دارد، با مقوله‌ای که دانشکده‌ها، کتابخانه‌ها و ... به آن تعلق دارند، متفاوت است.

همچنین اگر کسی بعد از دیدن سربازهای در حال رژه، از وجود "لشکر" سؤال کند و لشکر را نیز مانند سربازان، دارای وجودی جدا بیندارد، گرفتار خطای مقوله‌ای شده است؛ همچنین، اگر شخصی ناآشنا هنگام مشاهده بازی کریکت و بازیکنان آن، از وجود "روح همکاری" سؤال کند، دچار خطای مقوله‌ای شده است؛ زیرا به گمان او، روح همکاری نیز وجودی جدا در عرض بازیکنان دارد، در حالی که روح همکاری همان تعامل بین بازیکنان است و نباید برای آن وجودی در عرض بازیکنان در نظر گرفت. چنین نیست که بازیکنان ماهر، وقتی که توپ را با مهارت پرتاب می‌کنند، هم‌زمان دو کار انجام دهند: نخست روح همکاری را به نمایش بگذارند و بعد توپ را با مهارت پرتاب کنند؛ این دو به یک مقوله تعلق ندارند. روح همکاری، همان پرتاب ماهرانه توپ است، نه وجودی جدا در عرض آنها؛ همچنین، هنگامی که دانشجوی علوم سیاسی از "قانون اساسی" سخن می‌گوید، از لحاظ منطقی متفاوت از هنگامی است که از "وزارت کشور" و "کلیسای انگلستان" گزارش می‌دهد. قانون اساسی سازمانی در کنار دیگر سازمان‌ها نیست (Ibid: 6-7).

رایل مثال‌های دیگری نیز برای توضیح خطای مقوله‌ای می‌آورد و منشأ همه این خطاها را استفاده نادرست گویندگان از الفاظ دانشگاه، لشکر، روح همکاری و ... می‌داند. می‌توان همگام با رایل از مثال‌های دیگری نظیر دریا، جنگل، خانواده، جامعه و ... نیز استفاده کرد، بدینگونه که اگر کسی برای دریا، جنگل، خانواده و جامعه هم وجودی جدا در عرض درختان و آب و اعضای خانواده و افراد جامعه قائل شود، دچار خطای مقوله‌ای شده است. رایل باور به وجود نفس را نیز ناشی از چنین خطایی می‌داند و معتقد است کسانی که با مشاهده حالات غیرفیزیکی چون غم، شادی، درد و ... گمان می‌کنند این امور مانند حالات فیزیکی دارای مصداق هستند و نفس را به عنوان منشأ این حالات در نظر می‌گیرند همانند کسی هستند که با مشاهده تعامل بازیکنان در یک بازی گروهی یا مشاهده سربازان در حال رژه، به دنبال روح همکاری و لشکر هستند (Ibid: 8). او حالات نفسانی را انکار نمی‌کند و آنگونه که خود گفته است در پی انکار یا حذف آنها نیست، اما معتقد است وجود آنها باید به گونه‌ای دیگر تبیین شود (Ibid: 12).

۳. تبیین رایل از حالات نفسانی

رایل تبیین خود از حالات نفسانی را با تفکیک دو نوع از معرفت توضیح می‌دهد: "معرفت (knowing that)" و "مهارت (knowing how)". او بیان می‌کند ما در زندگی معمولی با مهارت و توانایی‌های افراد سر و کار داریم، نه معرفت‌شان. هنگامی که الفاظ کودن یا زیرک را برای افراد به کار می‌بریم، به توانایی یا ناتوانی آنها در انجام کارها نظر داریم نه به اینکه آیا شناختی از آن امور دارند یا ندارند (Ibid: 17). همچنین هنگامی که در جملات خود از واژگانی چون "اراده‌کردن، دانستن، خودخواه بودن، خشمگین شدن" استفاده می‌کنیم و می‌گوییم کسی از روی خشم کاری را انجام داد یا به سبب خودخواهی مرتکب فعلی شد، به معنای این است که اگر آن شخص در شرایط خاصی قرار گیرد، دست به کارهایی می‌زند که افراد خشمگین یا خودخواه انجام می‌دهند؛ بنابراین هنگامی که گفته می‌شود فردی فعلی را از روی خودخواهی انجام داد، «خودخواهی» موجودی واقعی نیست که علت وقوع آن فعل باشد. زیرا لفظ "از روی" بیانگر علّیت نیست و اگر آن را در معنای علّی به کار ببریم، دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم؛ زیرا خودخواه بودن عمل یا جریانی جدا از فعلی که از روی خودخواهی انجام شده نیست؛ یعنی چنین نیست که اگر کسی کاری را از روی خودخواهی انجام دهد، هم‌زمان دو کار انجام داده باشد: نخست فعل خودخواهی که امری ذهنی است، سپس فعلی که از روی خودخواهی انجام داده است.

خودخواهی چیزی نیست که ما افعال را بر اساس آن انجام دهیم؛ برخی رفتارها به گونه‌ای هستند که اگر شخصی آنها را انجام دهد، متصف به خودخواه بودن می‌شود. درست مانند وقتی که می‌گوییم بازیکنان روح همکاری را به نمایش گذاشتند، به معنای این نیست که آنها یک عمل ذهنی که همان روح همکاری است را انجام داده‌اند و سپس بر اساس آن رفتارهایی هماهنگ که بیانگر همکاری آنهاست به نمایش گذاشته‌اند. اینکه بگوییم شخصی می‌داند چگونه لطیفه بسازد یا جواب مسئله‌ای را می‌داند، "دانستن" فعل مرموز درونی نیست که شخص بر اساس آن عمل کند. قواعد و قوانین پنهانی در ذهن شخص وجود ندارد که اگر بر اساس آنها عمل کند، متصف به القاب کودک یا احمق و مانند آن شود. قوانینی جدای از رفتار فرد وجود ندارند؛ زیرا قوانین نیز از رفتار افراد استخراج می‌شوند. برای مثال، اگرچه آشپز اصول آشپزی را از کتاب آشپزی آموخته است، اما خود این اصول از عملکرد آشپزهایی که می‌دانند چگونه آشپزی کنند، گرفته شده است. همان‌گونه که اصول شطرنج و برهان معتبر از عملکرد کسانی که با چگونگی استدلال کردن و شطرنج بازی کردن آشنا هستند، گرفته شده است (Ibid: 63).

واژگانی مانند مهارت، دانایی و ... نیز به همین گونه با ارجاع به رفتار معنا می‌یابند. مهارت یک وکیل، همان دفاع ماهرانه از موکل است که یک رفتار قابل مشاهده است، نه امری پنهانی (Ibid: 103). این که دانش آموزشی ضرب، شطرنج و چیزهای دیگری را آموخته است، بیانگر آن نیست که قانونی را یاد گرفته است و بر اساس آن قانون عمل می‌کند، بلکه به معنای این است که او می‌تواند شطرنج بازی کند (Ibid: 105). اینکه بگوییم شخصی می‌تواند فرانسوی صحبت کند، "توانایی فرانسوی صحبت کردن" یک ویژگی درونی نیست که از یک عامل پنهانی نشأت گرفته باشد، بلکه به این معناست که اگر با او سخن بگوییم، فرانسوی صحبت می‌کند یا می‌تواند روزنامه فرانسوی بخواند (Ibid: 107)؛ همین‌طور هنگامی که می‌گوییم کسی خودخواه است، به معنای این نیست که احساس خاصی که اسمش خودخواهی است، در او حاصل شده است؛ بلکه به این معناست که می‌توان انتظار داشت که در شرایطی تمایل دارد مانند یک فرد خودخواه بیاندیشد یا احساس نماید؛ بنابراین علم ما به خودخواهی دیگران و حتی خودخواهی خود، با مشاهده رفتارمان است که در شرایط خاصی ابراز می‌کنیم. من و دیگران دسترسی یکسانی به حالات خود داریم. دیگران به همان اندازه قادر به تشخیص خودخواهی من هستند که خودم هستم. پس من دسترسی ممتازی از این بابت ندارم. به عقیده او، برای ارجاع حالات نفسانی به رفتار، لازم نیست شخص دارای رفتار بالفعل باشد. همین که قابلیت ابراز رفتار را داشته باشد، کافی است. این حالات صرفاً قابلیت و استعدادی است که در شخص وجود دارد و در شرایط مختلف می‌تواند

در قالب رفتار آشکار شود. او چنین ویژگی‌هایی را مانند ویژگی و استعداد حل شدن شکر در آب و شکسته شدن شیشه می‌داند (Ibid: 31, 103, 107)، به این معنا که در شکر و شیشه قابلیت و استعداد حل شدن در آب و شکسته شدن وجود دارد که اگر این دو در شرایط خاصی قرار گیرند، آن قابلیت‌ها به ظهور می‌رسد. اما باید به این نکته توجه داشت که رایل، استعداد شکسته شدن و حل شدن در آب را یک ویژگی درونی نمی‌داند که در شیشه و شکر موجود باشد، بلکه این استعداد به معنای اینست که اگر شکر در آب قرار گیرد، حل می‌شود.

بنابراین اینکه شکر در آب حل می‌شود یا شخصی که خواب است، می‌تواند فرانسوی صحبت کند، نشان‌دهنده یک عامل پنهانی درونی نیست؛ جملاتی که شامل لغاتی مانند "ممکن است"، "می‌تواند" و "اگر..." هستند (مانند این جمله که اگر شکر در آب قرار گیرد، حل می‌شود یا آن فرد می‌تواند فرانسوی صحبت کند و...) حقایق غیرمادی را گزارش نمی‌کنند، بلکه این جملات، بیانگر کاری است که شخص انجام می‌دهد (Ibid: 103-104).

با چنین جملاتی که بیانگر حالات و گرایش‌هایی در انسان‌ها است، ما می‌توانیم رفتار آنها را در شرایط خاص پیش‌بینی کنیم (Ibid: 108). بسیاری از مفاهیم اساسی که ما رفتار انسان‌ها را با آن توصیف می‌کنیم، مفاهیم استعدادی‌اند. عادت افسانه فرامکانیکی (دوگانه‌انگاری دکارتی) این بود که مردم را به سمت فراموش کردن اینکه این مفاهیم در واقع رفتارند، کشاند و آنها را به این سمت سوق داد که این کلمات را برگرفته از علل و مؤثراتی مخفی بدانند (Ibid: 101).

به عقیده رایل، دکارت از لحاظ منطقی دچار اشتباه شده است، زیرا به جای اینکه ملاک رفتار عاقلانه و غیرعاقلانه را بیان کند گفت: حال که حالات نفسانی با فرایندهای مکانیکی قابل تبیین نیستند، باید با فرایندهایی شبیه آنها اما غیرمکانیکی تبیین شوند. اینکه گفته شود هم نفوس وجود دارند هم بدن‌ها، مانند اینست که بگوییم هم دستکش دست چپ وجود دارد، هم دستکش دست راست و هم یک جفت دستکش. همان‌گونه که باور به وجود یک جفت دستکش در عرض دستکش دست چپ و راست خطاست، باور به وجود نفس در کنار بدن هم خطاست؛ زیرا آن دو در یک مقوله قرار ندارند (Ibid: 11)؛ بنابراین پرسش از اینکه آیا نفس وجود دارد یا بدن یا هر دو، پرسش نابجایی است و بحث ماتریالیسم و ایده‌آلیسم درباره وجود نفس یا بدن بحث بیهوده‌ای است.

لفظ "وجود" در جملات "بدن‌ها وجود دارند" و "نفوس وجود دارند" به یک معنی و با دو نوع مجرد و مادی به کار نرفته است، همان‌گونه که لفظ "rising" در جملات "The tide is rising" (جزر و مد در حال بالا آمدن

است)، "Hopes are rising" (آرزوها در حال برآورده شدن اند)، "The average age of death is rising" (متوسط سن مرگ در حال افزایش است)، مشترک لفظی است و در هر یک، معنای خاصی دارد. کلمه "rising" در جمله اول، به معنای "بالا آمدن"، در جمله دوم، به معنای "برآورده شدن" و در جمله سوم، به معنای "افزایش" یافتن است (Ibid: 12).

حال ممکن است سؤال شود از کجا بدانیم الفاظی که استفاده می‌کنیم، در یک مقوله قرار دارند یا دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم؟ رایل معیاری مطرح می‌کند که بر اساس آن بتوانیم کلماتی را که در یک مقوله نیستند، بشناسیم. اگر بتوانیم از واژه‌ها گزاره‌هایی عطفی و فصلی معنادار بسازیم، به معنای آن است که آن واژه‌ها متعلق به یک مقوله‌اند؛ برای مثال، الفاظ "یک جفت دستکش" و "دستکش دست راست و دست چپ" متعلق به یک مقوله نیستند؛ زیرا نمی‌توانیم بگوییم "دستکش دست چپ و راست و یک جفت دستکش خریدم" اما گفتن این که "یک عینک و یک دستکش خریدم" صحیح است، زیرا عینک و دستکش متعلق به یک مقوله‌اند. همچنین گفتن اینکه "او در تختی روان یا در سیلی از اشک آمد" بی‌معنی است؛ زیرا مقوله "سیلی از اشک" متفاوت از مقوله "تختی روان" است. به همین سان، جمله "بدن موجود است و نفس موجود است" یا جمله "با بدن موجود است یا نفس" نیز بی‌معنی‌اند؛ زیرا نفس و بدن متعلق به یک مقوله نیستند (Ibid: 11,12).

۴. نقد خطای مقوله‌ای

رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای از مثال‌هایی استفاده کرده است و بدون آن که استدلالی بیاورد، صرفاً با تشبیه نفس به آنها، به دنبال اثبات مدعای خویش است. در بخش قبل، این مثال‌ها بیان شد و اکنون به بررسی و نقد آنها پرداخته خواهد شد تا نشان داده شود که اولاً مثال‌های او بیانگر خطای مقوله‌ای نیست؛ ثانیاً حکم آنها قابل سرایت به نفس نیست.

۴-۱. نقد دیدگاه رایل دربارهٔ تعلق جملات حملی به مقولات متعدد

رایل معتقد است برخی جملات حملی، گرچه دارای ساختار یکسانی هستند، در واقع به مقولات مختلفی تعلق دارند. او با بیان مثالی به توضیح این دیدگاه پرداخت. به باور او، هنگامی که می‌گوییم «سیب به واسطهٔ قانون جاذبه به زمین افتاد»، متفاوت از گفتن این جمله است که «سیب به واسطهٔ شکسته شدن شاخه به زمین افتاد»؛ زیرا «قانون جاذبه» یک رویدادی نیست که کسی آن را انجام داده باشد و به

همین دلیل نمی‌توان آن را به عنوان علت وقوع امری در نظر گرفت؛ به همین دلیل، این دو جمله در دو مقوله متفاوت قرار دارند. او هدف علم تجربی را کشف و در اختیار گذاشتن قوانینی از جمله قانون جاذبه می‌داند و معتقد است اگر این قوانین را به عنوان علت در نظر بگیریم، دچار خطای مقوله‌ای شده‌ایم؛ زیرا قانون جاذبه، برخلاف شکسته شدن شاخه و افتادن سیب، واقعه معینی نیست که متصف به علت یا معلول شود، سپس در توضیح اینکه "چرا افتادن سیب و شکسته شدن شاخه، واقعه معینی است اما قانون جاذبه، واقعه معینی نیست" گفته است: زیرا قانون جاذبه برخلاف افتادن سیب و شکسته شدن شاخه، زمان‌مند و مکان‌مند نیست و مثلاً نمی‌توان پرسید قانون جاذبه در چه زمان و مکانی اتفاق افتاد؟ یعنی چون قانون جاذبه همیشه بوده است، بنابراین رخداد معینی نیست و نمی‌تواند علت باشد. به عقیده او، تنها اموری می‌توانند علت باشند که پای عمل در میان باشد، یعنی شخصی آن را انجام داده باشد، مثل شکسته شدن شاخه. اما قانون جاذبه چون فعلی نیست که کسی انجام داده باشد، متصف به علیت نمی‌شود.

اما این سخن رایل قابل قبول نیست و معنای علت، گسترده‌تر از چیزی است که رایل پذیرفته است. فیلسوفان مسلمان اثبات کرده‌اند که برای نیازمندی فعلی به علت، لازم نیست آن فعل مسبوق به عدم زمانی باشد و اگر علت در همهٔ زمان‌ها همراه معلول باشد، باز متصف به علیت می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۰۵-۱۰۳). در مثالی که رایل آورده است، علت حقیقی همان جاذبه زمین است که اگر مانعی در کار نباشد، همیشه عمل می‌کند و شکسته شدن شاخه، فقط رفع مانع برای تأثیر این علت است؛ نه علت حقیقی.

در پاسخ این پرسش که چرا رایل شکسته شدن شاخه را علت وقوع فعلی می‌داند، اما علیت قانون جاذبه را انکار می‌کند، می‌توان به مبنای مادی‌گرایی او اشاره کرد. به باور او، چون شکسته شدن شاخه زمان‌مند و مکان‌مند است و می‌توان پرسید شاخه درخت در چه زمان و مکانی شکسته شد، می‌توان آن را علت دانست. اما قانون جاذبه اینگونه نیست و بنابراین نمی‌تواند علت وقوع فعلی باشد. این سخن رایل قابل پذیرش نیست؛ اینکه شکسته شدن شاخه، امری قابل مشاهده حسی است، اما قانون جاذبه اینگونه نیست، نمی‌تواند دلیلی بر پذیرش علیت شکسته شدن شاخه و انکار علیت قانون جاذبه باشد؛ زیرا بسیاری از امور، حتی در قلمرو علم فیزیک، وجود دارند که اگرچه قابل مشاهده حسی نیستند، دارای تأثیر علی هستند. برای مثال، میدان‌های انرژی، جریان الکتریسیته از جمله مواردی هستند که اگرچه قابل مشاهده با حواس نیستند، دارای تأثیر علی هستند و در علم فیزیک مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۲-۴. نقد دیدگاه رایل درباره لفظ وجود

بیان دیگر رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای، توضیحی است که درباره لفظ "وجود" ارائه کرده است. به عقیده او، لفظ "وجود" در جملات "نفس وجود دارد" و "بدن وجود دارد"، به یک معنا به کار نرفته است؛ همان‌گونه که در جملات "دانشگاه وجود دارد" و "کتابخانه‌ها و ... وجود دارند" به یک معنا نیست و اگر کسی این دو را به یک معنا به کار ببرد، دچار خطای مقوله‌ای شده است. برای اجتناب از چنین خطایی، نباید برای ذهن وجودی در عرض بدن قائل شویم.

این دیدگاه رایل نیز قابل قبول نیست؛ زیرا خود او در این بیان گرفتار خلط بین مفهوم و مصداق شده است و احکام یکی را به دیگری سرایت داده است. مفهوم وجود دارای معنای واحدی است، اما مصادیق آن متفاوت است.^۱ مصادیق آن ممکن است مادی باشد، مانند بدن و حالات آن و ممکن است مجرد باشد، مانند نفس و حالات آن. "وجود" مشترک لفظی نیست تا در موارد مختلف، معانی مختلف داشته باشد. فیلسوفان اسلامی با دلایلی اشتراک معنوی "وجود" را اثبات کرده‌اند.

بنابراین، تفاوت در مصادیق وجود نباید منجر به این تفکر شود که این مصادیق مختلف دارای معانی مختلفی است. باور به وجود مستقل نفس در کنار بدن، موجب خطای مقوله‌ای نیست؛ زیرا وجود در هر دو جمله "نفس وجود دارد" و "بدن وجود دارد" به یک معنا که مقابل عدم است به کار رفته است. بنابراین قیاس "وجود" با "برآمدن" در مثال گفته شده (آرزوها، جزر و مد و متوسط سن مرگ) قیاس مع الفارق است.

۳-۴. نقد دیدگاه رایل درباره خلط ترکیب‌ها و مفاهیم حقیقی و اعتباری

مثال‌های دانشگاه، لشکر، روح همکاری و قانون اساسی، مثال‌های دیگری است که رایل برای توضیح خطای مقوله‌ای آورده است. این مثال‌ها نیز نمی‌توانند مدعای او را اثبات کنند و حکم آن‌ها قابل سرایت به نفس نیست. رایل با این فرض غلط که نفس چیزی جز مجموعه حالات نفسانی نیست و وجودی جدا از این حالات ندارد، معتقدان به وجود نفس را همانند کسی می‌داند که برای دانشگاه، لشکر، روح

۱. شایان توجه است که گرچه "وجود" در حکمت متعالیه به نحو مشترک لفظی در معنای وجود مصدری، وجود حقیقی و عینی یا حقیقت عینی وجود، وجود مطلق، وجود ربطی و امثال آن به کار می‌رود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۰/۱، ۶۱، ۶۴-۶۵، ۳۴۰؛ ۳۳۳/۲-۳۳۴/۳؛ ۵۴/۶، ۷۵؛ همو، ۱۳۰۲ق: ۱۱۷)، خود وجود مصدری که در قضایای ثلاثی یا هل بسیط محمول واقع می‌شود، به نحو مشترک معنوی به کار می‌رود و مراد ما از مشترک لفظی نبودن وجود، وجود به همین معناست. پاره‌ای از متکلمان، همین وجود مصدری را مشترک لفظی دانسته‌اند و حکما دلایلی بر نفی آن و اثبات اشتراک معنوی آن اقامه کرده‌اند که در بسیاری از آثار فلسفی ما آمده است.

همکاری و قانون اساسی، وجودی در عرض دانشکده‌ها، سربازان، بازیکنان و کلیسا قائل است؛ در حالی که همان‌گونه که دانشگاه چیزی جز مجموعه دانشکده‌ها و کتابخانه‌ها و... نیست و لشکر، روح همکاری و قانون اساسی، وجودی در عرض سربازان، بازیکنان و کلیسا ندارند، نفس نیز چیزی جز حالات نفسانی نیست و وجودی جدا از آن ندارد.

برای بررسی این دیدگاه، باید اندکی بیشتر درباره مثال‌هایی که رایل از آنها استفاده کرده است، تأمل شود. مفاهیمی چون دانشگاه و لشکر، مفاهیم مرکبی‌اند که حاصل ترکیب اعتباری‌اند. در ترکیب‌های اعتباری - برخلاف ترکیب‌های حقیقی - "کل" وجودی جدا از اجزاء ندارد، اما در ترکیب‌های حقیقی، "کل" هویتی بیش از اجزاء دارد. در این‌گونه ترکیب‌ها، اجزاء بعد از ترکیب، واجد صورت نوعی جدیدی می‌شوند که با صورت نوعی اجزاء متفاوت است؛ اما در ترکیب‌های اعتباری، اگرچه شیء ویژگی متفاوتی از اجزانش دارد، اما نوع جدیدی حاصل نشده است؛ برای مثال، آب که حاصل ترکیب حقیقی اکسیژن و هیدروژن است، واجد صورت نوعی آبی است که این صورت نوعی متفاوت از صورت نوعی اجزای آن است؛ به عبارت دیگر، با ترکیب اکسیژن و هیدروژن، نوع جدیدی با ویژگی‌هایی جدید حاصل شده است که اجزاء فاقد این ویژگی‌ها هستند، اما در تغییرات عرضی و ترکیب‌های اعتباری، شیء جدیدی با صورت نوعی جدید حاصل نمی‌شود؛ برای مثال، هنگامی که آهن به شمشیر تبدیل می‌شود، ذات شیء تغییر نیافته و صورت نوعی جدیدی حاصل نشده است. شمشیر مرکب حقیقی نیست که واجد صورت نوعی‌ای باشد که بر اساس آن، آثار خاصی غیر از آثار اجزاء داشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۳۵۳-۳۵۵).

درباره مفاهیمی چون روح همکاری و قانون اساسی نیز باید گفت: این گونه مفاهیم، مفاهیمی اعتباری‌اند که فاقد مابازاء خارجی اما دارای منشأ انتزاع هستند. برای مثال، مفهومی مانند پیروزی که در یک جنگ، نصیب گروهی از رزمندگان می‌شود وجودی جدا از رزمندگان ندارد و مفهومی است که از مجموع آثار همه رزمندگان انتزاع می‌شود و وجود واقعی ندارد (مصباح، ۱۳۹۱: ۴۴).

بنابراین، اینکه مفاهیم و مرکب‌های اعتباری دارای وجود حقیقی نیستند و تنها منشأ انتزاع دارند، مورد پذیرش است، اما اینکه نفس را نیز مانند این مفاهیم اعتباری بدانیم، قابل قبول نیست. نفس مفهومی حقیقی است که از وجود واقعی برخوردار و دارای مصداق خارجی است و فیلسوفان دلایل مختلفی برای اثبات آن اقامه کرده‌اند. رایل در این مثال‌ها، حکم مفاهیم اعتباری و مرکب‌هایی را که حاصل ترکیبی اعتباری‌اند، به نفس که نه مفهومی اعتباری است و نه کل و مرکبی حاصل از اجزاء، سرایت داده است. البته این نقد با فرض صدق این نظریه است که «جامعه» و «روح جمعی» و «وجدان جمعی» و مانند

آن، وجود و شخصیتی منحاز از وجود و شخصیت افراد خود ندارد. روشن است که با موضع امثال دورکیم، که برای این گونه امور شخصیت و وجود مستقل قائلند (دورکیم، ۱۳۶۰: ۵۱؛ همو، ۱۳۶۹: ۹۲-۹۳)، اشکال نظریه رایل، عام‌تر و قوی‌تر می‌شود.

رایل علت سوء تفاهم‌ها و خطاهای مقوله‌ای را در این می‌داندست که هر کلمه به عنوان اسم تلقی شده و باید مدلول و مسمی داشته باشد و اگر مدلول فیزیکی برای آن نیافتیم، باید به دنبال مدلول غیر فیزیکی باشیم. به عقیده او، معتقدین به وجود نفس از سر ناچاری و به دلیل آن که نتوانسته‌اند برای حالات ذهنی منشأ مادی بیابند، به وجود امر موهومی چون نفس به عنوان روحی که به طور اسرارآمیزی درون بدن قرار گرفته، قائل به آن شده‌اند.

این دیدگاه او و نیز نسبتی که به همه معتقدان به وجود نفس داده است، درست نیست. فیلسوفان مسلمان با تفکیک مفاهیم حقیقی و اعتباری، اضافی و نفسی، معقولات اولیه و ثانویه و داشتن مابازاء یا منشأ انتزاع از این سوء تفاهم‌ها اجتناب کرده‌اند و این گونه نبوده است که برای همه مفاهیم به دنبال مصداق و مدلول واقعی باشند. مفاهیمی چون دانشگاه، لشکر، روح همکاری نه معدوم صرف‌اند که باور به آنها خطای مقوله‌ای باشد، نه مانند معقولات اولی دارای مابازاء مستقل‌اند؛ اما نفس، مفهومی حقیقی است که دارای مصداق واقعی و خارجی است و چنین نیست که فیلسوفان به ناچار آن را جعل کرده باشند، بنابراین برخلاف آنچه رایل گفته است، فیلسوفان بین مفاهیم تفکیک قائل شده و همه مفاهیم را دارای مابازاء و مدلول و مسمای منحاز و مستقل ندانسته‌اند.

۴-۴. نقد مبنای فیزیکالیستی رایل

آنچه موجب شده که رایل باور به وجود نفس را خطای مقوله‌ای بدانند، اما باور به وجود بدن را دارای این خطا ندانند، در حالی که در هر دو مورد، منکر جوهر است و تنها از حالات فیزیکی و غیر فیزیکی سخن می‌گوید؛ نه جوهری که محل این حالات است، پیش فرض غلط فیزیکالیستی^۱ و مادی‌گرایی اوست. رایل با این پیش فرض که تنها یک جهان وجود دارد که جهانی فیزیکی و مادی است، جهان غیر فیزیکی و غیر مادی را انکار کرده و باور به موجودی مانند نفس را که از وجودی فیزیکی و مادی برخوردار نیست، خطای مقوله‌ای دانسته است. انحصار موجودات به موجودات مادی و فیزیکی نیز خطای دیگری است

۱. در این که آیا می‌توان رایل را فیزیکالیست دانست یا خیر، اختلاف نظر وجود دارد. او خود را فیزیکالیست ندانسته است، اما عباراتی در کتاب مفهوم ذهن وجود دارد که نشان‌دهنده گرایش فیزیکالیستی اوست.

که رایل مرتکب شده است. موجودات، تنها منحصر به امور مادی و فیزیکی نیستند و موجودات غیرمادی مانند نفس نیز، بخشی از موجودات جهان هستند. این موجودات به دلیل ساختار و ذات متفاوتشان، خارج از دسترس تجربه حسی اند و برای اثبات وجود آنها باید از شیوه‌های دیگر کسب معرفت، کمک گرفت. بر اساس مبانی حکمت متعالیه، وجود دارای مراتب مختلف مادی و مجرد است. شیوه بررسی موجودات مجرد با شیوه بررسی موجودات مادی متفاوت است. این که نتوانیم با روش تجربی به وجود مجردات پی ببریم، نباید دلیلی بر انکار آنها یا خطای مقوله‌ای خواندن باور به وجودشان باشد.

مراد رایل از خطای مقوله‌ای دانستن وجود نفس اینست که نمی‌توانیم با روش تجربی و فیزیکی به آن برسیم و با زبان فیزیک درباره آن سخن بگوییم. اگر مراد او این باشد، ما نیز با او هم عقیده‌ایم و معتقدیم که اثبات وجود نفس و دیگر مجردات، زبان و روش خاص خود را می‌طلبند. امروزه بسیاری از فیزیک‌دانان اذعان کرده‌اند که ویژگی‌هایی چون آگاهی، حیات و اراده، خارج از دسترس بررسی‌های علمی و فیزیکی‌اند. برای مثال، نیلز بور (Niels Bohr) می‌گوید: وجود حیات قابل توضیح نیست و آن را باید به عنوان نقطه شروع در زیست‌شناسی پذیرفت (Bohr, 1933: 458). شروودینگر (Schrodinger) نیز معتقد است نمی‌توانیم آگاهی را با زبان فیزیک توضیح دهیم و باید آن را امری بنیادین تلقی کنیم (Schrodinger, 1984: 334) او همچنین می‌گوید: ما انتظار نداریم که علوم طبیعی بصیرت مستقیمی به ما درباره سرشت روح بدهد (Gotschl, 1992: 130).

بنابراین، ناتوانی علم تجربی و فیزیک در اثبات وجود نفس، دلیلی بر نبودن نفس نیست و خطای مقوله‌ای خواندن باور به وجود، آن را توجیه نمی‌کند. رایل با این پیش‌فرض که "نفس وجود ندارد، چون با دلایل تجربی قابل اثبات نیست"، بی‌هیچ‌گونه دلیل موجهی و صرفاً با بیان مثال‌هایی نامربوط، باور به وجود آن را خطای مقوله‌ای خوانده است.

۴-۵. ابهام در تعریف مقولات

گذشته از نقدهای پیش‌گفته، روشن نیست منظور رایل از مقولات چیست و موجودات بر چه اساسی تحت یک مقوله قرار می‌گیرند. برای مثال، چرا باور به وجود دانشکده که شامل کلاس‌ها، گروه‌های علمی، قسمت اداری، کتابخانه، آزمایشگاه‌ها و مانند آن است، خطای مقوله‌ای نیست؛ اما باور به وجود دانشگاه که شامل دانشکده‌ها، قسمت‌های اداری، کتابخانه، سالن‌های ورزشی و مانند آنهاست، خطای مقوله‌ای است؟

به علاوه، معیارِ رایِل برای اندراج مفاهیم تحت یک مقوله، پذیرفتنی نیست. (ساختن جملات عطفی و فصلی) گویی او از قبل فرض گرفته است که نفسی وجود ندارد و بنابراین از نظر او، جمله عطفی "هم نفس وجود دارد و هم بدن" جمله‌ای بی‌معنا^۱ شمرده شده است؛ در حالی که چنین جمله‌ای به خودی خود معنادار است و اگر دلایلی که برای اثبات وجود نفس ارائه شده، معتبر باشد، باور به وجود نفس صادق و اگر آن دلایل معتبر و کافی نباشد، این باور ناموجه است، اعم از آن که صادق یا کاذب باشد. در هر صورت رایِل برای انکار نفس باید علاوه بر نقد این دلایل، عدم آن را نیز اثبات کند؛ در حالی که او هیچ کدام از این دو کار را نمی‌کند. او به نحوی ناموجه، عدم آن را از قبل فرض می‌گیرد و باور به وجود آن را خطای مقوله‌ای می‌خواند.

حال که روشن شد برخلاف نظر رایِل، باور به وجود نفس مستلزم خطای مقوله‌ای نیست؛ شایسته است در اینجا نشان دهیم که دلایل معتبری بر اثبات نفس وجود دارد که صدق این باور را موجه می‌سازد و نمی‌توان آن را به بدن، حالات نفسانی، رفتار و مانند آن فروکاست. پاره‌ای از این دلایل به قرار زیر است:

۵. دلایل اثبات نفس

دلیل اول:

در این دلیل، با توجه به آثاری چون احساس، حرکت ارادی، تغذیه، نمو و تولید مثل که مختص برخی از اجسام است، وجود نفس را اثبات می‌کنند و می‌گویند: انواعی از اجسام آثار حیاتی چون احساس، حرکت ارادی و ... دارند. این آثار مبدأ و علتی دارند. علت آنها نمی‌تواند جسمیت آنها باشد؛ زیرا اگر جسم بودن علت این آثار بود، همه اجسام باید واجد این آثار بودند در حالی که اینگونه نیست؛ بنابراین امر دیگری علت این آثار است که همان نفس است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۶).

ممکن است گفته شود چرا نمی‌توان منشأ آثار حیاتی را صورت نوعیه که امری جسمانی است دانست؟ به این ترتیب نیازی به فرض وجود نفس نیست. پاسخ صدرا این است که صورت نوعیه نمی‌تواند منشأ آثار متنافی و غیر یکنواخت باشد؛ زیرا برای مثال، آثار صورت نوعیه آهن، سنگ یا آتش همواره ثابت است. آتش همیشه می‌سوزاند و نمی‌تواند گاهی به جای سوزاندن، خنک کند؛ اما انسان یا حیوان می‌توانند آثار متنافی و غیر یکنواخت داشته باشند. برای مثال، هنگامی که کبوتری را از ارتفاعی رها می‌کنیم، می‌تواند در

۱. همانگونه که برخی اندیشمندان اشاره کرده‌اند به کار بردن عباراتی نظیر بی‌معنا در کلام رایِل نشان‌دهنده این است که هنوز رگه‌هایی از اندیشه‌های پوزیتیویستی در او وجود دارد.

مسیرهای مختلف تغییر جهت بدهد؛ برعکس، سنگ رها شده که به دلیل آن که فاقد نفس است، پیوسته به یک مسیر ادامه می‌دهد. همچنین موجودات واجد نفس دارای فعل (مانند تغذیه، تولید مثل و...) و انفعال (مانند ادراک و...) هستند که آثاری متنافی اند (عبودیت، ۱۳۹۲: ج ۳، ۶۰ و ۶۱)؛ بنابراین نفس از دو جهت با صورت نوعیه متفاوت است؛ نخست اینکه نفس، برخلاف صورت، منشأ آثار نایکنواخت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۶)؛ دوم اینکه منشأ آثار متنافی است (صدرالمآلهین، بی تا: ۴۶۷).

ممکن است گفته شود همهٔ این آثار حیاتی متنافی و نایکنواخت برگرفته از صورت نوعیه و ساختار پیشرفته‌ای است که در سیستم‌های پیچیدهٔ مادی مثل بدن وجود دارد؛ یعنی نحوهٔ قرار گرفتن اجزای یک سیستم (مغز) می‌تواند به گونه‌ای باشد که آن سیستم واجد آثار حیاتی شود، بدون این که نفسی وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، می‌توان این آثار را نتیجهٔ ساختاری دانست که اجزای یک سیستم دارند. این همان دیدگاهی است که تحت عنوان نظریهٔ نوحاسته‌گرایی (emergentism) در فلسفهٔ ذهن معاصر مطرح شده است که بر اساس آن سیستم‌های پیچیدهٔ مادی می‌توانند دارای آثاری غیر مادی مانند آگاهی و اختیار شوند.^۱

با توجه به اینکه سیستم‌های پیچیده می‌توانند واجد صورتی شوند که هر دو ویژگی، یعنی آثار نایکنواخت و متنافی را داشته باشند، این دو تفاوت نمی‌تواند دلیل وجود منشأیی غیر از صورت نوعیه، یعنی نفس باشد. به عبارت دیگر، می‌توان همهٔ ویژگی‌هایی را که دوگانه‌انگاران به نفس نسبت می‌دهند، سازوکار امری مادی مانند مغز دانست و نیازی به فرض وجود جوهری غیر مادی به نام نفس نیست.

این دیدگاه نیز با اشکال‌هایی مواجه است که مهم‌ترین آن، تبیین چگونگی پیدایش ویژگی‌های غیرفیزیکی از جوهری فیزیکی است. این که چگونه جوهری فیزیکی می‌تواند منشأ ویژگی‌هایی غیر فیزیکی باشد؟ -به‌ویژه اگر آن ویژگی‌ها خاصیت بازنمایی داشته باشند- در این دیدگاه پاسخ مناسبی ندارد. حالاتی چون باور، آرزو، میل، امید و... که دربارهٔ چیزی هستند و خاصیت بازنمایی دارند از دو مؤلفه تشکیل شده‌اند؛ برای مثال، "باور" به تنهایی معنا ندارد و بلکه باید دربارهٔ چیزی باشد؛ مثلاً باور به این که "امروز پنجشنبه است"، یا حالت ذهنی "میل" صرفاً به تنهایی بیانگر چیزی نیست، بلکه میل به چیزی مانند "غذا خوردن" می‌تواند میل را معنادار کند. سازوکار مغز به تنهایی نمی‌تواند باعث ایجاد چنین ویژگی‌هایی شود. از آنجا که هیچ حالت مغزی صرفاً مادی، نمی‌تواند دربارهٔ چیزی باشد، نمی‌تواند باور، میل، آرزو و مانند آن را ایجاد کند.

۱. برای مطالعهٔ بیشتر دربارهٔ این نظریه رک: Moergan، 1922.

جان فاستر^۱ دو احتمال برای این فرض که جواهر فیزیکی منشأ و فاعل ویژگی‌های غیرفیزیکی باشند، مطرح و هر دو را رد می‌کند؛ احتمال نخست اینست که فاعل ویژگی‌های غیرفیزیکی را موجودی فیزیکی صرف بدانیم؛ احتمال دیگر اینست که فاعل‌های ذهن‌مند دارای ماهیتی کاملاً دوگانه باشند. این فاعل‌ها مانند اشیای مادی معمولی دارای شکل، اندازه و ترکیب مادی‌اند، اما ماهیت ذاتی آنها شامل یک مؤلفه غیرفیزیکی هم هست که کاملاً از خصوصیات فیزیکی آنها مجزاست. این مؤلفه، فاعل را برای فعالیت‌های ذهنی آماده می‌کند.

احتمال اول قابل پذیرش نیست؛ زیرا نمی‌توان فهمید چگونه چیزی که ماهیت آن صرفاً فیزیکی است، می‌تواند فاعل ویژگی‌های غیرفیزیکی باشد. احتمال دوم نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا مستلزم این است که یک شیء دارای ماهیتی دوگانه باشد (Foster, 2001).

درک این که چگونه فرآیندهای مغزی که اموری مادی هستند، می‌توانند علت ویژگی‌هایی چون تعقل، آگاهی، شعور و ... باشند، دشوار است. به قول ابن‌سینا: هیچ جسمی قادر به تعقل نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۹ و ۲۷۰). سرل نیز به وضوح اظهار می‌کند که ما هیچ تصور روشنی نداریم از این که چگونه این ویژگی‌ها مخصوصاً آنها که خصوصی، قائم به شخص و کیفی هستند، می‌توانند معلول فرآیندهای فیزیکی معمولی، مانند شلیک‌های الکتروشیمیایی عصب در سیناپس‌های اعصاب، باشند (Searl, 1997: 194-195).

برای اثبات این که فاعل‌های ویژگی‌های غیرفیزیکی نمی‌توانند اموری فیزیکی مانند مغز و سلسله اعصاب باشند، دلایل دیگری نیز وجود دارد؛ برخی از این دلایل، مبتنی بر مغایرت فاعل با بدن است و برخی مبتنی بر تجرد این فاعل است. اگر اثبات شود که فاعل این ویژگی‌ها، موجودی مجرد است، روشن می‌شود آن فاعل نمی‌تواند بدن که جوهری مادی است باشد. در ادامه به این دلایل می‌پردازیم.

دلیل دوم:

در انسان ویژگی‌هایی وجود دارد که با فرسوده شدن بدن، نه تنها ضعیف نمی‌شوند، بلکه گاهی قوی‌تر هم می‌شوند. برای مثال، قوه عاقله - که به عقیده صدرای مرتبه‌ای از مراتب نفس است - در انسان با تداوم عمل - برخلاف بدن و قوای آن - قوی‌تر می‌شود. نمی‌توان این ویژگی‌ها را به موجودی فیزیکی مانند بدن فروکاست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۲۹۳-۲۹۴ و ۲۹۵)، زیرا اگر این ویژگی‌ها قابل فروکاستن

^۱ John Foster

به بدن باشند، باید با فرسایش بدن، ضعیف شوند؛ بنابراین، چون بدن نمی‌تواند حداقل فاعل برخی از ویژگی‌های غیرمادی مانند تعقل باشد، نشان می‌دهد که این ویژگی‌ها از فاعلی غیرمادی نشأت می‌گیرند.

دلیل سوم:

شرایط مختلفی وجود دارد که انسان بین "خود" و بدنش تمایز را درک می‌کند. برای مثال، هنگامی که گرسنه است و بدن تمایل به غذا دارد، اما در برابر این تمایل ایستادگی می‌کند؛ یا هنگامی که خسته و خواهان استراحت است، اما ترجیح می‌دهد به ادامه فعالیت بدنی بپردازد. در این موارد، انسان به وضوح نوعی دوگانگی در درون خود احساس می‌کند و "خود" را متفاوت از بدن می‌یابد (همان: ۳۹). اگر نفس قابل تقلیل به بدن بود، انسان باید به محض گرسنگی و خستگی سراغ غذا و استراحت می‌رفت؛ اما همین که در برابر این میل مقاومت می‌کند، بیانگر وجود امری غیرمادی در کنار بدن است.

دلیل چهارم:

اجزای بدن انسان و سلول‌های آن، همواره تغییر می‌کند و به طور کلی عوض می‌شوند. حتی سلول‌های مغز نیز در طول زندگی دچار تحولاتی می‌شوند. با وجود همه تغییراتی که در بدن و اعضای آن رخ می‌دهد، هر انسانی در طول زندگی، خود را یک شخص واحد می‌یابد. اگر نفس، همان بدن بود، باید با تغییر بدن، وحدت شخصی هر کس دچار تغییر می‌شد (همان: ۴۲). برخی فیلسوفان غربی از جمله ویلیام هسکر نیز از این استدلال برای اثبات مغایرت نفس و بدن استفاده کرده‌اند (Hasker, 1999: 144 & 190).

دلیل پنجم:

انسان می‌تواند در شرایطی قرار گیرد که از بدن و هر آنچه مربوط به آن است، غافل شود؛ اما در همان هنگام نسبت به خود علم داشته باشد. این "خود" که انسان در این شرایط نسبت به آن علم دارد، نمی‌تواند بدن یا اعضای آن باشد، زیرا فرض بر اینست که از آنها غافل است؛ بنابراین آنچه انسان به آن علم دارد، غیر از بدن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۸، ۴۴).

مجموعه تجربیات خلع بدن، رؤیاهای صادقه و تجربه‌های نزدیک به مرگ را می‌توان ذیل این برهان قرار داد. تجربیات فراوان و متنوع افرادی که به طور اختیاری (خلع بدن) یا اجباری (مرگ و بازگشت از آن) برای مدتی از بدن خود غافل شده‌اند و در همان حال به خود آگاه بوده‌اند نشان می‌دهد که انسان

علاوه بر بدن، دارای نفسی است که می‌تواند محیط پیرامون خود را درک و مشاهده کند.^۱ به موارد گفته شده می‌توان پیشگویی‌هایی را که از حوادث آینده خبر می‌دهند نیز اضافه کرد. هیچ سازوکار مادی مانند مغز و ... نمی‌تواند از حوادث آینده خبر دهد؛ بنابراین بسیاری از حالات غیرمادی با سازوکار مغز قابل تبیین نیست و برای تبیین وجود آنها، نیاز به امری غیرمادی است.

دلیل ششم:

دلیل تجربی دیگری توسط ابن‌سینا مطرح شده است که به برهان معلق در فضا مشهور است. در این برهان، فرض می‌شود انسانی در فضا خلق شده است که از همه اعضا و جوارحش غافل است و هیچ احساسی نسبت به آنها ندارد، چنین انسانی در عین حال که از بدن خود غافل است، نسبت به خود علم دارد؛ بنابراین آنچه از آن غافل هستیم یعنی بدن، متفاوت از چیزی است که به آن علم داریم (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۸۰). به باور برخی در فلسفه غرب، این برهان توسط دکارت نیز مطرح شده است^۲ (دکارت، ۱۳۹۹: ۲۷۶-۲۸۸).

دلیل هفتم:

یکی دیگر از دلایلی که اثبات می‌کند حالات غیرمادی کار نفس است نه مغز به تنهایی، مربوط به ادراک است. اگر مغز به تنهایی برای ادراک (برای مثال دیدن چیزی) کافی بود، همواره هنگامی که تصویری در مقابل چشم قرار می‌گرفت و فعل و انفعالات مغزی برای دیدن صورت می‌پذیرفت، باید احساس دیدن ایجاد می‌شد؛ در حالی که این‌گونه نیست و گاهی اتفاق می‌افتد با این که همه شرایط دیدن مهیاست و تصویر در برابر چشم قرار گرفته و در مغز فعل و انفعالات مربوط به دیدن محقق شده است، چون نفس توجهی نداشته، لذا احساس دیدن حاصل نشده است؛ این نشان می‌دهد مدرک و منشأ ادراک، نفس است نه مغز و دیگر امور مادی.

۶. سازوکار مغز شرط لازم برای حالات نفسانی‌اند نه شرط کافی

رایل معتقد است فیلسوفان به این دلیل به امر موهومی به نام نفس معتقد شده‌اند که نتوانستند برای حالات

۱. برای مطالعه این تجربیات رجوع کنید به: کامیل فلاماریون، مرگ و اسرار آن، ترجمه بهنام جمالیان، ص ۱۲۶-۱۰۷؛ جمال صادقی، آنسوی مرگ؛ مکارم شیرازی، معاد و جهان پس از مرگ، ص ۲۶۷-۲۶۹.

۲. برخی از اندیشمندان معتقدند دکارت در باب اثبات نفس و تغایر آن با بدن از برهان انسان معلق در فضای ابن‌سینا الهام گرفته است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۵۸).

غیرفیزیکی تبیینی فیزیکی ارائه دهند (Ryle, 2009: 11). این مدعای رایل نیز صحیح نیست و دلیل باور به وجود نفس، ناتوانی فیلسوفان از تبیین‌های فیزیکی برای حالات غیرفیزیکی نیست. حتی اگر بتوان برای حالات غیرفیزیکی تبیینی فیزیکی یافت و آن را با سازوکار مغز و دیگر امور مادی توجیه کرد، باز می‌توان از وجود نفس دفاع کرد. امور مادی و فیزیکی چون سازوکار مغز و ... شرط لازم برای این حالات هستند، نه شرط کافی. شلدریک (Sheldrake) در این باره مثالی را مطرح می‌کند: فرض کنید شخصی برای اولین بار رادیو را دیده است و هنگامی که موسیقی آن را می‌شنود، گمان می‌کند خود رادیو این موسیقی را تولید می‌کند. اگر کسی بگوید این موسیقی از خارج از رادیو و از یک فرستنده می‌آید، ممکن است صرفاً به دلیل آن که امواج را نمی‌بیند، منکر آن شود. او ممکن است اجزای آن رادیو را فراهم کند و صدا را بشنود، اما هنوز نمی‌داند فرستنده صدا چیزی غیر از رادیو و اجزای آن است و رادیو فقط آن را می‌گیرد و پخش می‌کند. این درست وضعی است که ما با حیات داریم. دیدگاه مکانیستی فقط بخشی از حقیقت را بیان می‌کند، نه کل آن را (Varghese, 1984: 56-57).

یکی دیگر از دلایلی که نشان می‌دهد سازوکار مغز برای تبیین حالات نفسانی کافی نیست، برهانی موسوم به "برهان معرفت" است. کسی را تصور کنید که به طور مادرزادی ناشناخت و هیچ معرفت درون‌نگرانه‌ای از چگونگی شنیدن ندارد. چنین شخصی با وجود ناشنوایی، درباره سازوکار مغزی شنیدن و همه اموری که مربوط به صدا و ... است، اطلاعاتی دارد؛ اما با وجود این که او متخصص در این زمینه است و هیچ امری که مربوط به شنوایی باشد از او پنهان نیست، نمی‌تواند کیفیت و چگونگی شنیدن را درک کند؛ به عبارت دیگر، اگر او به طور اتفاقی شنوایی خود را به دست آورد، چیزی را درک می‌کند که قبلاً با وجود همه اطلاعاتی که درباره شنوایی داشت، درک نکرده بود. این برهان نشان می‌دهد تجربه سابعکتیو حالاتی چون شنیدن، دیدن، بوییدن و ... فراتر از چیزی است که با سازوکار مغز تبیین شود (Robinson, 1982: ch. 1 & Jackson, 1998: 127-36). بنابراین حتی اگر روزی همه حالات و ویژگی‌های غیرمادی تبیین علمی و فیزیکی پیدا کنند، این امر نمی‌تواند دلیلی بر انکار نفس باشد.

۷. نتیجه‌گیری

خطای مقوله‌ای، مفهومی است که رایل با استفاده از آن به انکار نفس می‌پردازد. او دوگانه‌انگاری و باور به وجود نفس را خطایی مقوله‌ای می‌خواند که فیلسوفان به دلیل خلط مقولات مختلف گرفتار آن شده‌اند. او با بیان مثال‌هایی، می‌کوشد خطای مقوله‌ای مورد نظر خود را تبیین کند و با سرایت دادن حکم آنها به

نفس، باور به وجود نفس را نیز خطایی از همان سنخ بدانند. به عقیده او، از آنجا که حالات نفسانی چیزی جز رفتار نیستند، نیازی به جوهری به نام نفس که این حالات قائم به آن باشند نیز وجود ندارد. به باور او، نباید آن گونه که حالات فیزیکی را به بدن نسبت می دهیم، حالات غیرفیزیکی را نیز به جوهری غیرفیزیکی به نام نفس نسبت دهیم.

دیدگاه رایل پذیرفتنی نیست و اشکال های مهمی بر آن وارد است. او بدون این که تعریف واضحی از خطای مقوله ای ارائه دهد، صرفاً با بیان مثال هایی، باور به وجود نفس را خطای مقوله ای می خواند؛ مثال هایی که او برای توضیح خطای مقوله ای ارائه می کند نیز دچار ابهام است و بیانگر خطای مقوله ای نیست و بر فرض که آن ها را خطای مقوله ای بنامیم، حکم آنها قابل سرایت به نفس نیست. رایل با خلط بین مفاهیم حقیقی و اعتباری، خلط بین مفهوم و مصداق وجود، می کوشد که وجود نفس را انکار کند. او با پیش فرض فیزیکالیستی و مادی گرایی اش، عدم نفس را مفروض گرفته و باور به وجود آن را خطای مقوله ای می خواند؛ در حالی که دلایل معتبری بر اثبات نفس اقامه شده که وجود آن را اثبات و باور به وجود آن را موجه می سازد.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰)، *رسائل ابن‌سینا، رساله الحدود*، قم: بیدار.
۲. — (۱۳۷۵)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغة.
۳. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۲)، *معرفت نفس*، دفتر اول، تهران: علمی فرهنگی.
۴. دکارت (۱۳۹۹)، *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افصلی، تهران: علمی فرهنگی، چاپ چهارم.
۵. دورکیم، امیل (۱۳۶۹)، *درباره تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، بابل: انتشارات کتابسرای بابل.
۶. — (۱۳۶۰)، *فلسفه و جامعه‌شناسی*، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها.
۷. صادقی، جمال (۱۳۹۷)، *آنسوی مرگ*، قم: زیتون، چاپ نهم.
۸. صدرالدین شیرازی (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ۲، ۶، ۸، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
۹. — (۱۳۰۲ق)، *مجموعه الرسائل التسعة*، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۰. — (بی‌تا)، *تعلیقات بر الهیات شفا*، قم: بیدار.
۱۱. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۳)، *نهایة الحکمة*، نگارش علی شیروانی، ج ۱، تهران: الزهراء، چاپ ششم.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۳، تهران: سمت، چاپ دوم.
۱۳. کامیل فلاماریون (۱۳۷۳)، *اسرار مرگ و زندگی*، ترجمه بهنام جمالیان، تهران: مرکز نشر فرهنگی شرف.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۹۱)، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۶)، *معاد و جهان پس از مرگ*، قم: سرور.
۱۶. نصرتی، لیلا (۱۴۰۱)، "تحلیل انتقادی دیدگاه رایل درباره جوهریت نفس، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه"، *دوفصل‌نامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی*، ج ۳، شماره ۲، صص ۲۴۹-۲۷۴.
۱۷. هارت ناک، ویگنشتاین (۱۳۵۱)، تهران: خوارزمی.

18. Bohr, Niels , (1933), "Light and Life" *Nature*, Vol. 131.
19. Foster, J. (2001). A brief defense of the Cartesian view. Soul, body, and survival: *Essays on the metaphysics of human persons*, 15-29.
20. Gotschl, John, ed., (1992), *Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of knowledge and Reality*, Berlin/Heidelberg, Springer Science+ Business Media, B.V.
21. Hasker, W; *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press: 1999.
22. Jackson, F. (1998). Epiphenomenal qualia. In *Consciousness and emotion in cognitive science* (pp. 197-206). Routledge.
23. Moergan, *Emergent Evolution*, the Gifford lecture, delivered in the university of st. Andrews, 1922
24. Robinson, H., & Lucan, W. G. (1982). *Matter and sense: a critique of contemporary materialism*. Cambridge University Press.
25. Ryle, G. (1938). "IX.-CATEGORIES". In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 38, No. 1, pp. 189-206). Oxford, UK: Oxford University Press.
26. Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge.
27. Schrodinger, Erwin, (1984), "General Scientific and Popular Papers", in *Collected Papers*, Vol. 4; Austrian Academy of Sciences
28. Searl, 1997, *The Mystery of Consciousness* (London: Granta Books)
29. Varghese, Abraham, ed. (1984), *Intellectuals Speak out about God : A Handbook for the Christian Student in a Secular Society*, Washington: Regnery Publishing.
30. Bohr, **Niels** , (1933), "Light and Life" *Nature*, Vol. 131.
31. Foster, J. (2001). *A brief defense of the Cartesian view. Soul, body, and survival: Essays on the metaphysics of human persons*, 15-29.
32. Gotschl, **John**, ed., (1992), *Erwin Schrodinger's World View: The Dynamics of knowledge and Reality*, Berlin/Heidelberg, Springer Science+ Business Media, B.V.
33. Hasker, W; *The Emergent Self*, Ithaca: Cornell University Press: 1999.
34. Jackson, F. (1998). Epiphenomenal qualia. In *Consciousness and emotion in cognitive science* (pp. 197-206). Routledge.
35. Moergan, *Emergent Evolution*, the Gifford lecture, delivered in the university of st. Andrews, 1922.

36. Robinson, H., & Lucan, W. G. (1982). *Matter and sense: a critique of contemporary materialism*. Cambridge University Press.
37. Ryle, G. (1938). "IX.-CATEGORIES". In *Proceedings of the Aristotelian Society* (Vol. 38, No. 1, pp. 189–206). Oxford, UK: Oxford University Press.
38. Ryle, G. (2009). *The concept of mind*. Routledge.
39. Schrodinger, Erwin, (1984), "General Scientific and Popular Papers", in *Collected Papers*, Vol. 4 ; Austrian Academy of Sciences.
40. Searl, 1997, *The Mystery of Consciousness* (London: Granta Books).
41. Varghese, **Abraham**, ed. (1984), *Intellectuals Speak out about God : A Handbook for the Christian Student in a Secular Society*, Washington: Regnery Publishing.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**A Philosophical Analysis of the
Narrations on “Intention” (*Nīyyah*)
Based on the Principles of Transcendent
Philosophy (*Hikmat-e Muta‘āliyyah*)¹**

Mostafa Naqibi Joushani², Seyyed Mahmood Mousavi³

ABSTRACT

This study systematically examines the ontological nature of *nīyyah* (intention) and its relationship to external action as presented in Islamic narrations, through the lens of *Hikmat-e Muta‘āliyyah* (Transcendent Philosophy). It addresses the fundamental question: What is the ontological status of *nīyyah* that makes it more foundational, superior, and efficacious than external action? Using a descriptive-analytical approach and library-based research, the study presents a precise conceptual framework of *nīyyah* and its relation to external actions. It concludes that the human soul (*nafs*)—in its graded and unified reality—manifests actions in two domains: *jawārihī* (by limbs) and *jawānhi* (by the heart). The action by limbs precedes the action by the heart in ontological rank and serves as its causal foundation. Thus, external actions are contingent upon the actions through the heart and are considered their fruit and outcome. Furthermore, since *nīyyah* is classified as an action by limbs, it occupies a higher metaphysical rank than external deeds. It is therefore more virtuous (*afḍal*), more impactful, and plays a more significant role in guiding the human being toward divine closeness (*qurb ilā Allāh*).

KEYWORDS: intention (*nīyyah*), external action, incorporeality of the soul, substantial motion, union between the intellect and intelligible, relationship between the soul and its faculties.

1. Received: 2025.May.6 Accepted: 2025.August.9

2. Level Four (Ph.D.) at the Islamic Seminary (*Hawza*) of Qom; Lecturer at Seminary and University, Qom, Iran. **Email:**shizar@chmail.ir

3. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Baqir al-'Ulūm University, Qom, Iran. **Email:**smmusawi@gmail.com

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل حکمی روایات باب «نیت» بر اساس مبانی حکمت متعالیه^۱

مصطفی نقیبی جوشقانی^۲؛ سید محمود موسوی^۳

چکیده

هدف از این پژوهش، بررسی نظام‌مند حقیقت نیت و رابطه آن با عمل خارجی در روایات، بر طبق مبانی حکمت متعالیه است و به این سؤال اساسی پاسخ می‌دهد که نیت، چه جایگاهی از حیث هستی‌شناسی دارد که اساس، بهتر، افضل و رساننده‌تر از عمل خارجی است؟ نوع این تحقیق، توصیفی-تحلیلی است و بر اساس روش کتابخانه‌ای، ضمن ارائه تصویری دقیق از نیت و رابطه آن با عمل خارجی، به این دست‌آورد رسیده است که نفس انسان در وحدت جمعی و تشکیکی خود، افعالش به جوانحی و جوارحی تقسیم شده و افعال جوانحی از حیث رتبه، مقدم بر افعال جوارحی و علت تحقق آنها هستند، به همین دلیل، اصل و اساس عمل خارجی هستند و عمل خارجی بدون آنها، امکان تحقق ندارد و به منزله ثمره و میوه آنهاست؛ همچنین از آنجایی که نیت به عنوان فعل جوانحی، در مرتبه بالاتری از فعل خارجی قرار دارد، افضل و دارای اثر بیشتری است و در رساندن انسان به قرب الهی، نقش مهم‌تری ایفا می‌کند. **کلیدواژگان:** نیت، عمل خارجی، تجرد نفس، حرکت جوهری، اتحاد عاقل و معقول، رابطه نفس و قوا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۵/۱۸

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم؛ shizar@chmail.ir

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه و اخلاق، دانشگاه باقرالعلوم؛ Musawi@bou.ac.ir

مقدمه

مسئله نیت و رابطه آن با عمل خارجی از جمله مباحثی است که از همان ابتدای شکل‌گیری جوامع روایی، مورد توجه محدثان قرار گرفت؛ به‌طوری که مرحوم کلینی در اصول کافی، در بابی مستقل تحت عنوان «بَابُ النِّيَّةِ» روایات مرتبط در این زمینه را جمع‌آوری کرد (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۴/۲)؛ چنان‌چه شیخ صدوق در بابی تحت عنوان «الْعِلَّةُ الَّتِي مِنْ أَجْلِهَا صَارَتْ نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرًا مِنْ عَمَلِهِ» روایاتی در این زمینه را جمع‌آوری کرد (شیخ صدوق، ۱۳۸۵: ۵۲۴/۲). در قرن پنجم هجری، سید مرتضی برای اولین بار به صورت جدی و مبسوط روایت «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۴/۲) را مورد بررسی قرار داد و بعید نشمرده که اسم «عمل» مختص افعال جوارحی نباشد و بر افعال قلوب، مانند نیت نیز «فعل و عمل» صدق کند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م: ۳۱۵/۲). از طرف دیگر، شهید اول ضمن بیان روایات این باب، به صراحت بیان کرد که «نیت معصیت»، مادامی که به مرحله فعل خارجی نرسد، مستحق هیچ عقابی نخواهد بود (شهید اول، ۱۴۰۰: ۱۰۷/۱)؛ در ادامه، علامه حلی، ذیل برخی مباحث فقهی معتقد شد که صرف «نیت عصیان» معصیت محسوب نمی‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۳۹۱/۲)؛ تا جایی که فاضل مقداد در انوار الجلالیه و ذیل روایت «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» در باب وجه افضلیت نیت از عمل، ۱۳ وجه در تفسیر این روایت نقل می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۰۴). در قرن ۱۱ هجری، فیض کاشانی ضمن بررسی رابطه نیت و عمل خارجی، عمل خارجی را تابع نیت می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۷: ۱۰۹/۸)؛ در ادامه، مرحوم مجلسی در مرآة العقول و ذیل روایت «وَالنِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ» اطلاق «عمل» بر نیت را ضعیف می‌شمرد (محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۴/۷)؛ همچنین ذیل روایت «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»، ده تفسیر که از خاصه و عامه نقل شده است را ذکر می‌کند (همان: ۹۲/۸)؛ در مقابل ایشان، ملاصالح مازندرانی در شرح اصول کافی و ذیل روایت «وَالنِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ»، به صراحت بیان می‌کند که «عمل» در رد و قبول و کمال و نقص، تابع «نیت» و فرع آن است (مازندرانی ۱۳۸۲: ۵۰/۸)؛ همان‌طور که مرحوم نراقی در جامع السعادات و ذیل روایت «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» به صراحت بیان می‌کند که هر کدام از نیت و فعل جوارحی، «عمل» محسوب می‌شوند و سهمی در طاعت و عصیان دارند (نراقی، بی‌تا: ۱۱۹/۳)؛ از جهت دیگر، در قرن ۱۳ هجری، شیخ اعظم انصاری برای اولین بار سرفصل «تجری» را به صورت مستقل وارد علم اصول فقه کرده (شیخ انصاری، ۱۴۲۸: ۳۷/۱) و مسئله «نیت گناه» و عمل خارجی و نقش نیت در حرمت و عقاب، تبدیل به معرکه آراء میان اصولیون بعد از شیخ از جمله آخوند خراسانی، میرزای نائینی، محقق

عراقی، شهید صدر، محقق خویی، مرحوم حائری یزدی و امام خمینی شد و امروزه نیز این بحث کماکان در دروس خارج اصول مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

در اهمیت این بحث همین بس که بعد از روشن شدن دقیق جایگاه نیت و رابطه آن با عمل خارجی، بسیاری از مبانی و مباحث دینی خوانش جدیدی به خود می‌گیرند و سنخ مباحث آنها، به طور کلی دگرگون می‌شود؛ به عنوان نمونه در علم فقه، فعل فقط بر عمل خارجی اطلاق شده و احکام پنج‌گانه تکلیفی مخصوص افعال جوارحی است، اما اگر بتوان با تبیین دقیق جایگاه نیت و نقش آن در تحقق عمل خارجی، یک توسعه معنایی در اصطلاح «فعل» ایجاد کرد، مسئله جدیدی تحت عنوان «فقه العقیده» مطرح خواهد شد و این پرسش اساسی ایجاد می‌شود که آیا احکام خمسۀ فقهی، فقط مربوط به «افعال جوارحی» است یا اینکه «افعال جوانحی» نیز می‌توانند مشمول احکام تکلیفی و به تبع آن منشأ ثواب و عقاب شوند؟ از طرف دیگر، در علم کلام مثلاً این پرسش مطرح می‌شود که آیا «حبط و تکفیر» فقط شامل طاعات و معاصی جوارحی است یا شامل طاعات و معاصی جوانحی (مانند نیت) نیز می‌شود؟ یا مسئله «خلود» که در برخی روایات گره خورده با بحث نیت است، معنای دقیق خود را پیدا می‌کند؛ همچنین در فلسفه اخلاق، این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان نیت را به عنوان «فعلی اختیاری» محسوب کرد و در نتیجه از لحاظ اخلاقی بتوان آن را ارزش‌گذاری کرد؟

همانطور که گذشت، علی‌رغم اینکه اصل این روایات و برخی توجیهات آنها در آثار اندیشمندان مختلفی ذکر شده است، اما در هیچ منبعی چنین نیست که این روایات به صورت متمرکز جمع‌آوری شده و در گام دوم، با استفاده از مبانی حکمت متعالیه، تفسیری نظام‌مند از آنها ارائه شود و این جهت، همان جنبه نوآورانه این نوشتار است. به همین جهت در این نوشتار، بعد از مفهوم‌شناسی، ابتدا روایات مورد نظر منعکس شده و در ادامه، ضمن ذکر مبانی لازم، تبیینی عقلی و نظام‌مند از این روایات ارائه خواهد شد.

مفهوم‌شناسی

۱. نیت: این واژه از ریشه «نوی» و به معنای تحول و جابجایی از جایی به جای دیگر است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۳۹۳/۸). برخی اهل لغت می‌گویند نیت به معنای چیزی است که شخص آن را قصد کرده است (ازدی، ۱۳۸۷ش: ۱۲۸۳/۳). در برخی استعمالات مانند آیه ۹۵ سوره انعام «إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَ التَّوَى»، «نوی» بر هسته میوه نیز اطلاق می‌شود؛ بنابراین، این واژه به دو معنای کلی به کار می‌رود:

مقصد شیء و هسته میوه (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۳۶۶/۵). صاحب التحقیق معتقد است معنای اصلی ماده «نوی»، همان قصد قلبی و توجه به سوی فعل است و سایر معانی ذکر شده، مانند مقصد و منتهای شیء و قصد و توجه کردن به چیزی، به همین معنای اصلی بازگشت می‌کنند؛ حتی بر هسته میوه نیز از این باب اطلاق می‌شود که مقصود و منتهای آن، به دست آوردن گیاه و درخت جدید بعد از کاشتن آن است (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۳۰۵/۱۲).

در فلسفه اسلامی، نیت به عنوان فعلی جوانحی در حیطه عقل عملی است که در فرآیند صدور فعل اختیاری از مراتب تحریکی به حساب آمده است و به معنای اراده و عزم شدید بر انجام کار است و نقش علیت برای صدور فعل خارجی دارد. تفصیل این بحث در مبانی بحث خواهد آمد. در اصطلاح فقه نیز، این واژه، معنایی خاص به خود گرفته است که در لسان فقها، به «قصد قربت» از آن یاد می‌شود و به معنای عزم و اراده انجام کاری برای کسب رضایت و امتثال خداوند متعال است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۱۹۹/۱).

۲. **عمل:** ابن فارس معتقد است ماده «ع م ل» به صورت کلی دلالت بر فعل و کار می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴۵/۴)؛ راغب بیان می‌کند که عمل، فقط بر فعلی اطلاق می‌شود که همراه با قصد و اراده باشد و به همین جهت، بر غیر انسان اطلاق نمی‌شود (راغب، ۱۴۱۲ق: ۵۷۸)؛ اما صاحب التحقیق معتقد است که ماده «عمل» بر هر فعلی اطلاق می‌شود که ظهور و نمود در خارج دارد؛ یعنی بر هر فعلی که در عالم خارج تحقق پیدا می‌کند، «فَالْعَمَلُ: مَا يَكُونُ وَقَعًا فِي الْخَارِجِ مِنَ الْفِعْلِ» (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ۲۲۵/۸)؛ بنابراین طبق بیان ایشان، تحقق در خارج، به عنوان رکنی اساسی در معنای عمل اخذ شده است. به نظر می‌رسد در معنای عرفی نیز عمل بر فعل خارجی اطلاق می‌شود، به همین جهت است که ابن فارس در تعریف «عَمَلَه» آورده است: «الْقَوْمُ يَعْمَلُونَ بِأَيْدِيهِمْ ضَرْبًا مِنَ الْعَمَلِ»؛ یعنی عمله بر کسانی اطلاق می‌شود که با دستشان مشغول انجام کارهایی می‌شوند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۱۴۵/۴).

۱. روایات باب نیت

با تتبع در جوامع روایی روشن می‌شود که روایات فراوانی در باب رابطه نیت و عمل خارجی وجود دارد که به صورت کلی می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول روایاتی هستند که بر «عمل بودن» نیت تأکید دارند و دسته دوم روایاتی هستند که رابطه این نیت با عمل خارجی را توضیح می‌دهند؛ مهم‌ترین این روایات عبارتند از:

- «أَلَا وَإِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ» نیت همان عمل است.
- «النِّيَّةُ الصَّالِحَةُ أَحَدُ الْعَمَلَيْنِ» نیت صالح، یکی از دو عمل است.
- «النِّيَّةُ أَسَاسُ الْعَمَلِ» نیت، اصل و پایه عمل خارجی است.
- «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ» عمل، بدون نیت امکان تحقق ندارد.
- «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» قوام عمل به نیت است.
- «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَ نِيَّةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ» نیت مؤمن بهتر از عملش و نیت کافر بدتر از عمل اوست.
- «النِّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ»؛ «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَفْضَلُ مِنْ عَمَلِهِ» نیت شخص مؤمن، با فضیلت‌تر از عمل اوست.
- «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ أَبْلَغُ مِنْ عَمَلِهِ»؛ نیت مؤمن رساننده‌تر از عمل خارجی اوست.
- «الْأَعْمَالُ تِمَارُ النِّيَّاتِ» عمل خارجی میوه و نتیجه نیت است.

بزرگ‌ترین مشکلی که در مواجهه با این روایات وجود دارد اینست که این روایات در یک نگاه کلان و به صورت نظام‌مند مورد توجه و بررسی قرار نگرفته‌اند و به همین جهت، فقدان یک ارائه تبیینی معقول و نظام‌مند از رابطه عمل خارجی و نیت؛ نگارنده را بر آن داشت تا با کمک مبانی حکمت متعالیه، خلأ موجود را پر کرده و ضمن تبیین رابطه عمل خارجی و نیت، تفسیری منسجم و نظام‌مند از روایاتی که در این زمینه وجود دارد را ارائه دهد. در ادامه نوشتار، ابتدا مبانی لازم جهت ارائه این تبیین بیان خواهد شد تا ضمن ارائه تصویری دقیق از نیت و رابطه آن با عمل خارجی، در گام دوم روایات این باب مورد بررسی قرار گیرند.

۲. مبانی بحث

تبیین دقیق حقیقت نیت و رابطه آن با عمل خارجی، مبتنی بر ذکر پشتوانه‌هایی عقلی از حکمت متعالیه است که در این نوشتار، از آنها به مبانی بحث یاد می‌شود و لازم است ابتدا به طور اجمال مرور و سپس نتایج مبتنی بر آن‌ها ذکر شوند:

۱-۲. تشکیک در وجود

بعد از پذیرش اینکه عالم خارج را وجود پر کرده و واقعیت خارجی، مصداق بالذات وجود است، این

سؤال به وجود می‌آید که میان موجودات متعدد خارجی، چه رابطه‌ای وجود دارد؟ ملاصدرا معتقد است وجود هر فردی، هم مابه‌الاشتراک و هم مابه‌الامتیاز آن فرد با فردی دیگر است، لذا نوعی وحدت خارجی عینی در کلیه واقعیت‌های متفاضل هست که همان حقیقت وجود است. او معتقد بود که حقیقت عینی وجود، در عین این که وحدتی حقیقی دارد، در بردارنده کثرتی حقیقی نیز هست؛ اهل علم از این نظریه، به «تشکیک خاصی» نام می‌برند. طبق این نظریه، حقیقت خارجی وجود، حقیقت واحد ذراتی است که از یک جانب به هیولای اولی و از جانب دیگر به واجب بالذات منتهی می‌شود و در این میان، سایر حقایق وجودی جای دارند که هر چه رو به واجب بالذات برویم، بر کمال و شدت آنها افزوده می‌شود؛ همانند نور که حقیقتش اینست که ذاتاً روشن و روشنی‌بخش دیگران است و این ویژگی در تمام مراتب شدید و ضعیف نور تحقق دارد و مابه‌الاختلاف نور شدید و ضعیف در همین حقیقت نور است، به این معنا که شدت نور شدید و ضعیف نور ضعیف را باید در همان حقیقت نور جستجو کرد نه چیزی دیگر خارج از نور؛ بنابراین در سلسله تشکیکی وجود نیز، هر حقیقت وجودی، از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود، ناقص‌تر است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۳۷۹/۱؛ ۲۷۷/۶).

۲-۲. تجرد نفس

برخی علمای طبیعی و دهری مسلک‌ها معتقدند که همه نفوس، مادی هستند و نفس، همان «مزاج» است (شهرستانی، ۱۳۶۴ش: ۱۸۶). این دیدگاه امروزه به شکلی دیگر توسط «مادی‌گراها» و برخی «فیزیکالیست‌ها» مطرح می‌شود که به طور کلی منکر وجود عالمی فرامادی هستند؛ در مقابل، عموم حکمای اسلامی، قائل به تجرد نفس هستند و ادله مختلفی بر این ادعا اقامه کرده‌اند که از جمله آنها می‌توان به: برهان صور معقوله، برهان انسان معلق در فضا، برهان تقسیم‌ناپذیری من، برهان وحدت هویت، و برهان تجرد پدیده‌های درونی اشاره کرد (ابن سینا، ۱۴۰۴، النفس: ۱۳/۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۸/۸)؛ همچنین شواهد تجربی مانند آتوسکپی، تجربه‌های نزدیک به مرگ و دورآگاهی، بر تجرد نفس دلالت دارند؛ از طرف دیگر، آیات و روایات بسیاری بر این مطلب دلالت دارند که در کتب مربوط به علم النفس اسلامی منعکس شده‌اند (رک: ملاصدرا، ۱۳۵۴ش: ۳۰۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳ش: ۳۸۵؛ یوسفی، ۱۴۰۱: ۲۵۸). به همین جهت است که امروزه، اصل تجرد نفس در اندیشه حکمای اسلامی، امری مسلم تلقی شده است؛ البته حکما در نحوه تجرد نفس دو دسته شده‌اند: برخی مانند ابن سینا معتقدند که نفس، هم در حدوث و هم در بقاء، مجرد است (ابن سینا، ۱۳۶۳ش: ۱۰۷)؛ اما ملاصدرا معتقد است که نفس در حدوث،

«جسمانی» است، اما در بقاء، روحانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/۳۹۶-۳۹۰).

۳-۲. حرکت جوهری نفس

حکمای اسلامی قبل از ملاصدرا، عموماً حرکت را فقط در چهار مقوله «کم»، «کیف»، «وضع» و «این» جاری می‌دانستند و براهینی بر نفی حرکت در جوهر اقامه می‌کردند (رک: ابن سینا، ۱۳۷۹ش: ۲۰۸). اما صدرالمتهلین ضمن ارائه ادله نقلی و عقلی متعدد، بیان می‌کند که ممکن نیست تغییر در جواهر، آتی و از نوع کون و فساد باشد، بلکه ضرورتاً از نوع حرکت است و حرکت در جوهر بدین معناست که این مقوله نیز دارای مصداق و فرد سیال است و متن گوهر هستی، دارای جوشش و تحرک درونی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/۳-۸۰) و در نتیجه، در عالم طبیعت، هر چیزی پیوسته در حال عوض شدن و نو شدن است. این دیدگاه در باب نفس انسان، یکی از پایه‌های انسان‌شناسی ملاصدرا به حساب می‌آید، به بیان ساده بدین معناست که نفس، ماهیت ثابتی ندارد، بلکه جوهر ممتدی است که به نحو متصل و پیوسته، یکی پس از دیگری حادث می‌شود و مراتب وجودی مختلفی را طی می‌کند؛ «إِنَّ لِلنَّفْسِ شُؤناً وَ أَطواراً کَثِیرَةً وَ لَهَا مَعَ بَسَاطَتِهَا أَکْوَانٌ وَ جُودِیَّةٌ» (همان: ۸/۳۴۶) با این ویژگی که جزء حادث، همواره کامل‌تر از مرتبه قبلی و وجود برتر آن است، از این رو، نفس از یک سو به بدن و قوای خود و از سوی دیگر به مرتبه تجرد عقلی می‌رسد و در این میان نیز مراتبی وجود دارد که هرچه به بدن نزدیک‌تر باشند، مادیت آنها قوی‌تر و تجرد آنها ضعیف‌تر است.

۴-۲. قوای نفس

حکمای اسلامی معتقدند با توجه به عدم تناسب درجه وجودی مجردات و امور جسمانی، موجود مجرد نمی‌تواند بدون واسطه و به صورت مستقیم، اندام جسمانی را برای انجام دادن فعلی به کار گیرد؛ از این رو، نفس انسان به عنوان موجودی مجرد در امور مانند درک امور جسمانی، نیازمند به کارگیری قوای ادراکی مادی است تا توسط این قوا، اندام‌های بدن را به استخدام خود در آورد (رک: ابن سینا، ۱۳۷۱ش: ۱۰۱، ۳۰۳)؛ از طرف دیگر، از آنجایی که ممکن نیست مبدأ واحد بسیطی، منشأ آثار ناسازگار باشد، تعدد آثار و افعال، تعدد و تکثر قوای نفس را به دنبال دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، النفس: ۲۹/۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸/۶۱)؛ این قوای مختلف، در اقسام سه‌گانه نفس نباتی، حیوانی و انسانی به شرح زیر هستند:

۱. **نفس نباتی:** قوای نفس نباتی در تقسیمی اولیه، به «مستخدمه» و «خادمه» تقسیم می‌شوند؛ منظور

از قوای مستخدمه، قوایی است که دیگر قوا را به خدمت خود می‌گیرند و منظور از قوای خادمه، قوایی است که در خدمت قوای اصلی (مستخدمه) هستند. قوای مستخدمه به «غاذیه»، «نامیه» و «مولده» تقسیم می‌شوند. قوای «خادمه» نیز به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند؛ مثلاً قوه «غاذیه»، چهار قوه «جاذبه»، «ماسکه»، «هاضمه»، و «دافعه» را به استخدام خود در می‌آورد.

۲. **نفس حیوانی:** قوای نفس حیوانی نیز ابتدا به «مستخدمه» و «خادمه» و قوای مستخدمه به «ادراکی» و «تحریکی» تقسیم می‌شوند. قوای ادراکی، قوایی هستند که کار ادراک جزئیات را بر عهده دارند و به دو قسم ظاهری (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه) و باطنی (حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و متصرفه) تقسیم می‌شوند. قوای «تحریکی»، باعث و عامل تحریک و حرکت بدن به سوی انجام یا ترک فعل بوده و به دو بخش کلی تقسیم می‌شوند: ۱- **شوقیه**؛ که علت غائی حرکت هستند؛ بنابراین به صورت مستقیم و مباشر، باعث ایجاد حرکت نمی‌شوند و به دو قسم «شهویه» (منشأ تحریک بدن به سوی جلب امور مفید) و «غضبیه» (منشأ تحریک بدن به سوی جلب امور مضر) تقسیم می‌شوند. ۲- **فاعله**: وظیفه این قوا اینست که پس از تحریک قوای شوقیه، به صورت مباشر و مستقیم، عضلات بدن را جهت انجام فعل به حرکت درآورند. منظور از قوای خادمه نیز، تمامی قوای نفس نباتی است که در اختیار نفس حیوانی هستند.

۳. **نفس انسانی:** قوای نفس انسانی نیز ابتدا به «مستخدمه» و «خادمه» و قوای مستخدمه به ادراکی و تحریکی تقسیم می‌شوند: قوه ادراکی را «عقل نظری» گویند که فهم و درک در انسان، به وسیله آن محقق می‌شود. این قوه، نیروی اندیشه و عهده‌دار فهم صحیح است و جهان‌بینی انسان به وسیله این عقل محقق می‌شود. این عقل گاهی «هست و نیست» را درک می‌کند که متعلق آن، حکمت نظری (الهیات، ریاضیات، طبیعیات، منطقیات و...) است و گاهی «باید و نباید» را که متعلق آن، حکمت عملی (فقه، حقوق، اخلاق و...) است. قوه تحریکی در انسان را «عقل عملی» گویند که نیروی انگیزه، اراده، نیت و تصمیم است. این عقل بسان قوه مجریه است که از قوه مقننه (عقل نظری) فرمان می‌گیرد و همان است که خدای سبحان با آن عبادت می‌شود. منظور از قوای «خادمه» نیز، تمام قوای نفس نباتی و حیوانی (مستخدمه و خادمه) است که در خدمت قوای نفس انسانی هستند (رک: ابن سینا، ۱۴۰۴، النفس: ۳۳/۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵ش: ۵۱/۴ و ۲۰۰؛ سبزواری، ۱۳۶۹ش: ۸۱/۵).

۲-۵. رابطه نفس و قوا

یکی از مباحثی که از پایه‌های اساسی انسان‌شناسی حکمت متعالیه بوده و آثار مختلفی بر آن مترتب است، رابطه نفس با قوای خویش است. در حکمت مشاء، قوای متعدد نفس، عرض و حال در بدن هستند (ابوالبرکات، ۱۳۷۳ش: ۳۳۸/۲)؛ یعنی نفس به عنوان جوهر مجرد عقلی، از طریق ایجاد اعراضی به نام قوای جسمانی، با بدن ارتباط تدبیری تصرفی برقرار می‌کند. این قوا از طرفی واقعیاتی مغایر با یکدیگر و از طرفی مستقل از هم نیستند و از آنجایی که فاقد علم به خویش و امور دیگر هستند، فعل آنها (اعم از تدبیر، تحریک و ادراک) بالذات، فعل نفس است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۷۸).

این رابطه در حکمت متعالیه، با تکیه بر مبانی‌ای همچون حرکت جوهری و وجود تشکیکی نفس به نحو دیگری تبیین می‌شود؛ ملاصدرا معتقد است چنین نیست که قوا وجودی مستقل از نفس داشته باشند و عرض و حال در نفس باشند، بلکه همگی آنها، شئون و مراتب نفس هستند؛ به این معنا که نفس در سیر تکاملی خود، حقیقتی ذو مراتب است که از هر مرتبه آن، ماهیتی خاص انتزاع می‌شود و با مفهوم قوا از آن مرتبه یاد می‌شود. به بیان دیگر، یک حقیقت واحد هست که زمانی که به نحو اتم یافت شود، با مفهوم «نفس» از آن یاد می‌شود و زمانی که به نحو ناقص تحقق یابد، با مفهوم «قوا» از آن یاد می‌شود و نفس چیزی جز مرتبه کامل قوا نیست؛ به همین جهت است که می‌گوید: «النفس کل القوی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۱۵/۸).

نتیجه این دیدگاه این است که در همه ادراکات و حرکات انسان، مدرک و محرک حقیقی، همان نفس است و نفس، هر یک از افعال خویش را با مرتبه‌ای از مراتب وجودی خویش (قوا) انجام می‌دهد (همان: ۸۲)؛ بنابراین یک حقیقت واحد جمعی دارای مراتب است که مرتبه عالی آن، ذات نفس است و مراتب مادون آن، قوای نفس نام دارند و مرتبه نهایی آن، بدن است: «کأنّ البدن بعینه نفس ناطقة» (ملاصدرا، ۱۳۹۲ش: ۳۱۹/۴)؛ بنابراین آثار و اوصافی که بالذات به بدن منسوب هستند، بعینها به نفس نیز منتسب خواهند بود.

۲-۶. اتحاد عاقل و معقول

سخن در باب اتحاد عاقل و معقول در این است که معلوم بالذات، چه رابطه‌ای با عالم دارد؟ آیا می‌توان گفت که عالم با معلوم بالذات، اتحاد وجودی پیدا می‌کند به طوری که عین آن گردد؟ صدرالمتهلین با استمداد از اصولی مانند اصالت و تشکیک در حقیقت وجود، حرکت جوهری اشتدادی نفس و رابطه نفس با قوای خود، معتقد است که:

- صور ادراکی (اعم از حسی، خیالی و عقلی) بر خلاف دیدگاه ابن سینا، عرض و حال در

قوای خود نیستند، بلکه قوای نفس که اموری مجرد و از مراتب نفس هستند، با صور ادراکی متناسب با خود در ضمن ترکیبی اتحادی یافت می‌شوند.

- این مسئله در همه مراتب حسی، خیالی و عقلی نفس جاری است؛ به طور مثال، در مرتبه حسی، هنگامی که انسان رنگی را احساس می‌کند، قوه حاسه او، با صورت حسی اش، به نحو اتحاد ماده و صورت متحد می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۲۴۳/۴).
- به همین جهت، چنین نیست که نفس، جوهری دارای قوای مختلف باشد که به وساطت این قوا، صور علمی مختلفی عارض بر جوهر نفس و حال در آن شوند، تا لازم آید که همواره عاقل غیر از معقول، حاس غیر از محسوس و متخیل غیر از متخیل باشد.
- بنابراین، طبق اتحاد عاقل و معقول، قوای ادراکی با صور ادراکی متناسب با خود در ضمن ترکیب اتحادی یافت می‌شوند؛ از طرف دیگر، در رابطه نفس و قوا بیان شد که قوا نیز از مراتب نفس هستند، بنابراین نفس انسان یک حقیقت واحد جمعی دارای مراتب است که مرتبه عالی آن، ذات نفس و مراتب مادون آن، قوای نفس نام دارند و صور علمی، بالذات، هم نزد قوا حضور دارند و هم نزد نفس.

مبانی ذکر شده، ما را به نتایج و مطالبی رهنمون می‌کند که نقش کلیدی در تبیین و تفسیر دقیق روایات

باب نیت دارند؛ مهم‌ترین این نتایج عبارتند از:

۱. انسان، موجودی دو ساحتی و متشکل از بدن مادی و نفس مجرد است و از میان نفس و بدن، اصالت با نفس است؛ بدین معنا که آنچه حقیقت و شخصیت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد و اصیل است، همان نفس است.

۲. در نظام تشکیکی وجود، هر موجودی که در مرحله بالاتر قرار داشته و به موجود مطلق، نزدیک‌تر باشد، دارای سعه وجودی و شدت وجودی بیشتری است؛ بنابراین، هر حقیقت وجودی، از مادون خود کامل‌تر و از مافوق خود، ناقص‌تر است و در میان عوالم وجودی، عالم ماده از همه عوالم ضعیف‌تر است، سپس عالم مثال و سپس عقل و در نهایت، عالم اله قرار دارد. از طرف دیگر، در بحث رابطه نفس و قوا بیان شد که نفس نیز یک حقیقت واحد جمعی دارای مراتب است که مرتبه عالی آن، ذات نفس و مرتبه میانی آن، قوا و مرتبه مادون آن، بدن نام دارد؛ بنابراین در نظام تشکیکی نفس نیز، هرچه نفس به مراتب مادون خود تنزل می‌کند، از شدت وجودی اش کاسته می‌شود.

۳. یکی از نتایج نظام تشکیکی اینست که هرچه موجودی دارای وجودی قوی‌تر و شدیدتر باشد،

عمل و اثر قوی‌تری نیز دارد؛ یعنی به همان میزان که به موجود کامل نزدیک‌تر باشد، سنخیت بیشتری با آن دارد و در نتیجه، ویژگی‌های آن موجود کامل، بیشتر در آن تبلور پیدا می‌کند.

۴. در نظام مشاء، برای تحقق یک فعل اختیاری، باید قوای مدرکه و محرکه به ترتیب زیر وارد عمل

شوند:

- در مرحله اول، تصورات و تصدیقاتی توسط قوای ادراکی برای انسان پدید می‌آیند؛ این تصورات و تصدیقات می‌توانند محصول قوای مختلف ادراکی (ظاهری، باطنی و عقل نظری) باشند.

- پس از حصول ادراک، قوای شوقیه (اعم از شهویه و غضبیه) وارد عمل شده و برانگیخته می‌شوند. حکمای اسلامی در خصوص قوای محرکه انسان (عقل عملی)، از اصطلاحات مختلفی مانند: شوق، میل، رغبت، عزم، اراده، اجماع، قصد، هم، نیت و... استفاده کرده‌اند و در نحوه استعمال این واژگان و رابطه میان آنها نیز، سیر واحدی رعایت نشده است (رک: فارابی، ۱۹۹۵م: ۸۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ۴۱۱/۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷ش: ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴ش: ۲۳۴). نکته مهم در این مقام اینست که عقل عملی دارای مراتب شدت و ضعف است و در نهایت، به فعل خارجی ختم می‌شود؛ اما اینکه هر مرحله‌ای به چه اسمی نامیده می‌شود، اهمیت چندانی ندارد.

- پس از اشتداد شوق و حصول اراده، قوه عامله که در اندام‌ها پخش است، اعضای مربوط به انجام فعل مورد نظر را جهت تحقق فعل خارجی به کار می‌گیرد و در مرحله پایانی، فعل خارجی انجام خواهد شد (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵ش: ۴۱۱/۲).

۵. طبق مبانی ملاصدرا، نگاه تبیینی میان قوا رخت می‌بندد و فرایند تحقق فعل خارجی را باید در بستر وحدت جمعی نفس تبیین کرد، به این معنا که هرچند این قوا به حسب تعدد افعال و آثار، به نام‌های مختلفی نامیده می‌شوند، اما همه آنها مرتبه‌ای از نفس هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م: ۸۴/۹)؛ یعنی از آنجایی که نفس دارای وجودی واحد و دارای مراتب است و با همه مراتب خود، اتحاد وجودی دارد، تمامی قوای مدرکه و محرکه، عین نفس هستند و نفس در تمامی مراحل تحقق یک فعل خارجی حضور دارد؛ بنابراین مبادی صدور یک فعل در یک نظام تشکیکی و طولی محقق شده و در تمامی این مراحل (از مرتبه علمی تا عملی)، مدرک و محرک حقیقی، خود نفس است و این خود نفس است که از مرتبه ذات تا وجود طبیعی و صدور فعل خارجی تنزل پیدا کرده و هر مرتبه آن، به اسمی خاص نام‌گذاری می‌شود.

۶. هرچند تمامی مراحل صدور یک فعل اختیاری در بستر وحدت جمعی و تشکیکی نفس تبیین می‌شود، اما نفس در هر مرتبه، فعلی متناسب با مرتبه‌اش را داراست و به همین جهت است که افعال انسان به «جوانحی» و «جوارحی» تقسیم می‌شوند. منظور از افعال جوانحی، افعالی است که نفس در مرتبه قوای ادراکی و تحریکی خویش و بدون دخالت قوا و اعضا و جوارح، انجام می‌دهد و منظور از افعال جوارحی، افعالی است که نفس در مرتبه بدن و فعل خارجی و به وسیله اعضا و جوارح انجام می‌دهد.

۷. با توجه به نکاتی که در فرآیند صدور فعل اختیاری بیان شد، اعمال جوانحی مقدم بر اعمال جوارحی و اعمال جوارحی، متفرع بر اعمال جوانحی هستند، چرا که عمل جوانحی نقش علیت برای فعل جوارحی دارد و قوام عمل جوارحی به فعل جوانحی است؛ به همین وزن، اعمال جوانحی دارای اهمیت بیشتر و جایگاه مهم‌تری هستند. همین رابطه میان خود افعال جوانحی (مرحله ادراکی و تحریکی) نیز برقرار است:

«کارهای انسان، هم با اعضا و جوارح تحریکی انجام می‌شوند، هم با مجاری ادراکی؛ ولی مهم‌ترین کار بر عهده اعضا و جوارح ادراکی (قلب و سمع و بصر) است. مجاری تحریکی را مجاری ادراکی رهبری می‌کنند» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۶۰۲/۴۸)

۸. از جمله افعال جوانحی «نیت» است که در کنار اموری مانند: عزم، اراده و شوق مربوط به حیطه «عقل عملی» هستند؛ در باب «نیت»، مباحث مختلفی مطرح است؛ با رجوع به آثار ملاصدرا، نکات زیر را با قدر مسلم می‌توان در باب نیت مطرح کرد:

- نیت غیر از تصور و تصدیق است، چرا که این دو در مرحله ادراک و نیت در مرحله قوای محرکه است و همراه با قصد و اراده است.
- نیت همواره تحت اختیار انسان است و به همین وزن، انسان نیز بر آن مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد. «فإن همة فعل من القلب اختیاری... فكیف یظن أن الله لا یؤاخذ بالنية و الهمة» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش: ۲۱۶)
- نیت، اصل و روح عمل خارجی است و عمل به منزله بدن و کالبد آن است و همانطور که قوام بدن به روح است، قوام عمل خارجی نیز به نیت است (همان، ۱۳۸۳ش، ج ۲/۲۰۳).
- علت اصل بودن نیت نسبت به عمل خارجی را باید در «نقش نیت در تشخیص عمل» جستجو کرد. توضیح: یکی از مباحثی که در حیطه وجودشناسی عمل خارجی مطرح می‌شود اینست که نیت چه نقشی در هویت و تشخیص یک عمل دارد؟ آنچه که طبق

مباحث مطرح شده می‌توان در این زمینه بحث کرد اینست که نفس برای تحقق یک فعل اختیاری، در سیر تشکیکی خود، مراحل ادراکی و تحریکی را طی کرده و این مراتب نیز در بستر نظام علّی معلولی تحقق پیدا می‌کنند؛ به این معنا که مرحله ادراکی نفس، منشأ مرحله تحریکی و مرحله تحریکی، منشأ مرحله خارجی عمل می‌شود؛ بنابراین وقوع فعل خارجی معلول مرحله تحریکی نفس است که نیت و اراده از جمله مراتب آن مرحله هستند. به همین جهت است که ملاصدرا و برخی حکما گفته‌اند: «العمل ینشأ من النیة والعزم» (اهری، ۱۳۵۸ ش: ۲۱۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ ش: ۵۴۳)؛ یعنی منشأ فعل خارجی، نیت و عزم است. آیت الله جوادی آملی نیز در این زمینه می‌فرماید: «کار علن، معلول اندیشه سری و عزم نهانی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۲۸۲/۵). در جایی دیگر می‌فرماید: «جارحه را همواره جانحه تأمین و رهبری می‌کند و هرگز استقلال برای اعضا و جوارح در برابر دل نیست» (همان، ۱۳۸۹ ب: ۶۷۵/۱۳).

- به همین جهت است که هیچ فعل اختیاری ای نمی‌تواند بدون نیت محقق شود و نیت، در امکان رساندن فاعل به فعل خارجی، نقش تعیین‌کننده‌ای دارد.
۹. نتیجه نهایی اینکه عمل دارای دو مرتبه است: مرتبه جوانحی و مرتبه جوارحی که ظهور و نمود همان مرحله جوانحی است و اصل و اساس همان عمل جوانحی است.

۳. تبیین عقلی روایات

بعد از روشن شدن حقیقت نیت و جایگاه آن نسبت به عمل خارجی، در این بخش به تفسیر روایات مورد نظر پرداخته خواهد شد:

الف. نیت، عمل است: در مبانی گذشته، بیان شد که نفس انسان در بستر وحدت جمعی و تشکیکی خود، در هر مرتبه‌ای، یک فعل را متناسب با آن مرتبه انجام می‌دهد و به همین جهت، اموری مانند «نیت» که از نفس در مرتبه تحریکی خود صادر می‌شوند، «افعال جوانحی» نامیده می‌شوند و در مقابل آن، «افعال جوارحی» نام دارند که نفس در مرتبه بدن انجام می‌دهد. با این توضیح، روشن می‌شود که چرا در برخی روایات مانند «النَّیَّةُ الصَّالِحَةُ أَحَدُ الْعَمَلِینِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق: ۸۷)، معصوم علیه السلام با ایجاد یک توسعه معنایی در واژه «عمل» بر امور جوانحی مانند نیت نیز این واژه را اطلاق کرده است و از این بالاتر، در روایتی دیگر که از امام صادق علیه السلام نقل شده است، حضرت با تأکیدهای فراوان (حرف

تنبيه، حرف تأکید، جمله اسمیه، ضمیر فصل) بیان می‌کند که «آگاه باشید که قطعاً عمل حقیقی همان نیت است»: «أَلَا وَإِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۱۶/۲) و به تعبیر شهید مطهری، «اصلاً عمل یعنی نیت» (مطهری، ۱۳۹۲: ۵۰۶/۲۷) این وجه انحصار به زودی روشن خواهد شد.

ب. نیت، اساس عمل است: بعد از بیان اینکه نیت نیز به عنوان عمل و بلکه عمل حقیقی به حساب می‌آید، در برخی روایات بر این نکته تأکید می‌شود که اصل و اساس عمل خارجی، همان نیت است. به عنوان نمونه، از وجود مبارک امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که: «النِّيَّةُ أَسَاسُ الْعَمَلِ» (لیثی، ۱۳۷۶ش: ۲۹؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۵۶). اساس از ریشه «أَسَّ» و به معنای اصل و پایه یک چیز است (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۳۴/۷)؛ از این رو منظور از «أَسَّ البناء» ستون‌هایی است که ساختمان بر آنها قرار گرفته و پی‌ریزی می‌شود (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۷۵). در لسان العرب، اساس به معنای آغاز هر چیزی دانسته شده است. «الْأَسَاسُ: كُلُّ مُبْتَدَأٍ شَيْءٍ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶/۶)؛ بنابراین با توجه به معنای اساس، روایت فوق را می‌توان چنین توضیح داد: همانطور که گذشت، برای تحقق یک عمل خارجی، فرآیندی طی می‌شود و در این فرآیند، نیت از حیث رتبه، مقدم بر عمل است و عمل، ظهور و نمود آن نیت محسوب می‌شود؛ به عبارت دیگر، مسیر تحقق عمل از نیت می‌گذرد و نیت به منزله منشأ فعل خارجی است و این نیت است که همچون ستون‌هایی باعث شکل‌گیری و قوام عمل خواهد شد. بنابراین، اصل و پایه عمل خارجی، همان نیت است و اعمال خارجی بر اساس نیت‌های انسان پی‌ریزی می‌شوند.

ج. عمل، بدون نیت تحقق ندارد: از امام سجاد علیه السلام نقل شده است: «لَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ۸۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ۱۸۶) همچنین از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: «لَا عَمَلَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ۷۸۳) نیز از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم نقل شده است: «لَا قَوْلَ وَلَا عَمَلَ إِلَّا بِنِيَّةٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۷۰/۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۰۱؛ شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۱۸/۱). برخی فقها در تفسیر این روایات بحث را بر صحت و عدم صحت عمل حمل می‌کنند و می‌نویسند: «لا عمل علی وجه الصحة إلا بها» (ملا صالح مازندرانی، ۱۳۸۲ش: ۲۵۳/۸)؛ یعنی عمل صحیح و مقبول بدون قصد قربت واقع نمی‌شود. این تفسیر در علم فقه، صحیح و بدون اشکال است، اما اگر بخواهیم طبق مبانی حکمی که بیان شد، این روایات را شرح دهیم، چنین می‌گوییم: با توجه به اینکه نیت پایه، اساس و آغاز عمل است و عمل بدون نیت، هیچ قوام و استقلالی از خود ندارد، همانطور که قوام یک ساختمان به ستون‌های آن است و ساختمان بدون ستون معنا ندارد، عمل نیز بدون نیت فرضی ندارد؛ به عبارت دیگر، با توجه به بیان اینکه تحقق هر عمل جوارحی، از کانال اعمال جوارحی می‌گذرد، نفس تحقق عمل جوارحی، حاکی از آن است

که در مرتبه قبلش، نیتی محقق شده است و به همین جهت است که علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۸۴ سوره بقره در این زمینه می‌گوید: «فبصدور الأفعال يظهر للعقل وجود ما هو منشؤها» (طباطبایی، ۱۳۹۰ق: ۴۳۶/۲)، یعنی وقتی عملی از شخص صادر شد، این عمل حاکی از آن است که اساس و منشأ این فعل، قبل از آن در نفس موجود بوده و تحقق یافته است. خلاصه آنکه بعد از بیان این مطلب که نیت، اساس و پایه عمل است، در این روایت بیان می‌شود که تحقق یک عمل خارجی بر ستون‌هایی به نام نیت و عزم استوار است و فرض عمل بدون نیت، فرض ساختمان بدون پایه و ستون است و شاید به همین علت است که مرحوم مجلسی اول در تفسیر این روایت می‌نویسد: «لا عمل إلا بنية؛ یعنی هیچ عملی بی نیت عمل نیست و در حکم عدم است» (محمدتقی مجلسی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۰/۱).

شبهه به این روایات، روایت مشهوری است که شیخ طوسی آن را با ذکر سند چنین نقل کرده است: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۱۸)؛ یعنی قوام عمل انسان به نیت اوست و روح عمل بر نیت استوار است. برخی اندیشمندان در شرح این روایت بر رابطه نیت و عمل تکیه کرده و بیان می‌کنند همانطور که قوام بدن به روح است، قوام عمل نیز به نیت خواهد بود؛ «فكما أن البدن لا يقوم إلا بالروح، فكذا العمل لا يقوم إلا بالنية» (برسوی، ۱۴۳۰ق: ۴۳۹/۲).

د. نیت بهتر از عمل است: یکی از چالش‌برانگیزترین روایاتی که در باب رابطه نیت و عمل است، روایت «نِيَةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ وَنِيَةُ الْكَافِرِ شَرٌّ مِنْ عَمَلِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۸۴/۲) است که می‌گوید نیت شخص مؤمن، بهتر از عملش و نیت شخص کافر، بدتر از عملش است. در تفسیر این روایت، مباحث زیادی میان اندیشمندان اسلامی شکل گرفته و اقوال زیادی مطرح شده است، تا جایی که فاضل مقداد در انوار الجلالیه، سیزده قول در این زمینه را جمع کرده است (فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۱۰۴). پرداختن به همه این اقوال، علاوه بر اینکه ما را از غرض اصلی این نوشتار دور می‌کند، به تعبیر جناب فیض کاشانی فایده‌ای بر ذکر همه آن‌ها مترتب نیست: «فی معنی هذا الحديث وجوه أكثرها مدخول لا فائدة فی إیراده» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ۳۶۶/۴) در این بخش، تفسیری که مطابق با این مبانی ذکر شده است، چنین بیان می‌شود:

- انسان متشکل از روح و بدن است.
- از میان روح و بدن، اصالت با روح است.
- با توجه به رابطه نفس و قوا و اتحاد عاقل و معقول، نفس در مرتبه افعال جوانحی دارای اثری قوی‌تر است تا در مرحله افعال جوارحی؛ بنابراین در نظام تشکیکی نفس، از آنجایی

که روح دارای مرتبه وجودی قوی‌تری است، اثر قوی‌تری نیز دارد.

- نیت، اثر قلب و روح و عمل خارجی اثر بدن است، بنابراین اثر نیت بیشتر از عمل خارجی است.

- بنابراین برتری روح نسبت به بدن، به افعال آنها، یعنی نیت و عمل خارجی نیز سرایت کرده و این چنین است معانی بهتر بودن نیت نسبت به عمل.

برخی از حکما و اندیشمندان اسلامی نیز شبیه همین تفسیر را از این روایت ارائه می‌دهند؛ به عنوان نمونه، غزالی ملاک خیر بودن نیت را بیشتر بودن اثر آن می‌داند و می‌گوید: «لکل واحد منهما أثر فی المقصود و أثر النية أكثر من أثر العمل... فهما عملان و النية من الجملة خیرهما» (غزالی، بی‌تا: ۱۶۲/۱۴)؛ یعنی بر هر کدام از نیت و فعل خارجی، عمل اطلاق می‌شود، اما از آنجایی که اثر نیت بیشتر از اثر عمل خارجی است، بنابراین نیت بهتر از عمل است. خواجه نصیرالدین طوسی نیز بعد از تبیین حقیقت نیت در صدور فعل اختیاری، با اشاره به این روایت می‌گوید: «چون چنین باشد، نیت تنها از عمل تنها بهتر باشد که «نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ»؛ چه نیت به مثابه جان است و عمل به مثابه تن» (خواجه طوسی، ۱۳۷۳ ش: ۱۵)؛ نیز در جامع السعادت در تفسیر این روایت آمده است که عمل، مرکب از دو جزء است، جزء قلبی و جزء جسمانی و از آنجایی که افعال قلب، مقصود بالذات و افعال جوارح تابع آنها هستند، از این رو نیت به عنوان فعل قلب، بهتر از عمل خارجی و دارای اثر بیشتری است (نراقی، بی‌تا: ۱۱۹/۳). ملاهادی سبزواری نیز در تفسیر این روایت می‌گوید: «نیت، صفت روح است و عمل، صفت تن و نسبت صفتین در تفاضل نسبت موصوفین است» (سبزواری، ۱۳۷۴: ۱/۳۵۰). یکی از شارحان حکمت اشراق نیز در این زمینه می‌نویسد: «چون نیت از اعمال قلب است و عمل قلب افضل است از عمل جوارح، بنا بر آن، سید کائنات علیه و آله افضل الصلوات فرموده است که: نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» (محمد شریف، ۱۳۶۳ ش: ۲۴۷)

ه. نیت، افضل از عمل است: از امام باقر علیه السلام نقل شده است: «نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ أَفْضَلُ مِنْ عَمَلِهِ» (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ ش: ۵۲۴/۲)؛ نیز در کافی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «النِّیَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ» (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱۶/۲) که هر دوی این روایت بر این نکته تأکید دارند که نیت شخص، بافضیلت‌تر از عمل اوست. وجه افضل بودن نیت از عمل، همان است که در روایت «نِیَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» بیان شد و به همین جهت است که فخر رازی در این زمینه می‌نویسد: «الْقَلْبُ أَشْرَفُ مِنَ الْجَسَدِ، فَفِعْلُهُ أَشْرَفُ مِنْ فِعْلِ الْجَسَدِ، فَكَانَتِ النِّیَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق: ۸/۴)، یعنی از آنجایی که قلب

(روح) شرافت بیشتری نسبت به بدن دارد، عمل قلب که نیت است، نسبت به عمل بدن که فعل خارجی است، شرافت بیشتری دارد.

و. نیت، رساننده‌تر از عمل است: در امالی شیخ طوسی، روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «نِيَةُ الْمُؤْمِنِ أَلْبَغُ مِنْ عَمَلِهِ» (شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۵۴)؛ أَلْبَغُ از ریشه «بلغ» و صفت تفضیل به معنای رسیدن به مقصد است (راغب، ۱۴۱۲ق: ۱۴۴) و از آنجایی که صفت تفضیل در بستر مقایسه شکل می‌گیرد، این واژه در فارسی به «رساننده‌تر» معنا می‌شود؛ از این رو، معنای روایت چنین است که: نیت نسبت به عمل خارجی، رساننده‌تر است. با توجه به مباحث قبلی، این روایت را می‌توان چنین تفسیر کرد:

- این ویژگی که در واقع ششمین ویژگی نیت است، مترتب بر پنج خصوصیت قبل و به نوعی نتیجه آنهاست، یعنی بعد از اثبات اینکه نیت، همان عمل و بلکه اصل و بهترین و بافضیلت‌ترین عمل است، در این روایت نتیجه گرفته می‌شود که نیتی که چنین خصوصیتی دارد، رساننده‌تر نیز است.

- رساننده‌تر بودن نیت نسبت به غایت و مقصد حرکت انسان است که همان رسیدن به قرب الهی است؛ یعنی در رسیدن به قرب الهی، نیت، رساننده‌تر از عمل است.

- در باب وجه رساننده‌تر بودن نیت، شاید بتوان چنین توضیح داد: با توجه به روایاتی که در این زمینه آمده است، در برخی موارد، نیت، به تنهایی و بدون عمل، می‌تواند انسان را در رساندن به هدف آفرینش خود یاری کند، اما عمل بدون نیت مطلوب، هیچ‌گاه نمی‌تواند چنین نقشی را ایفا کند؛ بنابراین گاهی بر نیت تنها، ثواب مترتب است، اما هیچ‌گاه بر عمل بدون نیت خالص، ثوابی مترتب نیست و از این روست که نیت، نقش اساسی در رسیدن انسان به قرب الهی را ایفا می‌کند و به تعبیر این روایت، «رساننده‌تر» است.

ز. اعمال، میوه‌های نیت‌ها هستند: در روایتی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است: «الْأَعْمَالُ ثِمَارُ النَّيَّاتِ» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۲۸)؛ یعنی نیت‌ها به منزله درختان و عمل‌ها به منزله میوه‌های آنها هستند. شرح این روایت با توجه به مبانی ذکر شده، چنین است:

- تحقق فعل خارجی، محصول یک فرآیند است که از مرحله ادراکی شروع شده و با گذر از مرحله تحریکی و عامله، به مرحله تحقق خارجی می‌رسد.

- در همه این مراحل، یک وجود جمعی مشکک به نام نفس وجود دارد که در هر مرتبه‌ای،

- اسم خاصی به خود گرفته است و مدرک و محرک حقیقی، همان نفس است.
- هر مرحله‌ای در این فرآیند، نقش علیت برای مرحله بعد را دارد و تا آن مرحله تحقق پیدا نکند، نوبت به مرحله بعد نمی‌رسد، از این رو، مرحله ادراکی، علت برای مرحله تحریکی و مرحله تحریکی، علت برای تحقق فعل خارجی است.
- بنابراین، هر مرحله‌ای در فرآیند تحقق فعل خارجی، ثمر و نتیجه مرحله قبل است و با این حساب، عمل خارجی و جوارحی که معلول فعل جوانحی است و بعد از آن محقق می‌شود، به منزله ثمره و میوه آن است و این، همان چیزی است که در این روایت بر آن تأکید شده است.
- شاید بتوان فرآیند تحقق فعل اختیاری در نفس انسان را در این زمینه به درختی تشبیه کرد که ریشه‌های آن، قوای ادراکی، تنه آن، قوای تحریکی و میوه آن، عمل خارجی است.

نتیجه‌گیری

- این نوشتار در صدد ارائه تفسیر منسجم و عقلی از حقیقت نیت و رابطه دقیق آن با عمل خارجی در ذیل روایات باب نیت بود و برخی از مهم‌ترین دستاوردهای آن به شرح ذیل است:
- نفس یک وجود دارای مراتب است و مدرک و محرک حقیقی است و افعال او به دو مرتبه جوانحی و جوارحی تقسیم می‌شوند.
 - از جمله افعال جوانحی، نیت است که از حیث رتبه، مقدم بر فعل خارجی و نقش علیت برای آن را دارد و به همین جهت است که اصل و اساس عمل است و عمل، بدون آن امکان تحقق ندارد؛ علاوه بر آن، عمل خارجی به منزله ثمر و میوه آن محسوب می‌شود.
 - از طرف دیگر، از آنجایی که نیت به عنوان فعلی جوانحی در مرتبه تجرد نفس محقق می‌شود، بهتر، افضل و دارای اثری بیشتر از عمل است.
 - همچنین با توجه به اینکه گاهی بر نیت تنها، آثاری مترتب است، نیت نسبت به عمل در رساندن انسان به قرب الهی، رساننده‌تر از عمل است.

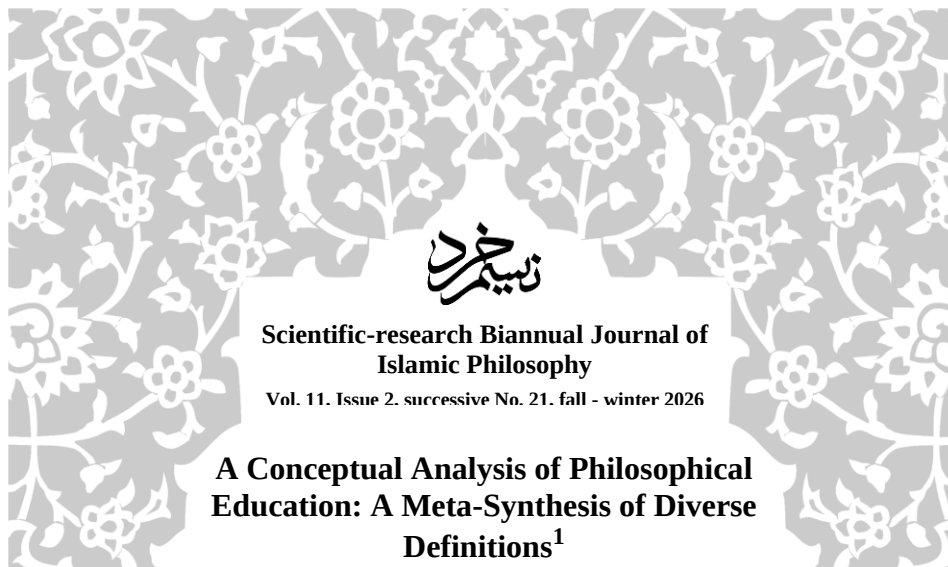
منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا (۱۴۱۴ق) / *التعلیقات*، بیروت: مکتبة الاعلام الاسلامی.
۲. _____ (۱۳۶۳ش) / *المبدأ والمعاد*، عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۳. _____ (۱۳۷۱ش) / *المباحثات*، قم: انتشارات بیدار.
۴. _____ (۱۳۷۹) / *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۳۷۵ش) / *شرح الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
۶. _____ (۱۴۰۴ق) / *شفاء (طبیعیات)*، سعید زائد، قم: مکتبة آية الله المرعشی.
۷. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، *معجم مقانیس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر.
۹. ابوالبرکات بغدادی (۱۳۷۱ش)، *المعتبر فی الحکمة*، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۱۰. ازدی، عبدالله بن محمد (۱۳۸۷ش)، *کتاب الماء*، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی.
۱۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۲. برسوی، اسماعیل بن مصطفی (۱۴۳۰ق)، *مرآة الحقائق*، قاهره: دار الآفاق العربیة.
۱۳. تمیمی آمدی، عبد الواحد (۱۴۱۰ق)، *غرر الحکم ودرر الکلم*، قم: دارالکتب الاسلامی.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ب)، *تسنیم*، جلد ۱۳، قم: نشر اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۹۸)، *تسنیم*، جلد ۴۸، قم: نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۹الف)، *تسنیم*، جلد ۵، چاپ پنجم، قم: نشر اسراء.
۱۷. خواجه نصیرالدین طوسی (۱۳۷۳ش)، *اوصاف الاشراف*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة.
۱۹. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ش)، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب.
۲۰. _____ (۱۳۷۴ش) / *شرح مثنوی*، تهران: سازمان انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۲۱. _____ (۱۳۸۳ش) / *اسرار الحکم*، قم: مطبوعات دینی.
۲۲. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵ش)، *مجموعه مصنفات*، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۳. سید مرتضی (۱۹۹۸م)، *امالی المرتضی*، قاهره: دار الفكر العربی.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴ش)، *الملل و النحل*، قم: الشریف الرضی.
۲۵. شهید اول (۱۴۰۰ق)، *القواعد و الفوائد*، قم: کتابفروشی مفید.
۲۶. شیخ صدوق (۱۳۶۲ش)، *الخصال*، علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
۲۷. — (۱۳۸۵ش)، *علل الشرایع*، قم: کتابفروشی داوری.
۲۸. شیخ طوسی، *الامالی*، چاپ اول، دار الثقافة، قم، ۱۴۱۴ق.
۲۹. — (۱۴۰۷ق)، *تهذیب الاحکام*، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۰. شیخ مفید، *المقنعة*، چاپ اول، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۱. صدر الدین شیرازی (۱۳۹۲ش)، *حکمة الاشراق*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. — (۱۳۸۳ش)، *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. — (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۴. — (۱۳۵۴ش)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. — (۱۳۶۳ش)، *مفاتیح الغیب*، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۶. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۷. عبد القادر بن حمزة بن یاقوت الاهری (۱۳۵۸ش)، *الاقطاب القطبیه او البلغة فی الحكم*، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۳۸. علامه حلی (۱۴۱۴ق)، *تذکرة الفقهاء*، قم: مؤسسه آل البيت.
۳۹. — (۱۴۱۳ق)، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۰. غزالی، ابو حامد (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العربی.
۴۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵م) *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت: مکتبه الهلال.
۴۲. فاضل مقداد (۱۴۲۰ق)، *الأنوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة*، مشهد: مجمع البحوث الإسلامیه.
۴۳. فخر رازی (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
۴۴. فراهیدی (۱۴۰۹ق)، *خلیل بن احمد، کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت.
۴۵. فیض کاشانی (۱۴۱۷ق)، *المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء*، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی.

۴۶. _____ (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین.
۴۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. لیشی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶ش)، عیون الحکم و المواعظ، قم: دارالحديث.
۴۹. مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تهران: المكتبة الإسلامية.
۵۰. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۵۱. _____ (۱۴۱۴ق)، مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۵۲. مجلسی، محمدتقی (۱۴۱۴ق)، لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ق.
۵۳. محمد شریف (۱۳۶۳ش)، انواریه، تهران: امیرکبیر.
۵۴. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۵. مطهری، مرتضی (۱۳۹۲ش)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۵۶. میرداماد، محمدباقر (۱۳۶۷ش)، القبسات، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵۷. نراقی، محمد مهدی (بی تا)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۵۸. یوسفی، محمدتقی (۱۴۰۱ق)، رابطه نفس و بدن از دیدگاه ملاصدرا و کتاب و سنت، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۴۰۱ش.



Zahra Satarpanahi^۱, Jahangir Masoudi^۲, Abbas Javareshkian^۳

ABSTRACT

Philosophical education, as one of the most comprehensive forms of education, has been defined in diverse ways by different thinkers. Providing a holistic definition that both encompasses the various existing perspectives and offers a distinct viewpoint contributes to a deeper understanding of the concept. Accordingly, the main objective of this study is to refine the concept of philosophical education and propose a new definition based on an analysis of existing definitions. After a semantic examination of the components of the term—namely “education” and “philosophy”—a new definition of philosophical education is presented in connection with the concept of rational life. This redefinition, grounded in the practice of a rational life, clarifies the position of philosophical education in life. It also highlights the importance of codifying and implementing this educational approach in society to nurture wisdom-seeking and wise individuals, as well as enhancing collective rationality toward the realization of a rational community. The study employed a documentary method, gathering data through library research. Subsequently, using meta-synthesis, the information and ideas presented in previous studies were analyzed. The final inference demonstrates the intrinsic link between “philosophical education” and the concept of “philosophical life.”

KEYWORDS: education, philosophy, philosophical education, philosophical life, rational life.

1. Received: 2025.June.27 Accepted: 2025.September.13

2. PhD Student in Transcendent Philosophy (Hikmat-e Muta'aliya), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: z.s.panahi@gmail.com

3. Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: masoudi-g@um.ac.ir

4. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: javareshki@um.ac.ir

زیست

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل مفهومی تربیت فلسفی (فرا ترکیبی از تعاریف مختلف در تربیت فلسفی)^۱

زهرا ستارپناهی^۲؛ جهانگیر مسعودی^۳؛ عباس جوارشکیان^۴

چکیده

تربیت فلسفی به عنوان یکی از جامع‌ترین انواع تربیت، از نگاه اندیشمندان مختلف، تعاریف گوناگونی یافته است. ارائه تعریفی کامل که هم دربرگیرنده وجوه تعاریف دیگر بوده و هم از نگاهی متفاوت به این مفهوم پردازد، به فهم هرچه بهتر آن کمک خواهد کرد؛ بر این اساس، مسئله اصلی این پژوهش، تدقیق مفهوم تربیت فلسفی و ارائه تعریفی جدید از آن بر اساس تحلیل تعاریف موجود است که پس از تحلیل معنایی هر کدام از مؤلفه‌های این اصطلاح، یعنی مفاهیم «تربیت» و «فلسفه»، تعریف جدیدی از تربیت فلسفی در پیوند با زیست خردمندانه ارائه خواهد شد. بازتعریف تربیت فلسفی مبتنی بر مشی زندگی عقلانی به روشن ساختن جایگاه این نوع از تربیت در زندگی کمک می‌کند. همچنین اهمیت تلاش برای مدون ساختن و اجرای این مشی تربیتی در جامعه، به منظور تربیت افراد خرد دوست و خردمند و نیز ارتقای خرد جمعی در راستای دستیابی به جامعه‌ای عقلانی را نشان می‌دهد. در این مقاله، اطلاعات مورد نیاز به روش اسنادی و با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده است. پس از آن، با توجه به داده‌های بدست آمده، به کمک روش فراترکیب، اطلاعات و ایده‌های طرح‌شده در پژوهش‌های پیشین مورد بررسی قرار گرفته است. استنتاج نهایی پیوند میان «تربیت فلسفی» با مفهوم «زیست فلسفی» را نشان می‌دهد. **کلیدواژگان:** تربیت، فلسفه، تربیت فلسفی، زیست فلسفی، زیست عقلانی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۲

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ z.s.panahi@gmail.com

۳. (نویسنده مسئول) استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ masoudi-g@um.ac.ir

۴. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران؛ javareshti@um.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از مسائل اساسی در زندگی بشر، فارغ از ملت، نژاد و قومیت، مسئلهٔ تعلیم و تربیت است، چرا که سیر تکامل انسان و نظم زندگی و رسیدن او به سعادت جاودانه، به آگاهی و شناخت از تربیت و به کار بستن قوانین اساسی آن به طور صحیح و کامل وابسته است.

انسان برخلاف حیوانات (که به صورت غریزی بر نیازها و چگونگی زندگی خود آگاهند)، در آغاز تولد، فاقد علم و ادراک و تربیت است و در طول زندگی و به تدریج، به وسیلهٔ تعلیم و تربیت، استعدادهای بالقوه‌اش آشکار شده و به فعلیت می‌رسد و به سوی رشد و تکامل حرکت می‌کند؛ بر این اساس می‌توان همین فرآیند شکل‌گیری شخصیت و فقدان علم و تربیت آدمی در هنگام تولد را نشانگر اهمیت تعلیم و تربیت دانست.

با نظر به اینکه تعلیم و تربیت گسترهٔ وسیعی را شامل می‌شود، نمی‌توان آن را به عنوان زیرمجموعهٔ یک حوزه یا علم منحصر ساخت و به این معنا می‌توان تعلیم و تربیت را فرآیندی دانست که با شاخه‌های مختلفی هم‌چون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین، فرهنگ، فلسفه و... مرتبط است و در هر یک از این حوزه‌ها، مفهوم تربیت و کارکرد آن قابل تعریف و تبیین است. به این اعتبار، می‌توان مفهوم تربیت را در همهٔ این شاخه‌ها جاری و ساری دانسته و از انواع تربیت سخن گفت؛ تربیت از منظر روان‌شناسی، تربیت اخلاقی، تربیت اجتماعی، تربیت دینی و...؛ با این حال، توجه به این نکته لازم است که تربیت به عنوان یک مفهوم کلی، همهٔ این انواع را در خود دارد و این انواع به اعتبار یکی بودن مقسم یا منشأ خود، دارای نقاط مشترکی با یکدیگر هستند که همان مفهوم «تربیت» است. به عبارت دیگر، مفهوم «تربیت» در هر یک از این حوزه‌ها، متناسب با همان حوزه ظاهر شده و قابل تعریف خواهد بود. با نظر به تعریف تربیت در هر کدام از این حوزه‌ها و تأمل در میان انواع تربیت‌ها، تربیت فلسفی را می‌توان به مثابه یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین انواع تربیت به شمار آورد.

در اهمیت تربیت فلسفی می‌توان آن را یکی از حیاتی‌ترین و در عین حال بُعد کم‌تر بررسی شدهٔ فلسفه به شمار آورد. پیشینهٔ تاریخی مفهوم تربیت فلسفی به امروز و پرسش‌های جدید بشر دربارهٔ چگونگی کاربرد فلسفه و پیوند آن با مسائل زندگی انسانی منحصر و محصور نیست، بلکه ارتباط تنگاتنگ میان فلسفه با زندگی، از همان آغاز شکل‌گیری آن به معنای امروزی، یعنی فلسفه‌های باستانی و فیلسوفان باستان همچون سقراط، افلاطون و ارسطو قابل مشاهده و ردیابی است. روش سقراطی که با گفت‌وگو همراه بود، نه تنها به عنوان یک ابزار آموزشی، بلکه به عنوان پایه و اساس ارتقای عقلی و تربیت

فلسفی عمل می‌کرد. سقراط معتقد بود که معرفت و حکمت، شکلی از فضیلت یا همان فضیلت است، بنابراین، آموزش صرفاً منحصر در انتقال اطلاعات نیست، بلکه باید پرورش‌دهنده شخصیت اخلاقی یا هدایت انسان در مسیر بصیرت و خودشناسی واقعی باشد (کاپلستون، ۱۳۹۸: ۱۳۰-۱۳۳) روش دیالکتیکی او فهمیدن از طریق پرسش را تشویق می‌کرد و به افراد، امکان کشف ایده‌های پیچیده و هنجارهای اجتماعی را می‌داد و این مهم به مثابه بنیانی برای تربیت فلسفی قابل بررسی است.

با توجه به تعاریف متعدد و تحلیل و تبیین‌های متنوعی که از این مفهوم ارائه می‌شود، انتخاب یک تعریف جامع و برگزیده که دربرگیرنده سایر تعریف‌ها نیز باشد و با هر یک از عناصر این مفهوم، یعنی «تربیت» و «فلسفه» ارتباط منطقی و مناسبی داشته باشد، فهم هرچه بیشتر و بهتر این مفهوم را هموارتر می‌سازد؛ به علاوه، فهم کامل این مفهوم، اهمیت پیگیری آن در زندگی فردی و اجتماعی در راستای داشتن افراد و جامعه‌ای خردمند و عقلانی را به دنبال خواهد داشت.

به این منظور در این پژوهش، پس از تشریح تعاریف مختلف از «تربیت فلسفی» که در پژوهش‌های مختلف پیشین انجام شده، جمع‌بندی، تحلیل و طبقه‌بندی نتایج آن پژوهش‌ها ارائه خواهد شد. هم‌چنین این پژوهش در تلاش است پس از تحلیل تعاریف مختلف، به تعریف برگزیده و جدیدی در این زمینه دست یابد و آنچه از فراترکیب در این مقاله به آن اشاره می‌شود، همین معنا و روش است. وجه نوآوری این پژوهش، روش فراترکیب و نیز ارائه تعریفی نو از مفهوم «تربیت فلسفی» خواهد بود.

۲. پیشینه:

بررسی پیشینه تحقیق، نشان می‌دهد که تاکنون برخی پژوهش‌ها درباره مفهوم تربیت فلسفی انجام شده است. مهم‌ترین پژوهش‌های انجام‌شده، مربوط به سیزدهمین و چهاردهمین همایش سالانه بزرگداشت ملاصدرا است که توسط بنیاد حکمت اسلامی صدرا برگزار شده است. در این همایش‌ها که با عنوان «تربیت فلسفی و فلسفه تربیت» (دوره سیزدهم) و «تربیت فلسفی جوان امروز» (دوره چهاردهم) برگزار شده، مقالات و پژوهش‌های مرتبط با موضوع تربیت فلسفی ارائه شده است؛ علاوه بر آن، برخی پژوهش‌های دیگر که در این زمینه انجام شده عبارتند از:

- کتاب تربیت فلسفی در حکمت متعالیه، نوشته جمشید حسینی

برخی مقالات همچون:

- «تبیین اصول تربیت فلسفی بر اساس تلقی علامه طباطبایی از فلسفه»؛ حسین جعفریان، اکبر

- رهنما، محمدحسن میرزامحمدی، رضا اکبریان، مجله تربیت اسلامی، سال هجدهم، زمستان ۱۴۰۲.
- «روش‌های تربیت عقلانی در رویکرد فیض‌محور افلوطین»؛ نویسندگان: اکبر غلامی، محمدحسین حیدری، مجتبی سپاهی، رضاعلی نوروزی، مجله فلسفه تربیت، بهار و تابستان ۱۴۰۰.
- «تقوا و ایمان لازمه تربیت فلسفی در کودکان با تکیه بر قرآن و سخنان ائمه و معصومین (علیهم‌السلام)»؛ نویسندگان: علیرضا فقیهی، احمدرضا آذربایجانی (آذر)، مجله فلسفه و کودک، زمستان ۱۳۹۴.
- «بررسی شناخت تربیت فلسفی انسان از دیدگاه ملاصدرا»؛ نویسندگان: محسن فهیم، فاطمه دولت‌آبادی، سمیه عظیمی، مجله علوم اجتماعی (دانشگاه آزاد شوشتر)، بهار ۱۳۹۴.
- «گذر از تربیت مدنی به تربیت فلسفی: پژوهشی فلسفی درباره معنای تربیت در یونان باستان»؛ نویسنده: ایرج آذرفزا، مجله سوره اندیشه، اسفند ۱۳۹۲ و فروردین ۱۳۹۳.
- «مبانی، مفهوم و اهداف تربیت عقلانی از دیدگاه علامه طباطبائی»؛ نویسندگان: محمود نوزری، محمدحسین زارعی رضایی، مجله پژوهش در آموزش معارف و تربیت اسلامی، بهار ۱۴۰۰ - شماره ۲.
- با توجه به پژوهش‌های انجام‌شده، به نظر می‌رسد تاکنون پژوهشی در زمینه جمع‌آوری دیدگاه‌های مختلف درباره تعریف مفهوم «تربیت فلسفی» و تحلیل و طبقه‌بندی آن‌ها انجام نشده است. همچنین ارائه تعریف از این نوع تربیت مبتنی بر زیست فلسفی نیز فاقد پیشینه پژوهشی بوده و برای نخستین بار در این مقاله انجام شده که وجه اصلی نوآوری در این پژوهش است.

۳. معناشناسی مفاهیم تربیت فلسفی:

۳-۱. معناشناسی مفهوم «تربیت»:

به منظور تبیین مفهوم «تربیت فلسفی» و شناختن آن و ارائه یک تعریف کامل و مشخص برای آن، در ابتدا لازم است هر یک از مفاهیم این ترکیب اضافی مورد تحلیل و تشریح قرار گیرد تا در گام بعد بتوان مفهوم «تربیت فلسفی» را به طور دقیق و کامل، تشریح و تبیین کرد. بر این اساس در قدم نخست بررسی مفهوم «تربیت» لازم و ضروری خواهد بود.

تربیت از ریشه «ربا (ربو) - یربو» اخذ شده و معنای آن افزایش و نمو تدریجی و مرحله به مرحله تا رسیدن به حد نهایت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۳۶)^۱. واژه «ربا» در علم اقتصاد نیز همین معنا را دارد؛ همچنین تربیت دارای معنای مشابهی با تزکیه است، چرا که تزکیه نیز از باب تفعیل بوده و از

۱. الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ: التَّربِيَةُ، وَهُوَ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا فَحَالًا إِلَى حَدِّ التَّمَامِ.

ریشه «زکا، یزکو» گرفته شده و به معنای افزایش و نمو می‌باشد.

در اصطلاح، وقتی درباره انسان سخن گفته می‌شود، کلمه تربیت دربردارنده طیف وسیعی خواهد بود، به گونه‌ای که کاربردهای واژه تربیت، منحصر در یک مورد نیست و می‌توان در حوزه‌های متفاوتی آن را به کار برد. گاه مقصود از تعلیم و تربیت حوزه‌ای وسیع‌تر از آموزش و پرورش بوده و معنایی اعم از آن قصد می‌شود که پرورش همه ابعاد انسان را شامل می‌شود، با این حال گاه در مقابل تعلیم به کار رفته و ناظر به جنبه‌های غیر شناختی تربیت است.

با توجه به اهمیت تعلیم و تربیت، تعاریف و توصیفات زیادی در طول تاریخ توسط متفکران و اندیشمندان رشته‌های مختلف از یک سو و عوام از سوی دیگر، برای آن ارائه شده است که هر کدام دارای جنبه‌های متفاوتی هستند و با رویکردهای مختلف و از منظرهای گوناگون به این بحث ورود کرده‌اند. نکته حائز اهمیت در این تعاریف، توجه به قابل فهم بودن تعریف و دوری از ابهام و روشن بودن مفهوم آن است؛ به عنوان مثال، چنانچه تربیت را «آماده ساختن فرد برای آینده» تعریف کنیم، آن‌گاه باید مقصود خود را از آمادگی به طور شفاف و دقیق بیان کرده و تصویر خود از آینده و چگونگی این آمادگی را به طور کامل تشریح کنیم (شریعتمداری، ۱۳۷۸: ۷۴-۷۵)؛ بنابراین شفافیت و روان بودن تعریف اهمیت زیادی دارد.

با تأمل در معانی و کاربردهای مختلف و متفاوتی که اندیشمندان و متخصصان حوزه روان‌شناسی برای مفهوم «تربیت» ارائه داده‌اند، می‌توان مفهوم «تغییر تدریجی» را به عنوان عنصر مشترک میان همه آن‌ها در نظر گرفت.

قابل ذکر است که برخی از متخصصان حوزه تعلیم و تربیت با تفکیک مفهوم پرورش از تربیت، پرورش را اعم از تربیت دانسته و تربیت را با مفهوم کارآموزی (پرورش در یک فن یا مهارت خاص) تعریف کرده‌اند. همچنین تعریف پرورش را عبارت از جریانی منظم و مستمر با هدف کمک به رشد جسمانی، شناختی، روانی، اخلاقی و اجتماعی معرفی کرده‌اند. از نظر ایشان به طور کلی رشد شخصیتی افراد (پرورش‌یابندگان) در جهت کسب هنجارهای مورد پذیرش جامعه و کمک به شکوفا شدن استعدادهای ایشان، تعریف قابل ارائه از پرورش است (سیف، ۱۳۶۳: ۱۲-۱۳). با تأمل در این تعریف و تفکیک یادشده، می‌توان گفت نگارندگان در پژوهش حاضر، به دنبال چنین تفکیکی نبوده و منظور از واژه تربیت، همان تعریف اعم، یعنی پرورش خواهد بود.

با دقت نظر در تعاریف مختلف به نظر می‌رسد دست‌یابی به تعریفی جامع از تربیت که دربردارنده

همه نکات یا ایده‌های اندیشمندان این حوزه در طول تاریخ باشد، امری ناممکن یا سخت است؛ با این حال شناخت و بررسی تعاریف متفکران مهم تعلیم و تربیت، می‌تواند راه را برای یافتن تعریفی مناسب و شایسته هموارتر سازد؛ به همین منظور، در ادامه برخی نظرات بزرگان و متفکران تعلیم و تربیت در باب تربیت بیان خواهد شد تا بتوان با تجمیع مؤلفه‌های مشترک میان این تعاریف و تحلیل آنها، به تعریفی جدید دست یافت.

تربیت از نظر افلاطون، اندیشمند و فیلسوف بزرگ یونانی، پرورش قوه عاقله افراد مستعد یا به عبارتی دیگر «کشف استعدادهای طبیعی و شکوفا ساختن آن‌ها» است (کاردان و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۶۹-۱۷۰). آگوستین، فیلسوف و اندیشمند مسیحی، تعلیم و تربیت را دارای دو جنبه می‌داند، یکی توجه به درون و پالایش نفس و دیگری تعلیم که تحت تأثیر همان مورد اول است. از نظر وی، هدف تعلیم و تربیت کمک به انسان برای رسیدن به خشنودی و سعادت جاودانی است. توماس آکویناس، فیلسوف ایتالیایی و متاّله مسیحی، معتقد است انسان به عنوان یک موجود عقلانی، برای رسیدن به کمال نیازمند تعلیم و تربیت است. به اعتقاد وی تعلیم و تربیت فرآیندی است که در آن معلم با فراهم کردن شرایط و زمینه لازم، به فعلیت رساندن استعدادهای فرد در ابعاد اخلاقی و عقلانی کمک می‌کند (کاردان و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۸۵-۱۸۰). نکته مشترک میان این دو تعریف را می‌توان پیوند میان تربیت با زندگی دانست به این معنا که تربیت در بطن زندگی جریان داشته و شکوفایی استعدادهای درونی در راستای تحقق زیست مطلوب و سعادت‌مندانه فردی و اجتماعی است.

جان لاک، متفکر و فیلسوف بزرگ انگلیسی، تعلیم و تربیت را به عنوان فرآیندی در جهت فراهم ساختن زمینه لازم به منظور داشتن روان و ضمیری سالم در تنی سالم معرفی کرده که به سعادت فردی و به تبع آن سعادت اجتماعی می‌انجامد (کاردان و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۰۷).

با عطف توجه به تعاریف و تلاش‌هایی که برای تبیین و تشریح مفهوم تربیت در آثار اندیشمندان این حوزه صورت گرفته است، آنچه در بیشتر این آثار به چشم می‌خورد، پیوند میان مفهوم تربیت یا پرورش با مفهوم تعلیم و آموزش است؛ توضیح آنکه، به نظر می‌رسد با غور در مفهوم و نیز مصداق تربیت، نمی‌توان آن را از مباحث تعلیم و آموزش تفکیک کرده و این دو را دو حوزه کاملاً مستقل به شمار آورد. هر چند هر یک از این مفاهیم و کاربردهایشان تعاریف مشخص و حدود معینی دارند، اما اثربخشی متقابل میان این دو قابل انکار نبوده و شاید همین امر به هم‌نشینی مداوم تعلیم و تربیت در کنار یکدیگر ختم شده است.

یکی دیگر از بحث‌های مرتبط با تربیت، تفاوت نگاه احتمالی متخصصان حوزه‌های مختلفی همچون اخلاق، روان‌شناسی، فلسفه و... درباره تربیت است.

به عنوان نمونه، از منظر متفکران حوزه اخلاق، تربیت به معنای پروراندن قوای جسمی و روحی انسان برای رسیدن به کمال مطلوب است؛ همچنین از دیدگاه ایشان، آدمی به وسیله تربیت به یکی از فضائل آراسته شده و به وسیله آن می‌توان شاهد تغییرات در فرد و قوای انسانی به سمت کمال و نیز ایجاد صفات پسندیده و ملکات فاضله بود. به طور خلاصه می‌توان تربیت را از دیدگاه علمای اخلاق، به هنر رهبری و هدایت انسان در سازندگی و آموزش او تعریف کرد (قائمی، ۱۳۶۵: ۲۴).

از نظر روان‌شناسان و رفتارگرایان، تربیت، عملی آگاهانه و دارای هدف از سوی فرد بالغ است که به منظور ساختن، پروردن یا دگرگون ساختن فرد انجام می‌پذیرد. «مراقبت دائمی از حیات در حال رشد و ایجاد تغییر به منظور یافتن قدرت درک مسائل و استقلال فکری»، «ایجاد تغییر منظم برای اعمال و رفتار، پرورش قوای ذهنی، ادراک، حافظه، تداعی معانی، دقت و اراده» و «هدایت فرد در جهت شکوفایی توانایی‌ها و استعدادها» از جمله نکات مورد توجه در دیدگاه این متفکران است. جامعه‌شناسان تربیت را عملی دانسته‌اند که از سوی نسل بالغ با هدف پرورش جسمی، فکری و اخلاقی نسل بعدی که هنوز رشد کافی نیافته‌اند، به منظور عضویت آن‌ها در جامعه و زندگی آینده اعمال می‌شود. همچنین معرفی تربیت به عنوان «انتقال‌دهنده آداب و رسوم و مهارت‌ها و فرهنگ جامعه به اعضای جوان‌تر و یا انتقال میراث اجتماعی»، «انتقال مسیر تفکر و احساس و عمل یک جامعه به آیندگان» و «آماده ساختن افراد برای وصول به هدف‌های اجتماعی» از دیگر ملاحظات جامعه‌شناسان در این زمینه است (قائمی، ۱۳۶۵: ۲۶-۲۵).

بر اساس آنچه تاکنون بیان شد، تعلیم و تربیت فرآیندی تدریجی بوده و مجموعه‌ای از اعمال یا تأثیرات هدف‌دار یک انسان به عنوان مربی بر انسان دیگری (مربی) بوده که به منظور ایجاد صفات اخلاقی و علمی یا مهارت‌های حرفه‌ای انجام می‌شود. به دیگر سخن، تعلیم و تربیت را می‌توان فراهم کردن زمینه‌ها و عوامل لازم برای فعلیت‌بخشی و شکوفا ساختن استعدادها و شخص در جهت رشد و تکامل اختیاری به سوی هدف‌های مطلوب و بر مبنای برنامه دقیق و سنجیده معرفی کرد (کاردان و دیگران، ۱۳۸۰: ۳۶۶).

هم‌چنین، با توجه به تعاریف یادشده، به نظر می‌رسد یکی از کلیدواژه‌های پرتکرار در تعاریف‌های مختلف از تربیت، مفهوم «رشد» است. این مفهوم در روان‌شناسی معمولاً به معنای تغییرات همراه با

پیشرفت که از هدف یا طرح مشخصی پیروی می‌کند، دلالت دارد. چهار جنبه اساسی در رشد از منظر روان‌شناسی معمولاً مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که عبارتند از:

جنبه عقلانی (شامل ادراک، قضاوت، تفکر، پیش‌بینی و...)، جنبه اجتماعی (رابطه فرد با دیگران)، جنبه عاطفی (پیدایش و بروز عواطف در فرد و کنترل آن‌ها)، جنبه بدنی (تغییرات کیفی و کمی بدن) (شریعت‌مداری، ۱۳۷۸: ۹۵-۹۶).

با هدایت یا جهت‌دهی این جنبه‌ها به سمت هدف‌های برتر، تحقق رشد به صورت مطلوب امکان‌پذیر است. نکته قابل توجه، تحقق یافتن اصطلاح تربیت یا صدق مفهوم تربیت بر این فرآیند، یعنی تحقق رشد در این جنبه‌هاست. این امر می‌تواند تأییدی بر فرض گسست‌ناپذیری پیوند میان تربیت و رشد باشد، به این معنا که تعریف تربیت در بطن خود، مفهوم رشد را نیز در بردارد و به گونه‌ای می‌توان آن را رشد تدریجی در ابعاد مختلف وجودی انسان تعریف کرد.

دقت نظر در تعاریف «تربیت» که در ساحت‌ها و دانش‌های گوناگون و نیز از نگاه اندیشمندان در حوزه‌های مختلف اعم از فلسفه، روان‌شناسی، اخلاق و جامعه‌شناسی ارائه شد، بیانگر اینست که با وجود اختلاف و تفاوت در تعاریف، نکات مشترکی در میان همه آن‌ها دیده می‌شود که بر پیوند عمیق میان «تربیت» با «زندگی» تأکید دارد؛ مؤلفه‌هایی همچون: «سعادت فردی و به تبع آن سعادت اجتماعی»، «مهیّا ساختن فرد برای زندگی در جامعه سیاسی و در محیط»، «سازگار کردن انسان با محیط خود»، «بازسازی تجربه برای رشد و دموکراسی اجتماعی»، «رشد قوه قضاوت صحیح»، «پرورش و شکوفایی استعدادهای نهفته در تمام ابعاد وجودی در جهت حرکت به سوی هدف و کمال مطلوب»، «آماده ساختن افراد برای وصول به هدف‌های اجتماعی» و...؛ همه این مؤلفه‌ها بر تحقق ویژگی‌هایی (که در دانش‌های مختلف با مفاهیم و اهداف متناسب با همان ساحت بیان شده‌اند) در جهت ایجاد یک زندگی مطلوب سخن گفته‌اند؛ هر چند زندگی مطلوب با توجه به اهداف و بسترهای گوناگون در علوم مختلف، به شکل متفاوتی ترسیم شده است. به اعتقاد ما، آنچه به عنوان نقطه اشتراک میان همه تعاریف یادشده قابل بیان خواهد بود، پیوند و هم‌نشینی میان مفاهیم تربیت، رشد و تعلیم در جهت هدایت و تکامل انسان است.

همچنین با توجه به تأکید همه تعاریف بر تأثیر مستقیم تربیت در زندگی فردی و اجتماعی، می‌توان تربیت را فرآیندی دانست که با هدف آماده‌سازی فرد یا جامعه برای رسیدن به اهداف خاص و در جهت شکوفا ساختن استعدادها و توانمندی‌های فردی و اجتماعی، انجام می‌شود و با رشد و پرورش ابعاد

مختلف وجودی فرد و جامعه همراه است؛ به عبارت دیگر، تعریف برگزیده و مطلوب از «تربیت» در این پژوهش، با تأکید بر نقش و جایگاه آن در زندگی، تعریف آن به مثابه «فرآیند شکوفاسازی و به فعلیت رساندن استعدادهای انسان متناسب با اهداف فردی و اجتماعی مورد نظر» خواهد بود؛ بسته به اینکه این اهداف چه باشد و در چه گستره‌ای از ابعاد شخصیت انسان تعریف شوند، تربیت‌ها با یکدیگر متفاوت خواهند شد.

۲-۳. معناشناسی مفهوم «فلسفه»

یکی دیگر از مؤلفه‌های «تربیت فلسفی»، مفهوم فلسفه است. به نظر می‌رسد یکی از مباحث و مسائل مهم در فلسفه، تلاش برای یافتن تعریف صحیح از آن است و منظور از تعریف هر چیز، شرح و بیان لفظ آن یا همان دلالت لفظ بر مدلول است. با یک نگاه عام می‌توان فلسفه را که نشأت گرفته از میل فطری بشر به دانستن و کسب آگاهی است، به معنای پرسشگری درباره حقایق بنیادین هستی دانست و طرح عالمانه این پرسش‌ها و مدون ساختن آن‌ها را فلسفه به معنای خاص آن تلقی کرد. درباره چپستی فلسفه اقوال مختلفی وجود دارد؛ در بعضی آثار چنین ذکر شده که نخستین کسی که فلسفه را به معنای یک علم به کار برده، فیثاغورس است. در بعضی آثار هم از مورخ معروف یونانی، هرودوت یاد شده است. با نظر در کاربردهای مختلف این لفظ در آثار قدما می‌توان گفت مقصود از فلسفه نوعی معرفت است که میل طبیعی بشر به دانستن، عامل و محرک آن است. سقراط، به عنوان حکیم و اندیشمند بزرگ تاریخ اندیشه بشر، خود را فیلسوف به معنای دوست‌دار معرفت و حکمت در مقابل سوفسطائیان نامید (کولپه، ۱۳۶۳: ۷) بر این اساس، فیلسوف را می‌توان به عنوان فردی معرفی کرد که همواره در جست‌وجوی معرفت است، آنگونه معرفتی که مبتنی بر فهم عمیق زندگی و جهان باشد (لوین و همکاران، ۱۳۶۶: ۱۲).

با نظر در دو مفهوم علم و فلسفه، می‌توان در تبیین نسبت این دو گفت: مبادی علوم و تصور کلی تجربه انسانی و واقعیت، از جمله مسائلی است که در قلمرو فلسفه جای می‌گیرد، زیرا این مسائل از جهت ماهیت و طبیعت به گونه‌ای هستند که در هیچ یک از علوم خاص قابل تحقیق و تبیین نیستند؛ به بیانی عام می‌توان گفت که یکی از سرچشمه‌های نشاط و شادکامی در زندگی، جست‌وجوی حقیقت و تفکر و تأمل پیرامون آن است و همین امر را می‌توان هدف فیلسوف دانست (یوینگ، ۱۳۷۸: ۱۸-۱۶). همچنین یکی از تفاوت‌های مهم در میان علم و فلسفه اینست که فلسفه، عمومی و کلی است در حالی که علم، اختصاصی و تخصصی است، به این معنا که فلسفه بر خلاف علوم، در تلاش است تا از

جهت هدف و غرض، کلی و جامع باقی بماند؛ به این اعتبار، کار فیلسوف آن است که همه چیزها را در نظام عام و با اهمیت نسبی مورد توجه قرار داده و آن را از افق و منظری بالاتر بنگرد (لوین و همکاران، ۱۳۶۶: ۱۶).

همچنین در علم، واقعیت‌ها مطالعه می‌شوند، اما در فلسفه، واقعیت‌ها و ارزش‌ها، هر دو مسئله هستند و به دیگر سخن، در فلسفه، مبانی علوم مورد مطالعه و تحلیل واقع می‌شوند (لوین و همکاران، ۱۳۶۶: ۱۷-۱۹).

فلسفه به عنوان شاخه و زمینه‌ای مستقل، در نگاه اندیشمندان مختلف، تعابیر و تعاریف گوناگونی در طول تاریخ داشته است. نگاه افلاطون به فلسفه، بیشتر از منظر موضوع بوده و به اعتقاد وی، فیلسوف شخصی است که هدف او ایصال به معرفت ازلی و حقایق اشیاء باشد.

ارسطو با تقسیم فلسفه به فلسفه‌های نظری و عملی و تولیدی، تعبیر گسترده‌ای از فلسفه بوجود آورد که شامل تمامی علوم عقلی بشر می‌شود.

در دوره‌های بعد، رواقیون معنای فلسفه را کمی تغییر داده و آن را بیشتر ناظر به نتایج و موارد استعمال آن در زندگی بشر تعریف کردند (کولپه، ۱۳۶۳: ۷-۱۰).

هربارت، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی و بنیان‌گذار علوم پرورشی، از فلسفه با تعبیر «تحلیل معانی عقلی» یاد کرده و مقصود از کلمه تحلیل را طبقه‌بندی و تنظیم و تصحیح و تکمیل روابط معانی عقلی با یکدیگر می‌داند. دو فیلسوف و روان‌شناس آلمانی، بنک و لپس، فلسفه را روان‌شناسی یا علمی دانسته‌اند که درباره حیات باطنی بحث می‌کند (کولپه، ۱۳۶۳: ۱۲-۱۳).

به عقیده وایتهد، فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی، فلسفه کوششی است برای توضیح باورهای بنیادینی که جهت‌گیری هسته اصلی شخصیت فرد را مشخص می‌کند و از همین جهت است که فلسفه دارای اهمیت است (یوینگ، ۱۳۷۸: ۲۱).

به اعتقاد برتراند راسل، نویسنده و فیلسوف مشهور بریتانیایی، فلسفه برخلاف بسیاری از دانش‌های دیگر، قابل تعریف نبوده و تنها راه برای فهمیدن چپستی فلسفه، انجام آن است (Russell, 1959: 7). یکی از مشهورترین تعاریف فلسفه، تعریفی است که بیشتر حکمای اسلامی از آن ارائه کرده‌اند، یعنی: «علم به احوال اعیان موجودات چنانکه در نفس الامر هستند به قدر طاقت بشری».

با این حال، یکی از مشکلات این تعریف را می‌توان جامعیت زیاد آن دانست، به گونه‌ای که شامل حکمت طبیعی، نجوم، روان‌شناسی و سایر علوم خاصه هم می‌شود. در این تعریف، قید «چنانچه در

نفس الامر هستند» به این معناست که فلسفه تلاش می‌کند ذهن را توانمند سازد که اشیاء را گماهی ببیند نه آنچنان که ظاهر می‌شوند (بزرگمهر، ۱۳۵۶: ۱۵).

بنابراین در این تعریف، اختلاف نظرهای بسیاری هست و هر یک از مشرب‌ها و مکاتب فلسفی به تناسب مشرب خود، تعریفی از آن ارائه کرده‌اند.

از میان فیلسوفان اسلامی، کندی فلسفه را «علم به حقایق اشیاء به اندازه توان آدمی» معرفی کرده است. فارابی نیز این تعریف را پذیرفته، اما با تفکیک میان فلسفه مبتنی بر یقین و فلسفه مبتنی بر ظن، ابداعاتی را در این حوزه داشته است.

ابن‌سینا در توضیح معنای فلسفه، با یکی شمردن معنای فلسفه و حکمت، آن را «استکمال یا کمال بخشی به نفس آدمی از طریق تصور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازه توانایی انسان» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۹۵۳: ۱۳).

با این حال، وی در یکی از نظرات خود، با تفاوت قائل شدن میان فلسفه مشاء با «حکمة المشرقیة»، حکمت مشرقیه را علاوه بر استدلال محض، متضمن معرفت مقرون به حقیقت نیز می‌داند. در ادامه، اسماعیلیه و متفکرانی که دارای مشرب فیثاغورسی و هرمسی بودند، تعاریفی از فلسفه ارائه دادند که هرچند از تعریف مشاء دور نبود، اما بیشتر ناظر به رابطه ساحت نظری فلسفه و بُعد عملی آن بود و می‌توان آن را فیلسوفانه اندیشیدن و حکیمانه زیستن دانست. به عبارت دیگر، این تلفیق میان حکمت نظری و عملی که در بیشتر مکاتب فلسفه اسلامی مشهود بود، از زمان سهروردی و پس از آن بروز بیشتری یافته، به گونه‌ای که در جامعه اسلامی، عنوان حکیم بر کسی اطلاق می‌شد که زندگانی او نیز بر وفق حکمتی باشد که در جنبه نظری از آن آگاه است (نصر و لیمن، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۶).

در ادامه، ملاصدرا نیز با پذیرش همان تعریف مشهور پیشینیان، فلسفه را «استکمال نفس انسانی به مدد شناخت حقایق موجودات کماهی از طریق برهان نه تقلید و به قدر طاقت بشری» معرفی کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۰/۱).

با مرور تعاریف یادشده، به نظر می‌رسد مهم‌ترین شاخصه‌های ذکر شده در تعریف و تشریح فلسفه به اختصار عبارتند از:

تلاش برای دست‌یابی به معرفتی مبتنی بر فهم عمیق زندگی و جهان، جست‌وجوی حقیقت و تفکر و تأمل پیرامون آن، مطالعه و تحلیل مبانی علوم، تحلیل معانی عقلی، کوششی برای توضیح باورهای بنیادینی که جهت‌گیری هسته اصلی شخصیت فرد را مشخص می‌کند، عمل به فلسفه به منزله شاه‌کلید

فهم چستی آن، علم به احوال اعیان موجودات چنانکه در نفس الامر هستند به قدر طاقت بشری، روش تفکر و تحقیق و استدلال برای حل مسائل کلی و عمومی عالم، ارائه مسائل معین و نظریات معین درباره کل آن‌ها، ایضاح و تبیین معانی الفاظ و ارائه تعبیر و تحلیل‌های مفاهیم رایج در عرف عام و علوم خاصه، استکمال یا کمال بخشی به نفس آدمی، فیلسوفانه اندیشیدن و حکیمانه زیستن.

لیکن به اعتقاد ما باید به فلسفه به عنوان یکی از اساسی‌ترین بنیان‌های معرفتی در حیات و زیست بشر نگاه کرد، فلذا در پژوهش حاضر، تعریفی از فلسفه مطمح نظر قرار گرفته که ناظر بر جهت‌گیری فلسفه به مثابه زندگی است. به عبارت دیگر، «توجه و تعمق در مسائل بنیادین بشر و تحلیل آن به منظور زیستن بر اساس خردمندی» تعریف فلسفه در این پژوهش خواهد بود؛ بر این اساس، فیلسوف کسی است که علاوه بر مسائل معمول زندگی، به مسائل ژرف و بنیادین آن نیز توجه کرده و بیاندیشد و آن‌ها را در جهت رسیدن به مقاصد عالیه به کار گرفته و زندگی خود را رنگ و بوی فلسفی ببخشد. اکنون با روشن ساختن معنای لغوی و اصطلاحی تربیت در گام نخست و تعریف و تبیین معنای فلسفه در گام بعد، می‌توان به تشریح عبارت «تربیت فلسفی» پرداخت.

۴. «تربیت فلسفی»، تعریف و تحلیل:

تربیت را می‌توان یک امر مهم و تأثیرگذار در زندگی فرد معرفی کرد آن گونه که می‌توان مدعی شد آموزش در اصل برای پرورش انجام می‌شود و هدف در درجه نخست، همان تربیت است. همانطور که پیش از این بیان شد، تربیت به عنوان تسهیل‌گر و کمک‌کننده به رشد روحی و معنوی، به منظور رسیدن به کمال انسانی است.

تلقی تربیت به مثابه «فرآیندی در جهت شکوفا ساختن استعدادها به منظور نشان دادن راه درست زیستن در جهت اهداف و مقاصد فردی و اجتماعی» و هم‌نشینی آن با فلسفه به عنوان «توجه و تعمق در مسائل بنیادین بشر و تحلیل آن به منظور زیستن بر اساس خردمندی»، تعریف تربیت فلسفی را به عنوان «فرآیند پرورش و تکامل فرد و جامعه در جهت استکمال و شکوفایی از طریق ارتقای خرد و زیست عقلانی» به دنبال خواهد داشت.

با این حال، دستیابی به تعریفی کامل از تربیت فلسفی و شناخت مؤلفه‌های آن در گام اول نیازمند بررسی تعاریف مختلفی است که تاکنون برای این اصطلاح بیان شده است. همچنین به نظر می‌رسد تحلیل وجه اتصاف تربیت به فلسفی بودن و شکل‌گیری مفهوم یا اصطلاح تربیت فلسفی بر بررسی

تعاریف مقدم است؛ بر این اساس در این بخش، نخست به تحلیل چرایی وجه یا وجوه این اتصاف پرداخته و در ادامه با تشریح تعریف‌های مختلف، مؤلفه‌های تربیت فلسفی بیان خواهد شد.

یکی از وجوه هم‌نشینی فلسفه و تربیت به عنوان یک ترکیب اضافی را می‌توان ناظر به توجه این نوع از تربیت به مسائل، موضوعات و محتواهای فلسفی دانست. آنگونه که پیش از این در تعریف فلسفه گذشت، یکی از مباحث مهم فلسفه، طرح پرسش‌های بنیادین دربارهٔ حقایق هستی و زندگی بشر است، به این معنا که فرد از زندگی روزمره و درگیری‌ها و مسائل مرتبط با آن فراتر رفته و به لایه‌های عمیق‌تر زندگی خود و جهان هستی نیز بیاندیشد. بر این اساس، تربیت را می‌توان از آن منظر فلسفی دانست که به متری بیاموزد علاوه بر درگیری طبیعی با مسائل روزمرهٔ زندگی، از پرداختن به بنیادی‌ترین مسائل زندگی خود و جهان هستی نیز غافل نباشد، چرا که این مسائل بنیادین، همان مسائل اصلی فلسفه هستند. با این نگاه می‌توان گفت وجه هم‌نشینی فلسفه و تربیت، ناظر بر پرداختن به مسائل بنیادین هستی بوده و این دو از جهت موضوع یا مسئله، به یکدیگر نزدیک شده و با یکدیگر پیوند یافته‌اند.

علاوه بر موضوع، چنانچه تربیت و فلسفه در جهت هدف با یکدیگر هم‌راستا شده و به افقی واحد نظر داشته باشند، پیوند و هم‌نشینی میان آن دو امکان‌پذیر خواهد بود. در این معنا، با فرض در نظر گرفتن فلسفه‌ورزی در جهت استکمال نفس انسان به عنوان هدف فلسفه از یک سو و شکوفایی استعدادها و به تکامل رساندن انسان به عنوان هدف تربیت از سوی دیگر، می‌توان افق مشترکی را برای این دو ترسیم کرده و تربیت فلسفی را نوعی از تربیت دانست که هدف نهایی از فلسفه‌ورزیدن را در کانون اهداف تربیتی خود قرار داده است. این وجه هم‌نشینی فلسفه و تربیت به عنوان وجه دوم، وجه ناظر به هدف و غایت خواهد بود.

وجه سوم این اتصاف را می‌توان ناظر به روش معرفی کرد. توضیح آنکه، چنانچه تربیت دربردارندهٔ روش فلسفه‌ورزی برای تکامل و شکوفایی متری باشد، با فلسفه پیوند یافته و هم‌نشینی این دو معتبر و صحیح خواهد بود؛ به عبارت دیگر، تربیت فلسفی در این وجه، به معنای تربیتی است که به متری خود روش فلسفه‌ورزیدن و اندیشه‌ورزی فلسفی را می‌آموزد. تفکر انتقادی، خلاق یا مراقبتی، نمونه‌ای از این روش‌هاست که قابلیت بکارگیری در تربیت فلسفی را دارد.

در یک تعبیر دیگر دربارهٔ فلسفه، می‌توان خردورزی و ژرف‌نگری را به مثابه روح آن تلقی کرد که تصور فلسفه و چیستی آن بدون لحاظ این روح و اصل و اساس، امکان‌پذیر نیست. بنا بر این تعبیر، تربیت فلسفی، تربیتی است که به دنبال القاء این روح در مترین خود است.

وجه دیگر پیوند میان فلسفه و تربیت، زندگی بر مبنای خرد و تفکر و فلسفه‌ورزی است که می‌توان آن را «زیست فلسفی» دانست. بر اساس این وجه تربیت فلسفی، تربیتی در جهت تحقق زیست خردمحور بوده و کوششی است در جهت آموزش فراهم کردن زمینه‌های لازم برای تحقق یک زندگی عقلانی و زیست فلسفی در متربی.

همچنین آن طور که پیش از این گذشت، فلسفه نسبت به موضوع و مسائل خود نگاه کلی‌تری داشته، به نحوی که می‌توان آن را یک نگاه کلی، جامع و همه‌جانبه به مسائل دانست. بر اساس این تعبیر، چنانچه تربیت در نگاه وافق خویش، همه‌جوانب و ابعاد رشد و تکامل فرد را در نظر گرفته و در جهت استکمال متربی از همه ابعاد ترسیم شود، می‌توان این دو را از جهت جامعیت و شمول همه‌جانبه، هم‌نشین و متصف به یکدیگر ساخت.

بر این اساس، وجوه اتصاف میان فلسفه و تربیت به اختصار عبارتند از: موضوع، غایت، روش، روح فلسفه، زیست فلسفی و جامعیت و شمول. لازم به ذکر است وجوه شش‌گانه ذکر شده، حصر عقلی نبوده و تنها شامل مهم‌ترین وجوه پیوند میان فلسفه و تربیت است. پس از تبیین این وجوه احتمالی، در گام بعد لازم است تعریف‌های مختلف ناظر بر این وجوه تحلیل و طبقه‌بندی شوند.

یکی از تعاریف ذکر شده برای تربیت فلسفی، تلقی آن به معنای رشد آراستگی اندیشه فرد بر اساس غایت فلسفه، یعنی همان استکمال نفس بشری است. توضیح آنکه هدف تربیت فلسفی در حقیقت نیل به تربیت عقلانی است و تربیت عقلانی آن است که همگام با رشد طبیعی بدن، هوش و عقل اکتسابی و خرد نیز رشد و کمال یابد (فهیم و همکاران، ۱۳۹۴: ۲۵۶-۲۵۴)؛ این تعریف ناظر به وجه دوم و ششم تربیت فلسفی، یعنی وجه غایت و جامعیت است.

قدرت فلسفه ورزیدن و تعمق در مسائل از دیگر نکات مورد توجه در تربیت فلسفی است (جعفریان و همکاران، ۱۴۰۲: ۹) که می‌توان آن را ذیل وجه اول و سوم قرار داد.

تعبیر دیگر از تربیت فلسفی اینست که می‌توان تربیت را هدایت فرد در بُعد اجتماعی، عقلانی، اخلاقی، معنوی، جسمانی و عاطفی دانست و هنگامی که گفته می‌شود فلسفه هدایت فرد است، به این معناست که می‌تواند به فرد در رشد عقلانی، رشد اجتماعی، رشد اخلاقی، رشد معنوی و حتی رشد بدنی کمک کند، بنابراین تربیت فلسفی، یک تربیت جامع به معنای هدایت فرد در ابعاد مختلف زندگی است (شریعتمداری، ۱۳۸۹: ۱۴)؛ این تعریف با وجه ششم، یعنی وجه جامعیت و شمول مطابقت دارد. همچنین تربیت فلسفی به معنای رشد دادن روح و روان فرد است تا حدی که متوجه جایگاه و کرامت

و رسالت خود در هستی شود و این امر تنها با رشد فکری در سایه فلسفیدن و تفکر نقاد قابل وصول است (اله بداشتی، ۱۳۹۲: ۵۱). به نظر می‌رسد این تعریف با وجه سوم قرابت داشته باشد.

همچنین اثرگذاری فلسفه بر رشد و تکامل نوع انسانی از طریق تعالیم و سلوک عقلی از دیگر مسائلی است که می‌توان دربارهٔ هم‌نشینی فلسفه با تربیت بیان داشت (حسینی، ۱۳۹۴: ۴۵). با توجه به اهمیت رشد و تکامل انسانی در این تعریف، می‌توان آن را ذیل وجه دوم طبقه‌بندی کرد.

به طور کلی، بر اساس آنچه پژوهشگران دربارهٔ تربیت فلسفی بیان داشته و ویژگی‌هایی که برای آن برشمرده‌اند، نتایج زیر دربارهٔ تربیت فلسفی قابل حصول است:

جامع بودن تربیت فلسفی و جاری بودن آن در همهٔ ابعاد روحی و کمالی انسان؛ هدایت فرد در بُعد اجتماعی، عقلانی، اخلاقی، معنوی، جسمانی و عاطفی؛ کمک به رشد عقلانی، رشد اجتماعی، رشد اخلاقی، رشد معنوی و...؛ تربیت جامع به معنای هدایت فرد در ابعاد مختلف زندگی؛ کمک به فهم و تحلیل مسائل زندگی؛ رشد و بالندگی؛ فلسفیدن و تفلسف؛ رشد و تقویت عقل؛ افزایش قدرت استدلال؛ افزایش فهم حقایق عقلی و قدرت خردورزی؛ پرورش قابلیت تفکر؛ تفکر روش‌مند فلسفی در عرصهٔ تربیت و راه و رسم زندگی؛ استفاده از روش‌ها، اندیشه‌ها یا یافته‌های فلسفی در تربیت؛ گشودن چشم‌اندازهای تازه‌ای فراوری جامعه؛ ایجاد ویژگی‌هایی همچون بصیرت، نقادی، حقیقت‌جویی و پرسش‌گری، آزاداندیشی، شجاعت، عدالت‌محوری و... در فرد و جامعه؛ هوشمندی و پرورش عقلی؛ توان‌مندی در اتخاذ تصمیمات سنجیده و دقیق؛ ترغیب فرد به جستجوی معانی و تفکر در مسائل اساسی حیات بشری؛ روشن ساختن هدف حیات آدمی؛ افزایش قدرت خلاقیت و نوآوری؛ تنظیم روابط انسانی مبتنی بر تفاهم و همدلی؛ آموزش الگوی اندیشهٔ حکیمانه و علمی و توانایی در روش درست اندیشیدن و مهارت‌های زندگی؛ ایجاد نگرش همه‌جانبه به زندگی؛ ایجاد و افزایش احساس هدف‌مندی و معنا‌داری هستی؛ گذرگاهی درونی و معنوی برای رشد و تکامل انسانی؛ ایجاد توان‌مندی در شناخت بهتر دنیا؛ کمک به اصلاح زندگی فردی و اجتماعی؛ هدایت جنبه‌های گوناگون روح و شکوفایی قابلیت‌های نهفته در آن؛ فلسفه برای زیستن یا همان زیست فلسفی؛ وارد کردن تربیت در تمام شئون زندگی فرد؛ کمک به حضور مداوم تعقل، تفکر، ابداع و ابتکار و توانایی تحلیل و ریشه‌یابی مسائل در زندگی؛ رشد تفکر خلاق؛ رشد و پرورش تفکر انتقادی؛ فراهم ساختن زمینه برای آزاداندیشی، تعادل روحی، ثبات شخصیت؛ ایجاد ارتباط میان مفاهیم و کشف روابط و همبستگی‌ها؛ به‌کارگیری تفکر انتقادی و خلاق برای پرسش‌های مسئله‌برانگیز، تحلیل مسائل و تلاش برای یافتن راه‌های بهتر زیستن؛ تلاش برای آماده

تحلیل مفهومی تربیت فلسفی (فرا ترکیبی از تعاریف مختلف در تربیت فلسفی) **۱۶۳**

ساختن نسلی نواندیش، منتقد و سازنده؛ رشد و پرورش افرادی با توانایی درست اندیشیدن و خردمندانه زیستن؛ پرورش تفکر فلسفی، ذهنیت فلسفی و ایجاد ویژگی‌های فلسفی در فرد و اجتماع؛ توانمندی فرد برای فلسفه‌ورزی یا تفلسف؛ توانمندی در زمینه تفکر و ادراک و ایجاد ذهن و روح فلسفی؛ تربیت افراد بر مبنای اصول و قواعد منطقی و فلسفی.

تقسیم‌بندی این ویژگی‌ها ذیل وجوه شش‌گانه اتصاف تربیت به فلسفه، می‌تواند استخراج مؤلفه‌های تربیت فلسفی را تسهیل کند. جدول زیر، طبقه‌بندی این ویژگی‌ها را ذیل وجوه شش‌گانه نشان می‌دهد؛ لازم به ذکر است برخی از ویژگی‌ها ذیل چند عنوان قابلیت طبقه‌بندی را دارند:

وجوه اتصاف تربیت فلسفی	ویژگی تربیت فلسفی برگرفته از تعاریف مختلف
موضوع فلسفه	رشد و بالندگی ترغیب فرد به جستجوی معانی و تفکر در مسائل اساسی حیات بشری روشن ساختن هدف حیات آدمی گذرگاهی درونی و معنوی برای رشد و تکامل انسانی
غایت فلسفه	فهم حقایق عقلی ایجاد توانمندی در شناخت بهتر دنیا
روش فلسفه	کمک به فهم و تحلیل مسائل زندگی فلسفیدن و تفلسف رشد و تقویت عقل افزایش قدرت استدلال افزایش قدرت خردورزی پرورش قابلیت تفکر استفاده از روش‌ها، اندیشه‌ها یا یافته‌های فلسفی در تربیت هوشمندی و پرورش عقلی افزایش قدرت خلاقیت و نوآوری ایجاد ویژگی‌هایی همچون بصیرت، نقادی، حقیقت‌جویی و پرسشگری،

وجوه اتصاف تربیت فلسفی	ویژگی تربیت فلسفی برگرفته از تعاریف مختلف
	آزاداندیشی، شجاعت، عدالت محوری و... در فرد و جامعه توانمندی در اتخاذ تصمیمات سنجیده و دقیق تنظیم روابط انسانی مبتنی بر تفاهم و همدلی کمک به حضور مداوم تعقل، تفکر، ابداع و ابتکار و توانایی تحلیل و ریشه یابی مسائل در زندگی رشد و پرورش تفکر خلاق و تفکر انتقادی ایجاد ارتباط میان مفاهیم و کشف روابط و همبستگی ها تلاش برای آماده ساختن نسلی نواندیش، منتقد و سازنده تربیت افراد بر مبنای اصول و قواعد منطقی و فلسفی
روح فلسفه	پرورش تفکر فلسفی، ذهنیت فلسفی و ایجاد ویژگی های فلسفی در فرد و اجتماع توانمندی در زمینه تفکر و ادراک و ایجاد ذهن و روح فلسفی
زیست فلسفی	تفکر روشمند فلسفی در عرصه تربیت و راه و رسم زندگی گشودن چشم اندازهای تازه ای فراوری جامعه آموزش الگوی اندیشه حکیمانه و علمی و توانایی در روش درست اندیشیدن و مهارت های زندگی ایجاد و افزایش احساس هدفمندی و معناداری هستی کمک به اصلاح زندگی فردی و اجتماعی فلسفه برای زیستن یا همان زیست فلسفی فراهم ساختن زمینه برای آزاداندیشی، تعادل روحی، ثبات شخصیت تلاش برای یافتن راه های بهتر زیستن رشد و پرورش افرادی با توانایی درست اندیشیدن و خردمندانه زیستن
جامعیت و شمول فلسفه	جامع بودن تربیت فلسفی و جاری بودن آن در همه ابعاد روحی و کمالی انسان هدایت فرد در بعد اجتماعی، عقلانی، اخلاقی، معنوی، جسمانی و عاطفی کمک به رشد عقلانی، رشد اجتماعی، رشد اخلاقی، رشد معنوی و...

ویژگی تربیت فلسفی برگرفته از تعاریف مختلف	وجوه اتصاف تربیت فلسفی
تربیت جامع به معنای هدایت فرد در ابعاد مختلف زندگی ایجاد نگرش همه جانبه به زندگی هدایت جنبه های گوناگون روح و شکوفایی قابلیت های نهفته در آن وارد کردن تربیت در تمام شئون زندگی فرد	

ویژگی های یادشده در بردارنده طیف وسیعی از مهارت ها و ابعاد فلسفه است، اما با دقت نظر در آن، به نظر می رسد می توان آن ها را در قالب چهار مؤلفه به شرح ذیل دسته بندی نمود:

- رشد همه جانبه و فراگیر در ابعاد مختلف (عقلی، اجتماعی و اخلاقی)
- رشد و افزایش قدرت استدلال و انواع مهارت ها و توانمندی های منطقی
- پرورش خرد و رشد انواع سه گانه تفکر (نقاد، خلاق و مراقبتی)
- جریان و سریان فلسفه در زندگی در جهت تحقق زیست فلسفی

موارد چهارگانه بالا به عنوان مؤلفه های تربیت فلسفی و با هدف تکامل عقلی بشر و تربیت افرادی مسئولیت پذیر و متعهد در عرصه فردی و اجتماعی قابل ارائه است.

همچنین آنچه به عنوان دیدگاه برگزیده درباره تربیت فلسفی در این پژوهش مورد نظر است، گونه ای از تربیت است که ناظر بر زیست فلسفی بوده و نحوه این زیست را به ما می آموزد؛ به عبارت دیگر، فرایند «پرورش و تکامل فرد و جامعه در جهت استكمال و شکوفایی از طریق ارتقای خرد و رشد تفکر و تقویت بنیادها و مهارت های فکری به وسیله ابزارها و استدلال منطقی در راستای تحقق زیست فلسفی» را می توان به عنوان تربیت فلسفی در نظر گرفت. بر اساس این تعریف، چنانچه بخواهیم تربیت فلسفی را در یک عبارت به صورت کوتاه و خلاصه بیان کنیم، «تربیت انسان ها برای یک زندگی عقلانی و زیست فلسفی» خواهد بود.

به دیگر سخن، با توجه به آنچه گذشت، به نظر می رسد تعریف و تحلیل «تربیت فلسفی»، به دلیل درهم تنیدگی مفهوم آن با زندگی، قابلیت بازتعریف در مفهوم «زیست فلسفی» را خواهد داشت. مراد از زیست فلسفی به معنای چگونه زیستن با فلسفه و بر اساس فلسفه است؛ همچنین، زندگی کردن بر اساس اصول و مفاهیم فلسفی و درونی کردن اصول فلسفی و به کارگیری آن ها در زندگی روزمره، تعبیر

دیگریست که می‌توان درباره‌ی زیست فلسفی به کار گرفت. با توجه به اینکه در تربیت فلسفی، انتخاب‌ها، قضاوت‌ها، تصمیم‌گیری‌ها و به طور کلی، تحلیل و تبیین مسائل زندگی مبتنی بر خرد و مشی عقلانی است، پیوند میان فلسفه و زندگی به روشنی قابل مشاهده است و بر همین مبنا، انفکاک میان این نوع از تربیت با چگونه زیستن و انتخاب مشی زندگی ممتنع خواهد بود؛ به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد تعریف تربیت فلسفی به «توانمند ساختن انسان برای برگزیدن روش صحیح یک زندگی مبتنی بر عقلانیت و خردمحوری»، نزدیک‌ترین و بهترین تعبیر برای بیان این مفهوم خواهد بود.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به تعاریف مختلفی که از تربیت فلسفی ارائه شده است و با نظر به چرایی وجوه اتصاف فلسفه به تربیت در هر کدام از این تعاریف، آنچه به عنوان نتیجه و دستاورد این تحلیل‌ها و طبقه‌بندی آنها قابل حصول است، پیوند عمیق میان تربیت فلسفی با مفهوم زیست فلسفی و زندگی کردن بر مبنای فلسفه است. بر این اساس، چنانچه تربیت فلسفی را به معنای تلاش برای توانمند ساختن فرد جهت برگزیدن مشی صحیح زندگی مبتنی بر عقل و خرد در نظر بگیریم، هر کدام از مؤلفه‌های این تعریف نیز نیازمند بازتعریف مبتنی بر پیوند با زندگی خواهند بود. همچنین می‌توان با نگاهی دیگر، یعنی نگاه از جزء به سمت کل، با تعریف هر یک از مؤلفه‌های این اصطلاح، یعنی تربیت و فلسفه در پیوند با زندگی عقلانی، به تعریف برگزیده از تربیت فلسفی مبتنی بر زیست فلسفی دست یافت.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۹۵۳)، *رسائل ابن سینا*، ج ۱، استانبول - ترکیه: مطبعة ابراهیم خروز، نوبت چاپ: ۱.
۲. اله بداشتی، علی (۱۳۹۲)، «تربیت فلسفی جوان، معنا، اهداف و روش‌ها»، ویژه‌نامه فلسفه و کودک، صص ۶۰-۵۱.
۳. ای.اچ. یوینگ (۱۳۷۸)، *پرسش‌های بنیادین فلسفه*، ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران: حکمت.
۴. بزرگمهر، منوچهر (۱۳۵۶)، *فلسفه چیست*، تهران: انتشارات خوارزمی.
۵. جعفریان، حسین؛ رهنما، اکبر؛ میرزامحمدی، محمدحسن؛ اکبریان، رضا (۱۴۰۲)، «تبیین اصول تربیت فلسفی بر اساس تلقی علامه طباطبایی از فلسفه»، مجله تربیت اسلامی، شماره ۴۶، صص ۷-۳۰.
۶. حسینی، جمشید (۱۳۹۴)، *تربیت فلسفی در حکمت متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم.
۸. سیف، علی اکبر (۱۳۶۳)، *روان‌شناسی پرورشی*، تهران: آگاه.
۹. شریعتمداری، علی (۱۳۷۸)، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: امیرکبیر.
۱۰. — (۱۳۸۹)، «بررسی پایه‌های فلسفه تعلیم و تربیت»، در مجموعه مقالات منتخب سیزدهمین همایش حکیم ملاصدرا؛ «تربیت فلسفی و فلسفه تربیت»، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، قم: مکتبة المصطفوی.
۱۲. فهیم، محسن؛ دولت آبادی، فاطمه؛ عظیمی، سمیه (۱۳۹۴)، «بررسی شناخت تربیت فلسفی انسان از دیدگاه ملاصدرا»، مجله علوم اجتماعی (دانشگاه آزاد شوشتر)، شماره ۲۸، صص ۲۵۳-۲۶۴.
۱۳. قائمی، علی (۱۳۶۵)، *زمینه تربیت*، تهران: امیری.
۱۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۹۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۵. کاردان و دیگران (۱۳۸۰)، *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران: انتشارات سمت.
۱۶. کولپه، ازوالد (۱۳۶۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی.

۱۷. لوین و چند تن از استادان فلسفه در انگلستان (۱۳۶۶)، *فلسفه یا پژوهش حقیقت*، ترجمه دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: حکمت.
۱۸. نصر، سیدحسین؛ لیمن، اولیور (۱۳۸۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، جلد اول، ترجمه جمعی از استادان فلسفه، تهران: حکمت.

19. Russell, Bertrand (1959), *Wisdom of the West*.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**The Function of the Principle of *Tarjih*
Bilā-Marjih “Making a Preference
without a Preference” in Refuting the
Theory of Random Selection of Worlds¹**

Maryam al-Sadat Hashemi²

ABSTRACT

The principle of *tarjih bilā marjih* (making a preference without a preference/preponderance without a preponderant) is one of the foundational rational principles in Islamic philosophy and theology. It asserts the impossibility of preferring one possibility over another without the presence of a causal or rational preference. Historically, this principle has played a decisive role in rejecting views grounded in randomness or non-causal selection. One contemporary theory that poses a significant challenge to philosophical theology is the “random selection of worlds,” advanced within the framework of multiverse hypotheses and certain interpretations of quantum mechanics. This theory claims that the emergence or selection of our world among countless possible worlds is merely the outcome of a random event, requiring no rational preference. The necessity of the present study lies in addressing this challenge from a rational-philosophical perspective, while drawing upon the Islamic intellectual tradition in a manner that enables dialogue with Western philosophy of religion and simultaneously remains faithful to the foundations of Islamic philosophy. The findings demonstrate that any attempt to justify the random selection of a world inevitably falls into the problem of *tarjih bilā marjih*, and is therefore logically incomplete. The originality of this research lies in two dimensions: first, a comparative interpretation of this principle within the context of dialogue between Islamic philosophy and contemporary philosophy of religion; second, the presentation of a new analytical model showing that even physical models of randomness require a preference at the metaphysical level. This study adopts an analytical-critical approach, examining the epistemological and ontological foundations of the principle of *tarjih bilā marjih*, and applying it to critique the theory of random selection of worlds, thereby highlighting the potential for interdisciplinary dialogue and critique.

KEYWORDS: *tarjih bilā marjih* (making a preference without a criterion for the preference/preponderance without a preponderant), causality, randomness, random selection of worlds, philosophy of science.

1. Received: 2025.October.1 Accepted: 2025.November.23

2. PhD in Islamic Theology, Lecturer at University of Isfahan, Isfahan, Iran; **Email:** hashmysadat@gmail.com

نسخه

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

کارکرد قاعده «ترجیح بلامرجح» در ردّ نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها^۱

مریم السادات هاشمی^۲

چکیده

قاعده «ترجیح بلامرجح» از اصول عقلانی بنیادین در فلسفه و کلام اسلامی است که بر محال بودن ترجیح یک امکان بر دیگری، بدون وجود علت یا مرجح عقلی یا خارجی دلالت دارد. این قاعده از دیرباز نقش کلیدی در ردّ دیدگاه‌های مبتنی بر تصادف یا انتخاب غیرعقلی ایفا کرده است. یکی از نظریه‌های معاصر که چالش برانگیزترین عرصه برای الهیات فلسفی را ایجاد کرده، «انتخاب تصادفی جهان‌ها» در چارچوب فرضیه چندجهانی و تفسیرهای خاص مکانیک کوانتومی است؛ این نظریه بر آن است که پیدایش یا برگزیده شدن جهان ما میان بی‌شمار جهان ممکن، صرفاً نتیجه یک رخداد تصادفی است و نیازی به مرجح عقلانی ندارد. ضرورت پژوهش حاضر، پاسخ به این چالش از منظر عقلانی - فلسفی و با تکیه بر سنت اسلامی است، به گونه‌ای که هم قابلیت گفت‌وگو با فلسفه دین غربی را داشته باشد و هم از مبانی اصیل حکمت اسلامی بهره گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که هر کوششی برای توجیه انتخاب یک جهان به صورت تصادفی، ناگزیر گرفتار نوعی ترجیح بلامرجح شده و بنابراین، از حیث منطقی ناتمام است. نوآوری این پژوهش در دو بعد است: نخست، تفسیر تطبیقی این قاعده در بستر گفت‌وگوی فلسفه اسلامی و فلسفه دین معاصر؛ دوم، ارائه الگوی تحلیلی جدیدی که نشان می‌دهد مدل‌های فیزیکی تصادفی، در سطح ماوراءطبیعی نیز نیازمند مرجح هستند. لذا این مقاله با رویکرد تحلیلی - انتقادی، ضمن بررسی مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی قاعده ترجیح بلامرجح، کاربرست آن را در نقد نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها می‌کاود و ظرفیت گفت‌وگو و نقد بین‌رشته‌ای را برجسته می‌سازد.

کلیدواژگان: ترجیح بلامرجح، علتیت، تصادف، انتخاب تصادفی جهان‌ها، فلسفه علم.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۲

۲. دکتری کلام اسلامی، مدرس دانشگاه، اصفهان، ایران؛ hashmysadat@gmail.com

مقدمه

مسئله نسبت میان «علّیت» و «تصادف» از قدیم‌ترین مباحث فلسفی است و از آن‌رو که تحلیل علّی، بنیان عقلانی فلسفه را تشکیل می‌دهد، در عین حال با مباحث الهیاتی در کلام و مدل‌های تبیینی در علم طبیعی تلاقی دارد؛ از همین جهت، این مسئله در مرز میان فلسفه، کلام و علم قرار می‌گیرد. در سنت حکمت اسلامی، قاعده «ترجیح بلامرجح» به‌عنوان اصلی عام و بدیهی مورد پذیرش بوده و بخش مهمی از تطورات منطقی و کلامی، به‌ویژه در مباحث علّیت و امکان، بر پایه آن صورت‌بندی شده است. این قاعده به‌صراحت می‌گوید که در دو امکان متساوی، اگر هیچ یک از مرجحات عقلی یا خارجی موجود نباشد، اختیار یکی بر دیگری محال است. با این حال، نظریه‌های معاصر انتخاب تصادفی جهان‌ها، با تکیه بر مدل‌های چندجهانی و قرائت‌های خاص از مکانیک کوانتوم، عملاً این اصل را نادیده می‌گیرند. این پژوهش، مسئله اساسی را چنین صورت‌بندی می‌کند: اگر بی‌شمار جهان ممکن وجود داشته باشد، چه عامل یا علتی، «انتخاب» یا «تحقق» جهان خاص ما را رقم زده است؟ آیا می‌توان این انتخاب را مطلقاً به تصادف حواله داد؟ و اگر آری، آیا این با عقلانیت فلسفی و الزام به مرجح سازگار است؟ این پرسش‌ها به‌ویژه در مباحث فلسفه دین اهمیت دارند، زیرا پذیرش انتخاب تصادفی جهان‌ها می‌تواند بر برخی استدلال‌های الهیاتی، همچون برهان نظم یا برهان کیهان‌شناختی، اثر تضعیفی بگذارد؛ لذا ضرورت بررسی این مسئله از دو جهت خود را نشان می‌دهد: نخست، به‌لحاظ نظری، چون بدون تعیین تکلیف نسبت میان علت‌گرایی عقلی و تصادف‌گرایی هستی‌شناختی، هرگونه گفت‌وگو درباره خاستگاه هستی ناکامل خواهد بود؛ دوم، به‌لحاظ گفتمانی، چون فضای معاصر فلسفه دین و فلسفه علم مملو از مدل‌هایی است که به‌ظاهر مستقل از خداشناسی طراحی شده‌اند، ولی در عمل، مستلزم پاسخ‌های الهیاتی‌اند؛ لذا هدف این مقاله اینست که با یک رویکرد تحلیلی-انتقادی، بنیان‌های نظری قاعده را بازخوانی کرده، سپس کاربرد آن را در نقد مدل‌های انتخاب تصادفی جهان‌ها نشان دهد.

پیشینه پژوهش

۱. پیشینه داخلی: بررسی آثار فلسفی و کلامی اسلامی نشان می‌دهد که اگرچه قاعده ترجیح بلامرجح به‌صورت پراکنده در متون فلسفی و کلامی مطرح بوده، اما کمتر پژوهشی به‌صورت مستقیم آن را در مقام نقد نظریه‌های معاصر -به‌ویژه انتخاب تصادفی جهان‌ها- به‌کار گرفته است. ابن‌سینا در الشفاء، در مبحث علل از بخش منطق، این قاعده را تبیین کرده و نافی هرگونه ترجیح بدون علت شده است (ابن‌سینا،

۱۴۰۴: ۲۰۳ و ۳۲۵؛ اما کار او بیش‌تر ناظر به سطح کلی هستی‌شناسی و منطق است و وارد دنیای نظریه‌پردازی‌های فیزیک جدید نمی‌شود. ملاصدرا این قاعده را با رویکرد وجودی بازخوانی کرده و آن را در چارچوب حرکت جوهری و ضرورت وجودی تحلیل کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۷۱-۷۵). نقد او متوجه دیدگاه‌های اتم‌گرایانه و اتفاق‌گرای زمان خود بود، نه مدل‌های چندجهانی مدرن. علامه حلی از این قاعده در مباحث امکان و وجوب بهره می‌برد تا امکان ترجیح یکی از دو ممکن‌المساوی بدون علت را رد کند (علامه حلی، ۱۴۱۲: ۱۰۲)؛ اما بحث او در بستر کلامی و مناظرات با فلاسفه مشائی باقی مانده است. در پژوهش‌های معاصر ایرانی، برخی مقالات همچون «تحلیل قاعده ترجیح بلامرجح و کارکرد آن در براهین کلامی» کوشیده‌اند این قاعده را به فضای فلسفه دین پیوند دهند (حسینی، ۱۳۹۵: ۵۸-۴۱)، اما موضوع‌شان بیشتر ناظر به برهان نظم بوده، نه انتخاب تصادفی جهان‌ها.

۲. پیشینه خارجی: لایب‌نیتس اصل «دلیل کافی» را به صورت فلسفی صورت‌بندی کرده و آن را شرط هر تبیین عقلی دانسته است؛ بر اساس این اصل، هیچ واقعیتی موجود نمی‌شود مگر آنکه دلیلی کافی برای بودن آن وجود داشته باشد (لایب‌نیتس، ۱۳۸۰: ۳۱) که از حیث منطقی، همان مضمون قاعده ترجیح بلامرجح را دارد. او این اصل را در نقد تصادف‌گرایی هیوم و اپیکوری به کار برد، ولی موضوع «انتخاب یک جهان مشخص» را ذیل بحث خیر مطلق و فیض الهی تحلیل کرد. سوینبرن با اتکا به اصل «تبیین ساده‌تر» و اصل دلیل کافی، مدل‌های کیهان‌شناسی تصادفی را نقد می‌کند (سوینبرن، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۹۵ و ۱۷۲). نقد او بیشتر بر عدم کفایت آماری و فلسفی نظریه‌های احتمال‌محور متمرکز است. پلاتینگا استدلال می‌کند که حتی اگر فیزیک کوآنتوم به ظاهر مبنایی برای تصادف ارائه کند، در سطح متافیزیکی، هنوز نیاز به مرجح وجودی باقی است (پلاتینگا، ۱۳۸۴: ۵۷). تگمارک از مدل «چندجهانی ریاضی» سخن می‌گوید که بر اساس آن، همه جهان‌های ممکن وجود دارند و جهان ما فقط یک «اتفاق» در میان آن‌هاست (تگمارک، ۱۳۹۳: ۳۰۵). او به نقد اصل دلیل کافی نمی‌پردازد، بلکه آن را نادیده می‌گیرد.

از مرور پیشینه آشکار می‌شود که منابع اسلامی کلاسیک، کاربرد قاعده را در چارچوب متافیزیک سنتی بررسی کرده‌اند، نه نظریه‌های علمی معاصر. منابع فلسفه دین غربی، نقد تصادف‌گرایی را مطرح کرده‌اند، اما پیوند مستقیمی با قاعده ترجیح بلامرجح در ادبیات اسلامی برقرار نکرده‌اند. بر این اساس، هیچ پژوهش علمی، بازشناسی جامع این قاعده در سنت اسلامی را با تحلیل تطبیقی نسبت به نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها انجام نداده است. بنابراین، نوآوری مقاله حاضر دقیقاً در پر کردن این شکاف

است: نشان دادن کارایی قاعده ترجیح بلامرجح به عنوان مبنای مشترک عقلانی برای نقد نظریه انتخاب تصادفی، به گونه‌ای که هم برای سنت فلسفه اسلامی معنادار باشد و هم برای فلسفه دین معاصر.

۱. نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها

نظریه «انتخاب تصادفی جهان‌ها» از مدل‌های نوین در کیهان‌شناسی و فلسفه علم است که تبیینی احتمالاتی از منشأ جهان ارائه می‌دهد. بر اساس این نظریه، پیدایش جهان موجود، نه معلول هدف‌مندی متافیزیکی یا علی، بلکه برآمده از گزینشی تصادفی در میان بی‌نهایت جهان ممکن است (کار، ۱۳۸۶: ۸۴). در واقع، این رویکرد، اصل «تصادف در انتخاب» را جایگزین مفهوم سنتی «علیت» کرده است تا بتوان در چارچوب فیزیک کوانتومی، ظهور جهان فعلی را توضیح داد. در سطح علمی، مبنای این دیدگاه به نظریه تورم ابدی در کیهان‌شناسی بازمی‌گردد؛ الگویی که آندری لینده مطرح کرد و از وجود حباب‌های بی‌شمار در فضای کیهانی سخن گفت که هر یک، قوانین فیزیکی خاص خود را دارند (لینده، ۱۳۷۰: ۱۸۱). در این چارچوب، جهان ما یکی از این حباب‌هاست که در فرآیندی آماری، به جای دیگر جهان‌ها ظهور یافته است. شاخه‌های بعدی فیزیک نظری، از جمله نظریه چندجهانی کوانتومی شان کارول، این تلقی را بسط دادند و مدل‌های موازی را بر اساس احتمالات حالت‌های کوانتومی طرح کردند (کارول، ۱۴۰۱: ۲۴۹-۲۵۵).

در سطح فلسفی، این مدل‌ها با تفسیرهای ریاضیاتی مکس تگمارک پیوند خورده‌اند. وی در کتاب «جهان ریاضیاتی ما» (تگمارک، ۱۳۹۳: ۳۰۵) معتقد است که همه ساختارهای ریاضی ممکن، بالفعل وجود دارند و جهان ما یکی از تجلیات تصادفی آنهاست. ایده او اینست که قوانین ریاضی، نه صرفاً توصیف‌کننده جهان، بلکه خالق امکانات وجودی هستند؛ به بیان دیگر، واقعیت‌های ریاضی در خارج، به صورت شبکه‌ای از جهان‌های مستقل تحقق یافته‌اند و هستی هر جهان، تنها تابع سازوکار آماری توزیع آن ساختار است.

در چنین دیدگاهی، پرسش سنتی از «چرا جهان ما چنین است؟» جای خود را به پرسش «کدام یک از جهان‌های ممکن تحقق یافته؟» می‌دهد. این چرخش روشی از علّیت به تصادف، سبب می‌شود که مفاهیم فلسفی مانند «دلیل»، «ضرورت» و «علت» به صورت احتمالی بازتفسیر شوند؛ از این جهت نظریه انتخاب تصادفی، نه صرفاً یک فرض فیزیکی، بلکه نوعی پیشنهاد معرفتی است برای تبیین جهان بدون فروض الهیاتی یا هدف‌گرایانه.

در اندیشه‌های فلسفه دین معاصر، این رویکرد تأثیرات عمیقی بر تفکر در باب منشأ هستی گذاشته است. برای نمونه، آلون پلانتینگا اشاره می‌کند که فیزیک کوانتومی، هرچند ظاهراً مبنایی آماری برای رخدادهای تصادفی فراهم می‌کند، اما بر شناخت ما از امکان‌های متافیزیکی جهان نیز اثرگذار است، زیرا در این چارچوب، صدور هر حالت بر اساس احتمالات تعریف می‌شود نه علل تام (پلانتینگا، ۱۳۸۴: ۵۷). همچنین ریچارد سوينبرن در وجود خدا یادآور می‌شود که نظریه‌های تصادفی می‌کوشند نظام طبیعت را بدون نیاز به اصول نهایی توضیح دهند و این کار را با تقلیل قانون‌مندی به محاسبات آماری انجام می‌دهند (سوينبرن، ۱۳۸۸: ۹۵-۱۰۳ و ۱۷۲).

بنابراین، نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها را می‌توان مجموعه‌ای از تلاش‌ها برای ساخت تبیینی طبیعی و آماری از هستی دانست که مرزهای میان فیزیک، فلسفه علم و متافیزیک را درنور دیده است. این نظریه می‌کوشد تبیین منشأ و تنظیم جهان را بدون ارجاع به فاعل مختار یا مرجح عقلانی ممکن سازد و بدین‌سان در حوزه فلسفه دین، زمینه گفت‌وگو میان دیدگاه تصادف‌گرایانه و دیدگاه عقل‌گرای الهیاتی را فراهم می‌آورد.

۲. کارکرد قاعده ترجیح بلامرجح در نقد انتخاب تصادفی

قاعده «ترجیح بلامرجح» یکی از قواعد کلان عقل نظری است که بر اساس آن، میان امور متساوی‌الامکان، تحقق یک طرف بدون علت یا مرجح خارجی، به طور عقلی محال است؛ به عبارت دیگر، ترجیح بدون مرجح، به معنای ثبوت خصوصیتی در یکی از احتمالات بدون وجود دلیل مبین و مرجح در خارج یا ذات آن، امکان‌ناپذیر است؛ زیرا موجب ترجیح «ما لا یترجح» و تبدیل ضرورت امکان به ضرورت وقوع بدون سبب می‌گردد. گوتفرد ویلهلم لایبنیتس این اصل را تحت عنوان «اصل دلیل کافی» بیان کرده و چنین آورده است که: «هیچ واقعیتهایی نمی‌تواند موجود باشد و هیچ واقعه‌ای رخ ندهد، مگر آنکه علتی کافی وجود داشته باشد که چرا چنین است و نه به گونه دیگر» (لایبنیتس، ۱۳۸۰: ۳۲).

در این بخش، ابتدا مفروضات اساسی نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها استخراج و با مبانی قاعده «ترجیح بلامرجح» تطبیق داده می‌شود. سپس ناسازگاری این نظریه با ضرورت مرجح عقلی مورد تبیین قرار خواهد گرفت. در ادامه، این نظریه در برابر بدیل غایت‌مند -چه در قالب الهیاتی و چه فلسفی- مقایسه می‌شود. در پایان، به پاسخ‌های احتمالی مدافعان رویکرد تصادفی‌گرایی پرداخته شده و نقدهای وارد بر این پاسخ‌ها بررسی خواهد گردید.

۱-۲. تطبیق مقدمات نظریه انتخاب تصادفی با مبانی قاعده ترجیح بلامرجح

الف) استنباط مقدمات هستی‌شناختی نظریه انتخاب تصادفی: بر اساس شرح فیلسوفان و فیزیک‌دانان طرفدار این دیدگاه، چهار مقدمه هستی‌شناختی آن را می‌توان چنین تقریر کرد:

۱. کثرت امکانات عینی: مجموعه‌ای بالفعل یا بالقوه از جهان‌های متکثر با قوانین و ثوابت متفاوت وجود دارد (کار، ۱۳۸۶: ۳؛ تگمارک، ۱۳۹۳: ۲۹۳).

۲. عدم وجود علت غایی یا فاعل مختار: تحقق این جهان‌ها تابع هیچ نیروی غایت‌مند یا شعورمند نیست و هیچ عامل مختاری بر انتخاب این جهان‌ها تأثیرگذار نیست (کارول، ۱۴۰۱: ۲۱۷).

۳. تحقق یک جهان خاص بدون مرجح: وجود جهان ما، در میان بی‌نهایت جهان ممکن، صرفاً معلول فرآیند تصادفی یا بخت‌آزمایی هستی‌شناختی است (داوکینز، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

۴. بی‌نیازی از تبیین علی-غایی: هستی این جهان را نباید بر اساس مرجّحی فراتر از قوانین طبیعی و فرآیندهای طبیعی تبیین کرد، زیرا از منظر طبیعی‌گرایی، فرض هر گونه علت غایی یا فاعل مختار، اضافی و غیرضروری است (کارول، ۱۴۰۱: ۲۲۰).

ب) مبانی قاعده ترجیح بلامرجح در فلسفه اسلامی و غربی: مطابق تقریر ابن‌سینا در اشارات و التنبیهات، بروز یک طرف از امکان، در صورت تساوی همه جهات و بدون وجود اختلاف در علت، از منظر عقل عقلاً محال است: «ترجیح چیزی بدون وجود مرجح» قابل تصور نیست (ابن‌سینا، بی تا: ۲۴۵/۳). ملاصدرا نیز در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة این قاعده را ذیل اصل علیّت تبیین می‌کند و به صراحت می‌نویسد: «الترجیح بلامرجح محال، لآّنه ترجیح ما لا یترجّح، و هو محال بالضرورة» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۶/۷۵). در فلسفه غرب نیز، لایب‌نیتس این اصل را به صورت رسمی در قالب اصل دلیل کافی بیان کرده و آن را شرط ضروری برای تبیین عقلی هر واقعیت دانسته است (Rescher, 1973: p. 231) این اصل بنیادین، اقتضا می‌کند که تحقق هر واقعیتی باید دارای علت یا دلیل کافی باشد و تحقق دو حالت متساوی‌الامکان بدون مرجح، عقلانی نیست.

ج) نتیجه تطبیق: مقدمه سوم نظریه انتخاب تصادفی که تحقق یکی از اطراف متساوی‌الامکان را بدون وجود مرجّح یا علت کافی فرض می‌کند، مستقیماً با مبانی قاعده ترجیح بلامرجح در تضاد است؛ زیرا چنین فرضی از نظر عقل نظری محال است. بنابراین، تز تصادفی‌گرایی در سطح هستی‌شناختی با یکی از اصول بدیهی و بنیادین عقلانی تعارض اساسی داشته و از این منظر فلسفی نمی‌تواند توجیه کافی و متقنی برای انتخاب جهان ما به شمار آید.

۲-۲. ناسازگاری تصادفی‌گرایی با ضرورت مرجح عقلی

۱. تمایز واقعی و لزوم تمایز علی: در نظریه‌های چندجهانی تصادفی، جهان موجود از لحاظ قوانین فیزیکی، ساختار هندسی کلی و شرایط اولیه، تفاوتی واقعی و ماهوی با بی‌نهایت جهان ممکن دیگر دارد. بر پایه حکم عقل نظری، هر تمایز واقعی در جهان هستی نیاز به علت یا دلیل معلل دارد که این تمایز را توجیه کند؛ یعنی نمی‌توان ترجیح یا انتخاب یک حالت خاص را بدون علت فردی یا مرجح عقلی پذیرفت (پلاتینگا، ۱۳۸۴: ۵۷). در صورت فقدان چنین علت یا مرجحی، «ترجیح» یک جهان نسبت به دیگر جهان‌های هم‌سنگ و برابر امکان به لحاظ عقلانی توجیه‌ناپذیر باقی می‌ماند؛ بنابراین، تصادفی‌گرایی که پذیرش تحقق یک حالت بدون مرجح را ملاک قرار می‌دهد، با ضرورت عقلانی قاعده ترجیح بلامرجح ناسازگار است.

۲. نفی اصل علیت به‌عنوان پیامد لازم: پذیرش تحقق بدون مرجح یا علت کافی در وقوع یک حالت، مستلزم نفی اصل علیت در تمامی سطوح هستی می‌شود؛ زیرا اگر در بنیادی‌ترین سطح وجود، قاعده علیت و ضرورت، علت کافی برای هر واقعیت معتبر نباشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که این اصل در سطوح بالاتر یا در پدیده‌های پیچیده‌تر، همچنان اعتبار خود را حفظ کند؛ بدین‌سان، تصادفی‌گرایی به طور ضمنی اصل علیت را که یکی از پایه‌های اساسی فلسفه و عقل نظری است، به چالش می‌کشد و فلسفه هستی‌شناسی را با بحران جدی مواجه می‌سازد (سبزواری، ۱۳۷۸: ۱۸۸).

۳. مغالطه در به‌کارگیری «احتمال»: استفاده از مفهوم «احتمال» در نظریه انتخاب تصادفی، مستلزم وجود یک چارچوب مشخص نمونه‌برداری و مکانیزم تعیین‌کننده است که به‌عنوان مرجح عمل می‌کند؛ یعنی خود احتمال بدون وجود عامل سازنده یا ساختار تعریف‌شده‌ای که انتخاب را کنترل کند، از نظر علمی و فلسفی فاقد معنا و مقبولیت است. بنابراین، اتکا به تصادف صرف برای توجیه انتخاب جهان خاص، نوعی مغالطه است که اصل ترجیح بلامرجح را نقض می‌کند و فاقد بنیاد نظری منسجم است (Hájek, 2003: p. 348).

۴. تخریب بنیان استقراء علمی: علم تجربی و روش استقرایی بر فرض همگانی و لازم‌الاجرا بودن روابط علی-معلولی استوار است؛ یعنی انتظار دارد هر پدیده‌ای علتی داشته باشد و الگوهای علت و معلولی در عالم با ثبات و قابل تعمیم باشند، اما اگر تصادفی‌گرایی در سطح بنیادی کیهان‌شناختی پذیرفته شود، این فرض بنیادین اعتبار خود را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌توان به تعمیم قوانین علمی، از جمله قوانین طبیعی، اطمینان داشت؛ به بیان دیگر، پذیرش تحقق بدون دلیل یا مرجح در سطح جهان‌شمول،

اساس استقراء علمی را متزلزل می‌سازد و معرفت تجربی را دچار بحران می‌کند. چنین وضعیتی، معرفت‌شناسی علوم تجربی را به چالش جدی فرا می‌خواند و ضرورت بازنگری در مبانی فلسفی روش علمی را نمایان می‌سازد.

۲-۳. مقایسه با جایگزین غایت‌مند

برای بررسی و سنجش انسجام نظریه انتخاب تصادفی، لازم است آن را با جایگزین‌هایی که اصل مرجح را رعایت و تأمین می‌کنند، مقایسه کنیم.

الف) بدیل الهیاتی (خلقت غایت‌مند): در فلسفه و کلام اسلامی، مرجح تحقق جهان، اراده و مشیت خالق علیم و قادر معرفی می‌شود که بر اساس علم محیط و حکمت غائی، نوع خاصی از جهان را انتخاب و پدید می‌آورد. به بیان خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد، خالق با علم کامل به همه احتمالات و اهداف، جهان مطلوب و هدف‌مند را برمی‌گزیند (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۴).

این مدل دارای ویژگی‌های زیر است:

۱. حفظ اصل دلیل کافی؛ هر واقعیتهایی، علتی دارد و تحقق جهان، هدف‌مند و معلول اراده‌ای حکیمانه است.

۲. نسبت دادن تنظیم دقیق جهان به علم و حکمت غائی خالق که هماهنگ با علل نهایی و عدالت الهی است.

۳. انسجام درونی با دیگر اصول متافیزیکی اسلامی مانند حکمت خداوند، عدالت و غایت‌مندی کل هستی که به صورت نظام‌مند توجیه شده‌اند.

در نتیجه، بدیل غایت‌مند از منظر فلسفی و کلامی توانایی ارائه تبیینی منسجم‌تر و عقلانی‌تر نسبت به نظریه انتخاب تصادفی را داراست.

ب) بدیل فلسفی (ضرورت منطقی یا ساختاری): در برخی تقریرات فلسفی معاصر، مرجح تحقق جهان را می‌توان ضرورت منطقی یا برتری ساختار ریاضی دانست؛ به بیان دیگر، جهان یا جهان‌ها بر اساس ضرورت‌های ساختاری و منطقی موجود در قوانین یا ساختارهای ریاضی ممتاز انتخاب می‌شوند و این ضرورت یا برجستگی ساختاری، نقش مرجح را ایفا می‌کند (Balaguer, 1998: p. 435)؛ مثلاً در رویکرد افلاطونی مکس تگمارک که جهان ریاضیاتی را مبنای واقعیت می‌داند، تنها آن ساختارهای ریاضیاتی که بتوانند سازگار با وجود ذهن‌های خودآگاه باشند، بالفعل می‌شوند؛ این سازگاری و قابلیت

ایجاد ذهن آگاه، عامل مرجح در تحقق آن ساختارهاست و نقش تعیین‌کننده در انتخاب جهان‌ها دارد (Tegmark, 2014: p. 293). این مدل بدیل با حفظ قاعده ترجیح بلامرجح، می‌کوشد تا انسجام فلسفی و ضرورت علی-ساختاری را به تبیین هستی‌شناختی بیفزاید و از متنوع‌انگاری صرفاً تصادفی اجتناب نماید.

ج (تحلیل تطبیقی: هر دو بدیل الهیاتی و فلسفی، اگرچه در ماهیت و منشأ مرجح، تفاوت‌های بنیادین دارند، اما دست‌کم در یک نکته کلیدی مشترک‌اند: رفع محذور قاعده ترجیح بلامرجح؛ به عبارت دیگر، هر دو رویکرد موفق می‌شوند که فرآیند گزینش میان جهان‌های ممکن را با وجود علتی موجه، عقلانی و قابل توجیه تبیین کنند. در بدیل الهیاتی، مرجح تحقق، اراده حکیمانه و عالم خالق است که انتخاب جهان را هدایت می‌کند و به این ترتیب، اصل دلیل کافی و ضرورت علی حفظ می‌شود. در بدیل فلسفی نیز، ضرورت منطقی یا ساختاری به عنوان مرجح عمل می‌کند و با استناد به ویژگی‌های برتر یا سازگاری‌های لازم، علت و دلیل تحقق یک جهان خاص را تأمین می‌کند. برخلاف این دو میانجی، نظریه انتخاب تصادفی با پذیرش تحقق بدون مرجح، محذور ترجیح بلامرجح را می‌پذیرد و بر همین اساس، از نظر فلسفی و منطقی دچار ناسازگاری و ضعف می‌شود؛ بنابراین، بدیل‌های غایت‌مند و ساختاری، از انسجام و قوت نظری بیشتری برای توجیه گزینش جهان برخوردارند.

۲-۴. پاسخ‌های احتمالی مدافعان انتخاب تصادفی و نقد آن

پاسخ نخست: تصادف، خود علت است؛ برخی مدافعان نظریه انتخاب تصادفی، مانند ریچارد داوکینز، استدلال می‌کنند که «تصادف» می‌تواند به خودی خود در نقش علت یا عامل تعیین‌کننده ظهور جهان یا ویژگی‌های آن عمل کند؛ بدین معنا که بدون نیاز به مرجح یا علت غایی، فرآیندهای تصادفی به‌عنوان علت‌های مستقل تلقی شوند (داوکینز، ۱۳۸۵: ۱۶۵).

نقد: از دیدگاه علمی و فلسفی دقیق، «تصادف» به معنای فقدان الگوی مشخص و علت معلول معلوم نیست؛ بلکه به معنای عدم توانایی در پیش‌بینی دقیق نتیجه است؛ به عبارت دیگر، تصادف صرفاً بیانگر پیچیدگی علت‌ها یا عدم شناخت کامل آن‌هاست، نه فقدان علت‌ها. در سنت فلسفه اسلامی نیز، مفهوم «اتفاق» یا «تصادف» (اتفاقی) به‌صراحت به اجتماع دو علت مستقل در یک معلول باز می‌گردد و نه به فقدان علت؛ به این معنا که هرچند علت‌ها ممکن است مستقل و متعدد باشند، اما وجود معلول بدون علت قابل تصور نیست (رازی، بی تا: ۳۹۷/۱). بنابراین، ادعای اینکه «تصادف، خود علت است»

به معنای واقعی و فلسفی، پذیرفتنی نیست و از ابهام در مفهوم علت و تصادف ناشی می‌شود که این نکته، نقد جدی بر ادعای تصادفی‌گرایی به عنوان علت مستقل وارد می‌سازد.

پاسخ دوم: در بی‌نهایت جهان، گزینشی رخ نداده است؛ شان کارول معتقد است که تمامی جهان‌های ممکن، بالفعل وجود دارند و آنچه ما تجربه می‌کنیم، صرفاً حضور آگاهی‌مان در یکی از جهان‌هایی است که با شرایط لازم برای شکل‌گیری حیات سازگار است. این تبیین، نوعی «استدلال انسان‌محور» را به کار می‌گیرد که مدعی است هیچ انتخاب یا گزینش واقعی رخ نداده، بلکه تنها تطابق شرایط جهان با امکان حضور ما، علت این تجربه است (کارول، ۱۴۰۱: ۳۸۹).

نقد: این رویکرد هرچند ظاهر گزینش را انکار می‌کند، اما پرسش بنیادی «چرا آگاهی ما دقیقاً در این جهان خاص محقق است و نه جهان دیگر سازگار با حیات؟» را پاسخ نمی‌دهد و صرفاً آن را به تعویق می‌اندازد. افزون بر این، شرط «سازگاری با حیات» به تنهایی نقش یک مرجح را ایفا می‌کند؛ زیرا وجود چنین سازگاری مستلزم تبیین علی و فلسفی است که بر اساس آن، ویژگی‌های جهان باید به نحوی شکل گرفته باشند که امکان آگاهی و زیست را فراهم کنند. به این ترتیب، استدلال کارول، نه تنها محذور ترجیح بلا مرجح را برطرف نمی‌کند، بلکه وجود مرجح پنهان را مسکوت می‌گذارد و نیاز به تبیین عقلانی آن همچنان باقی است.

پاسخ سوم: اصل دلیل کافی بدیهی نیست؛ برخی تجربه‌گرایان بر این باورند که اصل دلیل کافی، که می‌گوید هر واقعیت یا حادثه باید علت یا دلیلی برای وقوع داشته باشد، یک اصل پیشینی و غیرضروری است. آنان مدعی‌اند که این اصل را می‌توان در سطح بنیادی هستی‌شناختی کنار گذاشت و همچنان نظام‌های معرفتی معتبر ساخت.

نقد: انکار اصل دلیل کافی، بنیان انسجام هر نظام استدلالی -چه در علم و چه در فلسفه- را فرو می‌ریزد؛ زیرا تمامی استدلال‌ها، اعم از منطقی و تجربی، بر فرض وجود رابطه‌ای علی یا منطقی بین مقدمات و نتیجه استوارند. اگر این اصل کنار گذاشته شود، هیچ تضمینی وجود ندارد که نتیجه واقعاً از مقدمات ناشی شود، بلکه می‌تواند صرفاً محصول تصادف باشد. به تعبیر فلسفه کلاسیک (هم اسلامی و هم غربی)، اصل دلیل کافی، نه تنها یک پیش‌فرض منطقی، بلکه شرط امکان خود استدلال است؛ بدون آن، فرآیند استنتاج و اثبات بی‌معنا می‌شود و معرفت بشری به طور کلی به حالت فروپاشی می‌رسد. پاسخ چهارم: تجربه فیزیک کوانتومی؛ برخی مدافعان تصادفی‌گرایی به پدیده‌های کوانتومی مانند «فروپاشی تابع موج» اشاره می‌کنند و می‌گویند این رخدادها بدون علت ظاهری اتفاق می‌افتند. در چارچوب

تفسیر کپنهاگی مکانیک کوانتوم، فروپاشی حالت کوانتومی به یک نتیجه معین، ذاتاً تصادفی و غیرقابل پیش‌بینی تلقی می‌شود (Ghirardi, Rimini & Weber, 1986: Phys. Rev. D, Vol. 34, p. 470).
نقد: اولاً، این برداشت مبتنی بر تفسیر کپنهاگی است و در فیزیک نظری، مدل‌های بدیل متعددی وجود دارند که در پی بازگرداندن اصل علیت به این فرایندها هستند، از جمله نظریه «متغیرهای پنهان بومی» دیوید بوهم که فروپاشی تابع موج را نتیجه یک دینامیک قطعی و علت‌مند می‌داند، (Bohm, 1952: Physical Review, Vol. 85, p. 166) و نیز تفسیر جهان‌های متعدد که هر نتیجه کوانتومی را در یکی از شاخه‌های واقعیت تحقق‌یافته می‌بیند. ثانیاً، عدم کشف علت، دلیل بر نبود علت نیست؛ این صرفاً بیانگر محدودیت معرفتی و ابزار فعلی ماست. در تاریخ علم، موارد بسیاری وجود داشته که پدیده‌ای ابتدا بدون علت شناخته می‌شد، اما با پیشرفت نظریه‌ها و ابزارها، علت آن آشکار گردیده است؛ بنابراین، استناد به نادانسته‌ها برای اثبات بی‌علتی، هم از نظر منطقی و هم از نظر روش‌شناسی علمی، استدلالی ناقص و ناپایدار محسوب می‌شود.

در نتیجه، استناد به قاعده «ترجیح بلامرجح» آشکار می‌سازد که نظریه انتخاب تصادفی جهان‌ها از نظر متافیزیکی بر انکار اصل دلیل کافی و اصل علیت استوار است؛ اصول بنیادی‌ای که در فلسفه کلاسیک به‌عنوان پایه‌های اجتناب‌ناپذیر هر نظام عقلانی و استدلالی شناخته شده‌اند. این انکار، نه تنها با محذور منطقی ترجیح بلامرجح در تعارض مستقیم است، بلکه به فروپاشی انسجام نظری کل نظام فلسفی و علمی منجر شده و اعتماد معرفتی به استدلال‌ها و دانش علمی را به شدت تضعیف می‌کند. در مقابل، بدیل‌های غایت‌مند، اعم از آن‌هایی که در چارچوب الهیات اسلامی شکل گرفته‌اند و اعم از طرح‌های فلسفی غیردینی، با حفظ اصل مرجح و قاعده ترجیح بلامرجح، از این محذور اجتناب می‌کنند. این رویکردها ضمن پرهیز از تناقضات متافیزیکی، توان تبیینی قوی‌تری را ارائه داده و زمینه پایداری و انسجام نظری را فراهم می‌کنند، چرا که تحقق جهان خاص را در پیوند با علتی مرجح و حکیم تعریف می‌نمایند و بدین‌سان از فروپاشی نظام معرفتی جلوگیری می‌کنند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با تمرکز بر قاعده «ترجیح بلامرجح» به‌عنوان یکی از اصول بنیادین فلسفه و کلام، به نقد مبنایی نظریه «انتخاب تصادفی جهان‌ها» پرداخته و نشان داده است که این قاعده - که در سنت اسلامی ریشه در مباحث ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا دارد - در پیوند با «اصل دلیل کافی» در

فلسفه غربی، ابزاری نیرومند برای مقابله با تبیین‌های اتفاق‌گرایانه منشأ جهان محسوب می‌شود. در بخش‌های تحلیلی این پژوهش روشن شد که پذیرش تصادف به‌عنوان بنیان هستی‌شناسی، نه‌تنها ناسازگار با ساختار براهین فلسفی است، بلکه صلاحیت و انسجام نظام تبیین علمی را نیز از بین می‌برد. با ترجمه مفهومی این قاعده به زبان منطق فلسفه تحلیلی، پژوهش نشان داد که در هر مدل تبیینی، انتخاب یک حالت خاص از میان بی‌نهایت امکان، بدون مرجع عقلانی یا فاعل مختار، مستلزم نقض اصول بدیهی اندیشه و فروپاشی انسجام تبیینی است. تحلیل تطبیقی با فلسفه دین غربی - به‌ویژه در خوانش‌های ریچارد سوینبرن و آلوین پلاتینگا - نشان داد که معادل مفهومی این قاعده در سنت غربی، یعنی اصل دلیل کافی، نقش محوری در براهین معاصر همچون برهان طراحی و برهان کیهان‌شناختی ایفا می‌کند. این هم‌افزایی میان دو سنت، گواهی است بر آن‌که فلسفه دین اسلامی می‌تواند با بهره‌گیری از دستاوردهای تحلیلی غربی، بنیان‌های استدلالی خود را تقویت کند و در عین حال، با دقت مفهومی و تفکیکات منطقی خاص خود، به غنای الهیات تحلیلی بیفزاید. از منظر تأثیرگذاری بر فلسفه دین، این پژوهش سه نتیجه اساسی را ارائه می‌کند: نخست، اثبات می‌کند که نقد تصادفی‌گرایی صرفاً با داده‌های تجربی کافی نیست و نیاز به بنیان‌های متافیزیکی قوی دارد که قاعده ترجیح بلامرجح به‌خوبی تأمین می‌نماید. دوم، بر اهمیت پیوند میان براهین احتمالاتی و ضرورت‌های منطقی تأکید می‌شود؛ پیوندی که می‌تواند نقاط ضعف رایج در برهان طراحی و برهان کیهان‌شناختی را رفع کند. سوم، مسیر گفت‌وگو میان دو سنت فکری را هموار می‌سازد تا بتوان در قالب زبان مشترک منطقی، نقد و دفاع را پیش برد. در حوزه کلام اسلامی، یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که این قاعده ظرفیت بالایی برای مواجهه با چالش‌های فلسفه علم و کیهان‌شناسی معاصر دارد. استفاده هدفمند از آن در نقد نسخه‌های الحادی نظریه چندجهانی و پاسخ‌گویی به اشکالات نوین بر براهین اثبات وجود خدا، می‌تواند استحکام معرفتی مواضع کلامی را ارتقاء داده و ابزارهای دفاع عقلانی از آموزه‌های توحیدی را روزآمد سازد. در نهایت، این پژوهش نه‌تنها مبنای تصادفی‌گرایی در منشأ جهان را به چالش کشیده، بلکه الگویی ارائه کرده است که در آن، اصول فلسفه اسلامی و فلسفه دین تحلیلی، در چارچوبی تعاملی و با حفظ هویت، به غنای متقابل و کارایی استدلالی بیشتر دست می‌یابند.

منابع

۱. آندری لینده (۱۳۷۰)، *فیزیک ذرات و کیهان‌شناسی تورمی*، ترجمه و تنظیم محمدرضا خواجه‌پور، تهران: مؤسسه انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (بی تا)، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، قم: نشر البلاغة.
۳. — (۱۴۰۴ق)، *الشفاء*، بخش منطق، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴. پلانتینگا، آلون (۱۳۸۴)، *ماهیت ضرورت*، ترجمه علی پایا، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. تگمارک، مکس (۱۳۹۳)، *جهان ریاضیاتی ما*، ترجمه مرضیه رضی‌نسب، تهران: انتشارات حکمت.
۶. حسینی، مهدی (۱۳۹۵)، «*تحلیل قاعده ترجیح بلامرجح و کارکرد آن در براهین کلامی*»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی و کلامی، ش ۲: ۴۱-۵۸.
۷. داوکینز، ریچارد (۱۳۸۷)، *توهم خدا*، ترجمه احمد گلزبان، تهران: انتشارات هیرمند.
۸. — (۱۳۸۵)، *خردگشی خدا*، ترجمه مهدی غبرایی، تهران: نشر چشمه.
۹. رازی، فخرالدین (بی تا)، *المباحث المشرقیة*، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. سونبرن، ریچارد (۱۳۸۸)، *وجود خدا*، ترجمه محمد مهدی علی‌نقی، تهران: نشر هرمس.
۱۱. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۸)، *شرح منظومه*، قم: بوستان کتاب.
۱۲. علامه حلی (۱۴۱۲ق)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۳. کار، برایان (۱۳۸۶)، *جهان یا جهان‌های متعدد؟*، ترجمه نادر مشایخی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. کارول، شان (۱۴۰۱)، *تصویر بزرگ: درباره منشأ حیات، معنا و جهان خودمان*، ترجمه حسین سوزنچی، تهران: انتشارات سمت.
۱۵. لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم (۱۳۸۰)، *موندولوژی*، ترجمه سیروس عبدالهی، تهران: نشر مرکز.
۱۶. ملاصدرا، محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۶)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة*، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
17. Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford University Press, 2011.
18. Hájek, Alan. "Interpretations of Probability." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, 2003.

19. Balaguer, Mark. *Platonism and Anti-Platonism in Mathematics*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
20. Bohm, David. "A Suggested Interpretation of the Quantum Theory in Terms of 'Hidden' Variables." *Physical Review*, Vol. 85, 1952, pp. 166-179.
21. Rescher, Nicholas. *The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973.
22. Ghirardi, G. C. , Rimini, A. , and Weber, T. "Unified Dynamics for Microscopic and Macroscopic Systems." *Physical Review D*, vol. 34, no. 2, 1986, pp. 470-491.
23. Tegmark, Max. *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. New York: Knopf, 2014.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**An Analytical Study of the Modes of
Relation between the *Laṭā'if al-Sab'a*
(Seven Subtleties) and the Ontological
Order in Islamic Mysticism¹**

Javad Jafariyan², Orkhan Mohammadov³

ABSTRACT

The *Laṭā'if al-Sab'a* (Seven Subtleties), understood as the successive levels of the human *nafs* (soul), reflect the ontological gradations of the cosmic order. This reflection reveals a multilayered relationship between the diverse dimensions of the human being and the degrees of existence. Such relations have been articulated through various theoretical frameworks, including *ayniyya* (identity), *haqiqa wa raqiqa* (reality and tenuity), *ijmal wa tafsil* (in an undifferentiated and differentiated mode), and *ma'iyya* (togetherness). In theoretical mysticism, based on the principle of *wahdat al-wujud al-shakhsiyya* (the personal unity of existence), all determinations of being are regarded as manifestations of a single reality, and their interrelations are analyzed through the mode of *tamayyuz ilahi* (encompassing distinction). Conversely, in *hikmat muta'aliyya* (Transcendent Philosophy), the doctrine of *tashkik al-wujud* (gradation of existence) and the principle of *al-basit al-haqiqa kull al-ashya'* ("the simple reality is all things") provide a philosophical framework for examining these relations. According to this view, all existential levels return to a single simple reality that manifests in diverse forms. This study, through an analysis of the doctrines of Ibn 'Arabi, Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), and other Islamic sages, demonstrates that the concept of *haml* (predication) *al-haqiqa wa al-raqiqa* is key to a more precise understanding of the relation between the levels of the soul and the cosmic order. Furthermore, the issues of *qurb* (proximity) and *fanā* (annihilation) in Islamic mysticism are examined as crucial indicators of this relation, with their connection to the doctrine of *khilafa ilahiyya* (divine vicegerency) elucidated. The findings indicate that the analysis of relations such as *ayniyya*, *ijmal wa tafsil*, *haqiqa wa raqiqa*, *ma'iyya*, *mir'atiyya* (mirrorhood), and *qayyumiyya* (sustainingness) extends not only to the levels of created determinations — such as *nafs* (soul), *qalb* (heart), *aql* (intellect), and *ruh* (spirit) — but also to the highest levels of divine determinations, including *sirr* (secret), *khafi* (hidden), and *akhfa* (most hidden). This ensures a complete coherence between the structure of human subtleties and the mystical-ontological order. Within this framework, the analysis of the role of *al-insan al-kamil* (the Perfect Human) as the mediator of divine effusion constitutes the central axis of this relationship.

KEYWORDS: levels of the soul (*maratib al-nafs*), ontological order, *'ayniyya* (identity), *haqiqa wa raqiqa* (reality and tenuity), *ijmal wa tafsil* (in an undifferentiated and differentiated mode), *mir'atiyya* (mirrorhood), *ma'iyya* (togetherness), and *qayyumiyya* (sustaining).

1. Received: 2025, September.14 Accepted: 2025, October.20

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Graduate School of Wisdom and Religions, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: javad.jafariyan@miu.ac.ir

3. PhD Student in Islamic Mysticism, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: orkhan.memmedov114@mail.ru

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

بررسی تحلیلی انواع ارتباط میان لطایف سبعه و نظام هستی در عرفان اسلامی^۱

جواد جعفریان^۲؛ اورخان محمداف^۳

چکیده

لطایف سبعه، به عنوان مراتب مختلف نفس انسانی، بازتابی از مراتب هستی‌شناختی در ساختار نظام عالم محسوب می‌شوند. این بازتاب، نشان‌دهنده ارتباطی چندلایه میان ساحت‌های گوناگون انسان و مراتب وجودی است که در قالب نظریه‌های مختلفی همچون عینیت، حقیقت و رقیقت، اجمال و تفصیل، و معیت مطرح شده است. در عرفان نظری، بر اساس قاعده وحدت شخصی وجود، تمامی تعینات هستی، تجلیات یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند و ارتباط میان آنها به نحو تمایز احاطی تحلیل می‌گردد؛ از سوی دیگر، در حکمت متعالیه، نظریه تشکیک در وجود و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، چارچوبی فلسفی برای تحلیل این ارتباط فراهم می‌آورد که بر اساس آن، مراتب وجودی به یک حقیقت بسیط بازمی‌گردند که در مظاهر مختلف ظهور می‌یابند. این پژوهش، ضمن تحلیل نظریات ابن عربی، صدرالمناهلین و سایر حکمای اسلامی، نشان می‌دهد که مفهوم حمل حقیقت و رقیقت، کلید فهم دقیق‌تر ارتباط میان مراتب نفس و نظام هستی است. علاوه بر این، مسئله قرب و فنا در عرفان اسلامی، به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌های این ارتباط بررسی شده و ارتباط آن با نظریه خلافت الهی تبیین می‌گردد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل ارتباطاتی نظیر عینیت، اجمال و تفصیل، حقیقت و رقیقت، معیت، مرآتیت و قیومیت نه تنها در مرتبه تعینات خلقی نظیر نفس، قلب، عقل و روح، بلکه تا بالاترین مراتب تعینات حقیقی، شامل سرّ، خفی و اخفی نیز گسترش می‌یابند تا انسجام کاملی میان ساختار لطایف انسانی و نظام هستی‌شناختی عرفانی حاصل شود. در این میان، تحلیل نقش انسان کامل به عنوان واسطه فیض الهی، کلیدی‌ترین بخش این ارتباط را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژگان: مراتب نفس، نظام هستی، عینیت، حقیقت و رقیقت، اجمال و تفصیل، مرآتیت، معیت و قیومیت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۸

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حکمت و ادیان، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران؛ javad_jafaryan@miu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری عرفان، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران؛ orxan.memmedov114@mail.ru

طرح مسئله

مسئله ارتباط مراتب نفس با مراتب نظام هستی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفی و عرفانی در تفکر اسلامی است. این ارتباط از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و عارفان قرار داشته و همواره با چالش‌های نظری گوناگونی مواجه بوده است. یکی از پرسش‌های اساسی این است که آیا میان مراتب نفس و مراتب هستی، رابطه‌ای اتحادی و وجودی برقرار است، یا اینکه این ارتباط بر اساس تشکیک، تجلی و یا تعینات خاص شکل می‌گیرد؟ آیا مراتب نفس و هستی را می‌توان در یک سلسله طولی و با رویکرد علت و معلولی بررسی کرد، یا آنکه این ارتباط به صورت احاطی و سریانی تعریف می‌شود؟

از سوی دیگر، صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، با ارائه نظریه تشکیک در وجود و حمل حقیقت و رقیقت، رابطه‌ای طولی میان مراتب هستی و مراتب نفس مطرح می‌کند که بر اساس آن، هر مرتبه فروتر، رقیقت مرتبه بالاتر محسوب می‌شود. در عرفان نظری، به‌ویژه در آثار ابن عربی و قیصری، وحدت شخصی وجود مطرح شده است که بیانگر آن است که وجود به ما هو وجود، مرتبه ندارد و ما سوی الله، همه تجلیات او محسوب می‌شوند. این دو دیدگاه، علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، دارای نقاط اشتراک مهمی هستند که نیازمند بررسی دقیق‌تری است.

همچنین، در بحث خلافت الهی، این مسئله مطرح می‌شود که آیا انسان کامل می‌تواند به جایگاهی برسد که واسطه فیض میان حق و خلق باشد؟ آیا ارتباط او با مراتب هستی، از جنس عینیت است یا تنها به صورت مظهریت اسماء و صفات الهی قابل تحلیل است؟ این سؤالات، نشان می‌دهد که موضوع ارتباط مراتب نفس و مراتب هستی، نه تنها در حوزه فلسفه و عرفان نظری، بلکه در مباحث انسان‌شناسی، متافیزیک اسلامی و هستی‌شناسی تطبیقی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند.

با توجه به این ضرورت‌ها، مقاله حاضر تلاش دارد با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فیلسوفان و عرفای اسلامی، انواع این ارتباط را تحلیل کرده و نسبت‌های گوناگون میان مراتب نفس و نظام هستی را از زوایای مختلف بررسی نماید.

پیشینه پژوهش

مطالعه پیشینه ارتباط مراتب نفس ناطقه و نظام هستی نشان می‌دهد که این بحث، هم در سنت فلسفه اسلامی و هم در عرفان نظری، دارای سوابق گسترده‌ای است. تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های فیلسوفان و عرفا نشان می‌دهد که در هر یک از این رویکردها، ارتباط میان نفس و هستی بر اساس اصول بنیادینی همچون

تشکیک، وحدت شخصی وجود، مظهریت اسماء الهی و خلافت انسان کامل تبیین شده است. یکی از مهم‌ترین منابع در این زمینه، پس از قرآن کریم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام، آثار شیخ اکبر محی‌الدین ابن‌عربی است که در آن‌ها نظریه وحدت شخصی وجود، به عنوان اصل بنیادین در تحلیل ارتباط میان مراتب نفس و هستی مطرح شده است. ابن‌عربی معتقد است که تمام مراتب وجود، تجلیات حق تعالی هستند و تفاوت آن‌ها نه در حقیقت، بلکه در نحوه ظهور و تجلی است. وی در کتاب فصوص الحکم و الفتوحات المکیه، به تفصیل درباره نحوه ارتباط میان انسان کامل و مراتب هستی بحث کرده و بر این باور است که انسان کامل، مظهر اسم جامع الله است و به همین دلیل، نسبت به تمام مراتب هستی اشتمال دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۹ و ۵۶).

قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم، این دیدگاه را بسط داده و آن را در قالب نظامی فلسفی-عرفانی تحلیل کرده است. او تأکید دارد که تمایز میان حق و خلق، تمایز تقابلی نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۴، ۲۱) و حقیقت انسانی در عین آینه حق بودن، مشتمل بر همه مظاهر و تجلیات است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴). این تعبیر در لسان صائِن الدین ترکه اصفهانی به صورت تمایز احاطی در مقابل تمایز تقابلی جلوه کرد (صائِن الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۹۲-۹۱).

ملاصدرا در حکمت متعالیه، با ارائه نظریه تشکیک در وجود، (الحکمة المتعالیه، ۱۹۸۱: ۴۲۳/۱) ساختاری دقیق برای تحلیل ارتباط میان مراتب هستی و مراتب نفس فراهم کرده است (همان، ۹/۹۶). او بر این باور بود که حقیقت وجود در تمام مراتب آن، دارای وحدت تشکیکی است و بر این اساس، هر مرتبه‌ای از هستی، شدت یا ضعف همان حقیقت واحد است. این دیدگاه، از طریق قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء، در تفسیر وحدت در کثرت، نقش انسان را در این ارتباط مشخص‌تر می‌کند. علامه طباطبایی در نهاية الحکمة (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸) و اصول فلسفه و روش رئالیسم (مطهری، ۵۰۶/۶) این نظریه را بسط داده و نشان داده است که نظام هستی به‌گونه‌ای تنظیم شده که هر مرتبه فروتر، رقیقت مرتبه بالاتر محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۳) و به همین دلیل، نفس انسانی می‌تواند در سیر تکاملی خود، به مرتبه اتحاد با عقل فعال و حتی فنا در ذات حق تعالی نائل شود.

مفهوم‌شناسی

لطائف

واژه «لطائف» از ماده «ل ط ف» به معنای نرمی، رفاقت و مدارات است. در لغت به مادری که با فرزند

خود مهربانی کند، «لطیف» گفته می‌شود. همچنین لطیف به شیئی گویند که در آن تجافی وجود نداشته باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۷). در اسماء الهی، «لطیف» به معنای مهربانی و رساندن مصالح به بندگان است. زمخشری در «اساس البلاغة»، این ماده را دال بر ظرافت و نیکوکاری دانسته است (زمخشری، ۱۳۹۹: ۵۶۵). «لطفانف» در اصطلاح، به معنای متعددی به کار رفته است: ظرافت در گفتار و کردار، دقایق معانی و اشارات خفی در کلام، مراتب بطونی نفس ناطقه شامل نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی (قشیری، ۱۳۸۹: ۵۵).

واژه «لطیفه» در برخی کاربردها به «تجرد» اشاره دارد. در اصطلاح فلسفی و عرفانی، خصوصیت «تجرد» به موجوداتی اطلاق می‌شود که از ماده و خصوصیات مادی مانند زمان، مکان و تغییرات مادی مستقل هستند؛ در این زمینه، «لطیفه» به این معنا که قرب و بُعد برای آن معنا ندارد، دقیقاً خصوصیت موجود مجرد را بیان می‌کند و این ویژگی مختص موجودات مجرد و مراتب تجرد یک حقیقت است. بنابراین، «لطیفه» دارای معنای دقیق و ویژگی‌های ظریفی است که با صفات موجودات مجرد مانند عقل و روح هماهنگی دارد. این نشان می‌دهد که لطیفه نه تنها اشاره به لطافت دارد، بلکه به یک بُعد غیرمادی و معنوی نیز دلالت می‌کند؛ به همین دلیل، می‌توان از «لطیفه» به عنوان یک بیان دیگر برای «مراتب تجرد» استفاده کرد.

اطوار

«اطوار» جمع «طور» از ماده «ط و ر» به معنای حالات، اصناف و مراحل مختلف است. در قرآن کریم، آیه «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» به تنوع خلقت انسان اشاره دارد (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۷). صاحب «التحقیق فی کلمات القرآن»، طور را به «کیفیت مقدر و معین در شیء» تعریف کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳۳/۷). در اصطلاح عرفانی، اطوار به مراتب سیر و سلوک اطلاق می‌شود و گاهی در مقابل «لطفانف» قرار می‌گیرد. برخی معتقدند اطوار بیانگر ارتباط مراتب نفس با منازل سلوک است، در حالی که لطفانف بدون در نظر گرفتن این ارتباط به کار می‌رود.

طبع

«طبع» از ماده «ط ب ع» به معنای سرشت، فطرت و ختم کردن است. در لغت به معنای نهاد و غریزه انسان به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۸/۳). مرتضی زبیدی در «تاج العروس» آن را به «سرشت

و نوع خلقت» تعریف کرده است. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۱۱) در فلسفه، طبع هیئت است که نوع به واسطه آن به کمال می‌رسد و گاه مرادف طبیعت و گاه اعم از آن دانسته شده است. در روایات نیز به «مهر بر قلب» اشاره شده که ناشی از طبع انسان است.

نفس

«نفس» در لغت به دو معنا به کار رفته است: روح و جان انسان، ذات و حقیقت شیء (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۶)؛ اما کلمه نفس در اصطلاح به چند چیز اطلاق می‌شود و شاید بتوان آن را میان همان اشیاء، اشتراک معنوی دانست؛ چنانکه این کلمه گاهی بر کمال اول جسم طبیعی آلی اطلاق می‌شود و به نفس سماویه و ارضیه تقسیم می‌شود و نفس ارضیه به نفس نباتی و حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. گاهی نیز بر جوهری که ذاتاً از ماده مجرد است نه فعلاً، اطلاق می‌شود. نفس در این معنا، مقابل عقل مفارق است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده می‌باشد. گاهی نیز در مقابل نفس ملهمه و مطمئن بر نفس اماره و لوازمه اطلاق می‌شود؛ یعنی در خصوص نفس اماره و لوازمه به کار گرفته می‌شود (کربلایی، بی تا: ۵۱۸/۴-۵۱۷)، گاهی نیز به عنوان یکی از مراتب حقیقت انسان به کار رفته و جهت اشاره به یکی از لطایف سبعه به کار گرفته می‌شود. نفس به این معنا و به عنوان یکی از لطایف حقیقت انسان پس از مرتبه طبع قرار گرفته و اصطلاحاً بر پایه حرکت جوهری آخر اشتداد لطیفه طبع، اول اشتداد لطیفه نفس محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۲/۵).

قلب

«قلب» از ماده «ق ل ب» به معنای تبدیل و دگرگونی است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۳۶/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۸۵/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷/۵). در قرآن کریم گاه به معنای عقل و فؤاد به کار رفته است، مانند آیه «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ». (ق: ۳۷). در عرفان، قلب لطیفه‌ای ربانی و محل ایمان و شهود حقایق دانسته شده است. صدرالمتألهین قلب را «قوة عاقله» و «مشعر الهی» و «موطن ایمان و محل معرفت و حکمت» و «مرتبه نفس مدبر و مدرک کلیات» می‌خواند که میان مراتب نفس و روح در نوسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۸/۶۹). برخی قلب را همان عقل تفصیلی و روح را عقل بسیط و اجمالی دانسته و به همین دلیل است که برخی از لطایف هفت‌گانه را بدون عقل شمارش کرده‌اند (کربلایی، بی تا، ۵۲۷/۳).

عقل

«عقل» از ماده «ع ق ل» عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً فَهُوَ عَاقِلٌ، نقیض جهل است و به معانی حبس و ضبط کردن و بستن یک شیء اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱؛ معلوف، ۱۳۷۲: ۵۲۰). در فلسفه، قوه ادراک کلیات و مناط تکلیف شمرده می‌شود. روزبهان بقلی آن را «جوهر قدسی ملکوتی» می‌داند (روزبهان بقلی، ۱۴۲۸: ۷۹). در عرفان، درباره جایگاه عقل اختلاف است، برخی آن را جدای از قلب و برخی مرادف با آن دانسته‌اند. شکی نیست که عقل، قوه ادراکی نفس ناطقه است که تعقل و درک اشیا را بر عهده دارد و آن چیزی است که انسان در لب خود این را درک می‌کند.

از تعریفات مذکور به این نتیجه می‌رسیم: عقل قوه‌ای است که به انسان توانایی درک خیر و شر و تمایز بین آن‌ها را می‌دهد و از طریق آن، انسان می‌تواند اسباب امور و ذات آن‌ها را بشناسد؛ همچنین عقل به عنوان ملکه‌ای در نفس، انسان را به انتخاب خیر و منفعت و دوری از شر و ضرر فرا می‌خواند. از سوی دیگر، عقل نیرویی است که افراد در تنظیم و سامان‌دهی امور خود از آن بهره می‌گیرند؛ علاوه بر این، عقل به مراتب استعداد نفس برای کسب دانش‌های نظری و نزدیکی یا دوری از آن‌ها اشاره دارد و دارای چهار مرتبه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد است. در نهایت، عقل به نفس ناطقه انسانی اطلاق می‌شود که موجب تمایز انسان از دیگر جانداران می‌گردد.

روح

«روح» در لغت به معنای نفس و حیات است؛ همچنین اهل لغت در مورد معنای اصطلاحی روح و بالخصوص روح انسانی معتقدند که روح، لطیفه‌عامله و مدرکه‌ای است که سوار روح حیوانی شده و از عالم امر نازل گشته است، عقل بشر از ادراک کنه و حقیقت آن عاجز است (احمد نگری، ۱۳۹۵: ۱۴۵/۲). در قرآن، روح امری الهی و فراتر از عقل مادی شمرده شده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵). در فلسفه، روح جوهر مجردی است که منشأ حیات و ادراک است (تهانوی، ۱۹۹۶: ۸۷۸-۸۷۷). غزالی در «مشکات الانوار» ارواح بشری را در پنج مرتبه (حساس، خیالی، عقلی، فکری، قدسی) تقسیم کرده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۷۵-۷۷).

سرّ

«سرّ» از ماده «س ر ر» به معنای پنهان و خالص هر چیز است؛ همچنین یعنی جوف و لب هر چیزی

در زبان عربی سرّ نامیده می‌شود (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۱۱/۶-۵۱۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۶/۷-۱۸۹). در عرفان، لطیفه‌ای است که پس از قلب و روح ظهور می‌یابد و مرتبه‌ای از شهود باطنی محسوب می‌شود. برخی سرّ را «اشرف و اکرم» هر چیزی دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰۴/۵). در روایات نیز به «سرّ» به عنوان امری مخفی در نفس اشاره شده است (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۴).

خفی و اخفی

این دو واژه از ماده «خ ف ی» به معنای پنهان گرفته شده‌اند (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۲/۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۴-۳۱۳/۴). در عرفان، به پنهان‌ترین مراتب وجود انسان اطلاق می‌شوند که در سیر و سلوک عرفانی کشف می‌گردند. خفی و اخفی پس از سرّ قرار دارند و بیانگر نهایت اشتداد وجودی انسان هستند.

نظام هستی

«نظام هستی» از دو واژه «نظام» به معنای نظم و ترتیب و «هستی» به معنای وجود تشکیل شده است. در فلسفه، وجود امری بدیهی است که تعریف‌بردار نیست. در عرفان، نظام هستی به سلسله مراتب وجود از ذات الهی تا عالم ماده اشاره دارد. این نظام بر اساس «حضرات خمس» (احدیت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل) تبیین می‌شود و شامل قوس نزول (از حق به خلق) و قوس صعود (از خلق به حق) است. انسان در این نظام، جایگاه محوری دارد و به عنوان «کون جامع» شناخته می‌شود.

انواع ارتباط میان مراتب نفس و نظام هستی

۱. ارتباط به نحو عینیت

عینیت یک حقیقت واحد و امکان تكثر آن، از مباحث بنیادین در فلسفه و منطق است. این مسئله در عین پذیرش کثرت، وحدت را نیز در بر دارد؛ به عبارت دیگر، هرگاه از یک شیء دو مفهوم انتزاع شود، یا یک شیء در دو قالب ظهور یابد، میان آن دو، عینیت برقرار است. عینیت به معنای اتحاد و یگانگی میان دو چیز است و اقسام آن در علم منطق، تحت عنوان «حمل و اقسام آن» مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ از این رو، قبل از ورود به بحث عینیت، بررسی حمل و اقسام آن ضروری است.

واژه «حمل» یک اصطلاح منطقی است که در علوم حکمی نیز کاربرد دارد و به انواع مختلفی تقسیم می‌شود، از جمله:

حمل موافات و حمل اشتقاق

حمل موافات که با تعبیری مانند «حمل متواطی»، «حمل هوهو» و «حمل به طریق هوهو» شناخته می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۳)، به حملی اطلاق می‌شود که در آن محمول حقیقتاً بر موضوع حمل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۸/۱)؛ به بیان دیگر، در این نوع حمل، موضوع و محمول از حیث وجودی متحدند و از حیث مفهومی متغایر.

حمل اشتقاق که با تعبیری همچون «حمل ذو هو» و «حمل فی هو» شناخته شده (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۳)، به حملی اطلاق می‌شود که محمول به واسطه‌ی ذو یا اشتقاق بر موضوع حمل می‌شود، مانند نسبت «بیاض» به «انسان». در این نوع حمل، محمول به واسطه‌ی یک امر دیگر بر موضوع حمل می‌شود، نه مستقیماً (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸).

حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی

حمل ذاتی اولی، حملی است که در آن محمول، ذاتی موضوع است و همچون حمل جنس بر نوع، بدون واسطه بر آن حمل می‌شود (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۱۷). در نگاه متأخرین، به ویژه صدرالمألهین و پیروان او، این حمل زمانی رخ می‌دهد که موضوع و محمول از حیث مفهومی و وجودی متحد باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۷۵). اشکالی که بر این حمل وارد شده، فقدان تغایر میان موضوع و محمول است، اما پاسخ آن در تفاوت اجمال و تفصیل یا ابهام و تحصیل یافت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۲).

حمل شایع صناعی، حملی است که در آن موضوع و محمول از حیث مفهومی متغایر و از حیث وجودی متحدند. این حمل را با اصطلاحاتی چون «حمل ثانوی»، «حمل عرضی» و «حمل صناعی» نیز می‌شناسند، از آن‌رو که این حمل متأخر از حمل ذاتی اولی است، آن را «ثانوی» می‌نامند و به دلیل شیوع استعمال آن در علوم، «شایع صناعی» گفته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۱: ۹۲/۱).

علاوه بر این اقسام، حکما اقسام دیگری از حمل را نیز مطرح کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها، «حمل حقیقت و رقیقت» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۳)؛ این نوع حمل در ارتباط با قاعده «بسیط الحقیقة» در معنای وحدت در کثرت مورد بررسی قرار می‌گیرد که مبتنی است بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف آن دو در کمال و نقص؛ به عبارت دیگر، در فضای کثرت، مصادیق وجود و وحدت سریان‌ی شکل می‌گیرد و در مقابل آن، حملی قرار دارد که بر تمایز احاطی مبتنی است. در نظام

مبثنی بر وحدت شخصی وجود، نه وحدت تشکیکی و سربانی وجود، حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و ماسوی الله فاقد استقلال وجودی اند. البته در این نظام اگر از ظهورات تعبیر به موجود شود، منظور ظهورات وجود واحد است که منتسب به وجودند؛ از این رو، حمل مفاهیم بر ماسوی الله، اعم از حقیقت یا رقیقت، نیازمند تحلیل فلسفی دقیق است.

توضیح مطلب اینکه: **حمل شایع** در نسبت دادن مفاهیم به حق تعالی و مخلوقات ممکن است به مغایرت با اصل توحید بینجامد. برای مثال، اگر گفته شود «مخلوقات وجودی مستقل دارند»، این حمل شایع بوده و با توحید ناسازگار است؛ زیرا استقلال وجودی برای غیر خدا قائل شده است. حمل حقیقت به ذات الهی باز می‌گردد که مطلق، بسیط و فراتر از هرگونه ترکیب است. حمل رقیقت نیز اشاره به شئون و مظاهر وجودی دارد که تجلیات ذات الهی هستند. با پذیرش تمایز میان حقیقت و رقیقت، توحید حفظ شده و از مغایرت با اصول متافیزیکی جلوگیری می‌شود. این دیدگاه تأکید می‌کند که هر مفهومی که بر ماسوی الله حمل می‌شود، نباید استقلال وجودی برای مخلوقات قائل شود.

دیدگاهی لطیف‌تر از حقیقت و رقیقت نیز وجود دارد و آن اینکه حقیقت و رقیقت، دون افق وحدت شخصی وجود است، حتی اثبات رقیقت برای ماسوی الله نیز گزاف است. مطابق این دیدگاه، حتی حمل رقیقت نیز بر ماسوی الله باید با احتیاط همراه باشد، زیرا هرگونه تصور استقلالی در وجود یا ماهیت، مغایر با اصل وحدت شخصی وجود است؛ از این رو، استفاده از واژه‌هایی مانند «رقیقت» برای غیر حق تعالی، تنها در صورتی صحیح است که نشان‌دهنده تجلی و ظهور حقیقت واحد باشد، نه دلالت بر وجودی مستقل.

۱-۱. عینیت حق تعالی با موجودات

بر اساس مبانی عرفانی، عینیت حق و خلق به معنای یگانگی مطلق و فقدان هرگونه تمایز نیست، بلکه این عینیت به گونه‌ای احاطی تبیین می‌شود؛ بدین معنا که حق تعالی در عین احاطه بر تمام موجودات، از آنها متمایز است. این تمایز، تقابلی نیست، بلکه احاطی است، به گونه‌ای که حق تعالی به دلیل اطلاق مقسمی خود، در تمامی موجودات حضور سربانی دارد. از این رو، تصور جدایی حق تعالی از خلق ناممکن است.

در این تبیین، نظریه تداخل موجودات پذیرفته نمی‌شود، زیرا هر موجود، تشخص خاص وجودی خود را داراست. در تحلیل عرفانی، دو نوع تمایز مطرح است: تمایز احاطی و تمایز بدون احاطه. آنچه

در ارتباط میان حق و خلق مطرح می‌شود، تمایز احاطی است، بدین معنا که حق تعالی به عنوان وجود لایتناهی، در تمام ممکنات حضور دارد. این حضور، نظیر احاطه آب بر ظرف نیست، بلکه نوعی احاطه است که تمایز را حفظ می‌کند.

عینیت حق تعالی با موجودات از دو جهت بررسی می‌شود:

۱. **عینیت تکوینی:** حق تعالی در تمام ذرات عالم، بر اساس وحدت شخصی وجود و تمایز احاطی حق تعالی بر همه اشیاء حضور دارد.

۲. **عینیت تشریعی:** انسان با عبور از حجاب‌های ظلمانی و نورانی و طی منازل سیر و سلوک، به مقام قرب و عینیت با حق تعالی نائل می‌شود.

اهل معرفت، مقام قرب را که مقصد نهایی مجاهدت عرفانی است، به چهار مرتبه تقسیم کرده‌اند: **قرب نوافل**، فنا در صفات الهی که در آن سالک، حق را در آئینه خویش مشاهده می‌کند؛ **قرب فرایض**، فنا در ذات که در آن عبد آئینه حق شده و حق تعالی خود را در او می‌بیند؛ **جمع بین قرین**، مرتبه اطلاق در قرب، که در اصطلاح قرآنی از آن به مقام «قاب قوسین» تعبیر شده است؛ **جمع الجمع**، مرتبه نهایی که سالک در آن مقید به هیچ قیدی نیست و به مقام احدیت جمع دست می‌یابد. این مراتب با اقسام تجلیات الهی در عرفان نظری مرتبط‌اند (جامی، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۴-۵۷۵).

مشهور اهل معرفت، قرب نوافل را با تجلی افعالی و قرب فرایض را با تجلی ذاتی مرتبط می‌دانند. بر این اساس، قرب فرایض در قوس صعود و جمع الجمع در قوس برگشت قرار دارد. در این مرتبه، سالک حق عبد و حق حق تعالی را به کمال ادا می‌کند.

بنابراین، عینیت حق تعالی با موجودات در عرفان اسلامی بر رابطه احاطی و سریانی استوار است، به گونه‌ای که همزمان عینیت و تمایز پذیرفته می‌شود. این عینیت، نفی‌کننده تشخیص و تمایز موجودات نیست، بلکه موجودات، در عین تشخیص، در احاطه حق تعالی قرار دارند. سالک از طریق سیر و سلوک، به مقام عینیت با حق نائل می‌شود که در مراتب قرب تجلی می‌یابد. این مسئله در مفاهیم قرآنی و روایات نیز بیان شده است؛ به‌ویژه آیاتی مانند «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و حدیث «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ...» که رابطه عبد و حق را در مراتب قرب تشریح می‌کنند.

۲-۱. عینیت انسان کامل با موجودات

اهل معرفت معتقدند که انسان کامل به عنوان کون جامع، همه مراتب عالم را در خود به نحو اجمالی

داراست. شیخ اکبر ابن عربی برای نام‌گذاری انسان دو دلیل آورده است: نخست، به دلیل اشتغال بر همه حقایق و مراتب عالم و مأنوس بودن با آنها؛ دوم، به سبب وسعت تعینات او که موجب غفلت از برخی مراتب در لحظات توجه به مراتب دیگر می‌شود؛ از این رو، انسان کامل امکان وقوف در شأن واحدی را ندارد و مطابق با آیه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرَّحْمَن: ۲۹) همواره در تحوّل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰-۳۴۸).

انسان نسبت به حق تعالی مانند مردمک چشم نسبت به بینایی است، همان‌گونه که انسان از طریق مردمک می‌بیند، حق تعالی نیز از طریق انسان کامل خود را مشاهده می‌کند. شیخ اکبر ابن عربی می‌فرماید: «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ ... أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ»، یعنی انسان کامل که جامع جمیع اسماء و حقایق است، آینه‌ای برای مشاهده حق تعالی می‌باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸/۱).

انسان به عنوان خلیفه، نماینده حق تعالی در تمام مراتب نظام است. این خلافت صرفاً محدود به عالم ملک نیست، بلکه در تمام عوالم با لطایف متناسب خود جانشین حق تعالی است. جمله «فَأَمَّا إِنْسَانِيَّةُ فَلِعَمُومِ نَشْأَتِهِ وَ حَصَرِهِ الْحَقَائِقِ كُلِّهَا» نشان می‌دهد که انسان جامع تمامی مراتب عالم است و این شمولیت، ظرفیت و وسعت بی‌ظنیر او را بیان می‌کند. همچنین انسان کامل واسطه تجلی رحمت الهی به تمام مراتب هستی است و از این طریق محبت و لطف الهی را به عالم سرایت می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰/۱).

مؤیدالدین چندی بر اساس کلام شیخ اکبر ابن عربی، انسان را مؤنس تمام حقایق می‌داند. در حالی که سایر حقایق به دلیل مباینیشان از یکدیگر جدا هستند، انسان جامعیت دارد و همین ویژگی، او را نسبت به تمام مراتب هستی مأنوس می‌کند. نشأت انسانی، اشمال النشئات است، زیرا:

۱. تمام نشئات هستی در او حضور دارند.

۲. تمام حقایق عوالم، اصلشان در وجود انسان نهفته است.

۳. انسان به صورت طبیعی و روحانی خود جامع خصائص تمام عوالم است.

به همین دلیل، انسان مستحق خلافت و سجود ملائکه است. او با گستره قابلیت خود، جامع حقایق عالم علوی و سفلی است. عالم در کمال خود نیازمند انسان است، در حالی که انسان از هستی مستغنی است (چندی، ۱۴۲۳: ۱۷۲-۱۷۱).

از آنجا که تمام عالم ماده بهره‌ای از وجود انسان دارد، هنگام بازگشت او در معاد، سایر مراتب نیز به همراه او بازمی‌گردند. علاوه بر این، خلیفه باید نیازهای تمام مراتب را بشناسد. انسان کامل که همه

مراتب را در خود دارد، یگانه حقیقتی است که می‌تواند بر سایر مراتب خلافت کند. این ارتباط میان انسان و عالم، اساس شایستگی او برای خلافت است. بنابراین انسان کامل، واسطه میان حق و خلق و مجلای تام اسماء الهی است که به واسطه آن، مراتب هستی به سوی کمال خود رهنمون می‌شوند.

۲. ارتباط به نحو مجمل و مفصل

مراد از ارتباط مجمل و مفصل آن است که مراتب هستی (تفصیل) بسط حقیقت واحدی‌اند که در انسان، به‌ویژه انسان کامل، به نحو اجمال وجود دارد. انسان کامل مظهر اسماء و صفات الهی و جامع تمام مراتب هستی است و عالم انعکاس تفصیلی اوست.

«فالعالم كله تفصيل آدم و آدم هو الكتاب الجامع فهو للعالم كالروح من الجسد فالإنسان روح العالم و العالم الجسد فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير و الإنسان فيه و إذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح و كمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح و الإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۶۷/۲).

شیخ اکبر ابن عربی در بیان ارتباط عالم و انسان، جهان را تفصیل آدم و آدم را کتاب جامع معرفی می‌کند و او را نسبت به عالم مانند روح به بدن می‌داند. بر این اساس، جهان بدون انسان ناقص و بی‌روح است و کمال آن به واسطه انسان تحقق می‌یابد. وی انسان را غایت جهان معرفی کرده و مراتب عالم را تجلی او می‌داند.

شیخ اکبر ابن عربی جهان را در ابتدا به صورت «شبح مسوی» بدون روح توصیف می‌کند که همچون آئینه غیر مجلوه است. بر اساس حکم الهی، هیچ تعینی بدون روح باقی نمی‌ماند و روح الهی از طریق نفخ در تعینات (حقی و خلقی) دمیده می‌شود. این نفخ همان فیض تجلی دائمی حق است که به استعداد موجودات بستگی دارد و موجب حیات و ظهور آن‌ها در مراتب هستی می‌شود (جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۱). در عرفان نظری، جلاء و استجلاء دو مفهوم کلیدی‌اند. جلاء به معنای تجلی ذات برای خود در مرتبه ذات و تعینات حقانی است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۴۰)، در حالی که استجلاء، ظهور ذات در تعینات خلقی محسوب می‌شود (عبدالرزاق کاشی، ۱۴۲۶: ۲۰). برخی عرفا جلاء را ظهور حق در انسان کامل و استجلاء را شهود حق از طریق ذات و تعینات توصیف کرده‌اند. کمال جلاء و استجلاء جز از طریق تجلی در مظهر تام (انسان کامل) در صقع ربوبی و عوالم خلقی محقق نمی‌شود (فناری، ۲۰۱۰: ۱۹۸). از دیدگاه اهل معرفت، انسان کامل علت غایی آفرینش است، زیرا مراتب جمع و تفصیل، غیب و شهادت، امر و خلق با او تکمیل می‌شود. اگر تجلی حق در مظهر اکمل (انسان) صورت نمی‌گرفت،

آفرینش به غایت خود نمی‌رسید. تنها انسان کامل است که جامع جمیع تعینات حقانی و خلقی بوده و مظهر کامل حق تعالی است. لذا، عالم قبل از ظهور انسان کامل، همچون آئینه غیرمجلوه و شبح غیرمسوی بوده و تنها با انسان، کمال و غایت خود را یافته است.

جناب قیصری در شرح کلام شیخ اکبر ابن عربی، انسان را «روح عالم» می‌داند که تدبیر و تصرف آن را بر عهده دارد. همان‌طور که جسد بدون روح ناقص است، عالم نیز بدون انسان کامل به کمال نمی‌رسد. از این منظر، انسان نه تنها مظاهر کمالات الهی را در خود دارد، بلکه واسطه تحقق مراتب عالم و تجلی اکمل حق در هستی است. بنابراین، انسان نسخه جامعه جمیع اسماء است. اهل معرفت قائل به تشابه دو نسخه عالم و انسان هستند و عالم را انسان کبیر و در مقابل انسان را عالم صغیر می‌دانند. از آنجا که انسان مختصر از عالم است، لذا حقایق تمام اسماء و صفات را به نحو احدیت جمعی مشتمل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۵۵)؛ بنابراین تفاوت نسخه انسانی با نسخه عالم در نحوه اشتمال جمیع حقایق است، چنانکه عالم تمام حقایق را به نحو تفصیلی مشتمل است، لکن انسان همان حقایق به نحو جمعی در خود دارد.

۳. ارتباط به نحو حقیقت و رقیقت

مراد از ارتباط حقیقت و رقیقت، رابطه میان علت و معلول در حکمت متعالیه است. این نظریه که از نوآوری‌های صدرالمتهلین محسوب می‌شود، با بهره‌گیری از آموزه‌های حکمای سلف و عرفان شیخ اکبر ابن عربی، بر مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و قاعده بسیط الحقیقه استوار است. همچنین تبیین چیش نظام هستی بر مبنای تشکیک اخص الخاصی وجود به این نحو است که حقیقت وجود از مقام غیب الغیوب ذات تا آخرین مرتبه ظهور قوس نزولی دارای مراتب کلی (الهیه و کونیه) است و در قوس نزول، هر یک از این مراتب را می‌توان حقیقت نسبت به مرتبه پس از خود شمرد. اما در قوس صعود، هر کدام از مراتب، رقیقت نسبت به مرتبه بالاتر از خود محسوب می‌شود.

در حمل حقیقت و رقیقت، میان موضوع و محمول از نظر وجودی اتحادی برقرار است، به گونه‌ای که مرتبه ناقص در مرتبه عالی‌تر حضور دارد و مرتبه عالی، همه مراتب مادون خود را در بر می‌گیرد. این حمل برخلاف حمل شایع صناعی است که در آن محمول، هم ایجابی و هم سلبی بر موضوع حمل می‌شود. در حمل حقیقت و رقیقت، علت، تمام کمالات معلول را داراست و معلول نیز در دایره حضور علت قرار دارد.

بر اساس تشکیک وجود، این حمل در مراتب مشکک وجود جریان دارد، اما در وحدت شخصی وجود، حمل حقیقت و رقیقت به مراتب تجلی هستی محدود می‌شود. از دیدگاه عرفا، حمل حقیقت و رقیقت به صورت ظریف‌تری مطرح می‌شود؛ چنانکه از دیدگاه آنان، این نوع حمل، نه در اصل بود، بلکه در مراتب نمود و تجلی هستی جریان دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۶/۷).

در عرفان، این نظریه با استناد به نصوصی مانند «مع کلّ شیء لا بمقارنة و غیر کلّ شیء لا بمزایلة» مورد تأیید قرار گرفته است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۷۸/۱).

این ارتباط تنها در نظام طولی نیست، بلکه در نظام عرضی همچون مراتب نفس نیز معنا دارد. انسان به عنوان خلیفه حق تعالی، واسطه فیض الهی در عوالم خلقی است. او دارای حقیقت جامعی است که از یک سو با حق تعالی مرتبط و از سوی دیگر با مراتب خلقی در ارتباط است. بر این اساس، انسان مستجمع جمیع حضرات است و مقام جمعی دارد.

در حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته»، مقصود از صورت، آن چیزی است که حقیقت یک شیء را ظاهر می‌کند، نه شکل و قیافه. با این توضیح، تمام تعینات خلقی، صورت و وجه حق تعالی اند: «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» (بقره: ۱۱۵). بنابراین، همه مظاهر به اندازه سعه وجودی خود، حق تعالی را نشان می‌دهند، اما انسان کامل، مظهر اتم اوست.

جناب قیصری در شرح این مفهوم، انسان را روح عالم می‌داند که تدبیر و تصرف آن را بر عهده دارد. همان‌گونه که جسد بدون روح ناقص است، عالم نیز بدون انسان کامل به کمال نمی‌رسد. در نتیجه، انسان، واسطه تحقق مراتب عالم و تجلی اکمل حق تعالی در هستی است. این دیدگاه در عرفان نظری نیز تأکید شده که انسان، نسخه جامع از حق و عالم است. بدین ترتیب، نسبت انسان به حق تعالی، عبودیت و نسبت او به عالم، ربوبیت است، از همین جهت، او خلیفه حق تعالی در تمام مراتب هستی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳-۴).

بر این اساس، رابطه انسان با مراتب هستی، مبتنی بر حقیقت و رقیقت است، زیرا انسان نسخه جامع همه مظاهر است. چنانکه قرآن می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳)، که نشان‌دهنده ارتباط وثیق میان انسان و نظام هستی است. لذا وجود انسان، حقیقتی است که به صورت رقیقه از هر موجودی در آن هست. مدلول آیه مذکور نیز گویای این مطلب است. پس به وسیله این حقیقت، ارتباط میان انسان و بقیه مظاهر و مراتب نظام هستی صورت می‌گیرد. در واقع این حقیقت است که ما به الاتحاد میان انسان و مراتب نظام را تشکیل می‌دهد.

نکته: از آنجا که حقیقت انسانی مشتمل بر دو جهت الهی و عبودی است، تدبیر عالم و تصرف در آن برای او اصالتاً نیست، بلکه به نحو تبعی از آن برخوردار می‌باشد. به عبارت دیگر وی به عنوان خلیفه به تبع مستخلف عنه در عالم تصرف می‌کند.

۴. ارتباط به نحو معیت

ارتباط میان دو شیء یا به نحو معیت است یا به صورت تقدّم و تأخّر. معیت به معنای همراهی دو چیز است که می‌تواند بر اساس ملاک‌های متفاوتی سنجیده شود؛ این ملاک یا عین یکی از آن دو شیء است یا از بیرون بر آن‌ها تحمیل می‌شود. در مواردی که ملاک، امری بیرونی باشد، معیت با تقدّم و تأخّر جمع نمی‌شود، اما در حالتی که ملاک از درون یکی از آن دو شیء باشد، معیت ممکن است با تقدّم و تأخّر توأم گردد.

دو شیء می‌توانند در زمان یا مکان با یکدیگر معیت داشته باشند و در عین حال، نسبت به ملاکی سوم، متقدّم یا متأخّر باشند. به عنوان مثال، اگر دو رخداد با زمان مقایسه شوند، یکی ممکن است بر دیگری تقدّم داشته باشد؛ اما اگر یک رخداد را با خود زمان بسنجیم، در این حالت، آن رخداد با زمان، معیت دارد و ملاک این معیت، خود زمان است.

نکته مهم در معیت، تفاوت میان معیت یک‌جانبه و دوجانبه است. در معیت یک‌جانبه، یکی از دو شیء همواره با دیگری هست، اما دومی ضرورتاً چنین حالتی ندارد. نمونه بارز این معیت، رابطه علت و معلول است؛ معلول همواره به علت وابسته است، اما علت در مرتبه‌ای فراتر قرار دارد. استاد جوادی آملی این نوع معیت را «معیت همتایان» نامیده است، در حالی که معیت دوجانبه را «معیت همراهان» می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۱۷/۱۰-۴۲۰).

از منظر قرآنی، معیت حق تعالی با همه موجودات، از نوع معیت یک‌جانبه است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)، زیرا ملاک معیت در ذات حق تعالی است و هیچ موجودی با او معیت ندارد؛ بنابراین، خداوند نسبت به نظام هستی متقدّم است و در عین حال، با آن معیت دارد، در حالی که ماسوای او تنها تأخّر دارند.

در مورد انسان کامل که خلیفه حق تعالی و مظهر اتم اوست، معیت او با مراتب هستی را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: اگر از دیدگاه انسان کامل نگریسته شود، او با ماسوای خود معیت بالتبع دارد؛ اما اگر از دیدگاه ماسوای او سنجیده شود، آن‌ها معیت همراه با انسان کامل دارند. به همین ترتیب، رابطه

انسان کامل با خداوند، معیت مظهر با ظاهر است، نه معیت اصیل.

این دو نوع معیت در برخی آیات قرآنی نیز منعکس شده‌اند. آیاتی مانند: «وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره: ۴۳) و «فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران: ۵۳) از نوع معیت همتایان هستند، در حالی که آیاتی همچون: «فَاُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (نساء: ۶۹) و «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ» (انبیاء: ۷۹) بیانگر معیت همراهان‌اند.

نتیجه آنکه معیت حق تعالی با عالم، یک‌جانبه و معیت انسان کامل با ماسوای خود، تابع حیثیت مورد بررسی است. این مباحث نشان می‌دهند که ارتباط در نظام هستی بر مبنای قواعد دقیق و ظریفی استوار است که درک آن‌ها، شناخت عمیق‌تری از جایگاه انسان در عالم را فراهم می‌کند.

۴-۱. معیت حق تعالی با اشیاء

در عرفان نظری، ارتباط میان حق و خلق به دو صورت قابل تصور است: ارتباط با واسطه و بدون واسطه. صدرالدین قونوی نوع دوم را «معیت حق تعالی با اشیاء» می‌نامد، به این معنا که هر موجودی در مقام ذات خود، بی‌واسطه با حق تعالی ارتباط دارد:

«الجهة الأخرى: جهة عدم الوسائط بمعنى أنّ لكل موجود ارتباطاً بالحق من جهة لا واسطة فيه... و هو جهة معية الحق مع الأشياء» (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۵۸).

سید حیدر آملی در مورد معیت می‌نویسد: معیت میان حق و خلق به دو صورت قابل تصور است، یکی معیت حق با خلق است: این معیت به ذات حق اشاره دارد و بیانگر حضور دائمی او در همه مراتب هستی است. دیگری معیت خلق با حق است: این معیت مبتنی بر تحقق صفات الهی در انسان است. هرچه انسان بیشتر متصف به صفات الهی شود، به حق تعالی نزدیک‌تر می‌شود. معیت حق با خلق، ذاتی و مطلق است و نیازمند سیر و سلوک نیست، اما معیت خلق با حق، تدریجی و وابسته به کمالات و تلاش انسان در مسیر معرفت است (آملی، ۱۴۲۲: ۹۴/۵-۹۳).

در قرآن کریم آیات متعددی بر حضور دائمی و معیت حق تعالی دلالت دارند: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) دال بر معیت حضوری و سریانی. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) اشاره به قرب وجودی. «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله: ۷) بیانگر احاطه وجودی. در حدیث نیز آمده است که «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَابِلَةٍ». یعنی، حق تعالی با همه چیز هست، اما نه به گونه‌ای که عین آنها باشد و نه از آنها جدا است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵/۴).

بنابراین، معیت حق تعالی با اشیاء از ذات او ناشی می‌شود و تمام مراتب هستی را در بر می‌گیرد. این معیت به معنای حضور دائم و سریان وجودی او در همه چیز است، اما هیچ موجودی در ذات خود، بهره‌ای از این معیت اصیل ندارد، مگر از طریق تجلیات و صفات الهی. این ارتباط بنیادین، اساس تمام تعالیم عرفانی درباره وحدت وجود و ظهور کثرات در حقیقت واحده است.

۲-۴. معیت انسان کامل با اشیاء

در پرتو مباحث معیت حق تعالی با همه اشیاء روشن می‌گردد که کسی که تجلی اعلی و مظهر اتم حق تعالی باشد، به تبع مستخلف عنه از مرتبه معیت با مراتب نظام هستی برخوردار خواهد شد؛ بنابراین از آنجا که حق تعالی در تمام مراتب و شؤون نظام هستی ظهور سریانی به نحو معیت دارد، پس انسان نیز به گونه بالتبع از طریق لطایف حقیقت خویش با همه اشیاء معیت و سریان خواهد داشت.

با این توضیح که اگر کسی کیفیت تجلی حق را در امر و خلق، در ظاهر و باطن و ظهور حضرت حق تعالی را در مراتب صقع ربوبی و تعینات خلقی با مشاهده حضوری و یا مکاشفه قلبی درک کند و همچنین جهت ارتباط حق به خلق و خلق به حق را آن چنان که هست ادراک کند، به این حقیقت وقوف خواهد یافت که حق تعالی در تمام اشیاء و مراتب نظام هستی حضور تام و کامل دارد.

در نتیجه، عارف شاهد، در تمام مراتب و عوالم، تنها او را به وسیله علم حضوری مشاهده می‌کند. چنانکه در حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ أَوْ فِيهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۵۰/۱) و همچنین در روایت دیگر می‌فرماید: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۹). اهل معرفت هر جا نظر کنند، جز حق تعالی چیزی نمی‌بینند، اصلاً غیر حق برای آنان مشهود نیست.

شاید مراد از آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) نیز همین حقیقت باشد که آنچه در مراتب هستی مشاهده می‌شود، اوست، هوست، نه اینکه از اوست. اصلاً به حسب واقع، در دار وجود غیر از حق تعالی چیزی موجود نیست، هر چه هست، اوست. حتی مظاهر و جلوه‌ها نیز جلوه اوست، جدا و بریده از او نیست و به هیچ وجه از ذات حق تعالی منقطع و منفصل نیست. بنابراین یک مثالی که این ارتباط عمیق را به نحو کامل و روشن تبیین نماید، پیدا نمی‌کنیم، حتی تشبیه ارتباط ظل و ذی ظل نیز در این مقام ناقص و نارساست.

بنابراین معیت انسان کامل با مراتب نظام هستی با توجه به لطایف و حقیقت انسان، تصویر زیبایی

از ارتباط عمیق انسان با عالم هستی را به ما ارائه می‌دهد. این رابطه، نه فقط به شناخت و فهم خود انسان نسبت به خویش، بلکه به شناخت و رابطه‌اش با دیگر موجودات و تجلیات الهی در عالم مربوط می‌شود. انسان کامل به عنوان مظهر حق تعالی، از طریق لطایف وجودی‌اش، دسترسی به عوالم مختلف را داراست و با هر یک از آن‌ها به شکلی منحصر به فرد مرتبط است. این وضعیت نه تنها به وضوح، سازگار با تعلیمات عرفانی است، بلکه نشان‌دهنده این حقیقت است که انسان می‌تواند با سیر و سلوک الی الله، به مراتب بالاتر از عوالم ملک و ملکوت صعود کرده و رابطه معیت خویش را به مرتبه فعلیت برساند. نکته: معیت انسان کامل با اشیاء نباید تنها در مرتبه قوس نزول معنا شده باشد، چون در سفر سوم و نیز در قوس برگشت نیز این معیت پابرجاست و اصلاً به یک معنا، تحقق صعود موجودات بدون معیت انسان کامل ممکن نیست.

۵. ارتباط به نحو مرآتیت

یکی از مباحث کلیدی عرفان نظری، نسبت اسم جامع «الله» با سایر اسماء و ارتباط آن با انسان کامل است. اهل معرفت برای اسم جامع «الله» دو نوع جامعیت قائل‌اند: نخست، اندماج تمامی اسماء در آن، و دوم، سریان وحدت آن در کثرت. این دو جنبه در مرآتیت انسان نیز صادق است: از یک سو، همه مراتب علمی و عینی در حقیقت انسان مندمج‌اند و از سوی دیگر، این حقیقت انسانی در تمامی مراتب ظهور حضور و سریان دارد؛ لذا انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است و نسبت به سایر مظاهر تقدم دارد.

جناب قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

«انَّ الاسْمَ اللَّهَ مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ، وَ هُوَ مُتَجَلٍّ فِيهَا بِحَسَبِ الْمَرَاتِبِ الْإِلَهِيَّةِ وَ مَظَاهِرِهَا، وَ هُوَ مُقَدَّمٌ بِالذَّاتِ وَ الْمَرْتَبَةِ عَلَى بَاقِي الْأَسْمَاءِ، فَمَظْهَرُهُ إِضْطِاقٌ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَظَاهِرِ كُلِّهَا وَ مُتَجَلٍّ فِيهَا بِحَسَبِ مَرَاتِبِهِ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷)؛ اسم الله مشتمل بر جمیع اسماء است و در تمام مراتب الهیه تجلی دارد، پس مظهر آن نیز نسبت به سایر مظاهر تقدم دارد و بحسب مراتب در آنها تجلی می‌کند.

جناب جندی نیز به «احدیت جمعی» اسم الله اشاره می‌کند که تمام اسماء را در خود دارد. این بیان، ارتباط وثیق انسان کامل با سایر مظاهر را روشن می‌سازد؛ زیرا انسان کامل نیز واجد جامعیت مطلق است: هم مظاهر دیگر را مندمجاً در خود دارد و هم در مراتب هستی سریان دارد (جندی، ۱۴۲۳: ۵۱). بنابراین روشن می‌شود که یکی از مبانی عرفانی که اهل معرفت در مقام بیان ارتباط انسان کامل و بقیه مظاهر به آن تمسک می‌کنند، بحث ارتباط اسم جامع الله با سائر اسماء است.

صدرالمتألهین می‌گوید: «انَّ جَمِيعَ الْمَاهِيَّاتِ وَ الْمُمَكِّنَاتِ مُرَائِي لَوْجُودِ الْحَقِّ تَعَالَى وَ مُجَالِي

لحقیقته المقدّسه و خاصیه کل مرآة بما هی مرآة ان تحکی صورة ما تجلی فیها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۶/۲).

همه ماهیات و ممکنات آینه‌های وجود حق تعالی و محل‌های تجلی برای حقیقت مقدس او هستند. خاصیت هر آینه‌ای از آن جهت که آینه است، عبارت از آنست که صورتی که در او تجلی یافته را نشان دهد. بنابراین تمام موجودات عالم، مرئی و آینه‌های حق تعالی هستند.

این بیان، نقش انسان و موجودات را به عنوان مرئی (آینه‌های) حقیقت مطلق الهی تبیین می‌کند. خاصیت هر آینه، نمایش صورتی است که در آن تجلی یافته است؛ به عبارت دیگر، موجودات مستقلاً وجود ندارند و تنها تجلیاتی از حقیقت مطلق‌اند. این نظریه، که متأثر از آموزه‌های شیخ اکبر ابن عربی است، بر وحدت شخصی وجود تأکید دارد: همه کثرات ظاهری، در حقیقت، ظهورات یک وحدت مطلق‌اند.

حقیقت انسانی، آینه‌ای است که انسان استعداد درک و نشان دادن همه مفاهیم مربوط به نظام هستی را در ذهن خود به نحو آینه دارد. صفحه نفس انسانی، آینه برای نشان دادن کل مراتب هستی می‌شود؛ البته این دیدگاه در فضای مفاهیم با مبانی مکتب مشائین مطابقت دارد. چنانکه مفاهیم و ماهیات اشیاء در ذهن انسان نقش می‌بندد، لذا انسان مرآت برای مراتب هستی می‌شود. بنابراین برخلاف سایر مخلوقات، انسان استعداد درک تمام مراتب هستی را داراست و این امر ناشی از جامعیت حقیقت اوست؛ از این رو، اهل معرفت انسان را «عالم صغیر» و گاه «عالم کبیر» می‌دانند، چرا که همه عوالم در او به نحو فشرده متجلی‌اند. حکما نیز در تعریف حکمت می‌گویند: حکمت، صیورت انسان به عالمی عقلانی همانند عالم عینی است.

در کلام صدرالمتألهین عبارت «فالإنسان بالفعل کل الأنواع بنحو أعلى و بمصداق واحد» به جایگاه انسان به عنوان موجودی جامع اشاره دارد که تمامی انواع و مراتب هستی در او به نحو اعلی و در مصداقی واحد وجود دارد. از دیدگاه اهل معرفت، انسان کامل به دلیل جامعیت خود، تجلی تمام‌نمای اسماء و صفات الهی است؛ این بدین معناست که انسان نه تنها در مقام استعداد، بلکه در فعلیت نیز نمایانگر کل نظام هستی است، اما نه به صورت تفکیک شده، بلکه به نحو وحدت در کثرت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۶۹).

این بدان معناست که انسان، هم مصداق وحدت در کثرت است و هم نشانه‌ای از وحدت در کثرت الهی. چنان‌که در آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷) باران الهی به اندازه ظرفیت هر وادی فرود می‌آید، حقیقت وجود نیز به اقتضای هر مظهر متجلی می‌شود.

انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است و رابطه او با سایر مظاهر عالم به دو صورت است: نخست،

در مرحله اندماج که حقایق تمامی موجودات در ذات او فشرده است و دوم، در مرحله انبساط و سریان که حقیقت انسانی در تمامی مراتب نظام هستی حضور دارد. این مقام مرآتیت، ارتباط وثیقی با فنای در حق تعالی دارد و تنها انسان کامل، به دلیل جامعیت مطلق خود، آینه تمام‌نمای حقیقت الهی است.

۶. ارتباط به نحو قیومیت

قیومیت حق تعالی یکی از مباحث اساسی در رابطه میان حق و خلق است که پس از پذیرش اصل وحدت حق حقیقیه و کثرات مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مفهوم به ارتباط بلاواسطه و عمیق حق تعالی با موجودات اشاره دارد و در تفکر اسلامی، از محوری‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی محسوب می‌شود. قیومیت به معنای قائم بالنفس بودن و مقوم غیر بودن است؛ یعنی حق تعالی نه تنها خالق، بلکه حافظ و مدبر تمام موجودات است. این نظریه در آثار فلاسفه و عرفا مورد تأکید قرار گرفته و بیانگر پیوند مستمر بین حق تعالی و مخلوقات است.

در فلسفه اسلامی، قیومیت به عنوان اساس نظام هستی شناخته می‌شود. حق تعالی واجب‌الوجود است و سایر موجودات برای قوام خود به او نیاز دارند. قیومیت بر سه اصل استوار است: ایجاد، حفظ و تدبیر. فلاسفه اسلامی آن را لازمه واجب‌الوجود می‌دانند و در متون دینی، تعبیر قیوم از جامع‌ترین تعبیر برای بیان این حقیقت است. در عرفان، قیومیت ناظر بر حضور مستمر حق تعالی در مظاهر است و با اسمائی همچون «حی»، «قیوم» و «رازق» پیوند دارد. اهل معرفت معتقدند که قیومیت حق تعالی نه تنها ناظر به جنبه وجودی، بلکه شامل ابعاد روحانی و معنوی نیز می‌شود.

قیومیت حق تعالی نسبت به عالم، نقش اساسی در ارتباط میان حق و خلق و تبیین نظام عرفانی دارد. با ضمیمه نظریه مرآتیت انسان کامل، رابطه لطایف انسانی با مراتب هستی این‌گونه تبیین می‌شود: حق تعالی قیوم همه مراتب هستی است، انسان خلیفه اوست و به تبع آن، قیومیت را به نحوی در خود دارد. قیومیت در معنای لغوی نیز به مفهوم ایجاد، حفظ و تدبیر اشیا اشاره دارد.

۶-۱. قیومیت حق تعالی نسبت به عالم

اهل معرفت قیومیت را نه تنها در سطح هستی‌شناختی، بلکه در سطح معرفتی نیز بررسی می‌کنند؛ به این معنا که تمام ادراکات و معارف انسان نیز در پرتو قیومیت حق تعالی شکل می‌گیرد. هر آنچه انسان در عالم می‌شناسد، به نحو حقیقی وابسته به مسئله قیومیت است.

اصل کلمه قیوم «ق و م» می‌باشد، قیوام و قیوم و قیووم، به وزن فاعل و فاعول گشته و معنای آن

قائم به نفس بودن به صورت مطلق و قائم بودن همه موجودات به او به نحوی که وجود و دوام شیئی بدون او قابل تصوّر نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۰۵/۱۲-۵۰۶). پس بنابراین، قیوم موجودی را می‌گویند که علاوه بر ایجاد اشیاء، در حفظ و دوام بخشیدن آنها و نیز در تدبیر و هدایت ایشان نقش اساسی دارد؛ لذا در معنای لغوی قیوم سه مسئله مهمی نهفته است: ایجاد اشیاء، حفظ و دوام اشیاء، تدبیر و هدایت آنها.

در تبیین نظام فلسفی جهان، اساسی‌ترین کلمه‌ای که در مورد حق تعالی استعمال می‌شود، واژه واجب الوجود است. اگر مطابق واجب الوجود را در متون دینی مورد بررسی قرار دهیم، یکی از بهترین واژه‌ها، تعبیر قیوم است. واجب الوجود، وجودش ذاتی است و بقیه در وجودشان به آن محتاجند (ضرورت ذاتی و ازلی). قیوم یعنی قائم بنفسه است و بقیه در قوامشان به او نیازمندند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۹/۴). قیوم در اصطلاح متکلمین و فلاسفه سرمنشأ همه صفات فعلی محسوب می‌شود، ولی در اصطلاح عرفا، از لوازم صفت ذات، یعنی لازمه صفت حیات خداوند محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۸۴/۳).

قیومیت در نظام اسمائی، سرسلسله صفات فعلی و از لوازم اسم «حی» است. اسماء الهی تقدم و تأخر دارند و قیومیت به عنوان مبنای صدور سایر اسماء در نظر گرفته می‌شود. در حکمت متعالیه، قیومیت مرتبط با «صرف الوجود» بودن حق تعالی است و ارتباط آن با ممکنات، به معیت قیومی تعبیر می‌شود. این معیت، موجب اختلاط واجب با ممکن یا تغییر در ذات حق تعالی نمی‌شود (تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۸۸/۴-۹۶).

قیومیت، پیوندی مستمر میان حق و خلق است که نه تنها در بُعد وجودی، بلکه در ابعاد معرفتی و عرفانی نیز نقش دارد. این صفت، جایگاه انسان را به عنوان خلیفه و مظهر اسم جامع «الله» روشن می‌سازد و به درک عمیق‌تری از تجلی حق در هستی منجر می‌شود. قیومیت از یک سو، عامل حفظ و بقای مخلوقات و از سوی دیگر، واسطه تدبیر و هدایت آنهاست. از این منظر، شناخت قیومیت حق تعالی به معنای شناخت نظام هستی و جایگاه انسان در آن است.

۲-۶. قیومیت حقیقت انسان کامل نسبت به مراتب هستی

با توجه به حیثیت وجه عام و صرف نظر از ارتباط طریق وجه خاص، حق تعالی بدون واسطه در عالم تصرف نمی‌کند؛ از این رو، انسان کامل به عنوان مرآت و جانشین او در تمام مراتب هستی، عهده‌دار شئون مختلف است؛ زیرا او صادر اول و نخستین تعین و فیض الهی است و همه فیوضات، ظل و سایه

اویند. بر این اساس، او به مفاتیح غیب و خزائن الهی دسترسی دارد. البته این بدان معنا نیست که حق تعالی بدون وسایط نیز با تمام حقایق ارتباط ندارد، بلکه از آنجا که موضوع بحث قیومیت انسان کامل است، این ارتباط از طریق وسایط مورد توجه قرار می‌گیرد.

این جانشینی به معنای تفویض مطلق نیست، زیرا چنین تفویضی نه با اطلاق ذاتی حق تعالی و نامتناهی بودن او سازگار است و نه با فقر ذاتی انسان کامل. از آنجا که قوام بخشی به مراتب هستی، یکی از شئون حق تعالی است، انسان کامل نیز به خلافت از حق تعالی، زمامدار امور تمامی مراتب هستی است. تنها خداوند است که این منصب را که ریشه در متن تکوین دارد، به انسان کامل اعطا می‌کند.

از آیات قرآن همچون «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعه: ۶۴) و «أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» (توبه: ۱۰۴) و «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳) روشن می‌شود که انسان کامل نسبت به مراتب هستی، از صفت قیومیت بالتبع برخوردار است.

در تفسیر عرائس البیان ذیل آیه ۸۸ از سوره حجر، «وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» به قیومیت بالتبع انسان کامل اشاره شده است: جناح همت تو از دو عالم فراتر رفته و به مقام قاب قوسین رسیده است؛ زیرا این همت به واسطهٔ أجنحة ألوهية است که از مقام ربانی و قیومی منشأ گرفته است؛ یعنی جناح ربوبیت خود را برای اهل عبودیت فرو بیاور تا در سایهٔ نبوت تو و با جناح نبوت، به سوی معادن رسالت تو پرواز کنند (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۲/۳۰۴-۳۰۵).

در زیارت جامعه کبیره نیز بر نقش و مقام معصومین علیهم‌السلام در افاضه خیرات و برکات در نظام هستی تأکید شده است: «بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ وَبِكُمْ يُنْزَلُ الْغَيْثُ وَبِكُمْ يُمَسِكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛ این عبارات نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که معصومین علیهم‌السلام واسطهٔ فیوضات الهی در مراتب هستی اند. اهل معرفت نیز بر این اساس معتقدند که وجود مقدس آنان، مجرای فیوضات الهی است که از طریق ایشان، رحمت‌های الهی به بندگان نازل می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «إِنَّا أَلَّ مُحَمَّدٍ كُنَّا أَنْوَارًا حَوْلَ الْعَرْشِ فَأَمَرَنَا اللَّهُ بِالتَّسْبِيحِ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَتْ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا، ثُمَّ هَبَطْنَا إِلَى الْأَرْضِ فَأَمَرَنَا اللَّهُ بِالتَّسْبِيحِ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَ أَهْلُ الْأَرْضِ بِتَسْبِيحِنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۸/۲۴).

اهل معرفت با تمسک به همان مبانی قرآنی و روایی، معتقدند که وجود مقدس حضرات معصومین علیهم‌السلام مجرای فیوضات الهی می‌باشد که از طریق آنها، رحمت‌های حق تعالی بر بندگان نازل

می‌شود و با توجه به متن زیارت جامعه، به وضوح روشن می‌شود که معصومین علیهم‌السلام در موضوع خیر، نه تنها فاعل، بلکه اصل و بنیاد آن نیز هستند؛ این به معنای آنست که تمام خوبی‌ها و برکات به نوعی به وجود آنها بازمی‌گردد و آنها در حقیقت، مظهر کامل رحمت الهی هستند.

بنابراین، قیومیت انسان کامل نسبت به مراتب هستی، نشانگر جایگاه ممتاز او در نظام تکوین است. این قیومیت، واسطه‌ای میان حق تعالی و خلق بوده و از طریق آن، نظام هستی به انسجام و قوام می‌رسد. معصومین علیهم‌السلام در این مقام، تجلی تام رحمت و فیض الهی هستند و نقش حیاتی در هدایت، تدبیر و حفظ مراتب هستی دارند.

تحلیل ارتباط میان انسان کامل و مراتب هستی نشان می‌دهد که حضور او نباید تنها به قوس نزول محدود گردد. اگرچه انسان کامل در فرآیند قوس نزول که نشان‌دهنده تجلی حق در مراتب هستی است، نقشی اساسی دارد؛ اما این نقش در قوس صعود نیز به همان اندازه حیاتی است. در واقع، صعود و بازگشت موجودات به حق تعالی، بدون واسطه‌گری انسان کامل، امکان‌پذیر نیست. او نه تنها در لحظه تجلی و خلقت، بلکه در مرحله بازگشت به مبدأ نیز واسطه اصلی فیض الهی است.

یکی از ابعاد کلیدی ارتباط انسان کامل با نظام هستی، نقش او در سفر سوم است. پس از وصول به حق، او مجدداً به عالم خلق بازمی‌گردد تا هدایت و ارشاد دیگران را بر عهده گیرد. در این مرحله، نقش هدایت‌گر انسان کامل آشکارتر می‌شود، زیرا بازگشت موجودات به مبدأ، تنها از طریق او ممکن است. این نقش، نه تنها در قوس نزول، بلکه در قوس صعود و مرحله هدایت خلق نیز امتداد دارد. تحلیل این بُعد نشان می‌دهد که انسان کامل، حلقه واسط میان حق و خلق است و تحقق کمال وجودی سایر موجودات، بدون ارتباط با او، ممکن نیست.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که ارتباط میان مراتب نفس و مراتب هستی‌شناختی، ساختاری هماهنگ و متقابل دارد که نباید تنها به سطوح مادی و اولیه تعینات خلقی محدود شود. ارتباطات گوناگون انسان کامل با هستی، اعم از عینیت، حقیقت و رقیقت، معیت، مرآتیت و قیومیت، نه تنها در قوس نزول، بلکه در قوس صعود و حتی در سفر سوم (بازگشت هدایت‌گرانه به خلق) نیز جریان دارد. در این میان، انسان کامل به‌عنوان جامع‌ترین مظهر الهی، نقش کلیدی در تحقق و هدایت این فرآیند ایفا می‌کند. تحلیل دقیق‌تر این ارتباطات، فهم عمیق‌تری از جایگاه انسان در هستی و نقش او در سیر تکاملی موجودات به سوی حق تعالی ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی انواع ارتباط میان مراتب نفس و مراتب نظام هستی پرداخته و نشان داد که این ارتباط در چارچوب نظریه‌های عینیت، حقیقت و رقیقت، اجمال و تفصیل، مرآتیت، معیت و قیومیت تبیین می‌شود. با تحلیل دیدگاه‌های عرفانی و فلسفی، می‌توان دریافت که هر یک از این نظریات، نگاهی خاص به ارتباط میان مراتب وجودی و جایگاه انسان در این نظام دارند.

- ارتباط به نحو عینیت، که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود مطرح شده است، نشان می‌دهد که همه مراتب هستی، تجلیات یک حقیقت بسیط‌اند و تفاوت آن‌ها در نحوه ظهور است. این ارتباط بر مبنای قاعده بسیط الحقیقة کل الأشياء تبیین شده و ارتباط میان موجودات را در ساختاری طولی و تشکیکی توضیح می‌دهد.
- ارتباط به نحو حقیقت و رقیقت که در حکمت متعالیه و عرفان نظری مطرح شده، نشان می‌دهد که مراتب پایین‌تر، رقیقت مراتب بالاتر محسوب می‌شوند. این نظریه، تبیین‌کننده نحوه سیر استکمالی نفس و ارتقای آن به مراتب بالاتر وجودی است.
- ارتباط به نحو اجمال و تفصیل بیانگر آنست که انسان، به عنوان کون جامع، همه مراتب هستی را در خود به نحو اجمالی دارد و این مراتب، در عالم خارج به صورت تفصیلی ظهور می‌یابند. این دیدگاه، اهمیت انسان کامل را به عنوان واسطه فیض الهی برجسته می‌کند.
- ارتباط به نحو معیت بر این نکته تأکید دارد که حق تعالی در همه مراتب هستی حضور دارد، بدون اینکه با آن‌ها متحد شود. این نظریه، نقش ولایت الهی و خلافت انسان کامل را در تدبیر نظام هستی روشن می‌کند.

تحلیل‌های انجام شده نشان داد که انسان کامل، مظهر تام اسماء الهی است و به عنوان واسطه فیض، جایگاهی بی‌بدیل در نظام هستی دارد. انسان کامل نه تنها به صورت مجمل، اشتمال بر همه مراتب هستی دارد، بلکه در مقام خلافت الهی، هدایت و تدبیر مراتب هستی را نیز بر عهده دارد. بر این اساس، نقش انسان کامل در معاد موجودات نیز قابل تحلیل است، زیرا معاد هر موجودی به واسطه انسان کامل تحقق می‌یابد. این موضوع در عرفان نظری با مفهوم مراتب قرب و فنا در حق تعالی تبیین شده و نشان می‌دهد که سالک، در مسیر سلوک خود، به تدریج از مقام قرب نوافل به قرب فرایض، سپس به مقام جمع بین قربین و نهایتاً به مقام احدیت جمع می‌رسد.

منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، محقق: سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴. ابن ترکه اصفهانی، علی (۱۳۹۳)، تمهید القواعد، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم، بستان کتاب، چاپ ششم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفا (المنطق)، مصحح: مدکور، ابراهیم بیومی، قم، کتابخانه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول.
۶. ابن عربی (۱۹۴۶م)، محمد بن علی، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، چاپ اول.
۷. — (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیة، محقق / مصحح: عثمان یحیی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۸. — (۱۳۷۰)، نقش الفصوص (نقد النصوص)، محقق / مصحح: آشتیانی، جلال الدین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۹. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، انتشارات دار صادر، چاپ سوم.
۱۱. احمد نگر، عبدالنبی بن عبدالرسول (۱۳۹۵ق)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۲. بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، محقق / مصحح: احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۳. — (۱۴۲۸ق)، تقسیم الخواطر، محقق / مصحح: احمد فرید المزیدی، قاهره، دار الآفاق العربیة، چاپ اول.

۱۴. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، مصحح: مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۵. تهنوی (۱۹۹۶ م)، محمد اعلی بن علی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، محقق: دحروج علی فرید، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۱۷. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، *أشعة اللمعات*، محقق / مصحح: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۸. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ ق)، *شرح فصوص الحکم*، محقق / مصحح: آشتیانی، جلال الدین، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، *ادب فنای مقربان*، جلد ۱۰، محقق: صمدی، قنبر علی و ابراهیمی، احسان، قم، انتشارات اسراء، چاپ اول.
۲۰. — (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، محقق: پارسانیا، حمید، قم، انتشارات اسراء، چاپ سوم.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ ق)، *أساس البلاغة*، بیروت، انتشارات دار صادر، چاپ اول.
۲۲. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، شارح: حسن زاده آملی، حسن، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *أسرار الآيات و أنوار البینات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، چاپ اول.
۲۴. — (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۵. — (۱۹۸۱ م)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۶. — (۱۳۷۹)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
۲۷. — (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۸. — (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، محقق / مصحح: خواجهی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۹. — (۱۳۶۲)، *منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول.

۳۰. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲)، *شرح الاربعین حديثاً*، تحقیق: حسن کامل بیلماز، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *نهاية الحكمة*، مؤسسة النشر جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، قم، چاپ دوازدهم.
۳۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۷)، *اساس الاقتباس*، مصحح: مدرس رضوی، محمدتقی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۳۳. کاشی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیة*، محقق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمية، چاپ اول.
۳۴. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت، محقق: لجنة احیاء التراث العربی، دار الآفاق الجديدة، چاپ اول.
۳۵. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، *مشکات الأنوار*، ترجمه: صادق آینه وند، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۷. فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰م)، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمية، چاپ اول.
۳۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۹ق)، *کتاب عبارات الصوفیة و معانیها (اربع رسائل فی التصوف)*، محقق: قاسم السامرائی، بغداد، مطبعة المجمع العلمی العراقی، چاپ اول.
۳۹. قیصری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، محقق: آشتیانی، جلال الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۴۰. کربلایی، جواد (بی تا)، *الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة*، محقق: محسن اسدی، قم، دارالحديث، چاپ اول.
۴۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۲. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، محقق / مصحح: شیر، علی، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۴۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۴۴. معلوف، لويس (۱۳۷۲)، *المنجد فی اللغة*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ سوم.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

The Nature of Philosophical *Kalām* (Islamic Theology)¹

Mohammad-Mahdi Fereidouni²

ABSTRACT

Although the philosophical *kalām* (Islamic theology) has a long history in the Islamic intellectual tradition, its precise nature has not yet been adequately clarified. Contrary to those who attempt to minimize the role of philosophy within *kalām*, I, the author, argue that once *kalām* became philosophically oriented, all of its core components underwent such a profound transformation that it is difficult to equate it with classical or pre-philosophical *kalām*. Given the fundamental role that philosophy plays in shaping *kalām*—and in light of the significant disagreements that exist regarding these philosophical foundations—it is necessary for *kalām* theologians, before engaging in issues of *ilāhiyyāt bi-ma'nā al-akhṣṣ* (metaphysics (theology) in its particular sense), to first determine their position within *ilāhiyyāt bi-ma'nā al-a'amm* (metaphysics (theology) in its general sense). This study seeks to explain the elements of *kalām* that have been transformed by philosophy and, in light of these changes, to offer a precise definition of *philosophical kalām*. It also examines the distinguishing features of *philosophical kalām* in comparison with other cognate disciplines, thereby clarifying its intellectual relationship to them.

KEYWORDS: *kalām* (Islamic theology), philosophy, philosophical *kalām*, quiddity (*māhīyyah*), subject-matter, end/goal (*ghāyah*), method.

1. Received: 2025.September.25 Accepted: 2025.November.1

2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Yadegar-e Imam Branch, Islamic Azad University, Shahr-e Rey, Tehran, Iran. **Email:** mm.ferydouni@iau.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

ماهیت کلام فلسفی^۱

محمد مهدی فریدونی^۲

چکیده

در فرهنگ اسلامی، تعبیر کلام فلسفی گرچه پیشینه‌ای دیرین دارد، اما ماهیت آن هنوز به خوبی تبیین نشده است. برخلاف برخی که در تلاش‌اند نقش فلسفه در کلام را کمرنگ جلوه دهند، نگارنده معتقد است با فلسفی شدن کلام، تمام مؤلفه‌های آن به گونه‌ای دستخوش تغییر شد که به سختی می‌توان آن را با کلام سنتی یکی دانست. با توجه به نقش اساسی فلسفه در کلام و با توجه به اختلاف نظرهایی که در این مبنای وجود دارد، لازم است متکلم قبل از پرداختن به مسائل الهیات به معنای خاص، موضع خود را در الهیات به معنای عام مشخص کند. در این نوشتار سعی شده است مؤلفه‌هایی از کلام که تحت تأثیر فلسفه، دستخوش تغییر شده است، تبیین شود و با توجه به این تغییرات، تعریف دقیقی از کلام فلسفی ارائه شود و به وجود تمایزات کلام فلسفی نسبت به سایر علوم همگن پرداخته شود تا نسبت آنها به خوبی روشن شود.

کلیدواژگان: کلام، فلسفه، کلام فلسفی، ماهیت، موضوع، غایت، روش.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

۲. استادیار گروه معارف، دانشگاه آزاد اسلامی واحد یادگار امام (شهر ری)، تهران، ایران. mm.ferydoni@iau.ac.ir

مقدمه

تعبیر به «کلام فلسفی»، اصطلاح جدیدی نیست، بلکه در گذشته نیز به کار می‌رفت، چنان که محمد بن اسحاق ابن ندیم، کلام نظام معتزلی را که از روش فلسفه بهره می‌گرفت، کلام فلسفی نامیده است (ابن ندیم، ۱۴۲۷: ۲۰۶). گرچه در لابه‌لای آثار و مقالات مختلف، بحث از کلام فلسفی مطرح شده است، اما اثر مستقلی درباره تبیین دقیق ماهیت آن نوشته نشده است و همین امر باعث شده که این اصطلاح، هرچند تا حدودی در حال رواج است، اما به دلیل عدم تبیین دقیق ماهیت آن، ابهاماتی را ایجاد نماید.

نگارنده در مجله نسیم خرد (پیاپی ۱۷)، مقاله‌ای با موضوع «تاریخچه اجمالی تطور کلام فلسفی» ارائه داده و برای رفع ابهام و برداشت‌های غیرصحیح از کلام فلسفی، بر این شد که با عنوانی مستقل، ماهیت آن را مورد بررسی قرار دهد. برخی در تلاش‌اند کلام فلسفی را به گونه‌ای تفسیر کنند تا نقش واقعی آن در کلام کمرنگ جلوه داده شود. سؤال اصلی این نوشتار اینست که با توجه به دیدگاه‌های مختلف در معنای فلسفی شدن کلام، این رویکرد چه ماهیتی دارد؟ مراد از ماهیت یک علم، مؤلفه‌هایی است که حقیقت آن علم را تشکیل می‌دهد از قبیل: موضوع، روش، غایت و...؛ از طرف دیگر، وجوه تمایز کلام فلسفی از علوم همگن چیست؟ فرق آن با کلام سنتی چیست؟ البته از آنجایی که کلام فلسفی از پیوند دو علم کلام و فلسفه به وجود آمده، لازم است به مؤلفه‌های این دو علم نیز اشاره کنیم تا روشن شود که با فلسفی شدن علم کلام، کدام یک از این مؤلفه‌ها دستخوش تغییر شد؛ به اعتقاد نگارنده، هرچند کلام فلسفی، تغییرات بسیار اساسی در کلام ایجاد کرده است، ولی با این وجود، کلام فلسفی همان کلام سنتی است که در روند تکاملی و سیر تطور خویش دستخوش تغییرات جدی شده است.

موضوع در کلام فلسفی

فیلسوفان مسلمان بر این عقیده‌اند که موضوع فلسفه «موجود بما هو موجود» یا «موجود مطلق» است (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۲۱ و مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۸۹/۱). یعنی مطلق یا اصل هستی بدون آنکه لازم باشد آن را در قالبی ریخته و یا به قیدی از قیود مقید کرد، اما درباره موضوع علم کلام اختلافاتی وجود دارد. برخی موضوع آن را «موجود بما هو موجود» (ایچی، بی تا: ۷) می‌دانند و برای تمایز آن با موضوع فلسفه، آن را مقید کرده به اینکه در چارچوب اسلام باشد. این نظریه در دوره‌ای که مباحث فلسفه اولی در متون کلامی راه یافت، مطرح شد و هدف از طرح این نظریه، در واقع بی‌نیاز کردن علم کلام در اثبات موضوع خود از

فلسفه اولی بود؛ زیرا آن را مایه سرشکستگی علم کلام می‌دانستند (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۷: ۲۹). برخی دیگر، موضوع آن را معلومات مقید (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۷۳/۱) دانسته و محقق لاهیجی این نظریه را به اکثر متأخرین نسبت داده است (لاهیجی، ۱۴۳۸: ۶۸/۱). برخی نیز آن را ذات خداوند و ذات ممکنات (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۱۸۰/۱) و برخی آن را عقاید ایمانی (ابن خلدون، ۱۴۲۶: ۴۳۱) یا عقاید دینی می‌دانند (الایجی، بی تا: ۷).

این اختلافات ممکن است ناشی از سیر تکاملی و مراحل تطوری این علم باشد. در یک مقطع و مرحله تاریخی هدف آن صرفاً دفاع از عقاید دینی است، پس موضوع این علم عقاید دینی بوده است و در مراحل بعدی و با نفوذ فلسفه، جای خود را به چیز دیگری همچون «موجود بما هو موجود علی قانون اسلام» داده است (سبحانی، ۱۴۲۴: ۱۷/۱).

نقد و بررسی

اگر موضوع علم کلام «موجود بما هو موجود» باشد، از یک طرف موضوع آن با فلسفه یکی می‌شود، حال آنکه هدف از موضوع داشتن علوم، تمایز علوم از یکدیگر بود و از طرف دیگر، «موجود بما هو موجود» جزئیات اعتقادی را شامل نمی‌شود؛ مثلاً بحث عذاب قبر و میزان و صراط که جزء اعتقادات دینی است را شامل نمی‌شود، حال آنکه در متون کلام فلسفی از این سنخ مباحث فراوان است (علامه حلی، ۱۴۳۳: ۵۷۴)؛ بنابراین اگر موضوع کلام فلسفی را «موجود بما هو موجود» بدانیم، باید این دو اشکال را برطرف کنیم. برای برطرف شدن اشکال اول، برخی تلاش کرده آن را با اضافه کردن قید «علی قانون الاسلام یا علی نهج الاسلام» برطرف کنند، اما محقق لاهیجی بر این عقیده است که با اضافه کردن این قید، کلام از حالت برهانی خارج و شکل جدل به خود می‌گیرد؛ زیرا ظواهر دینی قطعی و غیر قابل تأویل نیستند و جدلی بودن با کلام فلسفی که روش آن برهانی است، سازگار نیست (لاهیجی، ۱۴۳۸: ۵۹/۱)؛ مگر اینکه مراد از «علی قانون الاسلام» هماهنگی با قطعیات کتاب، سنت و اجماع باشد که در این صورت، باز هم اشکال برطرف نمی‌شود؛ زیرا فلسفه نیز مدعی است که هرگز با قطعیات دین مخالف نیست، بلکه در مواردی با ظواهر دینی تعارض پیدا می‌کند که ظاهر را تأویل می‌برد و این مطلب درباره کلام نیز صادق است. در جواب اشکال دوم می‌توان گفت: همانگونه که علامه حلی (ره) فرمودند علم کلام گرچه ناظر به اعم اشیاء است، ولی با تقسیم آن به حادث و قدیم و بیان صفات سلبيه و ثبوتیه و اینکه عالم فعل اوست و از جمله آثار فعل او ارسال رسل است و به اعتبار معجزه کلامش



صادق است؛ عقل می‌تواند از کلام خدا و پیامبر نسبت به جزئیات اعتقادی که از درک آنها عاجز است، کمک بگیرند (علامه حلی، ۱۴۱۹: ۱۲/۱).

اگر موضوع علم کلام فلسفی را ذات خداوند و ذات ممکنات بدانیم، می‌تواند همین موضوع کلام فلسفی باشد؛ زیرا ذات خداوند مباحث الهیات بالمعنی الاخص را شامل می‌شود و ذات ممکن نیز مباحث الهیات بالمعنی الاعم مثل امور عامه و مباحث ماهیت و... را شامل می‌شود، ولی مشکل این است که ذات ممکن فقط منحصر در امور عامه نیست، اما اگر ذات ممکن را مقید کنیم به قید «از آن جهت که محتاج خداوند هستند»، مسائل زیادی از مسائل کلام فلسفی خارج می‌شوند، مثل بحث از ماهیت و لواحق آن و بحث از اجسام فلکی و عناصر و مرکبات و همچنین بحث از اعراض و... که در موارد زیادی از آن جهت که محتاج خداوند هستند، از آنها بحث نمی‌شود، مگر اینکه ادعا شود که در همه این موارد، جهت احتیاج آنها به خداوند لحاظ می‌شود که نیازمند تکلف زیادی است.

اگر موضوع کلام فلسفی، ذات، صفات و افعال الهی باشد، بخش عمده مسائل، از مسئله بودن کلام فلسفی خارج می‌شوند و جزء مبادی تصویری و تصدیقی علم کلام قرار خواهند گرفت، مانند امور عامه و مسائل جواهر و اعراض و لازمه‌اش اینست که متون کلام فلسفی مانند متون کلامی خواجه نصیر الدین طوسی و تابعین آن، بخش عمده و حتی اکثر مباحث خود را به مبادی تصویری و تصدیقی علم کلام اختصاص داده باشند و این امر بعیدی به نظر می‌رسد که مبادی تصویری و تصدیقی یک علم در خود همان علم مطرح می‌شود و به مراتب بیشتر از مسائل خود علم باشد.

اگر موضوع کلام فلسفی، عقاید دینی باشد، محذوری که در نظریه قبل مطرح شد در اینجا نیز مطرح می‌شود؛ زیرا بخش عمده‌ای از مسائل مطرح شده در متون کلام فلسفی، امثال خواجه و تابعین آن جزء عقاید دینی نیستند، بلکه از مبادی عقاید دینی محسوب می‌شوند که اثبات عقاید دینی متوقف بر آنهاست.

دیدگاه استاد سبحانی

متکلم معاصر، استاد جعفر سبحانی در کتاب مهم کلامی خود به نام "الإلهیات"، مباحث منطقی و فلسفی و طبیعی را مطرح نکرده است، چنانچه در مقدمه این کتاب، وظیفه اصلی متکلم را بحث از الهیات می‌داند نه امور عامه و طبیعیات. ایشان حذف این مباحث و تمرکز بر مباحث الهیات را در کتاب‌های کلامی لازم می‌داند؛ زیرا مباحث امور عامه و طبیعیات به اندازه کافی و وافیه در فلسفه و علوم

طبیعی مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند و اکنون باید کاستی‌های موجود در مباحث الهیات را جبران کرد (سبحانی، ۱۳۸۴: ۱/و-ز). از دیدگاه ایشان در علم کلام، هدف نهایی متکلم شناخت خداوند سبحان و صفات و افعال او و نیز شناخت اموری است که به افعال الهی مربوط می‌شود؛ مانند بحث از پیامبران، امامان و معاد. در این صورت دیگر بی‌معناست که موضوع علم کلام را «موجود بما هو موجود» بدانیم؛ زیرا بحث از مطلق وجود از غایت مورد نظر متکلم بیرون خواهد بود؛ بنابراین از دیدگاه ایشان، الهیات بالمعنی الاعم و طبیعیات از مبادی تصدیقی علم کلام محسوب می‌شوند که باید در علم دیگری مورد بررسی قرار بگیرد، سپس به عنوان مبادی در مباحث کلامی مورد بررسی قرار بگیرد.

در حقیقت ایشان مخالف روش فلسفی در کلام نیست، بلکه معتقد است از آنجایی که به اندازه کافی در فلسفه از امور عامه بحث شده است، دیگر لازم نیست در کلام نیز مورد بحث قرار بگیرد، از این‌رو نباید اینگونه تلقی شود که ایشان با فلسفی شدن کلام مخالف است؛ پس با نظر به مبانی علم کلام، ما کلام فلسفی داریم، همانگونه که می‌توان ناظر به مبانی تصویری و تصدیقی کلام طبیعی نیز داشته باشیم.

اما با نگاه به متون کلام فلسفی، درمی‌یابیم که متکلمان پیرو این روش در علم کلام، الهیات بالمعنی الاعم را در کتاب‌های کلامی خویش مطرح کرده‌اند و قبل از مباحث الهیات بالمعنی الاخص، آنها را بررسی و اتخاذ موضع کرده، سپس با توجه به مبانی اخذ شده در الهیات بالمعنی الاعم، به بحث از الهیات بالمعنی الاخص پرداخته‌اند و به مجرد اینکه در فلسفه و علوم طبیعی به این مباحث پرداخته شده، اکتفا نکرده‌اند و خود در ابتدای مباحث کلامی به بررسی آنها پرداخته‌اند؛ از این‌رو با نگاه به این متون، می‌توان گفت اگر مباحث مربوط به الهیات بالمعنی الاعم را جزء مسائل علم کلام به شمار بیاوریم، موضوع علم کلام اعم اشیاء، یعنی «وجود من حیث یمكن أن یترعلق به اثبات العقاید الدینی» است و اگر این مباحث را جزء مبادی تصدیقی علم کلام در نظر بگیریم، موضوع علم کلام، عقاید دینی خواهد بود، ولی مهم آن است که متکلم باید خود مستقلاً به این مباحث بپردازد؛ بنابراین به نظر می‌رسد متکلم باید قبل از ورود به مباحث خداشناسی و الهیات بالمعنی الاخص، موضع خود را درباره الهیات بالمعنی الاعم مشخص کند و بدون اتخاذ موضع با وجود اختلافات زیادی که در این مباحث وجود دارد، نمی‌تواند از پس وظایف کلامی خویش برآید و صرف اینکه این مباحث در فلسفه مطرح می‌شود، کفایت نمی‌کند؛ زیرا دیدگاه‌های مختلفی در این مسائل وجود دارد، مانند بحث حدوث و قدم عالم و قاعده الواحد و مجردات و برخی مبانی مرتبط با مسئله معاد که آثار فراوانی در مباحث اعتقادی دارند و

همواره منشأ اختلافات اساسی و بنیادی در بین اندیشمندان بوده است، خصوصاً متکلمان و فلاسفه که در این موارد با هم اختلافات بنیادی دارند؛ بر همین اساس، متکلم باید اعلام موضع کند، سپس با توجه به مبانی اخذ شده در الهیات بالمعنی الأعم، به بحث از الهیات بالمعنی الاخص پردازد و نباید به خاطر کاستی‌های الهیات بالمعنی الاخص و نپرداختن به این مباحث، از الهیات بالمعنی الاعم غافل شد؛ چرا که غافل شدن از الهیات بالمعنی الأعم، کاستی‌های به مراتب بزرگ‌تری در الهیات بالمعنی الاخص به دنبال خواهد داشت، از این روی، اگر بگوییم موضوع کلام فلسفی «وجود من حیث ممکن آن‌که متعلق به اثبات العقاید الدینی» است؛ یعنی وجود از آن حیث که می‌تواند اثبات عقاید دینی به آن تعلق گیرد، الهیات بالمعنی الاعم جزء مسائل علم کلام به شمار می‌رود و اگر موضوع علم کلام، عقاید دینی باشد، جزء مبادی تصدیقی علم کلام به حساب می‌رود؛ هر چند متکلم باید به الهیات بالمعنی الاعم نیز پردازد و ابتدا مبانی علم کلام را تبیین و سپس به مسائل کلامی پردازد.

دیدگاه مختار

با توجه به آنچه بیان شد، به نظر می‌رسد بهتر است بگوییم موضوع کلام فلسفی، اعم اشیاء، یعنی وجود با افزودن قید «من حیث ممکن آن‌که متعلق به اثبات العقاید الدینی» است؛ یعنی وجود از آن حیث که می‌تواند اثبات عقاید دینی به آن تعلق گیرد. این قید برای اخراج موضوع فلسفه اولی است. با قید «ممکن» این اشکال دفع می‌شود که گفته نشود یکی از اهداف علم کلام، اثبات عقاید دینی است و اگر خود عقاید دینی در موضوع اخذ شود، باید قبلاً اثبات شود که چیزی جزء عقاید دینی است، سپس در موضوع آن قرار گیرد، حال آنکه هنوز ثابت نشده که جزء عقاید دینی هست یا نیست؛ پس هر آنچه در دانش فلسفه که می‌تواند در اثبات عقاید دینی متکلم را یاری کند، در کلام فلسفی به عنوان مسئله کلامی مطرح می‌شود؛ از این‌رو امور عامه و مباحث ماهیت و امثال آن، جزء مسائل کلام فلسفی می‌باشد، همان‌طور که در کتاب‌های کلام فلسفی مثل آثار خواجه نصیر و علامه حلی، این مسائل مطرح شده و متکلم قبل از مسائل الهیات بالمعنی الأخص، آنها را به عنوان الهیات بالمعنی الاعم مورد بررسی قرار داده است.

غایت در کلام فلسفی

غایت فلسفه، جدا نمودن موجودات حقیقی از غیر حقیقی، و شناخت علل نهایی موجودات خصوصاً علت نخستین آنها یعنی خداوند و شناخت اسماء و صفات اوست (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۵). غایات و

اهداف علم کلام عبارتند از: معرفت تفصیلی و تحقیقی به عقائد دینی و دوری جستن از تقلید در این حوزه، اثبات موضوعات سایر علوم دینی و مبادی آنها، ارشاد حق جویان و الزام معاندان، دفاع از عقاید دینی و حفظ آنها در مقابل شبهات اهل باطل (الایجی، بی تا: ۸).

بدون تردید با توجه به اینکه فلاسفه بر پایه مبادی یقینی و اصول برهانی، موضوعات دینی را بررسی می نمایند، در ایفای رسالت کلامی از متکلمان موفق تر بوده اند و کلام فلسفی نیز با تکیه بر این روش، می تواند موفق تر عمل کند؛ بنابراین مانعی وجود ندارد که غایات کلام فلسفی، همان غایات کلام متداول باشد و در کلام فلسفی با بهره گیری از روش فلاسفه، می توان در جهت نیل به این غایات موفق تر عمل کرد.

روش در کلام فلسفی

دلایل فلسفی، یقینی و برهانی هستند؛ یعنی مقدمات استدلال در این علم یا باید بدیهی باشد یا در نهایت منتهی به بدیهی شود و از جهت صورت به اشکال منتج ختم شود. اما با توجه به گستردگی موضوع و تکرر وظایف، چند تباری بودن برخی مسائل کلامی، رویکردهای گوناگون و سطوح مختلف مخاطبان نمی توان روش واحدی را برای علم کلام ترسیم کرد، بلکه این علم در طول تاریخ و سیر تطور خویش از روش های مختلفی بهره گرفته است. از این رو روش استدلال در علم کلام متنوع است که نه از جهت صورت و نه از جهت ماده در روش خاصی منحصر نیست.

استدلال جدلی در علم کلام، نقش و جایگاه مهمی داشته است؛ زیرا جدل روشی کارآمد در مناظره و گفت و گو می باشد. فلاسفه، فلسفه را حکمت برهانی و علم کلام را حکمت جدلی می نامند؛ زیرا یکی از اصول و محورهای استدلال در علم کلام، قاعده حسن و قبح عقلی است در حالی که فلاسفه اصل حسن و قبح عقلی را از قضایای مشهور به حساب می آورند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۰: ۴۹).

در جدلی بودن کلام نص گرایان تردیدی نیست؛ زیرا خود را تابع ظواهر آیات و روایات می دانستند و از تفسیر عقلایی آموزه های دینی اجتناب می کردند. عقل گرایان تأویلی نیز علی رغم اینکه عقل را به عنوان یک منبع معرفتی به رسمیت می شناختند و برای اثبات عقاید دینی از آن بهره فراوانی می گرفتند، با این وجود، کلام آنها نیز مقید به برهان نبوده است، هر چند در مواردی از استدلال های برهانی نیز بهره می گرفتند، اما خود را ملزم به استدلالات برهانی نمی دانستند؛ از اینجاست که گفته می شود کلام تا قبل از خواجه نصیر، علی رغم اینکه در برخی مکاتب با فلسفه در آمیخته بود، اما هنوز برهانی نشده بود و خواجه نصیر، اولین متکلمی بود که کلام را برهانی و مبتنی بر بدیهیات نظری کرد و بعد از وی، سایر متکلمان اعم از شیعه و سنی راه ایشان را ادامه دادند (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۵۵/۵).

کاستی‌های رویکرد جدلی به فلسفه در کلام

از آنجایی که در دو غایت معرفت تحقیقی به عقاید دینی و اثبات موضوعات سایر علوم دینی و مبادی آنها تنها استدلالی که مفید یقین باشد، کارآیی دارد، پس به ناچار تنها روش برهانی مفید بوده و تمثیل و استقراء غیر معلل ارزشی ندارد؛ زیرا مفید یقین نیستند و موارد کاربرد آنها در جایی است که بحث و گفت‌وگو با غیر باشد. اما در این دو غایت که غیری در کار نیست فقط استدلال برهانی مفید یقین است؛ بنابراین اگر رویکرد به فلسفه در کلام صرفاً جدلی باشد، متکلم نمی‌تواند به هدف خویش در این دو قسم از غایات علم کلام برسد، پس به ناچار باید از روش برهانی در کلام فلسفی بهره گرفت.

همچنین اگر صرفاً رویکرد جدلی در علم کلام دنبال شود. متکلم در قبال مبادی فلسفی احساس مسئولیتی نمی‌کند و حتی ممکن است همچون غزالی و فخر رازی در تخریب آن سنگ تمام بگذارند؛ اما اگر متکلم در علم کلام تا جایی که ممکن است بر اساس برهان پیش رود، دیگر نمی‌تواند نسبت به مبادی فلسفی که در کلام از آنها بهره می‌گیرد، بی‌تفاوت باشد و برای بهره‌گیری از روش برهانی در حفظ فلسفه، تمام سعی و تلاش خود را به کار می‌گیرد، آنگونه که خواجه نصیر به دفاع از فلسفه پرداخت. از همین جاست که فرق خواجه نصیر الدین با سایر متکلمین ظاهر می‌شود؛ چرا که وی ابتدا در مقابل شبهات و اعتراضات به دفاع از فلسفه پرداخت، سپس بعد از تثبیت فلسفه، به کمک آن، کلام فلسفی را به وجود آورد و آن را از روش جدلی به صبغه برهانی و مبتنی بر بدیهیات نظری تغییر داد و بدین ترتیب، متکلمان رفته‌رفته از روش جدلی فاصله گرفتند و کلام اسلامی کاملاً رنگ و بوی برهانی و فلسفی به خود گرفت و فلسفه را از مبادی علم کلام به شمار آوردند.

کاستی دیگر روش جدلی در علم کلام اینست که این شیوه برای دفع همه شبهه‌هایی که روزبه‌روز بر کمیت، تنوع و عمق آنها افزوده می‌شد، کافی نیست؛ همانگونه که بر اثر تعارض میان حکما و متکلمان، ضعف و نارسایی این شیوه در اثبات مسائل بخش کلام عقلی هر چه بیشتر نمایان شده بود؛ پس در اینگونه موارد، به ناچار باید از روش برهانی بهره گرفت، از این روی، محقق طوسی بر آن شد که کلام را از حالت جدلی خارج سازد و به آن صبغه‌ای برهانی و فلسفی بدهد، صبغه برهانی کتاب ارزشمند تجرید الاعتقاد به حدی است که بعضی آن را مرحله پایانی حیات کلام جدلی می‌شمارند؛ در این کتاب، خواجه همچون کتاب‌های فلسفی، از امور عامه آغاز می‌کند و آن را با الهیات بالمعنی الاخص به پایان می‌رساند و این همان نظمی است که در کتاب‌های فلسفی وجود دارد؛ به همین دلیل، این کتاب به کتاب‌های فلسفی بسیار نزدیک است.

ناگفته نماند باید انگیزه و هدف علم را از عالم جدا کرد، به تعبیر دیگر، هرچند متکلم و فیلسوف از اعتقادی خاص به دور نیستند، ولی این اعتقاد در بحث‌هایی که روش آنها برهانی است، لحاظ نمی‌شود و نباید تأثیری در روش بحث و نتایج داشته باشد؛ بلکه فرق فلسفه و کلام فلسفی فقط در برخی از مسائل است وگرنه در موضوع، غایت و روش‌ها با هم هماهنگ هستند. این فرق شاید بین فلسفه و سایر روش‌های کلامی مثل عقل‌گرایی و نص‌گرایی تا حدودی صحیح باشد، اما از آنجا که روش کلام فلسفی برهانی است، این فرق صحیح نمی‌باشد و متکلم باید مثل فیلسوف، از قبل بدون موضع‌گیری پیشین در مسائل اعتقادی و تنها با انگیزه حقیقت‌جویی، بحث‌های عقلی خود را آزادانه مطرح کند، در غیر این صورت، روش آن جدلی خواهد بود و نه برهانی؛ زیرا این اعتقاد پیشین یا در روش و نتایج مباحث تأثیرگذار است یا تأثیرگذار نیست، اگر تأثیرگذار نباشد که فرقی بین فیلسوف و متکلم نیست و اگر تأثیرگذار باشد، دیگر روش برهانی نخواهد بود.

اولویت برهان نسبت به جدل در کلام فلسفی

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود اینست که آیا در متون کلام فلسفی، روش برهانی تنها روش استدلال بوده یا در مواردی از روش جدلی نیز بهره گرفته شده است؟ در پاسخ به این سؤال باید سراغ متون کلام فلسفی رفت تا روشن شود آیا متکلمین که متون کلامی آنها جزء متون کلام فلسفی محسوب می‌شود، از روش جدل نیز بهره گرفته‌اند یا فقط از روش برهانی استفاده کرده‌اند؟

کلام اسلامی قبل از خواجه نصیر الدین طوسی، چه اشاعره و چه معتزله و حتی امامیه، صیغه جدلی داشت و خواجه نصیر نقش مهمی در برهانی کردن کلام ایفاء کرد، حال این سؤال مطرح است که آیا خواجه نصیر و تابعین وی، تمامی مباحث کلام را با بهره‌گیری از برهان اثبات نمودند یا در مواردی از روش جدلی نیز بهره گرفته‌اند؟

در جواب گفته شده است که فلاسفه فلسفه را حکمت برهانی و علم کلام را حکمت جدلی می‌نامند؛ زیرا یکی از اصول و محورهای استدلال در علم کلام حتی در کلام فلسفی، قاعده حسن و قبح عقلی است و با این قاعده، مدعیات کلامی بسیاری را اثبات می‌کنند در حالی که فلاسفه، اصل حسن و قبح عقلی را از قضایای مشهور به حساب می‌آورند و بر این باورند که حسن و قبح عقلی، واقعیتی جز همان شهرت و قبول عقلانی ندارند و به همین خاطر، آن را از مقدمات برهان به حساب نمی‌آورند (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۵۵)؛ از این‌رو اینگونه نبود که با فلسفی شدن کلام، تمام مدعیات کلام با روش برهانی به اثبات



برسانند؛ ولی به نظر می‌رسد این استدلال دقیق نیست؛ زیرا همانطور که محقق و متکلم معاصر آیت الله سبحانی می‌گوید: اگر حسن و قبح صرفاً از مشهورات بوده و داخل در قیاس جدلی باشد و تنها مدرک آنها همان شهرت باشد، در اینصورت دیگر عقلی بودن آنها معنایی نخواهد داشت؛ بنابراین قضایای واضح در عقل عملی مثل قضیه اینکه "عدالت نیکو است" و "ظلم قبیح است"، این دو قضیه بدیهی در عقل عملی هستند (سبحانی، ۱۳۸۴: ۲۳۷/۱)؛ بر همین اساس، صرف بهره‌گیری از قاعده حسن و قبح عقلی کلام را از برهانی بودن خارج نمی‌کند.

اما آنچه که باید به آن توجه کرد اینست که محدوده برهان عقلی تا کجاست؟ آیا می‌توان تمام مدعیات کلامی را با تمسک به برهان اثبات کرد؟ در جواب باید گفت تا جایی که با برهان می‌توان یک مسئله را اثبات کرد و یا شبهه‌ای را دفع کرد، نباید در کلام فلسفی به سراغ جدل رفت؛ چرا که از جهات مختلفی برهان اولویت دارد. تنها جزئیات اعتقادی را با برهان عقلی نمی‌توان اثبات کرد و به ناچار باید از نقل کمک گرفت. سؤالی که در اینجا پیش می‌آید اینست که آیا با کمک گرفتن از نقل، استدلال از حالت برهان خارج شده یا می‌توان با کمک از نقل، همچنان در چارچوب برهان استدلال کرد؟

اگر از نقل کمک بگیریم به پشتوانه این استدلال است که:

این مقدمه گفته معصوم است

هر آنچه گفته معصوم است، حق است

پس این مقدمه حق است.

شکی نیست که صورت قیاس و استدلال برهانی است، ولی آیا مواد قیاس نیز یقینی است؟ در جواب باید گفت شکی در کبرای قیاس نیست که قول معصوم یقینی است، ولی در صغرای قیاس باید به صورت یقینی قول معصوم به ما برسد و اگر به صورت یقینی قول معصوم به دست ما برسد، استدلال کامل بوده و کمک گرفتن از نقل، استدلال را جدلی نخواهد کرد، ولی اگر یقینی نباشد، در این صورت استدلال برهانی نخواهد بود، بلکه چون ماده قیاس یقینی نیست؛ یا از مشهورات است یا از مقبولات یا ...؛ در نتیجه، قیاس تبدیل به یکی از صناعات دیگر مثل خطابه یا جدل یا ... می‌شود.

اما با توجه به غایات کلام فلسفی، می‌توان گفت در دو غایت اول تنها روش، روش برهانی خواهد بود و غیر روش برهانی مفید نخواهد بود، اما نسبت به غایات دیگر نیز همچنان روش برهان کارایی دارد و با وجود برهان، سزاوار نیست روش‌های دیگری همچون جدل یا خطابه و امثال آن را جایگزین کنیم؛ چرا که برهان روشی متقن و استوارتر است، چه در جهت ارشاد حق‌جویان و چه در جهت الزام معاندان

و اگر کسی به خاطر عناد با حق، برهان که مبتنی بر بدیهات است را نپذیرد، هرگز با جدل تسلیم نخواهد شد. همچنین دفاع از عقاید دینی، مستلزم روش جدلی نیست، هر چند در این موارد جدل می‌تواند کارآیی داشته باشد، ولی کلام فلسفی که خود را مقید به برهان می‌داند، می‌تواند با تکیه بر برهان و روش برهانی از عقاید دینی نیز دفاع کند، آنگونه که فلسفه از خود دفاع می‌کند، بدون اینکه از حالت برهان خارج شود.

تعریف کلام فلسفی

معروف‌ترین تعریفی که از فلسفه شده است، با ملاحظه موضوع فلسفه است، با این تعبیر که: فلسفه علمی است که از احوال موجود بما هو موجود بحث می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۴۹۳)؛ ولی می‌توان فلسفه را با در نظر گرفتن همه مؤلفه‌های اصلی‌اش - موضوع، غایت و روش - این‌گونه تعریف کرد: فلسفه دانشی است که با روش عقلی و برهانی، پیرامون موجود بما هو موجود و احوال کلی وجود به بحث می‌پردازد تا موجود حقیقی را از غیر حقیقی جدا سازد.

پس از آگاهی از موضوع، غایت و روش‌های بحث در علم کلام و با توجه به اینکه تعریف علوم از طریق یکی از امور یاد شده (موضوع، غایت و روش) انجام می‌گیرد؛ جامع‌ترین تعریف آن است که مشتمل بر همه این جهات باشد. تعاریف متعددی از علم کلام ارائه شده که هر کدام ناظر به یکی از این مولفات است. استاد شهید مطهری در تعریف علم کلام گفته است: علم کلام علمی است که در مورد عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌کند (مطهری، ۱۳۸۷: ۱۳).

اما درباره کلام فلسفی، برخی معتقدند بهره‌گیری از تفکر عقلی انتقادی، ژرف‌اندیشی و تحلیل و تدقیق در بحث از ویژگی‌های تفکر فلسفی به شمار می‌رود، به عبارت دیگر تمایل به وضوح داشتن، رویکرد نقدی و بهره‌گیری از برهان به جای ترجیح شخصی یا تصدیق جمعی، از ویژگی‌های روش فلسفی است (مایکل پترسون، بی تا: ۲۴). با این وجود، به اعتقاد نگارنده، اطلاق کلام فلسفی با این اعتبار بر کلام کسانی همچون شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی از متکلمان امامیه و امام الحرمین جوینی و قاضی ابوبکر باقلانی و عبدالقاهر بغدادی از متکلمان برجسته اهل سنت، خالی از اشکال نیست و بهره‌گیری از تفکر نسبتاً عقلی انتقادی و تحلیل و تدقیق، دلیل بر این نمی‌شود که کلام آنان را فلسفی به شمار آورد، به ویژه در اینکه کلام آنان مصداق این ویژگی‌ها باشد نیز تردید جدی دارد. انگیزه

بسیاری که تلاش دارند کلام این طیف از متکلمان را فلسفی بدانند، در حقیقت کمرنگ جلوه دادن نقش فلسفه در کلام و تنزل دادن نقش فلسفه در کلام در این سطح است.

برای کلام فلسفی تعاریف مختلفی ارائه شده است از جمله:

(۱) کلام فلسفی فصل مشترک علم کلام و فلسفه است و به بیان دقیق‌تر معرفتی است که با استفاده از روش فلسفی در تبیین، تحکیم و دفاع از دستگاه اعتقادات دینی خاص می‌کوشد؛ بنابراین کلام فلسفی از حیث روش به قلمرو فلسفه تعلق دارد و از حیث غایت به قلمرو علم کلام (سلطانی و نراقی، ۱۳۷۴: ۷). این تعریف بر اساس روش و غایت کلام فلسفی بیان شده است و روی ویژگی خاص فلسفه که همان روش برهانی باشد، در کلام فلسفی تأکید شده است.

(۲) کلام فلسفی رهیافت خاص به علم کلام است که در آن، متکلم با پذیرفتن پیش‌فرض‌ها و مبانی دین خاص از شیوه خاص، یعنی استدلال عقلی و فلسفی به تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی می‌پردازد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۹).

این تعریف با اشاره به روش و غایت کلام فلسفی ارائه شده است. در این تعریف نیز روی روش برهانی کلام فلسفی تأکید شده است.

(۳) کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن، مباحث کلامی با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی تقریر و تبیین می‌شود (عطایی نظری، ۱۳۹۰: ۷۱).

در این تعریف به روش کلام فلسفی اشاره شده است و کلام فلسفی را در موضوع و غایت با کلام سنتی مشترک می‌داند و روی روش برهانی و اصطلاحات و قواعد فلسفی تأکید شده است.

(۴) کلام فلسفی رهیافت ویژه‌ای به علم کلام است که در آن متکلم با پذیرفتن پیش‌فرض‌ها و مبانی دین خاص از شیوه خاص، یعنی استدلال عقلی و فلسفی به تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی می‌پردازد. کلام فلسفی نه تنها با کلام مغایرتی ندارد، بلکه زیر مجموعه آن است (علی‌تبار فیروزجایی، ۱۳۸۴: ۱۷۲).

در این تعریف نیز روی روش کلام فلسفی که همان روش عقلی و فلسفی است، تأکید شده است. (۵) کلام فلسفی گرایشی است در نگارش علم کلام که در آن با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی و در قالب روش استدلال برهانی تقریر و تبیین می‌شود (صادقی و عطایی ۱۳۹۱: ۶).

در این تعریف نیز روی اصطلاحات و قواعد فلسفی و روش استدلال برهانی تأکید شده است.

بنابر تعاریف بیان شده، روشن می‌شود که محققین و نویسندگان برای تعریف کلام فلسفی به چند ویژگی آن اشاره می‌کنند:

اولین ویژگی که همه محققین و نویسندگان به آن تأکید دارند، روش برهانی در کلام فلسفی است؛ بنابراین اگر مکتب کلامی روش آن برهانی نباشد، از دایره کلام فلسفی خارج خواهد شد. دومین ویژگی که برخی از نویسندگان به آن اشاره کردند، اصطلاحات و ادبیات کلام فلسفی است که از اصطلاحات و ادبیات فلسفی بهره می‌گیرد؛ شاهد آن، متون کلام فلسفی همچون آثار خواجه نصیر الدین طوسی و تابعین وی می‌باشد.

ویژگی سومی که محققین به آن اشاره کرده‌اند، بهره‌گیری از قواعد فلسفی در کلام می‌باشد. شاهد این مدعا نیز آثار کلامی خواجه نصیر و پیروان ایشان می‌باشد که از قواعد فلسفی به وفور استفاده می‌کنند.

اما با توجه به تغییراتی که فلسفه در موضوع، غایت و روش کلام ایجاد کرده است، می‌توان آن را اینگونه تعریف کرد:

دانشی است که با مقید بودن به روش برهانی از اعم اشیاء، یعنی وجود از آن جهت که می‌تواند متعلق به عقاید دینی باشد با استفاده از اصطلاحات و قواعد فلسفی، با هدف تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی بحث می‌کند.

در این تعریف، علاوه بر اشاره به ویژگی‌های کلام فلسفی به موضوع، غایت و روش آن اشاره شده است و با قید «از آن جهت که می‌تواند متعلق به عقاید دینی باشد»، موضوع فلسفه که مطلق است را خارج می‌کند.

اطلاقات کلام فلسفی

علی‌رغم اینکه کلام فلسفی ماهیت خاص خود را دارد و همانطور که بیان کردیم، همه مؤلفه‌های دانش کلام را تحت تأثیر قرار داده و همانند فلسفه قبل از پرداختن به الهیات به معنای خاص از الهیات به معنای عام بحث می‌کند و خود را مقید به روش برهانی می‌داند؛ با این وجود، گاهی ناظر به برخی از این مؤلفه‌ها، کلام فلسفی استعمال می‌شود و ناظر به یک بُعد آن اطلاق می‌شود، از این‌رو فلسفی شدن کلام می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد:

معنای نخست فلسفی شدن کلام، فلسفی شدن در روش است (محقق، ۱۳۶۲: ۲۱)؛ بدین معنا که



متکلمان در کلام یا حداقل در بخش‌هایی از آن، از روش جدلی عدول کرده و به روش برهانی فلسفه روی آورده‌اند و بدین ترتیب برای تبیین، اثبات و دفاع از معارف و آموزه‌های دینی، از روش متداول در فلسفه؛ یعنی استناد به براهین صرف بهره گرفته‌اند.

معنای دوم این است که متکلمان در علم کلام از قواعد و اصطلاحات فلسفی برای تبیین، فهم و اثبات معارف و آموزه‌های دینی بهره گرفته‌اند، اما همچنان در روش به برهان فلسفی مقید نبوده و از روش جدلی استفاده می‌کنند (همان)؛ همچنین برای پاسخ به شبهات و دفاع از این معارف و آموزه‌ها، از این اصطلاحات و قواعد استفاده می‌کردند؛ البته این بدان معنا نیست که متکلمان، تمامی مبانی فلسفی را پذیرفته باشند، بلکه در برخی مسائل و مبانی با وجود فلسفی شدن کلام همچنان مورد اختلاف بین آنها باقی ماند، هر چند برخی از متکلمان پیرو کلام فلسفی در این مبانی اختلافی جانب فلسفه را گرفتند، ولی آنچه در این بحث مورد نظر است، مبانی فلسفی فراوانی است که مورد اتفاق فلاسفه و متکلمان می‌باشد؛ مثل مباحث بسیار زیادی که مربوط به امور عامه و ماهیت و جوهر و عرض است که ابتدا در فلسفه مطرح شد، سپس متکلمان آنها را در کلام بررسی کردند و مورد پذیرش آنان واقع شد.

معنای سوم اینست که با چینش و تنظیم ویژه از مباحث کلامی، مبانی و قواعد فلسفی به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته در علم کلام به خدمت گرفته شود، مثل مباحث مربوط به امور عامه و احکام مربوط به ماهیت، جواهر و اعراض و مباحثی از این قبیل که در ابتدای مباحث کلامی مطرح می‌شود. معنای چهارم اینست که متکلمان نتایج و یافته‌های فلسفی را بر معارف و آموزه‌های دینی تطبیق داده و از این طریق میان دین و فلسفه پیوند ایجاد کرده‌اند؛ البته نباید در این جهت دچار افراط شد، به نحوی که تعالیم و آموزه‌های دینی را بر یافته‌های فلسفی تطبیق داد تا موجب تأویل‌های ناروا و بدون معیار تعالیم دینی شود و یا انکار برخی از این تعالیم را به دنبال داشته باشد (افضلی، ۱۳۸۸: ۶۱).

از میان این معانی، تنها معنایی که به تطبیق محض تعالیم دینی بر یافته‌های فلسفی منجر شود و بدون معیار باعث تأویل‌های نابجا و یا انکار برخی از تعالیم دینی شود، قابل پذیرش نیست؛ ولی سایر معانی فلسفی شدن علم کلام منعی ندارد، همانطور که این معانی با هم منافاتی ندارند و کلام فلسفی می‌تواند همه این ویژگی‌ها را داشته باشد (همان).

با توجه به این معانی و معیارهایی که بیان شد، مقصود از فلسفی شدن کلام، این نیست که کلام فلسفه شود و یا فلسفه کلام شود و نه اینکه کلام حذف و یا در فلسفه هضم شود، بلکه منظور آن است که برای رسیدن به اهداف کلامی، از روش، قواعد و اصطلاحات فلسفی بهره گرفته شود و متکلم ابزارهای

لازم را برای انجام وظایف کلامی خود از فلسفه وام گرفته و با مبانی فلسفی به بررسی و تبیین گزاره‌های کلامی بپردازد و به عبارت دیگر؛ به روش فیلسوفان و با بهره‌گیری از اصطلاحات و قواعد فلسفی مدعای متکلمان را اثبات کند (جبرئیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۰).

فرق کلام فلسفی با کلام سنتی

تفتازانی معتقد است پس از آنکه عقل‌گرایی و آرای فیلسوفان یونان بر اثر ترجمه متون فلسفی به زبان عربی در جهان اسلام ریشه دوانید و مسئله تعارض اندیشه‌های فلسفی با تعالیم دینی مطرح شد، متکلمان به نقد و بررسی آنها پرداختند، از این‌رو علم کلام را با بسیاری از مطالب فلسفی در آمیختند و بدین ترتیب، طبیعیات و الهیات فلسفه و ریاضیات به گونه‌ای با کلام ممزوج شد که اگر مشتمل بر آیات و روایات نبود، تفکیک آن از فلسفه امکان‌پذیر نبود؛ او فلسفه این قسم را کلام متأخران می‌نامد (تفتازانی، ۱۴۲۱: ۱۸).

اما تمایز بین کلام متقدمین و متأخرین در نظر لاهیجی، تمایز بین دو نظام کاملاً متفاوت است. وی کلام متقدمان را در موضوع، دلایل، روش و فایده مغایر با فلسفه می‌داند. در کلام متقدمان برای اثبات اندیشه‌های دینی از مقدمات مسلمة و مشهوره استفاده می‌شود، خواه به بدیهیات منتهی شود و خواه نشود، در حالی که موضوع فلسفه، موجودات خارجی است نه اعتقادات شرعی و همچنین ادله فلسفی از یقینات منتهی به بدیهیات می‌شود و غایت فلسفه، کمال قوه نظری است نه حفظ اعتقادات دینی؛ اما کلام متأخر در موضوع و غایت با فلسفه مشترک و در مبادی و مقدمات و قیاسات مغایر با آن است (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۴۲). مراد ایشان از کلام متأخرین، کلام معتزله است که آن را به دور از روش اهل بیت عصمت و طهارت  می‌شمارد.

برخی بر این عقیده‌اند که موضوع و غایت در کلام فلسفی، همان موضوع و غایت در کلام متداول است و از این جهت با هم فرقی ندارند، اما در روش استدلال و مبانی آن و چگونگی تبیین مباحث و پاسخ به شبهه‌ها، از آن متمایز بوده و به قلمرو فلسفه تعلق دارد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۳۰). متکلم در این روش تا جایی که اقامه برهان امکان‌پذیر است، از برهان بهره می‌گیرد، اما از آنجایی که متکلم در علم کلام وظایف و اهداف متعددی را دنبال می‌کند، چه بسا از جدل و خطابه، تمثیل و استقراء نیز بهره بگیرد، اما کوشش و تلاش او بر آن است که تمام دستاوردها و مبانی فلسفی را در راه خدمت به معارف دینی و دفاع از دین وارد شبهه‌های وارده به کار گیرد (بهشتی، ۱۳۸۲: ۶۵). بر اساس این دیدگاه، کلام فلسفی مغایر با کلام سنتی نیست، بلکه ره‌یافتی خاص به علم کلام است که در آن، متکلم با پذیرفتن پیش‌فرض‌ها و مبانی دین خاص

از شیوه خاص، یعنی استدلال عقلی و فلسفی به تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی می‌پردازند. قید فلسفی در کلام فلسفی، قیدی توضیحی و تقیدی است که کلام فلسفی را در روش بحث و نوع نگاه به دین از کلام سنتی متمایز می‌سازد و این دانش در عین حال، خود را کلام می‌داند که لازمه آن التزام به مبنای دینی است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۹)؛ از این رو کلام فلسفی از نظر موضوع و غایت با کلام سنتی موافق و تنها در روش استدلال و تبیین از آن متمایز است و به فلسفه نزدیک است (سلطانی و نراقی، ۱۳۷۴: ۷).

اما اگر موضوع کلام فلسفی اعم اشیاء یعنی «وجود از آن حیث که می‌تواند متعلق به عقاید دینی» باشد، این عنوان هم مسائل کلام سنتی را در بر می‌گیرد و هم مسائل فلسفی که تحت عنوان الهیات عامه مطرح شده است و شامل همه مسائلی می‌شود که در جهت اثبات و تبیین عقاید دینی متکلم را یاری کند و به عبارت دیگر، موضوع کلام سنتی، تنها بخشی از مسائل کلام فلسفی است. از جهت روش نیز کلام فلسفی مقید به برهان است و تا جایی که برهان کارآیی داشته باشد، از برهان بهره می‌گیرد و با تکیه بر اصطلاحات و مبانی فلسفی و بدیهیات نظری به اثبات، تبیین و دفاع از دین می‌پردازد، ولی این شرط و تقید در کلام سنتی نیست، هر چند در مواردی از برهان بهره می‌گیرد، اما مقید به روش برهانی نیست. اما از لحاظ غایت می‌توان گفت غایت کلام فلسفی، همان غایت کلام سنتی است، مگر اینکه کسی مدعی شود با فلسفی شدن کلام بعد معرفت‌زایی به هویت کلام اضافه شد و قبل از آن هویت و غایت کلام دفاعی بوده است؛ بنابراین کلام فلسفی در روش و موضوع با کلام سنتی متفاوت است و از جهت غایت با کلام سنتی اشتراک دارد و به خاطر همین اشتراک در غایت است که به آن کلام می‌گویند نه به خاطر التزام به مبانی دینی؛ چرا که فلسفه اسلامی نیز خود را ملتزم به مبانی دینی می‌داند.

فرق کلام عقلی و فلسفی

الف) اصطلاحات و ادبیات فلسفی: در کلام فلسفی از اصطلاحات و ادبیات رایج در فلسفه به وفور استفاده می‌شود، اما در کلام عقلی از این اصطلاحات به ندرت استفاده می‌شود. اصطلاحاتی همچون: وجود و عدم، وجود و ماهیت، امکان و وجوب، تشکیک در وجود، اصالت وجود، تشخیص، جوهر و عرض و ... که در کلام فلسفی، این ادبیات همانند فلسفه رایج است. بسیاری از این اصطلاحات ابتدا در بستر فلسفه شکل گرفته سپس در کلام نیز به کار گرفته شد.

ب) بهره‌گیری از قواعد فلسفی: در کلام فلسفی از قواعد فلسفی به صورت نظام‌مند و سامان‌یافته به خدمت گرفته می‌شود؛ مباحث مربوط به امور عامه و احکام مربوط به ماهیت و جوهر و عرض و مباحثی

که از این قبیل در ابتدای مباحث کلامی مطرح می‌شود، نمونه بارزی از قواعد فلسفی هستند که در کلام فلسفی کارآیی فراوانی دارند، برخلاف کلام عقلی که این ویژگی را ندارد و به ندرت از برخی قواعد کلی فلسفی مثل علت و معلول در آن استفاده می‌شود و متکلم در این روش قبل از پرداختن به الهیات بالمعنی الاخص به الهیات بالمعنی ااعم نمی‌پردازد و متعرض قواعد و اندیشه‌ها فلسفی نمی‌شود.

ممکن است سؤال شود که ملاک در تشخیص اینکه یک قاعده فلسفی یا کلامی است، چیست؟ در پاسخ گفته می‌شود: ملاک در اینکه یک قاعده فلسفی است یا کلامی یا چیزی غیر از این دو اینست که باید دید آن قاعده جزء مسائل کدامیک از علوم است و موضوع آن مربوط به موضوع کدام علم است؛ مثلاً بحث بطلان دور و تسلسل مربوط به علت و معلول است و بحث علت و معلول مربوط به موضوع فلسفه بوده و در آن علم بررسی می‌شود؛ بنابراین قاعده بطلان دور و تسلسل یک قاعده فلسفی به شمار می‌رود و بحثی مثل قاعده لطف که مربوط به موضوع علم کلام است و در بستر آن شکل گرفته است، یک قاعده کلامی می‌باشد.

ج) مقید بودن به برهان و ابتناء آن بر بدیهیات نظری: یکی از ویژگی‌های کلام فلسفی که کلام عقلی این ویژگی را ندارد، مقید بودن به برهان و ابتناء بر بدیهیات نظری است؛ زیرا هر چند در کلام عقلی نیز از برهان بهره گرفته می‌شود، ولی غالب و فراگیر نمی‌باشد؛ همانطور که کلام عقلی مبتنی بر بدیهیات نظری نیست، برخلاف کلام فلسفی که متکلم با طرح امور عامه به تبیین مبانی کلام می‌پردازد و استدلال‌های آن را همانند فلسفه مبتنی بر بدیهیات نظری می‌کند. برخی نیز معتقدند استدلال‌های مطرح شده در کلام عقلی، انی و غیر یقینی هستند؛ مثلاً اثبات خداوند از طریق برهان حدوث یقینی نیست؛ زیرا استدلال انی است و استدلال انی موجب یقین نمی‌شود، از این‌رو در کلام فلسفی، برهان امکان و وجوب را جایگزین آن نموده‌اند (صادقی و عطایی ۱۳۹۱: ۱۵)؛ اما این فرق به نظر صحیح نمی‌باشد، چرا که برهان حدوث با وجود فلسفی شدن کلام همچنان مورد توجه متکلمان پیرو روش فلسفی در کلام می‌باشد و در کتاب‌های کلامی خود، در کنار برهان امکان و وجوب به آن تمسک کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱۳۸۷: ۱۵۳؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۶۷).

رابطه کلام فلسفی و کلام جدید

برخی معتقدند با توجه به تحول چشمگیر علم کلام در مسائل، موضوعات و روش آن، تغییر ماهوی در علم کلام رخ داده است؛ زیرا علم کلام با استفاده از علوم و معارف جدید در فهم دین، پرسش‌ها و



پاسخ‌های جدید، استفاده از مفاهیم متفاوت و توجه به جنبه‌های زمینی دین دچار تحول شده است (صادقی، ۱۳۸۳: ۲۲). در مقابل برخی معتقدند اهداف، موضوعات، و روش، همان چیزی است که در گذشته بوده است، پس جدید نامیدن آن منطقی نیست (همان).

جدید بودن کلام می‌تواند اشاره به تحول در یکی از مؤلفه‌های زیر در کلام باشد: دیدگاه اول: تحول در شبهات: این دیدگاه تجدد را وصف شبهات و ابزار معرفی می‌کند و تفاوت و اختلاف جوهری میان کلام جدید و قدیم قائل نمی‌شود (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۳). دیدگاه دوم: تحول در موضوع: این دیدگاه تجدد را به موضوع کلام نسبت می‌دهد و بر این باور است که کلام سنتی، تنها به برخی از گزاره‌های دینی ناظر به واقع پرداخته و به تبیین و دفع شبهات آنها اقدام نموده و از گزاره‌های ناظر به ارزش، یعنی گزاره‌های اخلاقی و حقوقی و نیز پاره‌ای از گزاره‌های ناظر به واقع، غفلت کرده است، به همین دلیل، تنها مسئله‌شناسی و صفات و افعال خداوند و نبوت و معاد به حوزه کلام اختصاص داده می‌شود (ملکیان، ۳۵/۲۵).

اشکال این دیدگاه اینست که برخی موضوع کلام را "موجود بما هو موجود" می‌دانند و از طرف دیگر، کلام سنتی به بحث از حسن و قبح و... پرداخته است، پس این نظریه کامل نیست (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۱۴). دیدگاه سوم: تحول در مسائل: این دیدگاه که تفسیر رایج و مشهور کلام جدید است، تجدد را وصف مسائل کلامی دانسته و معتقدند کلام در گذشته بیشتر با مسائل خداشناسی و معادشناسی روبه‌رو بوده است، ولی امروزه مباحث بیشتر به قلمرو انسان‌شناسی و دین‌شناسی نظر دارد (سبحانی، ۱۳۷۵: ۱۰). به نظر می‌رسد کلام جدید تکامل یافته کلام قدیم است و بسیاری از مسائل آن با فلسفه دین اشتراک دارد و علت نام‌گذاری کلام جدید، به وجود آمدن شبهات و مسائل جدیدی است که در این عرصه به وجود آمده و متکلمان را بر آن داشت که از سایر علوم برای پاسخگویی نیز بهره بگیرند. کلام جدید در واقع تنها طرح مسائل جدیدی است که قبلاً مطرح نبوده و نام‌گذاری کلام به کلام جدید دقیق نمی‌باشد، بلکه تعبیر به مسائل جدید کلامی به واقع نزدیک‌تر است، از این‌رو مسائل مطرح شده در کلام جدید را یا متعلق به فلسفه دین می‌دانیم، مانند مسائلی که بین این دو عمل مشترک است و یا متعلق به قلمرو کلام فلسفی می‌دانیم، در صورتی که مربوط به مسائل خداشناسی و معادشناسی و پیامبرشناسی باشد.

فرق کلام فلسفی با فلسفه دین

فلسفه دین تک‌روشی و روش آن عقلی بوده و ابزاری برای آموزش دین نیست؛ همچنین جزئی از دین

نیست، بلکه نگاهی بی طرف و از بیرون به مقولات دینی دارد (فتابی، ۱۳۷۵: ۷۸).

کلام فلسفی در این سه ویژگی با آن متفاوت است؛ چرا که در کنار روش عقلی، از نقل نیز استفاده می کند و هدف آن تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی است.

فلسفه دین درباره دو رشته مسائل بحث می کند:

۱- مسائل بیرون دینی که پیش فرض پذیرش دین و پرداختن به دین شناسی را فراهم می کند؛ مثل مسئله نیاز انسان به دین، قلمرو دین، منشأ دین، تعریف دین، زبان دین، و... این مسئله درباره همه ادیان مشترک است.

۲- مسائل درون دینی: مسائلی که مورد اعتقاد دین داران است که برخی مشترک و پاره ای دیگر مختص به دین خاص هستند و قسم اول از مسائل فلسفه دین به حساب می آید (همان).

در فلسفه دین، هر آموزه دینی از هر دینی مورد تحلیل قرار می گیرد، اما علم کلام مقید استعمال می شود؛ مانند علم کلام اسلامی یا مسیحی (قدردان قراملکی، ۱۳۸۳: ۲۸)؛ از این رو فلسفه دین علمی است که به ارزیابی عقلانی پیش فرض های عمومی ادیان و مسائل مشترک آنها می پردازد و وظیفه دفاع از آموزه های دینی را بر عهده ندارد؛ زیرا شاخه ای از فلسفه است نه کلام و الهیات (صادقی، ۱۳۸۳: ۲۰). با توجه به آنچه بیان شد، فلسفه دین در موضوع و غایت با کلام فلسفی متفاوت است؛ زیرا موضوع آن، وجود مطلق نیست، هر چند در برخی از مسائل با هم مشترک اند و همچنین غایت آن تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی نمی باشد؛ اما از جهت روش در عقلی و برهانی بودن با هم مشترک اند، با این تفاوت که در کلام فلسفی از نقل نیز استفاده می شود، برخلاف فلسفه دین که فقط از عقل محض بهره می گیرد.

نکته پایانی

یکی از ویژگی های علم کلام که در نگاه نخست تا حدودی ضد ارزش می نماید، پابندی و متعهد بودن متکلم است، این ویژگی از قدیم الایام مورد طعن رقیبان بوده است و کسانی که به لحاظ علایق فلسفی یا عرفانی یا جهات دیگر، نسبت به کلام و متکلمان چندان دل خوشی نداشته اند، بر این ویژگی تأکید ورزیده، آن را نقطه ضعفی برای دعاوی متکلمان و استدلال های آنان به شمار می آورند، از یک سو، علم کلام بدون پذیرش فرض های مانند وجود خدا و حقانیت یک دین خاص اساساً مورد نخواهد داشت و از سوی دیگر، ویژگی دفاعی این علم موجب شد که متکلمان با پیش فرض صحت و حقانیت گزاره های مورد اعتماد خویش به بحث پرداخته، صرفاً در صدد توجیه مخاطبان و فرو نشانیدن آتش شبهه و الزام خصم باشند.

به نظر می‌رسد این مقدمه چنین نتیجه‌ای در بر نداشته باشد، زیرا:

اولاً تعهد و دل‌بستگی از ویژگی‌های اختصاصی متکلمان نیست و کما بیش درباره فیلسوفان و دانشمندان دیگر نیز صادق است، هر چند این ویژگی در مورد متکلمان، برجسته‌تر و علنی‌تر است؛ اگر قرار باشد تعهد و دل‌بستگی موجب بی‌اعتنایی به یک علم شمرده شود، علوم دیگر نیز از این حکم بی‌نصیب نخواهند بود؛ زیرا کدام فیلسوف مسلمانی است که مدعی شود مسائل فلسفی مرتبط با باورهای دینی را بدون دغدغه و مراعات جانب دین بررسی می‌کند؟ آیا می‌توان انسانی را فرض کرد که به گزاره‌ای عقیده و ایمان داشته باشد و در همان حال در مقام بررسی آن گزاره، حساسیت او به هر دو سوی قضیه کاملاً مساوی باشد؟ اگر چنین فرضی در مورد فیلسوفان ممکن باشد، چرا در مورد متکلمان نباشد؟ درست است که فلسفه به خودی خود ممکن است عاری از تعهد و التزام دینی باشد، اما این امر در مورد فلسفه‌هایی که داعیه دینی بودن دارند، مثل فلسفه اسلامی صادق نیست؛ یعنی بسیار بعید و بسیار مشکل به نظر می‌رسد؛ به هر تقدیر از این جهت فرقی بین فلسفه و کلام در قلمرو یک دین خاص وجود نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵۸).

ثانیاً: در این ادعا بین انگیزه و انگیزه خلط شده است؛ یعنی به فرض اینکه بپذیریم پیش‌فرض‌ها و باورهای دینی متکلم موجب می‌شود صدق و کذب گزاره‌ای را از پیش مسلم فرض کند و تنها در صدد توجیه آن برآید، اما این امر به خودی خود از ارزش استدلال او نخواهد کاست و مطلقاً مستلزم نادرستی دلیل او نخواهد بود؛ دیگران نیز به این بهانه نمی‌توانند از نقد و بررسی دلایل او شانه خالی کنند؛ همین که اندیشمندی برای اثبات مدعیات خود شواهد و دلایل اقامه کند که از طریق روش‌های معتبر قابل ارزیابی است، برای توجه به آن شواهد و دلایل کافی است و اینکه منشأ آن شواهد و دلایل چیست و او آنها را از کجا اخذ کرده و به چه انگیزه‌ای مطرح ساخته است، تأثیری در قوت و ضعف آنها نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

موضوع کلام فلسفی اعم اشیاء یعنی وجود با افزودن قید «من حیث یمكن أن یتعلّق به اثبات العقاید الدینی» است و غایت آن، همان غایت کلام متداول است و روش آن تا جایی که برهان امکان داشته باشد، برهانی خواهد بود. در تعریف آن نیز می‌توان گفت: دانشی است که با مقید بودن به روش برهانی از اعم اشیاء، یعنی وجود از آن جهت که می‌تواند متعلق به عقاید دینی باشد با هدف تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی بحث می‌کند. فلسفه دین در موضوع و غایت با کلام فلسفی متفاوت است؛ زیرا موضوع

آن وجود مطلق نیست، هر چند در برخی از مسائل با هم مشترک‌اند و همچنین غایت آن تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی نمی‌باشد، اما از جهت روش در عقلی و برهانی بودن با هم مشترک‌اند، با این تفاوت که در کلام فلسفی، از نقل نیز استفاده می‌شود، برخلاف فلسفه دین که فقط از عقل محض بهره می‌گیرد. کلام فلسفی از جهت روش و موضوع با کلام سنتی متفاوت است، ولی از جهت غایت با آن مشترک می‌باشد. کلام جدید نیز تکامل‌یافته کلام قدیم است و بسیاری از مسائل آن با فلسفه دین اشتراک دارد و علت نام‌گذاری کلام جدید، به وجود آمدن شبهات و مسائل جدیدی است که در این عرصه به وجود آمده و متکلمان را بر آن داشت که از سایر علوم برای پاسخگویی نیز بهره بگیرند. کلام جدید در واقع تنها طرح مسائل جدیدی است که قبلاً مطرح نبوده و نام‌گذاری کلام به کلام جدید، دقیق نمی‌باشد، بلکه تعبیر به مسائل جدید کلامی به واقع نزدیک‌تر است؛ از این‌رو مسائل مطرح‌شده در کلام جدید را یا متعلق به فلسفه دین می‌دانیم، مانند مسائلی که بین این دو عمل مشترک است و یا متعلق به قلمرو کلام فلسفی می‌دانیم، در صورتی که مربوط به مسائل خداشناسی و معادشناسی و پیامبرشناسی باشد. استفاده از اصطلاح‌ها و قواعد فلسفی، روش برهانی، وسعت نظر، آزاداندیشی و تدقیق و تعمیق همانگونه که از ویژگی‌های فلسفه به حساب می‌آید، از ویژگی‌های کلام فلسفی نیز به شمار می‌آید.

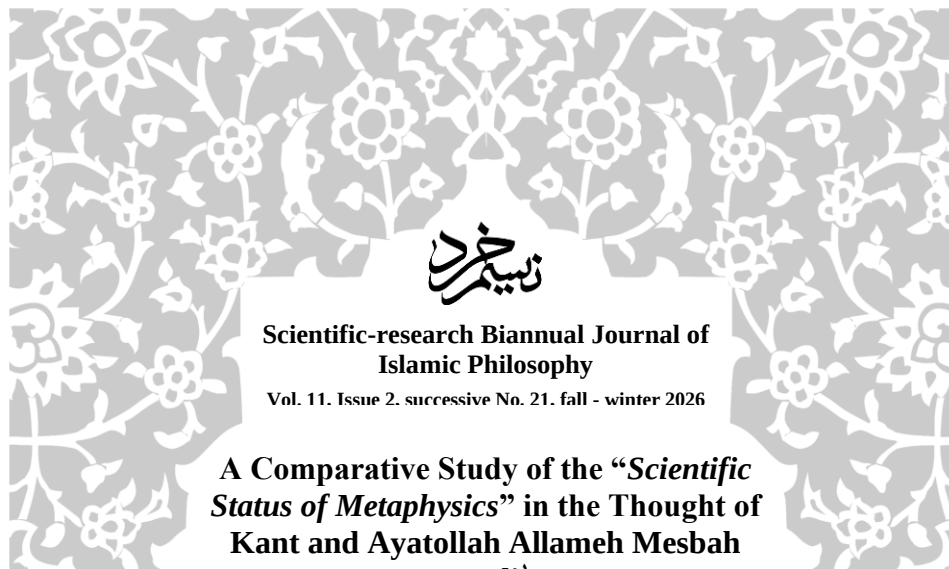
منابع

۱. ابن ندیم، (۱۴۲۷)، *الفهرست*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۲. ابن سینا، (۱۳۸۷) *النجاة*، مصحح: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، چاپ سوم، انتشارات دانشگاه تهران.
۳. — (۱۳۹۱)، *الهیات شفا*، تحقیق: علامه حسن حسن‌زاده آملی، قم، چاپ چهارم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۲۶)، *مقدمه/ابن خلدون*، بیروت، دار الکتب العربی.
۵. افضلی، سیدمحمد مهدی (۱۳۸۸)، *مقاله فلسفی شدن علم کلام، رویکرد ناموجه یا روند گریزناپذیر*، فصل‌نامه معارف عقلی، شماره ۱۴.
۶. ایجی، عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، *المواقف فی علم الکلام*، بیروت، عالم الکتب.
۷. بهشتی، احمد (۱۳۸۲)، *فلسفه دین*، قم، بوستان کتاب.
۸. بحرانی، میثم بن علی (۱۴۰۶)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم چاپ دوم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۹. تفتازانی، سعدالدین مسعود (۱۴۰۹)، *شرح المقاصد*، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، قم، انتشارات شریف الرضی، قم.
۱۰. — (۱۴۲۱)، *شرح العقائد النسفیة*، قاهره، انتشارات الأزهر.
۱۱. جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۹)، *سیر تطور کلام شیعه*، دفتر دوم، از عصر غیبت تا خواجه نصیر طوسی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، تحقیق و تنظیم: حسین شفیعی، قم، چاپ اول، اسراء.
۱۳. جرحانی، علی بن محمد سیدشریف (۱۴۳۲)، *شرح المواقف*، قاهره، چاپ اول، المکتبه الأزهر للتراث.
۱۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۳۳)، *کشف المرام*، تحقیق و تعلیق: علامه حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۵. — (۱۴۱۹)، *نهاية المرام فی علم الکلام*، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسن (۱۳۸۳)، *کلام جدید*، قم، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.

۱۷. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۰)، *قواعد و روش های کلامی*، قم، چاپ اول، مرکز نشر هاجر.
۱۸. — (۱۳۷۸)، *درآمدی بر علم کلام*، قم، دارالفکر.
۱۹. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴)، *طبقات متکلمین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۰. — (۱۴۱۰)، *الملل و النحل*، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمية.
۲۱. — (۱۳۸۴)، *الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، به قلم شيخ حسن محمد ملكي العاملي، قم، چاپ ششم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۲. — (۱۴۲۴)، *طبقات متکلمین*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۳. — (۱۳۷۵)، *مدخل مسائل جديد در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۲۴. سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد (۱۳۷۴)، *کلام فلسفی*، مقدمه: مجموعه مقالات، تهران، چاپ اول، مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۵. صادقی، هادی (۱۳۸۳)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم، معارف.
۲۶. صادقی حسن آبادی و عطایی نظری، حمید (۱۳۹۱)، *مقاله: ملاک و ویژگی های مکتب کلام فلسفی در شیعه (با رویکرد به آثار فیاض لاهیجی)*، فصل نامه اندیشه دینی، دوره ۱۲، شماره ۳.
۲۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۸)، *بداية الحكمة، تحقیق و تعلیق: شیخ عباس علی زارعی سبزواری*، قم، چاپ چهاردهم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. عطایی نظری، حمید (۱۳۹۰)، *فصل نامه اندیشه نوین دینی، مقاله: نقش فیاض لاهیجی در فلسفی شدن کلام شیعه*، سال هفتم، شماره ۲۶.
۲۹. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۸۴)، *مقاله: علم کلام، فلسفه دین و الهیات (وجوه تشابه و تمایز)*، *فلسفه و کلام: قبسات*، شماره ۳۸.
۳۰. فاضل مقداد (۱۳۸۷)، *اللوامع الالهية في المباحث الكلامية*، تحقیق: سید محمد علی قاضی طباطبایی، قم، چاپ سوم، بوستان کتاب.
۳۱. فریدونی، محمد مهدی (۱۴۰۲)، «تاریخچه اجمالی تطور کلام فلسفی»، نسیم خرد، ۲: ۱۴۸-۱۶۶.
۳۲. فنایی اشکوری، محمد (۱۳۸۹)، *مقدمه ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۳. فنایی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*، قم.



۳۴. قدردان قوام‌ملکی، محمدحسن (۱۳۸۳)، کلام فلسفی، قم، انتشارات وثوق، چاپ اول.
۳۵. لاهیجی، عبدالرازق (۱۴۳۸)، شوارق الالهام، تحقیق: شیخ اکبر اسدعلی‌زاده، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۳۶. ____ (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، نشر سایه.
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۷)، آشنایی علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی)، قم، صدرا.
۳۸. ____ (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۳۹. ____ (۱۳۸۸)، کلیات منطق و فلسفه، قم، صدرا.
۴۰. ملکیان، مصطفی، فصل‌نامه نقد و نظر، سال اول، شماره ۲۵.
۴۱. مادلونگ آلفرد (۱۳۶۲)، مقاله: شیعه و معتزله، ترجمه: احمد آرام، تهران.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، آموزش فلسفه، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۳. محقق، مهدی (۱۳۶۲)، مقاله: شیعه و معتزله، آلفرد مادلونگ، شیعه در حدیث دیگران، ترجمه: احمد آرام، تهران، حیدری.



Abdullah Fathi²

ABSTRACT

The question of the “*scientific status of metaphysics*” constitutes one of the foundational issues in philosophy, an issue that acquired new layers of complexity with the emergence of Kant’s critical system. The significance of this question lies in the fact that the fate of other branches of knowledge depends upon how it is answered. Employing a comparative-analytical method, this study examines the views of Immanuel Kant and Ayatollah Allameh Mesbah Yazdi on this matter. The findings indicate that Kant, through his distinction between *phenomenon* and *noumenon* and his criterion of *synthetic a priori* propositions, declares traditional metaphysics impossible. Yet his position faces several major challenges, including contradictions in explaining the *Ding an sich* (thing-in-itself), methodological self-refutation, and a reductionist treatment of philosophical concepts. In contrast, Allameh Mesbah Yazdi—drawing upon *al-‘ilm al-ḥuḍūrī* (knowledge by presence), the distinction between primary and secondary concepts, and the truth-disclosing nature of philosophical concepts—offers a coherent epistemological framework that renders knowledge of suprasensible realities possible. The study further shows that, despite its internal difficulties, Kant’s critique of metaphysics is primarily directed at *deficient forms* of metaphysics rather than at metaphysics as such. Moreover, *hikmat-i muta‘āliyah* (Transcendent Philosophy), by presenting a more complete and integrated form of metaphysics, opens new horizons for grounding metaphysics as a valid and rigorous science.

KEYWORDS: metaphysics, scientific status, Kant; Ayatollah Allameh Mesbah Yazdi, intellect, comparative philosophy.

1. **Received:** 2025.Octobe.6 | **Accepted:** 2025.December.1

2. Associate Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran; Email: fathi@iki.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

بررسی تطبیقی «علم‌بودن متافیزیک» در اندیشه کانت و استاد مصباح یزدی^۱

عبدالله فتحی^۲

چکیده

مسئله «علم‌بودن متافیزیک» از مباحث بنیادین در فلسفه است که با طرح نظام نقادی کانت، ابعاد پیچیده‌تری یافته است. اهمیت این مسئله بدان جهت است که سرنوشت سایر شاخه‌های معرفت، به کیفیت پاسخ به این پرسش وابسته است. این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی به بررسی دیدگاه‌های کانت و استاد مصباح یزدی در این زمینه پرداخته است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که کانت با تفکیک پدیدار و نومن و معرفی معیار قضایای ترکیبی پیشینی، متافیزیک سنتی را ناممکن می‌داند، اما خود با چالش‌های مهمی از جمله تناقض در تبیین شیء فی نفسه، خودشناسی روش‌شناختی و تقلیل‌گرایی در تحلیل مفاهیم فلسفی روبروست؛ در مقابل، استاد مصباح با تکیه بر علم حضوری، تمایز معقولات اولی و ثانیه و واقع‌نمایی مفاهیم فلسفی، نظام معرفت‌شناختی منسجمی ارائه می‌دهد که امکان شناخت حقایق فراحسی را فراهم می‌سازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که نقد کانت بر متافیزیک، صرف نظر از اشکالاتی که بر آن وارد است، ناظر به صورت‌های ناقص متافیزیک است، نه ذات آن و حکمت متعالیه با ارائه صورت کامل‌تری از متافیزیک، ظرفیت‌های جدیدی برای بنیان‌گذاری متافیزیک به مثابه علمی معتبر گشوده است.

کلیدواژگان: متافیزیک، علم‌بودگی، کانت، مصباح یزدی، عقل، فلسفه تطبیقی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱۰

۲. استادیار گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ fathi@iki.ac.ir

مقدمه

مسئله علمیت متافیزیک از بنیادی‌ترین و مناقشه‌برانگیزترین مسائل در تاریخ فلسفه بوده است، چرا که سرنوشت سایر شاخه‌های معرفت از جمله الهیات، فلسفه اخلاق و حتی تفسیر علوم تجربی، به چگونگی پاسخ به این پرسش وابسته است (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱۳۰/۱-۱۴۰).

ایمانوئل کانت یکی از مهم‌ترین فیلسوفان تاریخ اندیشه غرب است (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۵۸) که با طرح "انقلاب کپرنیکی" در فلسفه، ادعا کرد راهی قطعی برای تعیین مرزهای علم و متافیزیک یافته است. او در نقد عقل محض با تفکیک قلمرو پدیدار از نومن و معرفی "قضیه ترکیبی پیشینی" به عنوان معیار علمیت، مدعی بطلان متافیزیک سنتی شد (رک: کانت، ۱۳۶۲: ۱۲). این رویکرد، چالشی اساسی برای تمامی نظام‌های فلسفی مبتنی بر شناخت حقایق فراحسی ایجاد کرد. در تاریخ فلسفه غرب، کمتر چهره‌ای به اندازه ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴)، انقلابی ژرف در مسیر اندیشه برپا کرده است، به نحوی که سایه سنگین دستگاه فکری او بر کلیت جریان فلسفی قرون نوزدهم و بیستم و حتی امروز، گسترده است (رک: کورنر، ۱۳۸۰: ۱۳۲-۱۶۳).

اهمیت این مسئله هنگامی آشکارتر می‌شود که بدانیم حل این مناقشه، نه تنها در قلمرو نظریه‌پردازی فلسفی، بلکه در تعیین چارچوب معرفت‌شناختی علوم انسانی و تفسیر جایگاه انسان در جهان و حتی در علم‌بودن علوم تجربی و ریاضی، تأثیر تعیین‌کننده‌ای دارد؛ به تعبیر دیگر، توانایی حل مسائل بنیادین فلسفه، منوط به علم‌بودن فلسفه است و فلسفه به عنوان یک علم پیش‌نیاز ضروری برای حل مسائل بنیادین بشر است. سرگردانی انسان در نظام‌های سیاسی و اقتصادی متضاد (مانند سرمایه‌داری و سوسیالیسم)، ریشه در فقدان بینش فلسفی صحیح دارد و اگر متافیزیک (فلسفه) علم نباشد، نمی‌تواند پاسخگوی مسائل بنیادین در دیگر علوم باشد و بنابراین، علم‌بودن آن نقش کلیدی در ارائه چارچوب‌های معتبر فکری دارد (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱۳۰/۱-۱۴۰).

در برابر این چالش، حکمت متعالیه اسلامی با پشتوانه‌ای غنی از اندیشه‌های فلسفی، به دفاع از عقلانیت متافیزیک پرداخته است. در میان دانشمندان متافیزیک در سنت فلسفه اسلامی، استاد مصباح به جهت اشکالاتی که در قرون اخیر به اعتبار فلسفه وارد شده است، به تفصیل از چیستی متافیزیک، معیار علم‌بودن دانش‌ها و دفاع از علم‌بودگی متافیزیک در خوان کلاسیک سخن گفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۷۰/۱-۷۲). مباحث استاد مصباح در تحلیل متافیزیک و ویژگی‌های آن به گونه‌ای طرح شده است که ظرفیت یک گفتگوی تطبیقی جذاب، میان اندیشه مصباح یزدی و کانت در این خصوص را ایجاد می‌کند.

در پژوهش‌های نزدیک به موضوع این مقاله (de boer, 2020: i-ii; Kovalchuk, 2024: 5-13; Willaschek, 2018: i-ii; ۱۳۸۹: ۱۸۲-۱۶۵؛ شفیع، ۱۳۸۷: ۱۳۷-۱۴۴، عبدالله‌نژاد، ۱۳۸۵: ۳۹-۵۴؛ مبشری، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۴۰؛ سید هاشمی، ۱۳۸۵: ۶-۲۳) هیچ یک به ظرفیت‌های تطبیقی این بحث میان کانت و آراء فیلسوفان مسلمان پرداخته‌اند.

مقاله حاضر با توجه به این ظرفیت تطبیقی و با تمرکز بر آرای استاد مصباح یزدی به عنوان یکی از برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه کلاسیک در دوره معاصر، به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های کانت و استاد مصباح یزدی درباره «علم بودن متافیزیک» پرداخته است.

پرسش اصلی اینست که آیا می‌توان با تکیه بر مبانی حکمت اسلامی، از ظرفیت‌های شناختی عقل در قلمرو متافیزیک دفاع کرد و محدودیت‌های خودساخته فلسفه نقادی کانت را به چالش کشید؟ این پژوهش با روش تطبیقی-تحلیلی و با رویکرد انتقادی انجام شده و ابزار گردآوری اطلاعات نیز مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای آثار اصلی کانت (به ویژه نقد عقل محض و تمهیدات) و آثار استاد مصباح (به ویژه آموزش فلسفه) بوده است. ساختار مقاله در سه بخش اصلی تنظیم شده است: در بخش نخست، مبانی اندیشه‌ای کانت در نقد متافیزیک بررسی می‌شود؛ در بخش دوم، نظام فکری استاد مصباح به عنوان بدیل نظریه کانت تبیین می‌گردد و در بخش پایانی، با رویکردی انتقادی، ناسازگاری‌های درونی فلسفه کانت و ظرفیت‌های نظام معرفت‌شناختی مصباح برای پاسخ به این ناسازگاری‌ها تحلیل می‌شود. این مسیر پژوهشی، گامی در جهت احیای عقلانیت متافیزیکی و گشودن افق‌های نوین در شناخت حقیقت است.

۱. متافیزیک و علم بودن آن در اندیشه کانت

۱-۱. مفهوم متافیزیک در اندیشه کانت

متافیزیک، به عنوان شاخه‌ای بنیادین از فلسفه، ریشه در آرای ارسطو دارد که آن را «علم وجود بما هو وجود» (being qua being) تعریف نمود (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۳۴/۱). این دانش نظری همواره در طول تاریخ فلسفه، عهده‌دار تبیین مفاهیم کلانی چون جوهر، علّة العلل، واجب‌الوجود، نفس و کلیت جهان بوده است؛ با این حال، این سنت دیرپا در سده هجدهم و در پرتو فلسفه انتقادی ایمانوئل کانت، مورد بازاندیشی اساسی قرار گرفت.

کانت در مقدمهٔ چاپ اول «سنجش خرد ناب»، متافیزیک را این‌گونه صورت‌بندی می‌کند: «علم عقلی نظری کاملاً مستقلی که از همهٔ تعلیمات تجربی فراتر می‌رود و صرفاً مبتنی بر مفاهیم است» (کانت، ۱۳۶۲: B xiv) از رهگذر «نقد عقل محض»، دو تلقی متمایز از متافیزیک قابل طرح است:

۱. متافیزیک به معنای خاص (سنتی یا ادعایی): این تلقی متناظر با سنتی است که می‌کوشد به مدد عقل نظری و مستقل از تجربه، به شناخت «امور فراحسی» یا «اشیای فی‌نفسه» چون خدا، نفس مجرد، آزادی و جهان به مثابه یک کل تام نایل آید. کانت با تحلیل ساختارهای پیشین ادراک (سازمان‌های حس و مقولات فاهمه) نشان می‌دهد که عقل در این قلمرو، فاقد «شهود حسی» ممکن است که محتوای عینی (به معنایی که کانت مطرح می‌کند) به مفاهیم محض ببخشد؛ در نتیجه، هرگونه ادعای شناخت در این حوزه، عقل را ناگزیر در «آنتینومی‌های» (antinomies) تعارض‌آفرین و جزمیت‌های (dogmatism) اثبات‌ناپذیر گرفتار می‌سازد. آنتینومی یک واژهٔ یونانی باستان است که از ترکیب دو جزء (ἀντι: anti) و (νόμος: nomos) تشکیل شده است. معنای تحت‌اللفظی و اولیهٔ آنتینومی "تقابل دو حکم یا دو قانون" است. پس آنتینومی وضعیتی است که در آن دو اصل یا قانون عقلی به ظاهر معتبر، در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند و هر دو ادعا می‌کنند که صحیح هستند. متافیزیک به این معنا، از دیدگاه کانت ناممکن و غیرعلمی است.

۲. متافیزیک به معنای عام (نقادی یا استعلایی): در مقابل، معنای دیگری از متافیزیک از میان کلمات کانت برداشت می‌شود که کانت تحقق این نوع از متافیزیک را ممکن و ضروری می‌شمارد. این معنا، نه «علم هستی‌های فراحسی»، بلکه «علم شرایط امکان تجربه» است. به بیان دیگر، این متافیزیک به بررسی پیشینی (a priori) ساختارهای ذهن می‌پردازد که هرگونه تجربه و علم تجربی را ممکن می‌سازند. این پروژه که همان «فلسفهٔ استعلایی» (transcendental philosophy) کانت است، در پی کشف «شرایط امکان» ریاضیات و فیزیک نیوتونی است. کانت خود پروژهٔ نقادی خویش را مصداق این «متافیزیک به معنای عام» می‌داند؛ معنایی که به گفتهٔ کاپلستون، «عرضهٔ منظم کل معرفت فلسفی که به وسیلهٔ قوهٔ عقل محض قابل حصول است» را تشکیل می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۳۲/۶).

این تمایز، در واقع، گذار کانت از «متافیزیک هستی‌شناختی» سنتی - که ادعای شناخت امور فی‌نفسه را دارد - به «متافیزیک معرفت‌شناختی» یا «فلسفهٔ استعلایی» - که به تحلیل قابلیت‌ها و محدودیت‌های اندیشهٔ بشری می‌پردازد - است.

۲-۱. شالوده‌های علم بودگی در اندیشه کانت

کانت در نقد عقل محض، با این پرسش بنیادین آغاز می‌کند که «متافیزیک به عنوان یک علم، چگونه امکان‌پذیر است؟» این پرسش، مستلزم پاسخ به پرسشی مقدماتی‌تر است: معیار یک علم حقیقی چیست؟ هدف کانت، ارائه معیاری مطمئن برای ارزیابی ادعاهای مختلف معرفتی، به ویژه ادعای جسورانه متافیزیک سنتی است (رک: کانت، ۱۳۶۲: ۱۲). او برای این منظور، حوزه «عقل نظری» را -که متکفل شناخت «آنچه هست» است- از «عقل عملی» و «قوة حکم» جدا کرده و در کتاب نقد عقل محض، به کالبدشکافی (آناتومی) ساختار این قوه می‌پردازد. نقطه آغازین این تحقیق، تحلیل خود «شناخت» است، زیرا علوم، در تجلی نهایی خود، نظام‌هایی از شناخت‌های به هم پیوسته‌اند.

۱-۲-۱. آناتومی شناخت نظری: کالبدشکافی تصور و تصدیق

کانت شناخت بشری را به دو عنصر بنیادین تقسیم می‌کند: مفاهیم و احکام. فرآیند شناخت، از ادراک حسی آغاز شده و به حکم منطقی ختم می‌شود (رک: Kant, 1929: A15; B29). بر این اساس، دستگاه ادراکی انسان نیز دارای دو قوه متمایز است:

الف) حساسیت: قوه دریافت تصورات و مفاهیم

کانت همسو با تجربه‌گرایان، حس را درگاه ورود داده‌های تجربی و منشأ تمامی «تصورات» ما می‌داند؛ اما برخلاف تجربه‌گرایان، این قوه را منفعل نمی‌داند. وی استدلال می‌کند که ذهن، دارای قالب‌های پیشینی ادراکی است که بر داده‌های حسی تحمیل می‌شوند و آنها را از «شیء فی نفسه» به «پدیدار» تبدیل می‌کنند. این قالب‌ها، صور پیشین حساسیت، یعنی زمان به عنوان صورت حس درونی و مکان به عنوان صورت حس بیرونی هستند (Kant, 1929: B33-34/A19-20). ما جهان خارج را ناگزیر در چارچوب این دو صورت درک می‌کنیم؛ بنابراین، حساسیت، «ماده» خام شناخت (داده‌های حسی) را در اختیار می‌گذارد، اما این ماده، همواره در «صورت»‌های پیشین زمان و مکان قالب‌گیری شده است.

ب) فاهمه: قوه تصدیق و ترکیب تصورات

داده‌های شکل‌یافته توسط حساسیت، مجموعه‌ای از «تصورات» پراکنده هستند که هنوز به «معرفت» تبدیل نشده‌اند. تبدیل این تصورات به معرفت، وظیفه فاهمه است. فاهمه، این تصورات را در قالب

«قضایا» (احکام) با یکدیگر ترکیب کرده و نسبت منطقی برقرار می‌کند. کانت معتقد است فاهمه نیز همچون حساسیت، دارای صورت‌های پیشینی برای ادراک است. او با تحلیل حالت‌های منطقی حکم (یعنی حیثیت‌های مختلفی که در یک قضیه مفروض است)، دوازده مفهوم محض فاهمه (مقولات: مانند علیت، جوهر و عرض) را استنتاج می‌کند (Kant, 1929: B94-106/A69-80) و معتقد است که این مقولات، صورت‌های پیشینی و ابزارهای ذهنی برای اندیشیدن به پدیدارها و تشکیل قضایا هستند. همان‌گونه که بدون زمان و مکان، ادراک حسی ممکن نیست، بدون این مقولات نیز تفکر و حکم درباره جهان تجربی ناممکن است (Kant, 1929: B75/A51). به بیان دیگر، فاهمه با اعمال مقولات بر داده‌های حسی، «تصورات» را به «تصدیقات» تبدیل می‌کند.

۱-۲-۲. قضیه ترکیبی پیشینی به مثابه معیار علم‌بودگی

کانت اکنون با در دست داشتن تحلیل خود از شناخت، می‌تواند به پرسش اولیه خود - یافتن معیار علم - بازگردد. به اعتقاد وی، شناخت در حکم و اسناد تجلی پیدا می‌کند و ارزشیابی علوم نیز توسط ارزیابی احکام و تصدیقاتی که در آنها به کار می‌رود، ممکن می‌شود و نه از طریق بررسی تصورات؛ پس برای بررسی شناخت، باید به حکم توجه کنیم و برای یافتن گزاره‌های حاوی واقعیت، ابتدا باید دید که معرفت در کدام دسته از تصدیقات تحقق پیدا می‌کند؛ از همین‌روست که کانت برای تشخیص علم حقیقی از ادعاهای نامعتبر، به تحلیل منطقی حکم می‌پردازد (Kant, 1929: B94/A69).

او برای تمیز علم حقیقی، به تحلیل منطقی خود «حکم» می‌پردازد. در دسته‌بندی‌های سنتی از قضیه، اگر حکم در قضیه بین موضوع و محمولی باشد که آن محمول در موضوع مندرج است، این گونه قضیه «تحلیلی» یا «توضیحی» نامیده می‌شود. خصوصیت این گونه قضایا آن است که هیچ علمی به ما نمی‌دهند، بلکه در واقع تکرار موضوع است و انکار آنها بدون ارتکاب تناقض ممکن نیست. اما اگر حکم و اسناد در قضیه بین موضوع و محمولی باشد که محمول در موضوع مندرج نبوده و محمول در واقع چیزی را به مفهوم موضوع اضافه می‌کند، این نوع از قضایا «ترکیبی» یا «تزییدی» نامیده شده و خصوصیت این گونه قضایا اینست که علم‌زا هستند (رک: تمهیدات، ۱۳۶۲: ۶۵-۶۶ و ۸۰-۸۱).

کانت با شناسایی دسته سوم از تصدیقات - قضایای ترکیبی پیشینی - پاسخ نهایی خود را ارائه می‌دهد. مثال معروف او، قضیه «هر حادثه‌ای علتی دارد» است. این قضیه ترکیبی است، زیرا مفهوم «علت» خارج از مفهوم «حادث» قرار دارد و پیشینی است؛ زیرا ضرورت و کلیت آن از تجربه به دست

نمی‌آید (Kant, 1929: B13/A9).

او معتقد است معیار علم بودن یک رشته معرفتی در حوزه عقل نظری، توانایی تولید و توجیه قضایای ترکیبی پیشینی است. این قضایا از یک سو، بر دانش ما می‌افزایند (ترکیبی بودن) و از سوی دیگر، یقینی و جهان‌شمول هستند (پیشینی بودن). کانت استدلال می‌کند که فیزیک و ریاضیات مشحون از چنین قضایایی است (رک: Kant, 1929: B14).

بر اساس این تحلیل، کانت پیشنهاد می‌کند به جای اینکه شناخت را امری بدانیم که تابع اشیاء بیرون از ذهن است (که به بن بست انجامیده)، باید شناخت را امری بدانیم که تابع شرایط ذهن ماست. ما جهان را نه آنگونه که هست، بلکه آنگونه که طبق ساختار ذهن ما می‌تواند ظاهر شود، می‌شناسیم (رک: Kant, 1929: B XVI).

این به معنای ایدئالیسم ذهنی ساده‌اندیشانه نیست، بلکه به انقلابی کپرنیکی در جهان دانش منجر می‌شود. کپرنیک با قرار دادن خورشید در مرکز منظومه شمسی، تبیین بهتری از حرکت سیارات ارائه داد. کانت وجود جهان خارج را انکار نمی‌کند («شیء فی نفسه» وجود دارد)، اما تأکید می‌کند که شناخت ما از جهان، حاصل همکاری «ماده» ای است که از خارج به ما می‌رسد و «صوری» پیشینی در ذهن ما (زمان، مکان و مقولات) که به آن ضمیمه می‌شود.

«انقلاب کانتی» متضمن این نیست که ذهن انسان اشیاء را خلق می‌کند؛ زیرا ذهن در این فرآیند، اشیاء فی نفسه را نمی‌آفریند، بلکه صورتی پیشین در عالم پدیدار به آنها ضمیمه می‌کند که البته انضمام این صورت‌ها فرآیندی اختیاری نیست که آن را با آگاهی و قصد انجام دهد؛ زیرا به عنوان یک ضرورت و بر اساس ساختار ثابت شناختی در ذهن انسان انجام می‌پذیرد. برای توضیح، می‌توان فردی را در نظر گرفت که با عینکی با شیشه‌های آبی به جهان می‌نگرد؛ او جهان را آبی می‌بیند، اما آن را آبی رنگ نمی‌کند. وجود جهان، مستقل از عینک است، اما نحوه ظهور جهان برای او، ضرورتاً تحت تأثیر آن عینک است (رک: کاپلستون، ۱۳۴۲/۶).

جهان به صورت پدیدار ذهنی برای ما ظاهر می‌شود و قضایای ترکیبی پیشین که قضایای یقینی‌اند، تحقق شناخت در فضای علوم تجربی و ریاضیات را توجیه می‌کنند، بدون اینکه برای فهم شناخت بودن آنها نیازمند ارجاع این قضایا به جهان خارج باشیم؛ بنابراین به جای اینکه ارزش شناخت جهان را در انطباق با جهان خارج بدانیم، باید ارزش شناخت جهان را به این بدانیم که به درستی طبق ساختار ذهن ما ظاهر شده است و این زمانی است که معرفت‌های ما سازگار با قضایای ترکیبی پیشین باشد. معیار درستی شناخت در اندیشه کانت همین است.

۱-۳. قلمرو اعتبار علم: تمایز نومن/فنومن و بازتعریف عینیت

اما این معیار در مورد «چه چیزی» مصداق می‌یابد؟ پاسخ کانت مستلزم تمایزی بنیادین است: تمایز بین نومن (Noumenon) یا «شیء فی نفسه» و فنومن (Phenomenon) یا «پدیدار». تمامی شناخت بشری، از آنجا که از مسیر حساسیت و فاهمه می‌گذرد، تنها به قلمرو پدیدارها تعلق دارد. «اشیاء فی نفسه» ذاتاً برای شناخت ما غیرقابل دسترس هستند (Kant, 1929: A30) و آنچه علوم مطالعه می‌کنند، همین جهان پدیداری است؛ با این حال، پدیدارها خود به دو گونه تقسیم می‌شوند:

۱. پدیدارهای شخصی: مانند رؤیاها که فاقد اعتبار بین‌الذهانی هستند.

۲. پدیدارهای همگانی (عین استعلایی): جهانی عینی و مشترک که به دلیل اشتراک تمام سوژه‌های عاقل در ساختارهای شناختی پیشینی (زمان، مکان، مقولات)، شکل می‌گیرد (Kant, 1370: p.142). بدین ترتیب، «عینیت» در دستگاه کانت، نه به معنای استقلال از ذهن، بلکه به معنای «اعتبار همگانی و ضروری برای تمام سوژه‌های عاقل» است. علم، توصیف این «عین استعلایی» است. تفکر کانتی برای نشان دادن کارآمدی معیار خود، به تبیین شرایط امکان قضایای ترکیبی پیشینی در علوم موفق بالفعل - یعنی ریاضیات و فیزیک - می‌پردازد.

تحقق این قضایا در ریاضیات، مبتنی بر شهودهای پیشین است. هندسه بر شهود پیشین فضا و حساب بر شهود پیشین زمان استوار است (Kant, 1929: B40-B41). شهودهای محض زمان و مکان، امکان قضایایی را فراهم می‌کنند که هم شناخت‌زا هستند و هم یقینی. اما تحقق قضایای ترکیبی پیشین در فیزیک، مبتنی بر مقولات فاهمه است. فاهمه با اعمال مقولاتی مانند علیت، اصول پیشینی را تولید می‌کند؛ این اصول، همان قوانین کلی حاکم بر طبیعت پدیداری هستند (کانت، ۱۳۶۷: بند ۳۶).

این دیدگاه انقلابی که «فاهمه است که قانون‌ها را نه از طبیعت، بلکه به آن تحمیل می‌کند» (کانت، ۱۳۶۷: بند ۳۶) چرایی دستیابی علوم طبیعی به یقین را تبیین می‌کند؛ زیرا «طبیعت» ای که ما می‌شناسیم (طبیعت پدیداری) از پیش با چارچوب مقولاتی ما هم‌ساز شده است (کانت، ۱۳۶۷: بند ۳۶؛ کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۳/۶-۲۶۶).

بدین ترتیب، معیار علم‌بودگی کانت در عرصه‌های ریاضیات و فیزیک محض تحقق می‌یابد. این موفقیت، در مقابل، ناکامی متافیزیک سنتی در برآوردن همین معیار را پررنگ‌تر می‌سازد، موضوعی که بخش بعدی مقاله به آن خواهد پرداخت.

۲. علم نبودن متافیزیک؛ بن‌بست معرفت‌شناختی

کانت با تبیین معماری شناخت، نشان داد که علم حقیقی (نظری) تنها در قلمرو پدیدارها و از طریق همکاری «حساسیت» و «فاهمه» ممکن است؛ از این رو، پاسخ کانت به پرسش بنیادین «آیا متافیزیک سنتی - با ادعای شناخت امور فراحسی چون خدا، نفس و جهان به عنوان کل - می‌تواند علم باشد؟» منفی است و استدلال او بر دو محور استوار است:

الف) **بن‌بست حساسیت:** شرط اولیه هرگونه شناخت انسانی، قابلیت ارائه در «شهود حسی» است. از آنجا که صور پیشین این شهود، «زمان» و «مکان» هستند، هر امری که بخواهد موضوع شناخت واقع شود، ناگزیر باید زمانی یا مکانی باشد؛ اما مفاهیم مابعدالطبیعی، مانند «خدا» یا «نفس مجرد»، علاوه بر اینکه شهود حسی ندارند، ذاتاً فرازمان و فرامکان تصور می‌شوند؛ بنابراین، حساسیت راهی به شناخت این امور ندارد، زیرا ممثل کردن امر غیرزمانی در قالب زمان، ناممکن است (رک: کانت، ۱۳۶۷: بند ۴۲ و ۴۴).

ب) **بن‌بست فاهمه:** مفاهیم محض فاهمه (مقولات) تنها از طریق فرآیندی به نام «شاکله‌سازی» - که مبتنی بر «زمان» است - قابل اطلاق بر داده‌های حسی هستند. برای مثال، «مقوله علیت» تنها از طریق شاکله «توالی زمانی ضروری» بر پدیدارها اعمال می‌شود. از آنجا که امور نامشروط و نومن‌ها فاقد هرگونه تعیین زمانی هستند، مقولات فاهمه هیچ‌گونه کاربرد شناختی در قلمرو نومن ندارند (رک: کانت، ۱۳۶۷: بند ۴۲ و ۴۴).

بدین ترتیب، هیچ‌یک از دو قوه نظری انسان - حساسیت و فاهمه - راهی به شناخت «اشیاء فی‌نفسه» نمی‌گشایند.

۲-۱. توهم مابعدالطبیعی

اگر عقل نظری به همین دو قوه محدود می‌شد، هرگز ادعای شناخت مابعدالطبیعی پدید نمی‌آمد. اما قوه سومی به نام «عقل» وجود دارد که کارکرد آن، «سامان‌بخشی» به معرفت‌های فاهمه و همواره کوشیدن برای رسیدن به «کل‌های نامشروط» است؛ با این حال، عقل به طور طبیعی مرتکب یک «خطای مقوله‌بندی» می‌شود: او «تصورات محض» خود - یعنی «نفس» (روح)، «جهان» (کائنات) و «خدا» - را نه به عنوان ایده‌های تنظیم‌گر، بلکه به عنوان «اشیایی واقعی» در نظر می‌گیرد (رک: کانت، ۱۳۶۷: بند ۴۰).

کانت منشأ این تصورات را در ساختار قیاس‌های منطقی ردیابی می‌کند. عقل به صورت طبیعی در هر یک از قیاس‌ها به دنبال مبادی‌ای است که دیگر نیاز به قیاس نداشته باشد. در قیاس حملی به دنبال

موضوعی است که حمل آن در صغری نیاز به قیاس دیگری نداشته باشد و در قیاس شرطی به دنبال یک شرط نامشروط است. این جستجوی عقل، امری طبیعی بوده و لازمه ماهیت عقل است. آنچه غیرطبیعی و نادرست است اینست که عقل در تلاش برای نیل به این موضوع نهایی و شرط نامشروط، اموری را که مسلماً قابل حس نیستند (یعنی نفس، جهان و خدا)، شیئیت بخشیده و تصور می‌کند که چنین موضوعی و چنین شرطی را به راستی یافته است. اینجاست که به مغالطه‌ها و جدل‌های پایان‌ناپذیری از طریق اطلاق مقولات و استعمال آنها در این موضوعات دچار می‌شود. کانت چهار مغالطه در باب نفس و چهار تعارض در باب جهان را برمی‌شمرد (رک: کانت، ۱۹۲۹: ۲۰-۳۲).

وقتی عقل، ایده‌های خود را شیء‌انگاری کرد، ناگزیر می‌کوشد با اطلاق مقولات فاهمه بر آنها، شناختی از آنها به دست آورد. این کاربرد نابجا - که کانت آن را «وضع الشیء فی غیر موضعه» می‌خواند - منجر به ورود عقل به «جدل استعلایی» و گرفتار آمدن در مغالطات و تعارض‌های لاینحل درباره این موضوعات می‌شود (رک: کانت، ۱۳۶۷: بند ۴۲).

۲-۲. متافیزیک به مثابه یک استعداد طبیعی

اما آیا متافیزیک یکسره باطل و بی‌فایده است؟ پاسخ کانت نوآورانه است: متافیزیک اگرچه به عنوان یک «علم نظری» ناممکن است، اما به عنوان یک «استعداد طبیعی» بشری، هم ممکن است و هم ضروری. ایده‌های عقل محض، اگرچه سازنده شناخت نیستند، اما به عنوان اصول تنظیم‌گر، دارای ارزشی مثبت و تعیین‌کننده هستند.

این ایده‌ها دو کارکرد مثبت دارند:

۱. سامان‌بخشی به معرفت: این ایده‌ها به شناخت تجربی ما جهت می‌دهند و آن را از مجموعه‌ای پراکنده از مشاهدات، به سوی یک نظام منسجم علمی سوق می‌دهند (کاپلستون، ۳۱۱/۶-۳۱۳).

۲. تعیین «مرز» برای شناخت: کانت بین «حد» که صرفاً سلبی است و «مرز» که وجود فضایی بیرون از خود را مفروض می‌گیرد، تمایز قائل می‌شود. ایده‌های عقل، مرزهای عالم پدیدار را مشخص می‌کنند و به ما می‌فهمانند که آن سوی این مرز، قلمرو نومن «شیء فی نفسه» قرار دارد. این آگاهی از مرز، مانع از جزم‌گرایی عقل می‌شود (رک: کانت، ۱۳۶۷: بند ۴۲).

بدین‌سان، متافیزیک سنتی که مدعی دستیابی به «قضایای ترکیبی پیشینی» درباره نومن‌هاست، از دیدگاه کانت ناممکن و غیرعلمی است؛ با این حال، میل مابعدالطبیعی بشر، ریشه در استعداد طبیعی

عقل برای تنظیم معرفت و نشان دادن مرز برای دانسته‌هایش دارد؛ بنابراین، متافیزیک نه به عنوان یک علم نظری، بلکه به عنوان یک گرایش طبیعی و یک اصل تنظیم‌گر برای عقل عملی و نظام‌بخشی به علم، توجیه می‌شود.

۳. متافیزیک و علم بودن آن در اندیشه استاد مصباح

به وزن تبیینی که از اندیشه کانت درباره علم بودن متافیزیک داشتیم، در ادامه مقاله، ابتدا نظریه ایشان درباره ماهیت علم و فرآیند دستیابی به آن و سپس معیار علم بودن تحلیل می‌شود تا در نهایت بتوان دیدگاه ایشان درباره علم بودن متافیزیک را بیان کرد؛ بنابراین برای آنکه دیدگاه استاد مصباح را درباره علم بودن متافیزیک بیان شود، لازم است ابتدا چارچوب فکری ایشان را درباره خود مفهوم «متافیزیک»، «علم»، «یقین»، «نظریه شناخت» و توانایی‌های «عقل» روشن گردد؛ به همین جهت در ابتدای این بخش، به بیان دیدگاه استاد درباره این مباحث پرداخته خواهد شد تا مقدمات لازم برای درک و ارزیابی دیدگاه نهایی ایشان فراهم آید. بدون توجه به این اصول، فهم و دفاع از دیدگاه استاد ناقص خواهد بود.

۳-۱. مفهوم متافیزیک در اندیشه استاد مصباح

متافیزیک در منظومه فکری علامه مصباح، به عنوان علمی بنیادین تعریف می‌شود که موضوع آن «موجود مطلق» یا «موجود بما هو موجود» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۹۱/۱)؛ این علم به بررسی احوال کلی وجود می‌پردازد، بدون آنکه به نوع خاصی از موجودات محدود گردد (همان، ۹۰). استاد مصباح بر این باور است که از منظر تاریخی، واژه متافیزیک از اصطلاح یونانی «متافوسیکا» گرفته شده و به «مابعدالطبیعه» ترجمه شده است. این مفهوم در ابتدا به کتابی از ارسطو اطلاق می‌شد که پس از کتاب طبیعت قرار داشت و به مباحث کلی وجود می‌پرداخت (همان، ۷۴). استاد مصباح با تأکید بر تمایز روش‌شناختی متافیزیک از سایر علوم، تصریح می‌کند که روش این علم، عقلی محض است و نمی‌توان آن را با روش تجربی بررسی کرد (همان، ۱۱۳). ویژگی ممتاز متافیزیک از نگاه استاد مصباح برخلاف دیدگاه کانت، استغنا از سایر علوم در مبادی تصدیقی است؛ بدین معنا که متافیزیک برای اثبات مسائل خود تنها نیازمند بدیهیات اولیه است و این بدیهیات نیازی به اثبات در علمی دیگر ندارند (همان، ۱۰۱)؛ در مقابل، سایر علوم برای تبیین مبانی خود به متافیزیک وابسته‌اند؛ از این رو، متافیزیک به درستی «مادر علوم» نامیده می‌شود (همان، ۸۹/۱).

برای نمونه، اصل علیت که در همه علوم تجربی مفروض گرفته می‌شود، خود در فلسفه اولی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد (همان، ۸۹).

۲-۳. نظریه شناخت استاد مصباح

در منظومه فکری استاد مصباح، شناخت به عنوان بنیادی‌ترین مسئله فلسفی، در دو قسم اساسی علم حضوری و علم حصولی تحلیل می‌شود. علم حضوری که "یافتن بی‌واسطه خود واقعیت موضوع آگاهی" است، از جایگاه ویژه‌ای در معرفت‌شناسی برخوردار است، چرا که در این نوع علم، احتمال خطا معنا ندارد (همان، ۲۳۳)؛ در مقابل، علم حصولی به معنای صورت ذهنی است که "کاشف بالفعل از واقعیات" بوده و از طریق تصدیقات محقق می‌شود (همان، ۲۳۳-۲۳۴).

علم حصولی در اندیشه استاد به سبک فلسفه کلاسیک به دو دسته: تصور و تصدیق تقسیم می‌شود که هر یک از آنها نیز به نوبه خود در دو قسم "بدیهی" و "نظری" جای می‌گیرند.

استاد در تبیین ارزش شناختی علم حصولی و حضوری معتقد است که علم حضوری به عنوان علم بی‌واسطه، مبنای اعتبار علم حصولی قرار می‌گیرد. اما ارزش علم حصولی به میزان اتکا و ارتباط آن با علوم حضوری است (همان، ۲۲۶).

۱-۲-۳. منبع شناخت؛ نقش حس و عقل در شناخت

در تحلیل فرآیند شکل‌گیری انواع شناخت، استاد مصباح به نقد دو دیدگاه عمده در فلسفه غرب یعنی عقل‌گرایان افراطی مانند دکارت و کانت (همان، ۲۱۳) تجربه‌گرایان افراطی (همان، ۲۱۳) می‌پردازد و نظریه‌ای متعادل ارائه می‌دهد.

در حوزه تصورات، نقش حس "به عنوان زمینه و شرط لازم" برای پیدایش برخی مفاهیم، به ویژه مفاهیم ماهوی است (همان، ۲۱۷)؛ برای نمونه، "اگر ما رنگ برگ درختان را ندیده بودیم، هرگز نه می‌توانستیم صورت خیالی آن را در ذهن خودمان تصور کنیم و نه مفهوم عقلی آن را" (همان، ۲۱۶)، اما در پیدایش سایر مفاهیم و تصورات کلی، عقل نقش اساسی را ایفا می‌کند (همان، ۲۱۹). این نقش در قالب انتزاع سه نوع مفهوم متجلی می‌شود: مفاهیم ماهوی (معقولات اولی) که "ذهن به‌طور خودکار از موارد خاص انتزاع می‌کند" (همان، ۱۹۲)؛ مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیة فلسفی) که از طریق "مقایسه و تأمل در حیثیت‌های مختلف معلومات حضوری با یکدیگر" شکل می‌گیرند (همان، ۲۱۹) و مفاهیم

منطقی (معقولات ثانیة منطقی) که از طریق "ملاحظه مفاهیم دیگر و در نظر گرفتن ویژگی‌های آنها" انتزاع می‌شوند (همان، ۲۰۰).

در حوزه تصدیقات، استاد مصباح تمایز دقیقی بین انواع قضایا قائل می‌شوند و با ارائه تقسیم‌بندی جامعی از قضایای بدیهی، تحلیل عمیقی از مبانی یقینی معرفت ارائه می‌دهند. از نگاه ایشان، قضایای بدیهی که "تصدیق به آنها احتیاج به فکر و استدلال ندارد" (همان، ۲۲۶)، خود به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند که هر یک از جایگاه معرفت‌شناختی ویژه‌ای برخوردارند.

در میان بدیهیات، "بدیهیات اولیه" که "صرف تصور موضوع و محمول، کافی است که عقل، حکم به اتحاد آنها نماید" (همان، ۲۲۷)، در کنار "وجدانیات" که "انعکاس مستقیم علوم حضوری می‌باشند" (همان، ۲۲۶) کاملاً مستقل از حس هستند.

تصدیق به بدیهیات متعارف و قضایای نظری نیز از آن جهت که نیازمند به فکر و استدلال هستند، توسط عقل صورت می‌گیرد (همان، ۲۲۶).

محوریت عقل در تصدیقات درباره قضایای حسی و تجربی نیز صادق است. در قضایای حسی، اگرچه از داده‌های حسی آغاز می‌شوند، اما نقش حس در آنها "ضمنی و مقدماتی" است و "قطعیت این حکم نیاز به برهان عقلی دارد" (همان، ۲۲۸)؛ برای نمونه، وقتی ما آتش را می‌بینیم و حرارت آن را احساس می‌کنیم، این حکم حسی که "آتش گرم است" برای تبدیل شدن به یک حکم یقینی و کلی، نیازمند تأیید عقل است.

در "قضایای تجربی" نیز اگرچه نقطه آغاز، تجربه حسی است، اما "علاوه بر نیاز به حکم عقل برای اثبات مصادیق خارجی، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت آنها وجود دارد" (همان، ۲۲۸). استاد مصباح در تحلیل "قضایای عقلی محض" مثل قضایای ریاضی، فلسفی و منطقی تأکید می‌کند که این قضایا مستقیماً از فعالیت عقل نشأت می‌گیرند و هیچ‌گونه وابستگی به حس ندارند.

بر اساس این تحلیل، "هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی‌شود، ولی قضایای یقینی بی‌نیاز از تجربه حسی فراوان است" (همان، ۲۲۸). این نظریه برخلاف دیدگاه کانت، مدعی است که این یقین‌ها همگی ناظر به شناخت شیء فی نفسه است.

۲-۲-۳. حقیقت و ارزش معرفت‌شناختی در علم حصولی

از دیدگاه استاد مصباح، حقیقت به معنای "صورت علمی مطابق با واقعیتی که از آن حکایت می‌کند"

است (همان، ۲۳۴). بر اساس این تعریف که ناظر به علم حصولی و مبتنی بر نظریهٔ مطابقت در شناخت‌شناسی است، یک شناخت، زمانی حقیقی محسوب می‌شود که با واقعیت خارجی انطباق داشته باشد. این نقطهٔ درگیری دیدگاه استاد با فلسفهٔ کانت و سایر پدیدارشناسانی است که شناخت شیء فی نفسه را ممکن نمی‌دانند. ایشان به شدت با انواع مختلف تعاریف جایگزین حقیقت، مخالف است و آنها را "فرار از موضوع بحث" می‌داند (همان، ۲۳۴).

استاد مصباح برای ارزش‌یابی شناخت‌های بشری، متناسب با نوع شناخت، ملاک‌های متعددی ارائه می‌دهد و از این طریق، به نقد دیدگاه فیلسوفانی مثل کانت می‌پردازد که امکان شناخت واقع خارج از ذهن را ممکن نمی‌دانند. از نگاه ایشان، شناخت‌های حضوری - که "یافتن بی‌واسطهٔ خود واقعیت است" - دارای بالاترین ارزش معرفت‌شناختی هستند، چرا که در آنها احتمال خطا معنا ندارد (همان، ۲۳۳)؛ اما شناخت‌های حصولی - که "کاشف بالفعل از واقعیات" هستند - نیازمند معیارهایی برای سنجش اعتبار خود می‌باشند (همان، ۲۳۳-۲۳۴).

ارزش‌یابی شناخت‌های حصولی، بر اساس "مطابقت با واقع" صورت می‌گیرد و معیار نهایی بازشناسی حقایق، "اتکای آنها بر علوم حضوری" می‌باشد (همان، ۲۳۹). با این توضیح که قضایای وجدانی و بدیهیات اولیه، به دلیل ارجاع مستقیم به علم حضوری، از ارزش یقینی برخوردارند و مبنای ارزیابی سایر قضایا قرار می‌گیرند (همان، ۲۲۶). با این توضیح که قضایای غیربدیهی از طریق معیارهای منطقی ارزشیابی می‌شود؛ یعنی اگر قضیه‌ای بر طبق ضوابطی که در علم منطقی برای استنتاج بیان شده، از قضایای بدیهی به دست آمده، صحیح و در غیر این صورت، ناصحیح خواهد بود. البته باید توجه داشته باشیم که نادرست بودن دلیل، همیشه نشانهٔ نادرستی نتیجه نیست؛ زیرا ممکن است برای اثبات مطلب صحیحی، از دلیل نادرستی استفاده شود (همان، ۲۳۹).

با توجه به نظریهٔ شناخت استاد مصباح می‌توان گفت که محدودیت‌گرایی کانت در شناخت «شیء فی‌نفسه» با دو استدلال اساسی رد می‌شود؛ نخست، با تکیه بر علم حضوری (مانند علم انسان به ذات خود) که نشان می‌دهد دسترسی بی‌واسطه و خطاناپذیر به واقعیت فی‌نفسه ممکن است؛ دوم، با بنیان نهادن علم حصولی بر پایه‌های یقینی برگرفته از علم حضوری (مانند وجدانیات و بدیهیات اولیه) و رعایت قواعد منطقی که اثبات می‌کند شناخت‌های استدلالی نیز می‌توانند از قلمرو پدیدارها فراتر رفته و به حقایق متافیزیکی و فراحسی دست یابند. بنابراین، برخلاف دیدگاه کانت، شناخت واقعیت آن‌گونه که هست، نه تنها محال نیست، بلکه در ساحت‌های مختلف تحقق دارد.

۳-۳. معیار علم بودگی دانش‌ها از دیدگاه استاد مصباح

در تبیین نظام معرفت‌شناختی استاد مصباح، معیار علم بودن یک دانش به عنوان "مجموعه قضایای متناسب" در "قابلیت کاشفیت گزاره‌های آن از واقع" و "اتکاء به مبانی یقینی" نهفته است (همان، ۸۵)؛ برای درک این مسئله، باید بدانیم که ایشان با ارائه سلسله مراتبی از علوم، هر رشته معرفتی را بر اساس موضوع، روش و مبادی خاص آن تعریف می‌نماید. این نگاه روش‌مند به ما کمک می‌کند تا جایگاه هر علم را در منظومه معرفت بشری به درستی بشناسیم.

تمایز علوم حسی و عقلی در اندیشه استاد مصباح، ریشه در تفاوت هستی‌شناختی موضوعات دارد. به عبارت ساده، وقتی موضوع یک علم، موجودات مادی و محسوس باشد، طبیعی است که روش شناخت آن "تجربه حسی" خواهد بود. اما وقتی موضوع علم، "موجود مطلق" یا "مجردات" باشد که فراسوی قلمرو حس قرار دارند (همان، ۱۱۳)، دیگر روش حسی کارآیی خود را از دست می‌دهد. این تفاوت بنیادین، ضرورت تمایز روشی را ایجاب می‌نماید.

استاد مصباح درباره علوم تجربی معتقد است که اگرچه نقطه آغاز این علوم، "تجربه حسی" است، اما اعتبار نهایی آنها در دو سطح وابسته به برهان عقلی است؛ در سطح اول، ما نیاز داریم وجود خارجی محسوسات را اثبات کنیم که این خود نیازمند استدلال عقلی است (همان، ۲۲۸)؛ در سطح دوم، وقتی می‌خواهیم نتایج تجربی را از موارد محدود به قاعده کلی تعمیم دهیم، بدون برهان عقلی، این کار ناممکن خواهد بود، به همین دلیل ایشان تأکید می‌کنند که "هیچ تصدیق یقینی به صرف تجربه حسی حاصل نمی‌شود" (همان، ۲۲۸). این نکته مهمی است که معمولاً در مباحث روش‌شناسی علوم تجربی نادیده گرفته می‌شود.

اما علوم عقلی مانند متافیزیک، که از مفاهیم فلسفی (معقولات ثانیه فلسفی) بهره می‌گیرند و مصداق حسی ندارند (همان، ۹۲) از سه منبع یقینی تغذیه می‌شوند: ۱. بدیهیات اولیه که صرف تصور موضوع و محمول برای حکم به اتحاد آنها کافی است (همان، ۲۲۷)؛ ۲. وجدانیات که "انعکاس علوم حضوری" هستند؛ ۳. قضایای تحلیلی که "مفهوم محمول از تحلیل مفهوم موضوع به دست می‌آید". این مبانی یقینی، پایه استواری برای علوم عقلی فراهم می‌کنند.

در واقع استاد مصباح با تبیین وحدت نظام معرفتی مبتنی بر واقع‌نمایی عقل، پاسخ قاطعی به چالش کانت ارائه می‌دهد. از نگاه ایشان، عقل صرفاً سامان‌دهنده تجربیات نیست، بلکه قوه‌ای ادراکی است که با درک بدیهیات اولیه (مانند اصل امتناع تناقض و اصل علیت)، مستقیماً با ساختار عینی هستی ارتباط برقرار

می‌کند. این بدیهیات که شرط امکان هرگونه معرفت (حتی تجربی) هستند، خود احکامی واقع‌نما درباره کلیات حقیقی حاکم بر تمام مراتب وجود (اعم از مادی و مجرد) می‌باشند. بر این اساس، ارزش و اعتبار علوم تجربی در گرو پذیرش همین ادراکات عقلی واقع‌نماست (رک: مصباح، ۱۳۹۶: ۷۵/۱). حتی "مضاعف شدن شناخت در هر قضیه، نیازمند به حکم عقل به محال بودن اجتماع نقیضین است" (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۲۳۰/۱). این دیدگاه، وحدت عمیقی بین شاخه‌های مختلف معرفت ایجاد می‌کند.

در نگاه استاد، علم، "نظامی یکپارچه" است که در آن علوم تجربی "شرایط لازم" برای شناخت جنبه‌های مادی جهان را فراهم می‌کنند، شناخت‌های عقلی "شرایط امکان" هرگونه معرفت علمی را تأمین و توجیه می‌نمایند و "فلسفه اولی" به عنوان "مادر علوم"، نقش زیربنایی برای تمامی شاخه‌های معرفتی ایفا می‌کند (همان، ۸۹).

۳-۱-۳. علم‌بودن متافیزیک سنتی در پرتو دیدگاه استاد مصباح

به اعتقاد استاد مصباح، متافیزیک سنتی (دانشی که از احکام کلی وجود بحث می‌کند) به عنوان یک علم عقلی، از حیث ساختار معرفتی و روش‌شناختی، وجوه تشابه بسیاری با علوم ریاضی دارد. این دانش، همچون ریاضیات، بر پایه‌ای از بدیهیات اولیه استوار گردیده که "تصدیق به آنها، احتیاج به فکر و استدلال ندارد" (همان، ۲۲۶).

در متافیزیک، شبکه‌ای از قضایای نظری از طریق برهان‌های عقلی از این بدیهیات استنتاج می‌شوند. این فرآیند استنتاج، کاملاً مشابه روش به کار رفته در علوم ریاضی است؛ با این تفاوت که موضوع متافیزیک، "موجود مطلق" یا "موجود بما هو موجود" است (همان، ۹۱)، در حالی که موضوع ریاضیات، "کمیت" می‌باشد.

بنابراین، اگر مقدمات متافیزیک -مانند بدیهیات عقلی و وجدانیات- یقینی باشند و استدلال مطابق قواعد منطق صورت گیرد، نتیجه آن نیز همان‌گونه یقینی خواهد بود که در یک برهان هندسی شاهد آنیم. این همان جاست که دیدگاه مصباح در تقابل مستقیم با نظر کانت قرار می‌گیرد که متافیزیک را فاقد چنین مقدمات یقینی و در نتیجه غیرعلمی می‌دانست. بر اساس تئوری شناخت استاد مصباح، اگر کسی بخواهد ارزش علمی متافیزیک را انکار کند، موظف است تبیین کند چرا یک ساختار معرفتی واحد (شامل مقدمات یقینی و قواعد استنتاج) در یک سو (حوزه کمیت و ریاضیات) تولیدکننده علم یقینی است، اما در سوی دیگر (حوزه وجود و متافیزیک) از چنین توانی عاجز است (همان، ۲۳۳-۲۴۱).

در اینجا به روشنی نقطه کانونی تقابل دیدگاه استاد مصباح با پروژه فلسفه نقادی کانت آشکار می‌شود. اختلاف ریشه‌ای این دو فیلسوف، در پاسخ به پرسشی بنیادین درباره تئوری شناخت است: آیا عقل نظری انسان توانایی دستیابی به مقدمات یقینی شناختی را در قلمرو مفاهیم فراحسی و مسائل متافیزیکی دارد؟ کانت با تحلیل ساختار ذهن و محدودیت‌های فاهمه، پاسخ را منفی دانسته و معتقد است که عقل در این وادی، چون فاقد داده‌های حسی لازم است، تنها می‌تواند به تعارضات اجتناب‌ناپذیر (آنتینومی‌ها) گرفتار آید. در مقابل، استاد مصباح با ارائه تحلیلی دوجبهی، این مانع معرفت‌شناختی را می‌شکند: از یکسو، با اثبات دسترسی بی‌واسطه و خطاناپذیر به واقعیت در ساحت علم حضوری (به ویژه علم نفس به ذات خود)، منبعی یقینی برای معرفت فراهم می‌آورد که فراتر از دسته‌بندی پدیدار/نومن است؛ از سوی دیگر، با نشان دادن اتکای علم حصولی بر این علوم حضوری، امکان بنا نهادن نظامی استدلالی و برهانی بر پایه‌هایی مستحکم را فراهم می‌سازد.

۴. تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های کانت و استاد مصباح

با بررسی نظام‌مند اندیشه‌های کانت و مصباح، نقاط افتراق و اشتراک بنیادینی در مواجهه با مسئله علمیت مابعدالطبیعه آشکار می‌گردد. این مقایسه، تقابل دو سیستم فکری متمایز - فلسفه نقادی غرب و حکمت متعالیه اسلامی - را به خوبی نمایان می‌سازد.

در نقطه آغازین، هر دو فیلسوف در تعریف مابعدالطبیعه سنتی اشتراک نظر دارند؛ هر دو آن را دانشی می‌دانند که به بررسی احوال کلی وجود و مفاهیمی چون خدا، نفس و جهان به مثابه کل می‌پردازد، اما در ارزیابی علمی بودن این دانش، به نتایج کاملاً متضادی می‌رسند. شالوده این اختلاف در مبانی معرفت‌شناختی ریشه دارد.

کانت می‌خواست با انقلاب کپرنیکی خود، مشکل دانش و مابعدالطبیعه را حل کند، ولی برخلاف کپرنیک که توانست مشکل علمای هیئت و ستاره‌شناسی را حل کند، با فرض‌های انقلابی کانت در فلسفه، اشکالاتی که جمیع فلاسفه، حتی خود کانت از آن احتراز داشتند، شدیدتر شد (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۹۱/۶)؛ از این منظر، می‌توان نکاتی اساسی در اندیشه کانت یافت که با توجه به مباحث مطرح شده در اندیشه استاد مصباح، شایسته تأمل هستند که در ادامه به بیان آنها پرداخته خواهد شد.

۱. «پیشینی» بودن زمان و مکان و مقولات فاهمه

اساس نظام فلسفی کانت بر مفهوم «پیشینی» استوار گردیده است؛ وی زمان و مکان را به عنوان «صورت‌های پیشین حساسیت» و مقولات دوازده‌گانه (از جمله علیت و جوهر) را به عنوان «مفاهیم پیشین فاهمه» معرفی می‌کند. این تحلیل، سنگ بنای «ایده‌آلیسم استعلایی» و تمایز رادیکال بین «پدیدار» و «نومن» است، اما با چالشی جدی مواجه است. پرسش محوری اینست که: آیا این مفاهیم به راستی به معنایی که کانت ادعا می‌کند «پیشینی» هستند؟ به نظر می‌رسد ریشه خطا در درک نارسا و تقلیل‌گرایانه کانت از ماهیت این مفاهیم نهفته است.

به نظر می‌رسد زمان و مکان و نیز مفاهیمی مانند علیت، در زمره «مفاهیم فلسفی» (معقولات ثانیه فلسفی) قرار دارند. این مفاهیم اگرچه مانند مفاهیم ماهوی (مانند درخت یا میز) مابه‌ازای مستقیم و محسوس در عالم خارج ندارند، اما **اتصاف عینی** موجودات خارجی به آنها کاملاً حقیقی و قابل توجیه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۱۸۵/۱-۱۹۵)؛ بنابراین «زمان» و «مکان» ویژگی‌های عینی تحقق برای وجودهای جسمانی در جهان مادی به شمار می‌روند. زمان، به عنوان مقدار حرکت و مکان، به عنوان وضع اجسام نسبت به یکدیگر، اموری واقعی و مستقل از ذهن ادراک‌کننده هستند (همو، ۱۳۹۶: ۱۶۷/۲-۱۷۷؛ ۱۸۱-۱۸۹). با پذیرش عینیت این مفاهیم، کل بنای ایده‌آلیسم استعلایی که بر اساس انفصال کامل پدیدار از نومن استوار شده، متزلزل می‌گردد.

۲. بنیادهای تجربه‌گرایانه در فلسفه کانت

کانت با هدف گذر از جدال تجربه‌گرایی و عقل‌گرایی، نظام فلسفی خود را بنا نهاد. با این حال، به نظر می‌رسد در یک نقطه کلیدی، ناخواسته در دام یکی از این دو مکتب -یعنی تجربه‌گرایی- سقوط کرده است. این اشکال بنیادین در پیشفرض محوری او نهفته است: «مفاهیم بدون شهود حسی، تهی هستند» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۶۲/۶). کانت با پذیرش این اصل، دامنه «معرفت نظری» را منحصرأً به عرصه‌ای محدود می‌سازد که در چارچوب شهود حسی ممکن -یعنی در چارچوب زمان و مکان- قرار گیرد؛ این انحصارگری، دو سطح اساسی از منابع و عرصه‌های معرفت داده‌های علم حضوری و ادراکات عقلی محض را نادیده می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶: ۲۲۹/۱-۲۱۱).

۳. ناسازگاری درونی در معیار قضایای ترکیبی پیشینی

کانت با معرفی «قضیه ترکیبی پیشینی» به عنوان معیار علمیت، ادعا می‌کند که ریاضیات و فیزیک محض به دلیل دارا بودن چنین قضایایی، دانش‌هایی معتبرند، در حالی که متافیزیک سنتی فاقد آنهاست (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۳۳/۶-۲۴۷). با این حال، دقیقاً با اتکا به همان تحلیل و معیار که کانت برای قضایای ریاضی به کار می‌بندد، می‌توان مدعی شد که قضایای فلسفی نظیر «هر ممکن الوجودی محتاج علت است» نیز می‌توانند واجد معیار «ترکیبی پیشین» باشند.

توضیح آنکه کانت برای قضایای ریاضی (همچون $۱۲ = ۵ + ۷$) یا «مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است» دو ویژگی قائل است: یکی ترکیبی بودن؛ زیرا محمول (مانند «۱۲») در تحلیل مفهوم موضوع («۵+۷») مندرج نیست و اطلاعات جدیدی ارائه می‌دهد؛ دیگری، پیشینی بودن؛ زیرا این قضایا ضروری و کلی هستند و اعتبارشان را از تجربه نمی‌گیرند، بلکه از شهودهای پیشین زمان و مکان نشأت می‌گیرند (همان، ۲۳۸).

این معیار دقیقاً در مثل قضیه «هر ممکن الوجودی محتاج علت است» نیز وجود دارد؛ زیرا اولاً محمول «محتاج به علت» در مفهوم موضوع مندرج نیست و ثانیاً پیشینی است و اعتبارش را از تجربه نمی‌گیرد.

۴. ناتوانی مقولات کانت در تبیین فرآیند ترکیب مفاهیم

یکی از ارکان اصلی فلسفه نظری کانت، نظریه «مقولات دوازده‌گانه فاهمه» است. فاهمه با این مقولات، داده‌های پراکنده حسی را «ترکیب» کرده و به «وحدت» می‌رساند و در نهایت، شناخت عینی را ممکن می‌سازد (همان، ۲۶۲-۲۶۵).

پرسش کلیدی این است: خود این مقولات چگونه عمل ترکیب را انجام می‌دهند؟ به نظر می‌رسد کانت تنها به فهرست کردن و طبقه‌بندی این مقولات پرداخته، اما از تبیین نحوه عملکرد عینی و سازوکار دقیق آنها در فرآیند شناخت عاجز مانده است.

برای مثال، «مقوله وحدت» چگونه به داده‌های حسی وحدت می‌بخشد؟ یا «مقوله علیت» چگونه رابطه ضروری بین دو پدیده را ایجاد می‌کند؟ کانت پاسخی جز این نمی‌دهد که اینها «شرایط امکان» تجربه هستند، اما این پاسخ، بیشتر یک ادعاست تا یک تبیین فلسفی. این ناتوانی در توضیح چگونگی، یک شکاف تبیینی بزرگ در قلب نظریه شناخت کانت ایجاد می‌کند.

ضعف تبیینی این بخش از فلسفه کانت، در تاریخ فلسفه نیز منعکس شده است. بسیاری از فیلسوفان بزرگ پس از کانت -حتی آنانی که تحت تأثیر او بودند- این بخش از نظام فکری او را نپذیرفتند یا به کلی کنار گذاشتند.

۵. تخطی روش‌شناختی کانت از مرزهای پدیدار در تبیین «نومن»

یکی از پیچیده‌ترین و در عین حال متناقض‌ترین بخش‌های فلسفه کانت، جایگاه «شیء فی‌نفسه» (نومن) در نظام اوست. کانت به طور مکرر و قاطعانه تأکید می‌ورزد که مقولات فاهمه -از جمله مقوله «علّیت»- تنها در قلمرو پدیدارها و در چارچوب شهود حسی ممکن اعتبار دارند. او هرگونه اطلاق این مقولات به امور فراحسی (اشیای فی‌نفسه) را ناممکن و منجر به مغالطه می‌داند (همان، ۲۴۶ و ۲۷۹)؛ با این حال، هنگامی که در صدد تبیین منشأ «ماده» شناخت برمی‌آید، ناگزیر مرتکب همین خطای ممنوعه می‌شود. او استدلال می‌کند که «ادراکات حسی» باید ناشی از تأثیر «اشیای فی‌نفسه» بر قوه حساسیت ما باشند (همان، ۲۸۲)، در حالی که هم «وجود» نومن و هم «رابطه علی» آن با سوژه، کاملاً خارج از قلمرو پدیدارها قرار دارد. کانت برای فرار از ایده‌آلیسم محض، ناچار شده است مهم‌ترین مقوله فاهمه -یعنی علّیت- را در مورد امری غیرپدیداری (فی‌نفسه) به کار ببرد، کاری که خود، آن را «تعدی» از مرزهای تجربه ممکن و غیرمجاز می‌دانست (همان، ۴۳۳).

این ناسازگاری روش‌شناختی، از همان آغاز مورد توجه منتقدان کانت قرار گرفت. یوهان گوتلیب فیشته، از نخستین و جدی‌ترین منتقدان این جنبه از تفکر کانت بود. فیشته استدلال کرد که «شیء فی‌نفسه» عنصری کاملاً ناهم‌ساز و غیرضروری در نظام استعلایی است. از نظر او، پذیرش «فی‌نفسه» نه تنها مسئله‌ای را حل نمی‌کند، بلکه خود منشأ تمامی مشکلات و تناقض‌هاست (همان، ۴۳۴-۴۳۵).

۶. بن‌بست ایدئالیسم استعلایی در گذار به رئالیسم

کانت مدعی است که با فلسفه نقادی خود، موفق به پایه‌ریزی یک «رئالیسم تجربی» شده است؛ به این معنا که ما می‌توانیم به طور قطعی از وجود و قوانین جهان تجربی (پدیدارها) سخن بگوییم؛ در عین حال، او با پذیرش «شیء فی‌نفسه»، ادعا می‌کند که از «ایدئالیسم متافیزیکی» (انکار جهان خارج) اجتناب ورزیده است (همان، ۲۸۴)؛ لکن با دقت در مبانی نظام کانتی، روشن می‌شود که گذار از ایدئالیسم استعلایی به هرگونه رئالیسم معنادار، ناممکن است.

بر اساس تعریف کانت، ما هیچ‌گونه شناختی از شیء فی‌نفسه نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. نه می‌توانیم بگوییم چیست، نه چگونه است و نه حتی چه نسبتی با پدیدارها دارد. این در حالی است که رئالیسم به معنای باور به وجود واقعیتهای مستقل از ذهن است، اما در نظام کانت، آنچه ما «واقعیت مستقل» می‌نامیم، در حقیقت چیزی جز ساخته‌ها و پدیدارهای ذهن نیست؛ بنابراین، رئالیسم کانت، یک «رئالیسم ساختگی» است؛ رئالیسمی است که تنها به «واقعیتی وابسته به ذهن» اعتراف می‌کند. یک رئالیسم واقعی باید قادر باشد برای موجودات مستقل از ذهن، صفاتی قائل شود، کاری که کانت به دلیل تمایز نومن/فنومن، به طور قاطعانه آن را ناممکن می‌داند.

۷. مغالطه در تعمیم ناتوانی تاریخی به ناممکنی ذاتی متافیزیک

کانت برای تقویت ادعای خود مبنی بر ناممکن بودن متافیزیک به عنوان یک علم، به تاریخ پر اختلاف و فاقد اجماع آن استناد می‌کند. او استدلال می‌کند که اگر متافیزیک می‌توانست به یک علم بدل شود، می‌بایست تاکنون -مانند ریاضیات- به پیشرفت‌های قطعی و مورد توافق همگانی دست یافته باشد (همان، ۲۳۰).

این استدلال که مبتنی بر مشاهده وضعیت تاریخی فلسفه است، از دو جهت دچار مغالطه است: نخست اینکه ناتوانی یک محقق یا حتی یک دوره تاریخی، هرگز نمی‌تواند دلیلی بر ناممکن بودن ذات یک علم باشد. این ناتوانی تنها می‌تواند نشان‌دهنده ناکافی بودن ابزارها، روش‌ها یا مفروضات آن محقق یا عصر باشد. دیگر آنکه حقانیت یک نظریه، ربطی به تعداد قائلان به آن ندارد.

۸. پارادوکس خودشناسی فلسفه استعلایی کانت

کانت مدعی است که هرگونه معرفت نظری معتبر، یا «تحلیلی پیشینی» است (که تنها به روابط بین مفاهیم می‌پردازد)، یا «ترکیبی پیشینی» است که منحصرأ در قلمرو پدیدارها و مبتنی بر شهود حسی ممکن است. اکنون پرسش اینجاست که «نقد عقل محض»، خود در کدام یک از این دسته‌ها جای می‌گیرد؟

روشن است که محتوای این کتاب، یک پژوهش تجربی درباره ذهن انسان (ترکیبی پسینی) یا مجموعه‌ای از توتولوژی‌های منطقی نیز (تحلیلی پیشینی) یا ادعاهایی درباره یک پدیدار خاص تجربی (ترکیبی پیشینی به معنای کانتی) نیست، بلکه «نقد عقل محض» مدعی کشف حقایق ضروری و کلی

درباره ساختار خود «شناخت» و «عقل» است. اینها حقایقی هستند درباره شرایط امکان هرگونه تجربه که خودشان مستقیماً در تجربه حاضر نیستند؛ بنابراین، خود این پروژه، یک فعالیت مابعدالطبیعی است که می‌کوشد به «اشیای فی‌نفسه» ای به نام «ساختار ذهن» و «عقل بشری» بپردازد. گویا کانت در حالی که در متافیزیک را می‌بندد، خودش از پنجره آن وارد می‌شود.

چگونه کانت می‌تواند از یکسو هرگونه شناخت از فی‌نفسه‌ها را ناممکن بداند و از سوی دیگر، به طور قطعی درباره چگونگی کارکرد ذات نومنال ذهن و ساختار ثابت آن سخن بگوید؟ این تناقض، نشان‌دهنده آن است که مبنای تحلیلی شناخت نزد کانت، کفایت لازم را ندارد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با بررسی تطبیقی مبانی معرفت‌شناختی کانت و علامه مصباح در مسئله علمیت متافیزیک، به نتایجی دست یافته که از منظری تحلیلی قابل تأمل است. یافته‌ها نشان می‌دهد که رویکرد کانت در نقد متافیزیک، اگرچه در برخی دقایق تحلیلی قابل تأمل است، اما از چارچوبی تقلیل‌گرایانه برخوردار بوده و در نهایت به بن‌بست‌های معرفت‌شناختی متعددی منجر می‌شود.

در تحلیل نهایی، می‌توان گفت که مسئله اصلی در تقابل این دو دیدگاه، به «معیار علمیت» و «تعریف عقلانیت» بازمی‌گردد. کانت با تعریف مضیق از عقلانیت که تنها «قضایای ترکیبی پیشینی در چارچوب پدیدارها» را می‌پذیرد، دایره شناخت را به شدت محدود می‌کند. در مقابل، استاد مصباح با ارائه تعریفی موسع از عقلانیت که شامل «علم حضوری»، «بدیهیات اولیه» و «معقولات ثانیه فلسفی» می‌شود، افق شناخت را گسترش می‌دهد.

نکته تحلیلی حائز اهمیت اینست که خود پروژه نقادی کانت، مبتنی بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی است که در چارچوب معیارهای خود او غیرقابل اثبات می‌نماید. به عبارت دیگر، کانت برای نقد متافیزیک، ناگزیر از به کارگیری مفاهیم و اصولی است که خودشان متافیزیکی هستند؛ این «پارادوکس خودارجاعی» بزرگ‌ترین چالش در برابر نظام کانتی است.

در مقایسه تطبیقی، نظام معرفت‌شناختی استاد مصباح از «انسجام درونی» بیشتری برخوردار است، چرا که:

اولاً، با تمایز نهادن بین سطوح مختلف شناخت، از تقلیل‌گرایی پرهیز می‌کند.

ثانیاً، با پذیرش علم حضوری، از مشکل «شکاف ذهن و عین» که گریبان‌گیر فلسفه کانت است، می‌رهد.

ثالثاً، با ارائه تحلیل واقع‌گرایانه از مفاهیم فلسفی، امکان شناخت هستی را در گسترده‌ترین معنای آن فراهم می‌سازد.

از منظر تحلیلی، می‌توان گفت که نقد کانت بر متافیزیک سنتی، بیشتر ناظر به «صورت‌های ناقص» متافیزیک است، نه «ذات» آن؛ در حالی که نظام حکمت متعالیه با ارائه «صورت کامل‌تری» از متافیزیک، نشان می‌دهد که عقل بشری می‌تواند به شناخت حقایق فراحسی نائل آید. این پژوهش در نهایت نشان می‌دهد که گفت‌وگوی بین سنت فلسفی اسلامی و فلسفه مدرن می‌تواند به غنای هر دو سنت بیانجامد و راه را برای شکل‌گیری پارادایم جدیدی در معرفت‌شناسی متافیزیک بگشاید.

منابع

۱. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*. ترجمه ادیب سلطان. تهران: امیرکبیر.
۲. — (۱۳۶۷)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: نشر دانشگاهی.
۳. — (۱۳۷۰)، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ج دوم، تهران: نشر دانشگاهی.
۴. کاپلستون، فردریک (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه غرب «ولف تا کانت»*، ج ۶، اسماعیل سعادت و بزرگمهر، تهران: سروش.
۵. — (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه غرب «یونان و روم»*، ج ۱، سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران: سروش.
۶. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۷)، *بداية الحکمة*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶)، *آموزش فلسفه*، ج ۱ و ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، *مجموعه آثار*، ج ششم، تهران: صدرا.
۹. کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، *فلسفه کانت*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، ج دوم، تهران: خوارزمی.
۱۰. ژیلسون، اتین (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب: از قرون وسطی تا اوایل قرن حاضر*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
۱۱. سعادت‌ی خمسه، اسماعیل (۱۳۹۰)، *بررسی انتقادی ایدئالیسم استعلایی کانت*، ذهن، ۱۲ (۴۶)، ۷۳-۱۰۰.
۱۲. احمدی، احمد (۱۳۸۹)، *بررسی و نقد قضایای چهارگانه کانت*، فلسفه دین، ۷ (۷)، ۵-۱۷.
۱۳. جعفری، محمد (۱۳۸۹)، *تبیین و نقد نظریه کانت درباره ماهیت صدق*، مجله معرفت فلسفی، ۲۹، ۱۸۲-۱۶۵.
۱۴. شفیعی، محمد (۱۳۸۷)، *تفاوت فاهمه و عقل نزد کانت*، حکمت و فلسفه، ۴ (۱۵)، ۱۳۷-۱۴۴.
۱۵. عبدالله‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۵)، *تفسیری درباره تصویر کانت از عقل در نقد اول*، حکمت و فلسفه ۲ (۵)، ۳۹-۵۵.
۱۶. سیدهاشمی، سیدمحمد اسماعیل (۱۳۸۵)، *زمان و مکان در منظومه معرفت‌شناسی کانت*، آینه معرفت (۳-۴)، ۲۳-۶.
۱۷. مباشری، محمد (۱۳۸۶)، *فضا و زمان در اندیشه کانت*، مجله ذهن، ۳۰، ۱۱۵-۱۴۰.
18. de Boer, K. (2020). Kant's Reform of Metaphysics. In Kant's Reform of Metaphysics: The Critique of Pure Reason Reconsidered (pp. i-ii). half-title-page, Cambridge: Cambridge University Press.

19. Kovalchuk, M. (2024). The Possibility of the Existence of Metaphysics as a Science in Kant's Views. *Visnyk of the Lviv University. Philosophical Sciences Series*, (41), 5-13.
20. Willaschek, M. (2018). Kant on the Sources of Metaphysics. In *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason* (pp. i-ii). half-title-page, Cambridge: Cambridge University Press.
21. Kant, Immanuel (1929). *Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

An Analysis of Minor and Major Quantifiers: A Structural Reconsideration of Logical Quantification¹

Ali Sajjadi Abbas-Abadi², Ahad Faramarz Qaramaleki³

ABSTRACT

In traditional logic, as well as in systems of modern logic, quantifiers have generally been restricted to two types: universal and particular. Notwithstanding the utility of this binary division in simplifying the structure of propositions, it encounters semantic difficulties in accounting for other kinds of statements, whose analysis requires greater precision in the examination of quantified structures. Adopting an analytical-critical approach and aiming to reconsider this exclusivist framework, this study explains both the possibility and, subsequently, the necessity of proposing a new structure for logical quantifiers. In this context, it introduces the minor and major quantifiers, or, in other words, classified quantifiers, as an effective alternative to the traditional binary division. This explanation, which is grounded in an analysis of particular propositions (*qaḍāyā juz' iyya*) and their inseparable connection with indefiniteness (*ihmāl*), while drawing upon the achievements of the traditional reductionist structure, and at the same time preserving its distinction from fuzzy logic and probabilistic logic, provides the possibility of a more precise and comprehensive analysis of extant propositions. It further prevents the distortion of meaning in the domains of natural language, revealed verses, and rational judgments (*aḥkām 'aqliyya*). The finding of this study is the proposal of a new, flexible, and highly applicable framework for the analysis of propositions—one that moves beyond the binary opposition between universality and particularity and opens new horizons for the expansion of linguistic and conceptual logic..

KEYWORDS: particular proposition (*qaḍiyya juz' iyya*), quantitative indefiniteness, universal and particular quantifiers, probability logic, fuzzy logic, minor and major quantifiers (*al-suwar al-aqalliyya wa-l-akthariyya*).

1. **Received:** 2025.October.1 | **Accepted:** 2025.November.22

2. **Corresponding author:** Level Three (MA) Seminary Student, Khorasan Seminary (*Hawza*), Mashhad, Iran; **Email:** alisajjadiabbasabadi@gmail.com

3. Professor Emeritus, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran; and Head of the Islamic Research Foundation of Āstān-i Quds-i Raḍawī, Mashhad, Iran; **Email:** Ghmaleki@ut.ac.ir

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل سورهای اقلی و اکثری؛ بازاندیشی ساختاری در کمیت‌نماهای منطقی^۱

علی سجّادی عباس‌آبادی^۲؛ احد فرامرز قراملکی^۳

چکیده

در منطق سنتی و نیز در نظام‌های منطق جدید، سورها به دو گونه کلی و جزئی محدود شده‌اند. این تقسیم دوگانه، علی‌رغم کارآمدی در ساده‌سازی ساختار قضایا، با چالش‌هایی معنایی در تبیین انواع دیگر گزاره‌ها مواجه می‌شود که نیازمند دقت بیشتر در تحلیل ساختارهای سورمند است. مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی-انتقادی و با هدف بازاندیشی در این انحصار، به تبیین امکان و در پی آن ضرورت ارائه ساختاری جدید برای کمیت‌نماها پرداخته و سورهای اقلی و اکثری یا به تعبیر دیگر، طبقه‌بندی شده را به مثابه بدیلی کارآمد برای تقسیم دوگانه سنتی معرفی می‌سازد. این تبیین که بر پایه تحلیل قضایای جزئی و پیوند ناگسستنی آن با اهمال بنا نهاده شده است، ضمن بهره‌گیری از دستاوردهای ساختار تقلیل‌گرایانه سنتی و حفظ تمایز خویش با منطق فازی و منطق احتمالات، امکان تحلیلی دقیق‌تر و کامل‌تر از گزاره‌های موجود را فراهم نموده و از تحریف معنا در قلمرو زبان طبیعی، آیات وحیانی و احکام عقلی جلوگیری می‌نماید. نتیجه این بررسی، پیشنهاد چارچوبی جدید، انعطاف‌پذیر و پرکاربرد در تحلیل قضایاست که از تقابل دوگانه میان کلیت و جزئیت عبور کرده و افق‌های نوینی را برای گسترش منطق زبانی و مفهومی پیش روی می‌نهد.

کلیدواژگان: قضیه جزئی، اهمال کمی، سور کلی و جزئی، منطق فازی، سورهای اقلی و اکثری.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱

۲. دانش‌پژوه سطح سه، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: alisajjadiabbasabadi@gmail.com (نویسنده مسئول)

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ghmaleki@ut.ac.ir

مقدمه

مسئله تحقیق. دانش منطق، ترازو و سنجۀ علوم بوده و اگر دانشی زیر ذره‌بین آن قرار نگیرد، فاقد ارزش و اعتبار می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰). این علم به حدی جنبهٔ آلی و کاربردی داشته است که برخی به خطا آن را از ذیل فلسفه - به معنای اعم - خارج نموده یا اساساً زیر مجموعهٔ ادراکات به حساب نیاورده‌اند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۶۸: ۳۷۲). کارآمدی این علم در گرو انطباق و فراگیری قواعد آن نسبت به فرآیندهای طبیعی ذهن در فکر و اندیشه است، بر همین اساس نیز میل به تلخیص کردن و ارجاع فروع به اصول در قواعد منطقی، با کارآمدسازی آن ناسازگار است. در صدر این منطق‌دانان، شیخ اشراق تلاش می‌کند تا گونه‌های مختلف قضیه را به حملهٔ موجب کلی ضروری تحویل دهد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۹/۲). ممکن است به لحاظ مبانی نظری، این دیدگاه مقبول افتاده و همانگونه که ملاصدرا در کتاب التنتیج به این شیوه رفته (صدر الدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۷) و مآلهادی سبزواری نیز در کتاب اللئالی المنتظمة، چنین بیانی را متأثر از فطانت شیخ اشراق می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۳۶/۱)، ما نیز از این تحلیل دفاع نماییم؛ اما آیا با فروکاستن قواعد، کارآمدی منطق در فراگیر بودن نسبت به انحاء فکر و قلمروهای مختلف اندیشه - از فکر در عرف تا فکر در علوم اعتباری و علوم حقیقی و امثال آن - کاسته نمی‌شود؟

در نظام‌های مختلف منطق قدیم و جدید، با حصر قضایای مسوّر در دو گونهٔ کلی و جزئی (وجودی)، شمول حکم نسبت به افراد موضوع در همین ساختار منحصر گردیده و در عمل، قلمرویی که طبقه‌بندی شده و آماری است، مغفول و خارج از صورت‌بندی منطقی باقی مانده است. این در حالی است که در زبان بشری، مجموعه‌ها مرز مشخصی نداشته و به‌طور طبیعی در قالب‌های درصدی و آماری ساختاربندی می‌شوند؛ برای مثال، ما در ذهن خود با مشاهدهٔ فردی کوشا، قیاسی شکل داده و با بهره‌گیری از کبرایی اغلبی، حکم به ارزش احتمالی بالا نسبت به موفق بودن وی در آینده می‌نماییم. این در حالی است که گزارهٔ «اغلب کوشایان موفق هستند» کلی نبوده و چون چنین ساختاری در منطق اعتبار نشده است، از نظر منطق ارسطویی - سینیوی نمی‌توان آن را ارزشمند و خالی از مغالطهٔ سوء تألیف دانست.

در این نوشتار، با تبیین رابطهٔ قضایا و سرنوشت مشترک تاریخی گزاره‌های طبیعی و جزئی و همچنین با تحلیل قضایای مسوّر، پیوند میان اجمال و جزئیّت روشن گشته و در پی آن، از یک‌سو نارسایی الگوی رایج در صورت‌بندی قضایا (به‌ویژه در تحویل آن‌ها به قالب حمله) را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، این مسئله را پیش می‌کشد که آیا حصر سورها در کلی و جزئی موجه است یا باید از سوره‌های طبقه‌بندی شده دفاع کرد.

بر این مبنا، نخست اشکال سه‌روردی - به‌عنوان اصلی‌ترین مدافع اختصار قواعد قضایا - بر بسط سوره‌های جزئی بررسی شده و نقص ساختار منطق سنتی در تبدیل گزاره‌ها به مدل حملی تحلیل می‌گردد تا برای اولین بار، ضرورت و کیفیت تأسیس سوره‌های اقلی و اکثری روشن شود. در ادامه، با ذکر مصادیق این سورها در محاورات عرفی و مقایسه آن‌ها با سوره‌های سنتی و درجه‌بندی شده، حدود و کارکردشان تبیین گشته و در پایان، نسبت آن‌ها با منطق فازی و منطق احتمالات سنجیده می‌گردد.

پیشینه تحقیق. از آن‌جا که منطق‌دانان در تقسیم قضایا، عمده توجه خود را به موضوع منعطف می‌نموده‌اند، در میان تحقیقات منطقی، آثار بسیاری در رابطه با قضایا و به خصوص مسوّرات نگاشته شده است؛ لکن پس از فحوص و بررسی در میان این نگاشته‌ها، بحث نقادانه‌ای نسبت به انحصار سور به چشم نخورده و می‌توانیم نسبت به این مسئله ادعای نوآوری داشته باشیم. برای نمونه می‌توان به آثاری در رابطه با صورت‌بندی سور در قضایای شرطیه (ایزدی، ۱۳۹۰؛ دارابی، ۱۴۰۲)، جهت سور در آثار ابن‌سینا و دیگر منطق‌دانان (اژه‌ای، ۱۳۸۷؛ فلاحی، ۱۳۸۹)، بررسی تطور تقسیم قضایا در بستر تاریخ (برخورداری، ۱۳۸۴؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲)، قضایای جزئی و مسئله افتراض در قضایای جزئی (عظیمی، ۱۳۸۷؛ همو، ۱۳۹۶) و غیر از این موارد اشاره نمود که در عین مطرح کردن بحث‌هایی در این زمینه، به مسئله این مقاله نپرداخته‌اند.

با این همه، باز هم نمی‌توان گفت تاکنون کسی به اصل مسئله توجه نکرده و تمایز میان انواع قضایای جزئی را مدّ نظر نداشته است؛ چه‌اینکه در لابه‌لای کتب منطقی، عبارتی از ابن‌سینا وجود دارد که نشان می‌دهد وی به اصل این تفاوت و ارزش آن در علوم طبیعی التفات داشته و استفاده از آن را قابل دفاع می‌داند. ایشان در کتاب اشارات و در ذیل بحث از انتاج برهانی، تذکری نسبت به ضروریات و ممکنات اقلی و اکثری داده و نسبت به فهم اشتباهی که از بیان ارسطو در پاسخ علمای طبیعی صورت گرفته است، از ورود ضروریات و ممکنات اقلی در استنتاج دفاع می‌نماید (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳: ۲۹۴/۱). او گرچه با این عبارت نشان می‌دهد که ساختار برخی علوم محتاج قضایایی اکثری و اقلی بوده و بایستی دانش منطق برای آن‌ها چاره‌اندیشی کند، لکن در هیچ‌یک از آثار خویش، به این تقسیم اشاره نکرده و آن را اعتبار ننموده است.

روش تحقیق. در این مقاله، سنجشی نقادانه نسبت به حصر سور در جزئی و کلی در ترازوی فراگیری قواعد منطق ناظر به قلمروهای مختلف فکر صورت پذیرفته است که در پایان به ابداع سوره‌های اقلی و اکثری در ساختاری طبقه‌بندی شده می‌انجامد.

رابطه قضایا و هم‌سرنوشتی گزاره‌های طبیعی و جزئی

ارسطو در آغاز مبحث قیاس که از آن به «التحلیلات الأولى» تعبیر می‌شود، قضایا را به مهمله، مسور کلی و مسور جزئی منقسم دانسته است (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱۳۸/۱ و ۱۳۹). وی گرچه قضیه شخصی را در قیاس، بی‌ارزش دانسته^۱ و طبق بیان یحیی بن عدی به همین سبب نیز در تقسیم خویش بدان اشاره نمی‌کند، لکن در مواضع مختلفی از «کتاب العبارة» از آن بحث کرده و آن را معتبر قلمداد می‌نماید. پس از وی، این تقسیم توسط فارابی با افزوده شدن قضیه شخصی تکمیل گردیده و موضع بحث از آن به کتاب القضا یا انتقال پیدا کرده است (فارابی، ۱۴۰۸: ۹۷ و ۱۱۸ و ۱۵۶). إخوان الصفا در ضمن ارائه بیانی جدید نسبت به قضایای محصوره، اقسام چهارگانه فوق را ذکر نموده‌اند. در اندیشه ایشان، قضیه محصوره قضیه‌ای است که امکان تأویل در آن وجود نداشته و علامت آن نیز ورود سور می‌باشد. طبق این دیدگاه در طرف مقابل، قضیه مهمله با تردید در اراده کلیت و جزئیت و قضیه شخصی با تردید در اراده اشخاص هم‌نام، قابلیت تأویل داشته و مستمع تنها در فرض علم به ضمیر قائل است که می‌تواند وی را صادق یا کاذب بخواند (إخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۴۱۶/۱).

ابن سینا در آثار مختلف خود، اقسام قضایا را بدون هیچگونه تغییری بیان کرده و در ضمن مباحث خویش، با دقت به تحلیل گزاره‌هایی پرداخته است که در ساختار جدید با نام قضیه طبیعی از آن‌ها یاد می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۷۵)؛ این در حالی است که وی آن‌ها را مستقل از دیگر قضایا اعتبار نکرده و قسمی در کنار باقی اقسام ندانسته است. پس از تحلیل ابن سینا نسبت به این قضیه، اختلافات بسیاری در زمینه اعتبار قسمی دیگر در کنار باقی قضایا صورت پذیرفته و منطق‌دانان در قبال آن، به چند دسته تقسیم شده‌اند؛ برخی آن را از سنخ قضایای مهمله دانسته (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۱۳۹/۱-۱۴۱ و ۲۸۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۵۴/۴ و ۱۵۵؛ طوسی، ۱۳۶۷: ۷۴ و ۷۵)، برخی آن را شخصی تلقی کرده (قطب الدین شیرازی، ۱۳۲۴: ۳۴۹-۳۵۱؛ فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱: ۴۶۱ از دوانی و دشتکی) و برخی دیگر، ابتدا در مقابل مهمله یا شخصی دانسته شدن آن ایستاده (خونجی، ۱۳۸۹: ۸۵ و ۸۶) و در نهایت نیز آن را اعتبار نموده‌اند (ابهری، ۶۷۸: برگ ۲۵۲).

۱. زمانی که شهاب‌الدین سهروردی، در بحث ارجاع قضایا به قضیه موجب کلیه ضروریه، با اشکال مشهور تفاوت موجب معدوله و سالبه محصله مواجه می‌شود، این تمایز را منحصر در قضایای اتمی و شخصی دانسته (سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۴/۲) و با تذکر به بی‌کاربرد بودن این قضایا در علوم، از قاعده ارجاع قضایا دفاع می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۹/۲). نکته اصلی در تفاوت قضایای شخصی و بی‌ثمر بودن آن در علوم، عدم انحلال به دو عقد بوده و به همین جهت نیز تمایزات جدی با دیگر گزاره‌ها پیدا می‌کند.

گرچه تحلیل فتنی قضیه طبیعییه محتاج دقت بوده و به همین دلیل نیز اختلاف در آن امری عادی تلقی می‌شود، لکن وجود دو مانع دیگر نیز از تأسیس قسمی جدید پیش‌گیری کرده و در استمرار این نزاع دخیل بوده‌اند: اول) تقسیم ثنائی و حصر عقلی قضایا که سبب می‌شود تا راه بر دیگر قضایا بسته شده و از آن‌جا که تقسیم دائر بین سلب و ایجاب است، هرگونه قضیه دیگری به همان تقسیم ارجاع داده می‌شود؛ دوم) کم‌فائده بودن قضیه طبیعییه و نداشتن کاربرد، دلیلی بر عدم اعتبار آن دانسته شده و برخی از منطق‌دانان مانند ابهری و فناری نیز بدان اشاره کرده‌اند (فناری، ۲۰۱۲: ۳۲۱ و ۳۲۲).

دو مانع فوق در قضیه جزئیه نیز وجود داشته و سبب شده تا این بخش از قضایا نیز همانند قضیه طبیعییه، از اعتباری جداگانه مغفول و از تدقیق‌های منطق‌دانان محروم گردد؛ چه‌اینکه اولاً قضیه جزئیه نیز در همین حصر عقلی قرار گرفته و طبق بیان برخی، با رابطه تناقض سلب و ایجاب (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۴۵/۳/۱) و طبق بیان برخی با رابطه تضاد منحصراً در دو طرف (طوسی، ۱۳۶۷: ۸۳؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۹۶؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۶: ۲۳۶ و ۲۳۷؛ تفتازانی و یزدی، ۱۴۱۲: ۵۷)، از قضیه کلی تمایز پیدا کرده است؛ ثانیاً همانطور که شیخ اشراق تصریح می‌نماید (شهاب‌الدین سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۵)، آن را به واسطه کاربرد نداشتن، در زمره علوم کم‌فائده برشمرده و بر همین اساس نیز از آن بحث نکرده‌اند. گام اول برای عبور از این موانع، بسط مسورات و تبیین حقیقت قضایای جزئیه می‌باشد.

تحلیل قضایای مسوره و پیوند میان اجمال و جزئیت

در منطق ارسطویی، سور یا به اصطلاح ابن‌سینا «پیداگر چندی» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۴۰)، بر کمیت شمول حکم نسبت به افراد موضوع دلالت داشته و در ذیل آن قضایای کلیه، محیطه یا (Universal entences) و قضایای جزئیه، بعضیه یا (Particular sentences) جای دارد. خواجه طوسی به پیروی از ابن‌سینا سور را ناظر به تک‌تک اشخاص موضوع دانسته و در فرض کلی بودن آن - برخلاف گمانی که نسبت به حکم بر کلی موضوع یا موضوع کلی می‌رود - تمامی افراد را به نحو استغراقی محکوم می‌داند (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۶۰/۱ و ۱۶۱). در خوانش جدید از منطق محمولات، تقسیم فوق از مسورات پذیرفته شده، لکن عمده تفاوت آن در تفاوت تفسیر نسبت به قضیه جزئیه می‌باشد که به اختلاف تعبیر از سور جزئی به سور وجودی (Existential quantifier) و در پی آن، از قضیه جزئی به قضیه عمومی (Existential sentences) نیز منتهی گردیده است (موحد، ۱۳۹۸: ۱۵۱؛ نبوی، ۱۳۷۷: ۸۱).

در ساختار سنتی، گزاره جزئی بعض افراد موضوع را هدف گرفته و به همین نحو محمول را بر آن بار

می‌نماید؛ لکن در منطق جدید، گزاره وجودی تنها دلالت بر وجود یک فرد از افراد موضوع داشته و برای تعبیر از آن، به «دست‌کم یک نفر وجود دارد که از افراد موضوع است» بسنده می‌شود (Jay Hurley, 1996). چنین تبیینی تا حدودی قضیه جزئی را از اهمال خارج کرده و تنها نظر را به یک فرد مقصور می‌گرداند؛ لکن در پی آن، ارزش گزاره‌های جزئی را برای سنجش احتمالات از بین خواهد برد.

بررسی میان این دو تفسیر، ما را به جهت اشتراک میان این دو دیدگاه رهنمون شده و فارغ از وجود یک یا چند فرد، جنبه ابهام و اهمال را پررنگ می‌سازد. رابطه میان اهمال و جزئیت، به حدی است که هرگاه سخن از قضیه‌ای مهمله برده می‌شود، آن را محکوم به جزئیت نموده و برای مثال در ذیل بحث از تناقض مهملتین، به قاعده «المهملة فی حکم الجزئیة» یاد می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۶۶/۱)؛ چه‌اینکه اقتضاء تردید میان جزئیت و کلیت، تحقق جزئیت بوده و جهل به کلیت، سبب عدم التفات به آن خواهد شد؛ همچنین هرگاه پای قضیه جزئی به میان می‌آید، برخی منطق‌دانان مانند شیخ اشراق به اهمال و ابهام موجود در کمیت قضیه جزئی توجه داشته و به همین سبب، گاهی از آن به «مهمله بعضیه» تعبیر می‌نمایند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۵/۲)؛ زیرا اگر در یک فرض، موضوع قضیه‌ای ۱۰۰ مصداق داشته و حکم بر کل آن‌ها ثابت نگردد، دیگر در لسان منطق‌دانان میان ثبوت حکم بر یک عدد یا ۹۹ عدد، تفاوتی وجود نداشته و هیچ تعیینی نسبت به آن صورت نخواهد پذیرفت. طبق این تحلیل و با اندکی تأمل، جایگاه کلام إخوان الصفا در تمایز میان جنبه صدق گزاره‌های جزئی که ظاهر و بین می‌باشد، با جنبه کذب آن‌ها که چنین حالتی را دارا نیست، روشن خواهد شد (إخوان الصفا، ۱۴۱۲: ۴۱۶/۱).

با عنایت به پیوند میان اهمال و جزئیت، زمانی لزوم ارتقاء سوره‌های منطقی آشکار می‌شود که ما از سور به «مخرج از اهمال» تعبیر کرده (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۴/۲) ولی باز هم از قضیه مسوره جزئی به «مهمله بعضیه» یاد کنیم (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۵/۲). از قرار دادن این دو تعبیر در کنار یکدیگر، به آسانی ضعف کمیت‌نمای جزئی به دست آمده و احتمالات دیگر را نمی‌توان صحیح و منسجم با دیگر ساختارهای منطقی دانست. طبق این بیان، تنها در فرضی اهمال و ابهام از جمیع قضایای مسوره رخت می‌بندد که در سور قضیه جزئی بازنگری شده و در جهت تبیین اغراض گوینده، بدان اعتبار بخشیده شود.

نقد و بررسی اشکال سهروردی بر توسعه سوره‌های جزئی

آنچه منطق‌دانانی چون سهروردی را -که واقف به سستی ساختار در قضایای جزئی هستند- از پرداختن به این مطلب باز می‌دارد، بی‌کاربرد بودن این دسته از گزاره‌ها در علوم می‌باشد. وی به‌عنوان اصلی‌ترین

مدافع ارجاع قضایا و فروکاستن گوناگونی آن‌ها، پس از تقسیم و تسمیه مسورات، به کاربرست قضایا اشاره کرده و گزاره‌های جزئی یا طبق اصطلاح خود «مهمله بعضیه» را بسان گزاره‌های شخصیه نسبت به «دانش‌ها»، بی‌کاربرد و بی‌اثر قلمداد می‌کند. در پرتو این دیدگاه، احکام قضایا در منطق اشراق، منحصر در قضایای کلیه یا به تعبیر وی «محیطه» گردیده و برای ارجاع باقی گزاره‌ها به آن طرحی نو ارائه می‌شود. همانطور که شارحینی مانند قطب شیرازی نیز تصریح کرده‌اند، پیداست که مقصود سهروردی از «دانش‌ها»، علوم حقیقی بوده و کاربرد یا عدم کاربرد نیز نسبت به آن‌ها تفسیر می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۱۱۲/۱)، لذا جنبه مقدمیت منطق برای فلسفه و حکمت، سبب شده تا به کاربرست عرفی آن توجه نشده و تنها در برخی از ابعاد ارتقا پیدا نماید؛ شاهد این نکته نیز سخن قطب شیرازی در بیان علت کنار گذاشتن قضایای جزئی است؛ وی بی‌کاربرد بودن این دسته از مسورات را باعث فساد براهین می‌داند؛ چه‌اینکه مبتنی بر قاعده «تبعیت از احس» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۳۵) برای شکل دادن برهان و به دست آوردن قواعد و قوانین - که ذاتاً قضایایی کلی می‌باشند (تفتازانی و یزدی، ۱۴۱۲: ۱۷) - تنها می‌توان از قضایای کلیه استفاده نمود.

اشکال فوق که با ارزش‌بخشی به علوم حقیقی موجب تضعیف گزاره‌های جزئی و بسیاری از مباحث این دانش شده است، ناشی از نگرش دانشمندان به این علم می‌باشد. اگر دانش منطق تنها به عنوان یکی از مبادی و پیش‌فرض‌های علوم حقیقی به حساب آمده و از دیگر شئون آن غفلت شود، نتیجه‌ای جز رشد تک‌بعدی - آن هم در جهت پیشرفت علوم حقیقی - رقم نخواهد خورد و در نتیجه، هیچ‌گاه بنایی دیگر در بحث محصورات، بر این مبنا سوار نمی‌گردد. این نوع نگاه به دانش منطق، متأثر از یک دیدگاه شایع است که توسط منطق‌دانان مسلمان مانند ابن مقفع (ابن مقفع، ۱۳۸۱: ۱۱۷ و ۱۱۹) و ابن سینا (ابن سینا، ۱۴۰۵: ۱۰/۱) از بدو ورود علم منطق به سنت اسلامی تکرار شده و علم منطق را - با اینکه ادعا می‌شد ابزار و خدمتگزار دانش‌ها و محک اندیشه می‌باشد - تنها در مسیر خدمت به علم فلسفه و علوم حقیقی جهت‌دهی نموده است. البته در این میان، دیدگاه‌های دیگری هم می‌توان یافت؛ برای مثال، ابن نفیس که خود حکیم و پزشک نیز به حساب می‌آید، در عین اینکه الهیات و فلسفه را محور دانسته و منطق را ذیل آن و در خدمت آن معرفی می‌کند، به خادم بودن دانش منطق برای تمامی علوم نیز تصریح کرده است (ابن نفیس، ۲۰۰۹: ۲۸۸).

به بیان دیگر، در ابتدای تمامی کتب منطقی، این علم به مثابه ابزاری کارآمد برای تصحیح فکر معرفی شده و در دو ساحت ساختار و نیز محتوای گفتار، اصلی‌ترین راهنمای انسان در اقلیم اندیشه به شمار



می‌آید. در پرتو این غرض، قرار است منطق صوری با سیطره بر همه معرفت‌های تصویری و تصدیقی و نیز منطق مادی، با در بر گرفتن ابعاد پنج‌گانه صناعات به وجود آید و ذهن را در تمامی حوزه‌ها در مسیر صواب جهت‌دهی نماید؛ بر این اساس، پرواضح است که ساحت‌های اندیشه، منحصر به علوم حقیقی، برهانی و کلی - مانند فلسفه و ریاضیات - نبوده و دانش‌های بسیاری هستند که علم منطق متکفل صیانت از آن‌ها می‌باشد.

اگر بخواهیم کمی پا را فراتر گذاشته و حاق مطلب را بیان کنیم، لازم است منطق را به عنوان اساس و پایه شئون مختلف حیات فکری قرار داده و برای کارآمدسازی آن در تمامی قلمروها، همگام با دیگر علوم، به جنبه سنجه و معیار بودن آن توجه داشته و طبق این تحلیل، به توسعه و گسترش آن بپردازیم. با عنایت به مطالب پیش گفته، اگر اولاً بپذیریم که دانش منطق آلتی است که به کارگیری آن موجب صیانت ذهن از ضلالت در اندیشه می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۳: ۹/۱) و ثانیاً اندیشه و فکر را، گرچه در حقایق معانی، لکن محصور در حفاظ الفاظ بدانیم (نصیرالدین طوسی: ۲۲/۱؛ حسن زاده آملی، ۱۳۷۵: ۲۲۹/۲)، چاره‌ای جز این نداریم که این ابزار را با لسان عرف ارتقا بخشیده و توانایی‌های زبان عرفی و طبیعی را از آن سلب نکنیم؛ در غیر این صورت، دانش منطق که قوام آن به کاربردی و زمانه‌اندیش بودن است، به اصطلاحاتی انتزاعی بدل خواهد شد.

اگر چنین نگرشی به منطق ایجاد شود، دیگر سخن از قضایای جزئی که گزاره رایج در علوم و محاورات به حساب می‌آید، بی‌فایده و بی‌اثر قلمداد نشده و بی‌شک توسعه سوره‌های جزئی، چه از لحاظ نظریه علمی و چه از لحاظ تطبیق کاربردی، امری لازم و پرثمر به نظر خواهد رسید؛ زیرا همانطور که فارابی اشاره کرده است و ما در عصر حاضر مشاهده می‌نماییم، بسیاری از علوم - مثل علم جغرافی و تاریخ و رجال - مبتنی بر داده‌های جزئی بوده و بر پایه حالات اکثری و اغلبی شکل گرفته است (فارابی، ۱۴۰۸: ۳۱۱/۱ و ۳۱۲). در ادامه به برخی از مصادیق خاص در معارف، علوم و محاورات اشاره خواهد شد که در آن، ساختار موجود از مسورات تأمین نشده و نیاز به طرحی دیگر دارد که در عین ایتقان و انسجام، توانایی استیفاء تمامی فوائد سور منطقی را نیز داشته باشد.

نقص ساختار منطق سنتی در تبدیل گزاره‌ها به مدل حملی

تا بدین جا روشن شد که سوره‌های معمول در علم منطق، توانایی تبیین جملات موجود در علوم مختلف را نداشته و تا زمانی که تکمیل نگردد، در ساختاربندی اندیشه‌ها نارسا خواهد بود؛ حال شایسته است تا

به صورت جزئی‌تر و ناظر به بعضی از علوم، مثال‌هایی ارائه کرده و توان سوره‌های سنتی را در تحلیل کمیت به سنجش بگذاریم.

علم آمار: دانش‌های آماری منابعی برای تهیه و جمع نمودن اطلاعاتی بیشمار، راجع به امور مختلف می‌باشد که با اسلوب صحیح طبقه‌بندی و جمع شده است و به طرز واضحی نمایش داده می‌شود (ستوده، ۱۳۱۸: ۱۳۵۱)، ارزش سوره‌های توسعه‌یافته در مباحث آماری بیش از هر عنوان دیگری بروز داشته و دیگر نیازی به توضیح ندارد. به عنوان مثال، دانش منطق در تبیین گزاره «طبق آمار حدود هشتاد و پنج درصد بزه‌کاران گرفتار در زندان، اهل نماز نبوده‌اند»، تهی‌دست بوده و ساختار موجود را برنمی‌تابد.

علم تربیت: اگر بخواهیم گزاره‌های تربیتی را که از راهبردهای غالبی سخن می‌گویند، در ساختار منطقی جای دهیم، راهی جز تقلیل و تضعیف آن نداریم! برای مثال، اگر بخواهیم قضیه مهمله «والدین در عدم پای‌بندی فرزندان به عفت نقش دارند» را در قالب منطقی وارد کنیم، بی‌شک در قضایای کلیه قرار نگرفته و بایستی آن‌ها را در زمره قضایای جزئیه بیان نماییم؛ این در حالی است که ارائه این گزاره‌ها در ساختار قضایای جزئیه، بار معنایی واحدی نداشته و نتیجه‌ای به دست نخواهد داد. شایان توجه است که در شاخه تحلیل قضایا که از بخش‌های اساسی علم منطق به شمار می‌رود، روشن ساختن برخی ظرائف در تعبیر، تأثیر بسزایی داشته و برای دست‌یابی به لوازم آن قضیه بسیار سودمند است؛ برای مثال، اگر سور «والدین» را مشخص نماییم، جنسیت اولاد را تعیین، مقدار نقش و کیفیت آن را تبیین و ملاحظات دیگر را نیز بدان ضمیمه کنیم، نتیجه‌ای که از کاربرست احکام قضایا به دست خواهیم آورد، تفاوتی جدی با قضیه بسیطی که در ابتدا بیان شد، خواهد داشت.

علم فقه: گرچه این دانش در پی تأمین حجت بوده و هدفی جز تحصیل معذور و منجّز ندارد، لکن احتیاج آن به منطق به‌عنوان ابزاری فراگیر در صیانت استنباط از خطا، امری آشکار است و طبعاً به بسط و گسترش سوره‌های منطقی می‌انجامد. برای مثال، یکی از قواعد و ضوابطی که طبق نظر برخی از فقها مستند به عقل، شرع و عرف بوده و طبق نظر مشهور ایشان مستندی جز ظنّ نوعی ندارد (میرزای قمی، ۱۳۷۸: ۸۹/۱)، قاعده الحاق است. در مواضع مختلفی از علم فقه به این قاعده اشاره شده است، لکن در منظر مشهور فقها، ظنّ حاصل از آن در ظنون غیر معتبر جای داشته و تمسّک به آن برای اثبات حکم صحیح نمی‌باشد (فیاض، ۱۴۲۷: ۳۳۶/۱۵)؛ البته روشن است که می‌توان از آن به عنوان قرینه‌ای در تعیین ماهیت موضوعات و مصادیق بهره برد (ر.ک: دهقان، ۱۴۰۲). مقصود از قاعده الحاق، ضمیمه

نمودن یک فرد مشکوک به هم‌ردیفان آن است که اغلب آن‌ها ذیل یک حکم جای گرفته‌اند؛ به بیان دیگر، زمانی که با یک مورد مواجه می‌شویم که از طرفی حکم آن برای ما مجهول است و از طرف دیگر، عمده اقران آن دارای یک حکم واحد می‌باشند، بایستی مورد مجهول را به دیگر موارد ملحق نموده و بدین صورت حکم آن را کشف نماییم. از این قاعده به «إلحاق الشيء بالأعم الأغلب» تعبیر شده و گاهی با عبارت «الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب» به مصدر این ضابط نیز اشاره می‌گردد (قزوینی، ۱۴۲۲: ۲۵۳/۳؛ نراقی، بی‌تا: ۳۶۱/۱). طبق آنچه بیان گردید، بدیهی است که اگر بخواهیم صغرای اُغلبیت را در قالب منسجم منطقی ارائه کنیم، آن را از صغرویت ساقط کرده و قابلیت استدلال به آن را حتی به اندازه شأن قرینیت، از بین خواهیم برد. برای مثال، اگر در صحیح و سالم بودن یکی از اجناس موجود در بازار شک کنیم و بخواهیم به قاعده الحاق تمسک نماییم، بیان کردن مورد اغلبی با لسان قضایای جزئی به سبب بی‌ارزش کردن آن خواهد شد (خوئی، ۱۴۱۸: ۱۲۶/۳۹). لزوم بهره‌گیری از سوره‌های اقلی و اکثری را می‌توان در بحث‌های دیگری مانند قبح یا استهجان تخصیص اکثر (طباطبایی، ۱۲۹۶: ۷۸) و اعتبار شهرت حدیثی و فتوایی پی‌گیری نمود (صدر، ۱۴۱۸: ۱۵۱/۲).

علم تفسیر: بسیار مشاهده شده است که برخی از مفسرین، آیات قرآن را در قالب‌های منطقی ریخته و از احکام آن مانند عکس و نقیض استفاده می‌نمایند؛ لکن در قرآن نیز همانند مکالمات عرفی، گزاره‌های بسیاری وجود دارد که با منطق ارسطویی قابل تحلیل نبوده و حتی در منطق جدید نیز بدان پرداخته نشده است، لذا ضرورت بحث در رابطه با آن را می‌توان هم‌سطح با ضرورت فهم دین و درک صحیح از حقایق عالم دانست. گرچه فهم آیات متوقف بر ساختاربخشی منطقی نمی‌باشد، لکن بی‌تردید برای درک بهتر معانی و جلوگیری از خطاهای احتمالی، امری لازم به نظر می‌رسد. اگر بخواهیم آیاتی مانند «لا خیر فی کثیر من نجواهم»^۱، «أكثرهم لایعقلون»^۲ و «قلیل من عبادی الشکور»^۳ را به صورت منطقی شکل دهیم، آن‌ها را به نحوی تحریف معنوی کرده و کاملاً از مفاد مطلوب خارج خواهیم کرد؛ چه اینکه اگر به جای کثیر، اکثر و قلیل از کلمه «بعض» استفاده شود، اساساً تأثیر کلام وحی از بین رفته و تفسیری برخلاف فهم سلیم صورت پذیرفته است.

لازم به ذکر است که سور «کثیر» زمانی صادق می‌باشد که عدد افرادی که حکم بر آن‌ها ثابت است،

۱. «در بسیاری از راژگویی‌های آنان خیری نیست»، (نساء، ۱۱۴).

۲. «بیشترشان اندیشه نمی‌کنند»، (مائده، ۱۰۳).

۳. «از بندگانم، اندکی سپاس‌گزارند»، (سبأ، ۱۳).

بنفسه و به تنهایی، کثیر و زیاد قلمداد شود در حالی که سور «اکثر» چنین نبوده و کثرت آن بایستی در مقایسه با کل افراد موضوع کشف گردد؛ برای مثال قضیه «کثیری از مردم تعقل نمی‌کنند»، با تحقق یک میلیارد نفر هم صادق است و می‌توانیم این جمعیت را متصف به کثرت گردانیم، لکن اگر بگوییم «اکثر مردم تعقل نمی‌کنند» دیگر یک میلیارد نفر - نسبت به حدود هشت میلیارد که کل جمعیت جهان است - برای صدق سور اکثری کافی نبوده و بایستی بیش از نیمی از مردم جهان محکوم به این محمول باشند. مثال دیگر برای این مطلب، آیه «وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا»^۱ می‌باشد؛ چه اینکه اجتماع دو «کثیر» با اختلاف در حکم ممکن می‌باشد، زیرا ناظر به کل افراد نبوده و تنها در نظر عرف معنا می‌گردد، در حالی که اجتماع دو «اکثر» چنین حالتی را نداشته و نسبت به کل افراد بایستی معنا شود که در چنین مقامی، موجب تضاد نیز خواهد شد.

فارغ از آنچه بیان شد، کافی است به کمیت‌های بیان شده در آیات زیر توجه شود تا بیش از پیش، ضعف سنت منطقی موجود در ساختار بندی گزاره‌های وحیانی روشن شود: «كَمْ مِّن فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فَتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ»،^۲ «قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا نَّصَفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا»،^۳ «ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ»،^۴ «كِي نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا»،^۵ «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»،^۶ «وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»،^۷ «لَوْ يَطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ»،^۸ «إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ»،^۹ «وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَصْلَحُوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ»،^{۱۰} «وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيَضِلُّوا بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ

۱. «اما کسانی که کافرنند گویند: خدا از این مثل چه اراده کرده است؟! خدا بسیاری را به آن مثل [به خاطر انکارشان] گمراه می‌کند، و بسیاری را به آن مثل [به سبب پذیرفتنشان] هدایت می‌نماید» (بقره، ۲۶).
۲. «چه بسا گروه اندکی که به توفیق خدا بر گروه بسیاری پیروز شدند»، (بقره، ۲۴۹).
۳. «شب را جز اندکی [که ویژه استراحت است برای عبادت] برخیز. نصف [همه ساعات] شب [را به عبادت اختصاص ده] یا اندکی از نصف بکاه»، (مزمل، ۳).
۴. «گروهی بسیار از پیشینیان. و اندکی از پسینیان»، (واقعه، ۱۳).
۵. «تا تو را [در میان مشرکان از داشتن شریک] بسیار و فراوان تنزیه کنیم. و بسیار به یادت باشیم»، (طه، ۳۳).
۶. «آنان را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری کامل دادیم»، (اسراء، ۷۰).
۷. «از بسیاری [از همان اعمال هم] درمی‌گذرد»، (شوری، ۳۰).
۸. «اگر او در بسیاری از کارها از شما پیروی کند، قطعاً دچار گرفتاری و زحمت می‌شوید»، (حجرات، ۷).
۹. «بسیاری از آنان بعد از آن در روی زمین به [تجاوز از حدود حق و فساد و] زیاده‌روی برخاستند»، (مانده، ۳۲).
۱۰. «از امیال و هوس‌های گروهی که یقیناً پیش از این گمراه شدند و بسیاری را گمراه کردند و از راه راست دور شدند، پیروی مکنید»، (مانده، ۷۷).

عَلِمَ»^۱ «أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ أَنَّهُمْ إِلَيْهِمْ لَا يَرْجِعُونَ»^۲ «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ»^۳ «فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا»^۴ «وَإِنْ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ»^۵ «اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»^۶ «وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ»^۷. طبق آنچه در بحث‌های پیشین گذشت، پیداست که تغییر هر کدام از سوره‌های فوق، به روشنی موجب تحریف معنایی بوده و در معنایی که از آیه استفاده می‌شود، خلل ایجاد می‌نماید.

ضرورت و کیفیت تأسیس سوره‌های اقلی و اکثری

طبق آنچه گذشت، پیداست که دانش منطق به عنوان مادر دانش‌ها و ابزار علوم بایستی ارتقا پیدا کرده و توانایی هضم گزاره‌های بیشتری را داشته باشد. تأسیس سوره‌های جدید و درجه‌بندی شده، به دو صورت امکان‌پذیر است: **اول** (گزاره‌های مسوره «بشرط لا») از ثبوت حکم برای دیگر افراد موضوع بوده و به تعبیر اصولی، دارای مفهوم مخالف باشند؛ طبق این بیان، تعبیر «بسیاری از مردم به دین گرایش دارند» توان اثبات یک گزاره دیگر را نیز داشته و بر اساس آن می‌توانیم بگوییم «اندکی از مردم به دین گرایش ندارند». **دوم** گزاره‌های مسوره «لا بشرط» از ثبوت حکم برای دیگر افراد موضوع بوده و به بیان اصولی، مفهوم مخالف نداشته باشند؛ بر پایه این بیان، تعبیر قبلی یارای اثبات گزاره دیگری را نداشته و بدان دلالت نمی‌نماید.

در دانش منطق با استناد به قاعده «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، کیفیت شکل‌گیری قضایای جزئی را مطابق صورت دوم دانسته و اعم از قضایای کلیه لحاظ نموده‌اند؛ این در حالی است که باز هم

۱. «قطعاً بسیاری [از بداندیشان]، دیگران را از روی جهل و نادانی با هواهای نفسانی خود گمراه می‌کنند»، (انعام، ۱۱۹).
۲. «آیا [مشرکان مکه] ندانسته‌اند چه بسیار از اقوام پیش از آنان را [به سبب کفر و طغیانشان] هلاک کردیم که آنان هرگز نزد اینان برنمی‌گردند، [و در دنیا زندگی دوباره نمی‌یابند]»، (یس، ۳۱).
۳. «و مسلماً بسیاری از جنیان و آدمیان را برای دوزخ آفریده‌ایم»، (اعراف، ۱۷۹).
۴. «پس باید اندکی بخندند و بسیار بگریند»، (توبه، ۸۲).
۵. «و قطعاً بسیاری از معاشران و شریکان به یکدیگر ستم می‌کنند، به جز کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند و اینان اندک‌اند.»، (ص، ۲۴).
۶. «از بسیاری از گمان‌ها [در حق مردم] بهره‌یزد؛ زیرا برخی از گمان‌ها گناه است»، (حجرات، ۱۲).
۷. «انبوهی دانشمندان الهی مسلک [و کاملاً در دین] به همراه آنان جنگیدند»، (آل عمران، ۱۴۶).

فاصله میان دریافت‌های سلیم عقلا و ساختار منطق فاصله افتاده و همان اشکالی که در بدو امر مطرح بوده و ما را به اندیشه شکل‌دهی سورهای جدید انداخت، در این مقام نیز وجود دارد؛ بر این اساس، به نظر می‌رسد برای جلوگیری از خطا و مغالطه‌های گفتاری و نوشتاری، بایستی در یک طرح کلان از هر دو صورت‌بندی -لا بشرط و بشرط لا- بهره برده و با این تدبیر، هم ساختارهای منطقی را که تنها به قدر متیقن‌های عقلی تکیه داشته و قرائن خارجی را ملاحظه نمی‌کند، تأمین نمود و هم از زبان عرفی که موجب شکل‌گیری مفهوم مخالف می‌شود، باز نماند.

مصادیق جدید سورهای منطقی در محاورات عرفی

در زبان دانش‌های اعتباری، ظنی، احتمالاتی، استقرائی، تجربی، غیربرهانی، عرفی و غیره آنچه به عنوان سور و کمیت‌نما در عبارات استفاده می‌شود، دایره گسترده‌ای دارد؛ برای مثال می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. سورهای کثرت و قلت

این دسته از سورها چه در زبان فارسی و چه در دیگر زبان‌ها به قالب‌های مختلفی درآمده و می‌توان مواردی مانند «بسیار»، «خیلی زیاد»، «عمده»، «بیشتر»، «اکثر»، «اغلب»، «کثیری»، «برخی»، «اندکی»، «موارد کمی»، «ندرتاً»، «کمتر»، «اقل»، «خیلی کم» را از میان عرف جامعه اصطیاد نمود. شایان ذکر است که گاهی در محاورات عرفی به جای استفاده از این سورها، از تشبیه استفاده شده و همان معنا ارائه می‌گردد؛ برای مثال «دریایی از اشک ریخت» اشاره به کثرت و «ذره‌ای از محبت در قلبش نیست» اشاره به قلت دارد.

۲. سورهای درصدی و کسری

در این دسته از کمیت‌نماها، موضوع به مثابه یک مجموعه با صد فرد در نظر گرفته شده و برای بیان مقدار و کمیت شمول حکم، از نسبت‌سنجی استفاده می‌شود؛ برای مثال «۲۴/۱ درصد انسان‌های جهان مسلمان هستند». گاهی سورهای درصدی برای واقع‌نما بودن، با برخی دیگر از سورها همراه شده و از خطای احتمالی جلوگیری می‌کنند؛ برای مثال «حدود هفتاد درصد درس‌ها پایان یافته است» یا «بیش از نیمی از کتب کتابخانه مطالعه نشده‌اند». در بسیاری از مواقع، سورهای درصدی در قالب سورهای کسری نیز جای گرفته و در گفته‌های شرعی و عرفی نیز کاربرد بسیار زیادی دارد؛ برای مثال در بحث از احکام ارث از این قالب استفاده شده و شارع نیز احکام خود را با بیان چنین کمیت‌هایی ارائه نموده است.

نمونه این بیان را می‌توان در سوره نساء بررسی نمود: «فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلَا بَیْهَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِلْمُتَّكِئَةِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِلْمُتَّكِئَةِ الشُّدُسُ».^۱ در این آیه، موضوع دستور به جای حصر جزئی، در مقدارهایی معین محصور گشته و از این اجمال خارج شده است.

مقایسه خصوصیات سوره‌های سنتی با سوره‌های درجه‌بندی شده

پس از تعیین سوره‌های مدرج، بایستی ویژگی‌های موجود در سوره‌های سنتی را رصد نمود تا وجدان یا فقدان هر کدام در سوره‌های جدید مورد بررسی قرار بگیرد. طبق فحوص و بررسی در کتب منطقی، می‌توان استفاده از «سور» در قضایای منطقی را دارای سه فایده اصلی دانست:

الف) رفع ابهام: اهمیت تعیین دامنه صدق که در مقایسه با قضایای مهمله معنا می‌شود، به حدی است که شیخ اشراق در تعریف سور بدان اکتفا کرده و ماهیت آن را «المخرج من الإهمال» گفته است (شهاب الدین سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۴/۲) بسیار واضح است که وجود ابهام و اجمال در قضیه از اصلی‌ترین اسباب ایجاد خطا بوده و موجب مغالطات فراوانی مانند «مغالطة تعمیم ناروا» می‌باشد.

ب) ساختاری بخشی استدلال: اگر از سور در قضایا استفاده نشود، قیاسی شکل نگرفته و منطق تصورات به غایت خود که حجت و استدلال است، واصل نمی‌گردد، زیرا بدون سور، قضایا تماماً در حکم جزئی بوده و طبق قاعده «الجزئی لا یكون کاسباً ولا مکتسباً» (تفتازانی و یزدی، ۱۴۱۲: ۱۷) تعمیم‌پذیری که لازمه شکل‌گیری قیاس است، حاصل نمی‌شود؛ در راستای همین مطلب نیز برخی از اندیشمندان، گفته‌اند: «لا اعتبار الا بالمحصورات» (مظفر، ۱۳۶۶: ۱۵۶).

ج) توسعه دانش: ناگفته پیداست که بدون در نظر داشتن کمیت گزاره‌ها و وصول به قضایای کلی، باب توسعه علوم منسد خواهد شد و دیگر عقل توان ورود به حوزه ادراک کلیات را نخواهد داشت؛ چه اینکه قضایای مهمله در حکم جزئی (دغیم، سمیح و دیگران، ۱۳۷۵: ۱۰۲۰) و قضایای طبیعی در حکم شخصیه بوده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۷۹) و خود این دو نیز از این جهت که کلی نمی‌باشند، در

۱. «اگر [میراث‌بران میت] دخترند و بیش از دو دختر باشند، سهم آنان دو سوم میراث است؛ و اگر يك دختر باشد، نصف میراث سهم اوست. و برای هر يك از پدر و مادر میت چنانچه میت فرزندی داشته باشد، يك ششم میراث است؛ و اگر فرزندی نداشته باشد، و [تنها] پدر و مادرش ارث می‌برند برای مادرش يك سوم است [و باقی مانده میراث سهم پدر اوست] و اگر میت برادرانی داشته باشد، سهم مادرش يك ششم است»، (نساء، ۱۱).

علوم حقیقی جای نداشته و معتبر نیستند (قطب‌الدین رازی، بی تا: ۱۲۳).

بدیهی است که خصوصیت اول طبق طرحی که تا بدین جا ارائه شد، به خوبی در سورهای طبقه‌بندی شده، تأمین شده است، اما در منطق سنتی، ویژگی دوم و سوم تنها در مسورات کلیه معنا پیدا کرده و در قضایای جزئی، جز با آنچه در برهان افتراض بیان شده است، تأمین نمی‌گردد؛ لذا قضایایی که با سورهای طبقه‌بندی شده شکل می‌گیرند، گرچه تفاوت‌هایی با قضایای جزئی دارند، لکن در عمده احکام قضایا بسان گزاره‌های جزئی جریان پیدا کرده و به عنوان کبرای قیاس قرار نخواهند گرفت. این بیان در منطق سنتی گرچه برای برخی از علوم که به دنبال استدلال‌های برهانی هستند، صحیح می‌باشد، لکن در باقی علوم راهگشا نبوده و بایستی از طرحی که در بیان ابن‌سینا بدان اشاره شده است، استفاده نمود. تفصیل این مطلب مقامی دیگر را مطالبه می‌نماید.

رابطه سورهای طبقه‌بندی شده با منطق فازی و منطق احتمالات

سورهای طبقه‌بندی شده و منطق فازی: منطق سنتی ساختاری دو ارزشی داشته و فرضی جز تعلق یک فرد به مجموعه یا عدم تعلق آن را نمی‌توان در این منطق تصوّر نمود؛ این در حالی است که در منطق فازی، ارزش‌های مختلف و گوناگونی پیش‌بینی شده و می‌توان دامنه آن را تا بی‌نهایت گسترش داد. در این بستر با عنایت به قرارگیری مفاهیم مشکک در ناحیه محمول، دیگر گزاره‌ها از چارچوب صفر و یک یا همان کذب و صدق خارج شده و در مقایسه با افراد اقوی و أضعف، اعتبار و ارزش مختصّ به خود را پیدا خواهد کرد. طبق این مبنا، اگر مفهومی مانند «سرد»، «بلند»، «آسان» و... را به عنوان محمول قرار دهیم، می‌توانیم از انحصار میان ایجاب و سلب خارج شده و حکم به نسبی بودن حمل، طبق ارزش‌های مختلف بنماییم؛ برای مثال در گزارشی که از سنجش میان چند مایع ارائه می‌دهیم، نسبت به برخی حکم به سردی کرده و برخی دیگر را به سردتر به حساب آوریم (ر.ک: موسوی و صادقیان، ۱۳۹۵).

این ساختار، تأثیر شگرفی در صنعت گذارده و فتح بابی کم‌نظیر در تبیین‌های منطقی نموده است؛ اما با همه این‌ها، کاملاً با سورهای مدرّج و طبقه‌بندی شده متفاوت است. در سورهای مدرّج، اساساً نظر به صدق، کذب یا به‌طور کلی ارزش‌گذاری قضیه نبوده و سخن در کمّیت شمول حکم نسبت به افراد موضوع می‌باشد. طبق این تفاوت اساسی، گرچه هر کدام از این دو تغییر ناظر به تحلیل قضایا بوده و می‌توان توجّه به زبان عرف و واقع‌بینی منطقی را به عنوان وجه اشتراک آن‌ها معرفی کرد، لکن حقیقت هر کدام مختلف از دیگری بوده و هیچ پیوندی میان آن دو نمی‌توان در نظر داشت.

سوره‌های طبقه‌بندی شده و منطق احتمالات: در منطق احتمالات، مجموعه‌های مختلف محاسبه شده و بر پایه محاسبه هر کدام، نسبت به آزمایش‌های تصادفی تخمین‌هایی مبتنی بر قواعد صورت می‌پذیرد. در این ساختار، فراوانی‌های نسبی که در هر احتمال وجود دارد، سنجیده شده و بر اساس آن، عمل‌ها و آزمون‌هایی که تا قبل از انجام آن، پیش‌بینی نمی‌شود را پیش‌بینی می‌کنند. فضای احتمال و نمونه و همچنین بررسی پیش‌آمدهای مختلف در متغیرها، از لوازم نظریه احتمالات می‌باشد که در گفت‌وگوهای پاسکال و فرما نیز بدان اشاره شده و اصول آن نیز توسط کولموگوروف و در جهت پردازش مدل احتمالات مدون گردیده است (لارسن، ۱۳۳۶: ۲۲ و ۲۳). فرآیند این منطق مبتنی بر ارزیابی احتمالات اولیه، بهره‌گیری از قوانین احتمالات و در نهایت تولید نتایج احتمالی بوده و این مسیر در تمامی احتمالات سه‌گانه - فیزیکی، آماری و استقرائی - تکرار می‌شود (پورحسن و احمدی، ۱۳۹۷: ۹ و ۱۰).

در یک نگاه تفاوت میان سوره‌های مدرج و مدل منطق احتمالات، در حقیقت به تفاوت مقدمه و ذی‌المقدمه است؛ به عبارت دیگر، برای رسیدن به نسبت‌سنجی مجموعه‌ها بایستی پیش از هر چیز، «نسبت» را معتبر دانسته و کمیت‌هایی را که ذیل آن به دست می‌آید، ارزشمند بدانیم. برای مثال، اگر گفته شود «اگر یک گوی از مجموعه‌ای که ۷۰ درصد آن قرمز است بیرون بیاوریم، احتمال بیرون آمدن گوی قرمز ۷۰ درصد است»، نسبت به یک فرد، حکمی احتمالی کرده و نتیجه یک عمل پیش‌بینی نشده را به صورت احتمالی، به دست می‌آوریم. همانطور که برای رسیدن به این نتیجه، چاره‌ای جز بررسی نظریه مجموعه‌ها نداریم، بایستی کمیت‌های مختلف نسبت به شمول حکم بر افراد را نیز معتبر بدانیم.

فارغ از این تفاوت، می‌دانیم که منطق احتمالات در تمام حالات راه‌گشا نبوده و تنها مواردی را مدل‌سازی می‌کند که در جهت عدم قطعیت به توزیع احتمالات پرداخته شده باشد؛ در حالی که سوره‌های مدرج به صورت گسترده و در تمامی حالات کاربست داشته و در عین حال با قطعیت سروکار دارد. نکته دیگر در اینست که در سوره‌های مدرج، به جای سنجش احتمالات، برای تخمین موارد تصادفی که توسط کسرها و درصدها شکل می‌گیرد، به سمت کشف ضوابط برای علوم و جریان احکام قضایا رفته و در درجه بعد، از آن مفاهیم مخالف استفاده می‌کنیم که هم ضوابط دقیق‌تری داشته و هم به جای بررسی حالت یک فرد، به تشکیل مجموعه منتهی می‌گردد، در حالی که در منطق احتمالات، به دنبال ارزش‌بخشی به استقراء بوده و در جهت دیگری تلاش کرده‌اند. بی‌تردید آنچه به عنوان ثمرات این سورها به حساب می‌آید، در این نوشتار جای نداشته و بایستی در مقاله‌ای دیگر، به صورت مستقل و با اتکا بر ساختار منطق سنتی بدان پرداخته شود.

نتیجه‌گیری

برای کاربردی کردن دانش منطق و بهره‌گیری از تحلیل قضایا که خود به عنوان شاخه‌ای مستقل از دیگر مباحث منطقی مطرح است، چاره‌ای جز تدقیق در محصورات و تبیین نوینی از رابطه این قضایا با نظر به سوره‌های جدید نداریم. طبق آنچه در مواضع متفاوت از علوم مختلف بیان شد، اگر این تجدید نظر در قضایای مسوّر صورت نگیرد، هدف علم منطق به عنوان خادم العلوم تأمین نشده و کاربردی بودن آن زیر سؤال خواهد رفت. بهره‌گیری از سوره‌های جدید که به صورت سور اکثری، اقلّی، درصدی، کسری، عددی و غیر آن قابل بیان است، برای تحلیل بسیاری از علوم و گزارش‌ها راهگشا می‌باشد.

لحاظ این دسته از سوره‌های مدرّج که در ذیل قضایای جزئیّه مطرح می‌شوند، نه تنها هیچ نوع خللی را در مباحث منطق سنّتی ایجاد نمی‌کند، بلکه سبب گشوده شدن دریچه‌ای به بسط ساختاری نیز شده و در عین حال تمامی خصائص سوره‌های موجود را دارد، لذا از همین طریق نیز به توضیح، تبیین و ارتقا احتیاج پیدا می‌کند؛ البته با توجه به اینکه در منطق جدید، اثری از آن نیست و در منطق فازی و منطق احتمالات بدین صورت بدان پرداخته نشده است، مراجعه به آثار منطق دانان مسلمان و استفاده از بستر منطق سینیوی برای گسترش قلمرو منطق، ضروری به نظر می‌رسد.

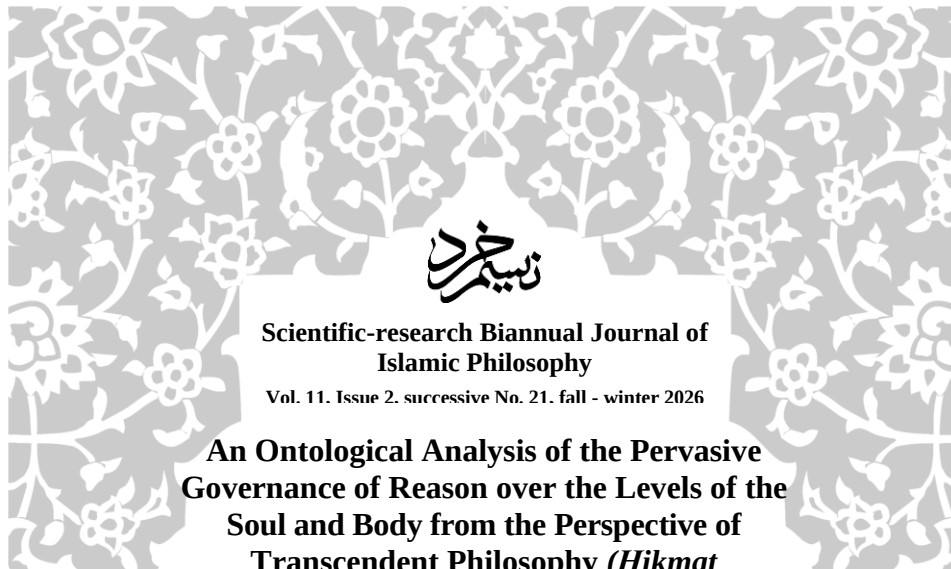
منابع

۱. ابن بهریز، حبیب و ابن مقفع، عبدالله بن دادویه - دانش پژوه، محمد تقی (۱۳۸۱)، *المنطق*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵)، *الشفاء: المنطق*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی (ره).
۳. — (۱۳۸۱)، *الإشارات و التنبيهات*، بوستان کتاب قم (مرکز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامی).
۴. — (۱۳۸۳)، *منطق دانشنامه علائی*، (مشکوه، محمد، ویراستار)، دانشگاه بوعلی سینا.
۵. ابن نفیس، علی بن ابی حزم (۲۰۰۹)، *شرح الوریقات فی المنطق*، دار الغرب الإسلامی.
۶. ابهری، اثیر الدین (۶۷۸)، *كشف الحقائق فی تحرير الدقائق*، دست نویس.
۷. اخوان الصفا (۱۴۱۲)، *رسائل إخوان الصفاء*، الدار الإسلامیة.
۸. ارسطو (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، دار القلم.
۹. اژه‌ای، محمدعلی (۱۳۸۷)، *جهت سور و جهت حمل در منطق قدیم*، حکمت و فلسفه، ۱۵ (۴)، ۹۱-۱۰۲.
۱۰. الخونجی، أفضل الدین (۱۳۸۹)، *كشف الأسرار عن غوامض الأفكار*، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. ایزدی، محمد؛ و دارابی، علی رضا (۱۳۹۰)، *باز تأملی انتقادی در بهره‌گیری از سور مرتبه دوم در تحلیل شرطی لزومی، منطق پژوهی*، ۳ (۲)، ۱-۲۴.
۱۲. برخوردار، زینب (۱۳۸۴)، *تطور تاریخی تقسیم‌گزاره حملی از حیث موضوع، مقالات و بررسی‌ها*، ۷۸ (۳۸)، ۳۳-۵۰.
۱۳. پورحسن، قاسم؛ و احمدی، بتول (۱۳۹۷)، *نظریه احتمال و کفایت دلیل از منظر ریچارد سوئین‌برن، ذهن*، ۷۶ (۱۹)، ۳۴-۵.
۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲)، *الحاشیة علی تهذیب المنطق*، مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۵. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، *هزار و یک کلمه*، بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف؛ نصیر الدین طوسی (۱۳۶۳)، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، بیدار.
۱۷. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۱۸)، *موسوعة الإمام الخوئی*، مؤسسه إحياء آثار الامام الخوئی.

۱۸. دارابی، علیرضا (۱۴۰۲)، *روش‌های مختلف صورت‌بندی سورشرطی*، جاویدان خرد، ۴۴(۲۰)، ۱۱۲-۱۳۰.
۱۹. دغیم، سمیح؛ جهامی، جیرار؛ عجم، رفیق؛ و جبر، فرید (۱۳۷۵)، *موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب (ج ۱)*، مکتبه لبنان ناشرون.
۲۰. دهقان، مصطفی (۱۴۰۲)، *واکاوی اعتبار قاعده الحاق مشکوک به اعم اغلب، فقه و اصول (دانشگاه فردوسی مشهد)*، ۱۳۴ (۵۵)، ۴۶-۶۶.
۲۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة (تعلیقات حسن زاده)*، نشر ناب.
۲۲. ستوده، حسن (۱۳۱۸)، *آمار، مجموعه حقوقی*، ۱۳۵ (۳)، ۱۳۵۰-۱۳۵۲.
۲۳. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح: نجفقلی حبیبی و حسین نصر، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۲)، *حکمة الإشراق (تعلیقه ملاصدرا)*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. — (۱۳۷۸)، *التنقیح فی المنطق*، (یاسی‌پور، غلامرضا، ویراستار)، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. صدر، محمدباقر (۱۴۱۸)، *دروس فی علم الأصول*، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۲۷. طباطبایی، محمد بن علی (۱۲۹۶)، *مفاتیح الأصول*، مؤسسة آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۲۸. طه، عثمان (۱۳۷۵)، *قرآن، سازمان اوقاف و امور خیریه*، انتشارات اسوه.
۲۹. عظیمی، مهدی (۱۳۸۷)، *دلیل افتراض: گزارش و سنجش، پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۳۶(۹)، ۱۰۳-۱۲۰.
۳۰. — (۱۳۹۶)، *از دلیل افتراض تا معرفی و حذف سور وجودی، منطق پژوهی*، ۱۵(۸)، ۱-۳۲.
۳۱. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸)، *المنطقیات للفارابی*، کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۲. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات والتنبیها*، (علی رضا نجف زاده، مصحح)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۳. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۹۱)، *جستار در میراث منطق دانان مسلمان*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳۴. — (۱۳۶۸)، جایگاه منطق در معرفت بشری، فرهنگ، ۴-۵(۱)، ۳۶۳-۳۸۸.
۳۵. — (۱۳۸۲)، از طبیعیه تا محمول درجه دو، مقالات و بررسی‌ها، ۷۴۲ (۲۱)، ۳۷-۵۶.
۳۶. فلاحی، اسدالله (۱۳۸۹)، گزاره ماهوی نزد ابن‌سینا و جهت سور، حکمت سینیوی، ۴۳ (۰)، ۶۶-۸۶.
۳۷. فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۲)، الفوائد الفناریة، المكتبة الهاشمية.
۳۸. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۲۷)، المباحث الأصولية (الفیاض)، مکتب سماحة آية الله العظمی الحاج الشیخ محمد اسحاق الفیاض.
۳۹. قزوینی، علی بن اسماعیل (۱۴۲۲)، تعلیقه علی معالم الأصول (القزوینی)، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۴۰. قطب‌الدین رازی (۱۳۸۶)، تحرير القواعد المنطقية. بیدار.
۴۱. — (بی‌تا)، شرح المطالع فی المنطق، کتبی نجفی.
۴۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۲۴)، درة التاج لغرة الدیاج، (سید محمد مشکوة، مصحح)، حکمت.
۴۳. لارسن، هرولد (۱۳۳۶)، نظریه احتمالات و نتیجه‌گیری آماری، (غلامحسین همدانی، مترجم)، انتشارات علمی دانشگاه صنعتی آریامهر.
۴۴. مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶)، المنطق (مظفر)، اسماعیلیان.
۴۵. موحد، ضیاء (۱۳۹۸)، درآمدی به منطق جدید، (حسین معصومی همدانی، ویراستار)، انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۶. موسوی، سیدقائم؛ و صادقان، رضا (۱۳۹۵)، بررسی منطق فازی و کاربرد آن در مسائل پیچیده، پژوهش ملل، ۱۵ (۲)، ۷۷-۸۹.
۴۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن (۱۳۷۸)، قوانین الأصول، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۸. نبوی، لطف الله (۱۳۷۷)، مبانی منطق جدید، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۴۹. نراقی، احمد بن محمد مهدی (بی‌تا)، شرح تجرید الأصول، [بی‌نا].
۵۰. نصیرالدین طوسی (۱۴۰۳)، شرح الإشارات و التنبیها للطوسی (مع المحاکمات)، دفتر نشر الکتاب.
۵۱. — (۱۳۶۷)، اساس الاقتباس. دانشگاه تهران.

52. Jay Hurley, Patrick. (1996). A Concise Introduction to Logic. Wadsworth Publishing Company.



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11, Issue 2, successive No. 21, fall - winter 2026

**An Ontological Analysis of the Pervasive
Governance of Reason over the Levels of the
Soul and Body from the Perspective of
Transcendent Philosophy (*Hikmat
al-Muta'āliyah*) and Its Practical Implications¹**

Zeinab Ebadi², Abbas Javareshkian³, Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi⁴

ABSTRACT

One of the fundamental issues in anthropology and the philosophy of the soul is explaining how reason, as a higher and immaterial faculty, governs the lower levels of the soul and the body—such as faculties of perception and movement, and bodily actions. Drawing upon the principles of Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'āliyah*) and employing a descriptive-analytical method, this study examines how reason can direct and manage these lower faculties despite their material and inferior nature. Based on principles such as the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*), the unity and simplicity of the soul, the union of soul and body, and substantial motion (*ḥarakat jawhariyah*), it is shown that reason, as the highest level of the soul, possesses a pervasive, active, and graded presence across other dimensions, guiding them accordingly. This interpretation of reason as a dynamic and immanent presence within the soul's realms provides a philosophical framework for understanding human action in relation to its existential levels. Within this framework, bodily acts, illuminated by rationality, acquire degrees of transcendence and value, rising beyond mere behavior to a higher ontological rank. Such an approach, in contrast to dualistic perspectives, such as Peripatetic and Cartesian schools, offers a theoretical foundation for the renewed reconstruction of ethical, educational, and psychological concepts based on Transcendent Philosophy.

KEYWORDS: governance of reason, Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'āliyah*), existential pervasion, graded unity of the soul, union of soul and body, rationalization.

1. Received: 2025.July.17 Accepted: 2025.September.19

2. PhD Student in Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'āliyah*), Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: zeinab.ebadi213@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Philosophy and Islamic Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: javareshki@um.ac.ir

4. Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran; Email: shahrudi@um.ac.ir

زیب

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

تحلیل هستی‌شناختی حاکمیت سریانی عقل بر مراتب نفسانی و جسمانی انسان از منظر حکمت متعالیه و پیامدهای کاربردی آن^۱

زینب عبادی^۲، عباس جوارشکیان^۳، سیدمرتضی حسینی‌شاهرودی^۴

چکیده

یکی از مسائل اساسی در انسان‌شناسی و فلسفه نفس، تبیین چگونگی حاکمیت عقل به عنوان مرتبه‌ای عالی و مجرد بر مراتب مادون نفس و بدن، نظیر قوای ادراکی، تحریکی و افعال جسمانی است. مقاله حاضر با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه و با روش توصیفی-تحلیلی، به بررسی این مسئله می‌پردازد که عقل چگونه می‌تواند تدبیر و هدایت این مراتب مادون را بر عهده گیرد، در حالی که دارای ماهیتی مادی و فروترند. بر اساس اصولی چون اصالت وجود، وحدت و بساطت نفس، اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری، نشان داده می‌شود که عقل به عنوان عالی‌ترین مرتبه نفس، حضوری سریانی، فعال و ذومرتبه در سایر ساحت‌ها دارد و آن‌ها را هدایت می‌کند. این دیدگاه با تفسیر عقل به مثابه مرتبه‌ای حضوری و فعال در سایر ساحت‌های نفس، امکانی برای تبیین فلسفی کنش انسانی در پیوند با مراتب وجودی آن فراهم می‌سازد؛ تبیینی که در آن افعال جسمانی، در پرتو عقلانیت، واجد سطوحی از تعالی و ارزش می‌گردند و از سطح رفتار صرف به مرتبه‌ای متعالی ارتقا می‌یابند. چنین رویکردی، برخلاف تلقی‌های دوگانه‌انگار همچون مکاتب مشائی و دکارتی، زمینه‌ای نظری برای بازسازی نوین مفاهیم اخلاقی، تربیتی و روان‌شناختی بر اساس حکمت متعالیه فراهم می‌آورد.

کلیدواژگان: حاکمیت عقل، حکمت متعالیه، سریانی وجودی، وحدت ذومرتبه نفس، اتحاد نفس و بدن، عقلانی شدن.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۸

۲. نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، رایانامه: zeinab.ebadi213@gmail.com

۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، رایانامه: javareshti@um.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه و حکمت، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، رایانامه: shahrudi@um.ac.ir

مقدمه

یکی از مسائل بنیادین در فلسفه اسلامی، به‌ویژه در حوزه فلسفه نفس، تبیین نسبت عقل به‌عنوان قوه‌ای عالی و مجرد با مراتب مادون وجود انسان، یعنی قوای ادراکی، تحریکی، جوانحی، جوارحی و جسمانی است. این مسئله نه تنها از حیث هستی‌شناختی قابل طرح است، بلکه پیامدهایی وسیع در حوزه معرفت، تربیت، اخلاق، دین‌پژوهی و روان‌شناسی دارد. فهم دقیق این نسبت، شرط لازم برای درک چیستی افعال اختیاری، نحوه سلوک تربیتی، تحلیل ارزش‌های انسانی و تبیین نیت و عقلانیت در افعال مادی انسان است.

در نظام‌های فلسفی غیرصدرایی، همچون حکمت مشاء در جهان اسلام و فلسفه دکارتی در جهان غرب، تبیین رابطه عقل و بدن بر مبنای تغایر جوهری میان موجود مجرد و موجود مادی شکل می‌گیرد؛ از این‌رو، نسبت عقل با قوای نفسانی و افعال جسمانی، عمدتاً به‌صورت رابطه‌ای آلی، ابزارمند و تدبیری بیرونی فهم می‌شود. در این دستگاه‌ها، عقل مرتبه‌ای از حقیقت واحد انسانی نیست، بلکه نیرویی مستقل تلقی می‌شود که از بیرون، افعال بدنی را هدایت می‌کند، بی‌آنکه وحدت وجودی میان آن و مراتب مادون برقرار باشد (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۳۶؛ دکارت، ۱۳۸۱: ۹۷).

آنچه در این پژوهش مورد بررسی قرار گرفته، صرفاً رابطه کلی نفس و بدن نیست؛ بلکه تمرکز بر مرتبه عقلی نفس انسانی است و بر تحلیل نحوه نسبت این مرتبه با قوا و بدن تأکید شده است. قوه عاقله در حکمت متعالیه که اتحاد نفس و بدن را بر پایه تشکیک وجودی تبیین می‌کند، به‌سبب تجرد و فعلیت خاص خود، با دشواری‌های بیشتری در تبیین نسبت با بدن روبه‌روست؛ به همین دلیل، این مقاله می‌کوشد با بازخوانی مبانی وجودی حکمت صدرایی، نشان دهد که چگونه می‌توان مسئله نسبت مرتبه عقلی با مراتب مادون را به‌گونه‌ای دقیق‌تر از مباحث صرفاً مربوط به «نفس و بدن» تحلیل کرد؛ به‌ویژه آنکه قوه عاقله در منظومه صدرایی، نه تنها مرتبه اشد و بالفعل نفس است، بلکه به‌دلیل نحوه تجرد خود، بیش از سایر قوا نیازمند تبیین تفصیلی نحوه حضور و سریان در افعال مادون است.

از این منظر، بحث حاضر تکمیل‌کننده پژوهش‌هایی است که درباره نفس و بدن صورت گرفته و در عین اشتراک موضوعی، بر پیچیدگی ویژه نسبت قوه عاقله با بدن و دشواری‌های هستی‌شناختی آن تمرکز می‌کند؛ دشواری‌هایی که در دستگاه‌های غیرصدرایی همچنان حل نشده باقی مانده و حتی در حکمت متعالیه نیز بدون تحلیل دقیق مراتب وجودی عقل قابل حل نیست.

از همین رو حکمت متعالیه صدرالمতألهین با تکیه بر اصولی همچون اصالت وجود، وحدت و بساطت نفس، اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری، تصویری کاملاً متفاوت از رابطه عقل و بدن ارائه

می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، عقل نه قوه‌ای مجزا، بلکه مرتبه‌ای عالی از نفس واحد بسیط است که در سایر مراتب وجودی نفس، به صورت ذومرتبه و تشکیکی سریان دارد. قوای ادراکی، تحریکی، جسمانی و جوانحی، اجزائی گسسته از نفس نیستند، بلکه شئونی از وجود آن هستند و همگی تحت حاکمیت وجودی عقل عمل می‌کنند.

با این مبنا، پرسش‌های اساسی متعددی مطرح می‌شود که پاسخ به آن‌ها مستلزم بازاندیشی در مبانی و بنیادهای فلسفه نفس است:

عقل به‌عنوان قوه‌ای مجرد و عالی، چگونه و بر اساس کدام مبانی بر قوای مادون ادراکی، تحریکی، جسمانی و جوارحی حاکمیت می‌یابد؟ آیا در نظام‌های فلسفی غیر صدرایی و دوگانه‌انگار، می‌توان از حاکمیت تدبیری عقل بر قوای مادون سخن گفت؟ آیا همه انسان‌ها به‌طور یکسان از قوای ادراکی و تحریکی بهره‌مندند یا تفاوت در درجات وجودی، موجب تمایز در کیفیت حیات آن‌ها می‌شود؟ کدام مبانی فلسفی می‌تواند امکان عقلانی‌شدن افعال مادی، مانند خوردن، خوابیدن یا سخن‌گفتن را تبیین کند؟

از منظر حکمت متعالیه، تبیین نسبت عقل با قوای مادون، تنها با پذیرش وحدت ذومرتبه و تشکیکی نفس ممکن می‌شود. در این چارچوب، «عقل» موجودی مستقل در برابر نفس نیست، بلکه مرتبه‌ای عالی و بالفعل نفس است که دو حیثیت نظری و عملی دارد. از آنجا که نفس حقیقتی واحد و بسیط است، فعلیت‌یافتن مرتبه عقلی آن، تنها در یک بخش از نفس منحصر نمی‌ماند، بلکه در همه مراتب ادراکی، تحریکی و حتی بدنی انسان سریان می‌یابد.

بر این اساس، عقل نظری و عقل عملی صرفاً قوای استنباط‌کننده یا تصمیم‌گیر نیستند، بلکه تجلی مرتبه عقلی نفس در مقام ادراک و اراده‌اند و هرگاه این مرتبه به فعلیت برسد، آثار آن در سایر قوای نفس و در افعال جسمانی ظهور پیدا می‌کند؛ بدین‌سان، افعالی چون خوردن، خوابیدن یا حرکت کردن، اگر تحت جهت‌دهی و نیت عقلانی انجام شوند، نه تنها ارزش اخلاقی پیدا می‌کنند، بلکه از حیث هستی‌شناختی نیز ارتقای مرتبه وجودی می‌یابند؛ زیرا همان حقیقت واحد نفسانی که در مرتبه عقلی به فعلیت رسیده، در مراتب پایین‌تر نیز حضور و تأثیر وجودی دارد.

با وجود اشارات متعدد در آثار کلاسیک و معاصر فلسفه اسلامی به این مباحث، کمتر پژوهشی به‌صورت یکپارچه، فرآیندی و مبتنی بر تحلیل درون‌فلسفی، به تبیین چگونگی و چرایی حاکمیت عقل بر مراتب مادون نفس پرداخته است. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با اتکا به منابع دست اول

تحلیل هستی‌شناختی حاکمیت سریانی عقل بر مراتب نفسانی و جسمانی انسان از منظر حکمت متعالیه و پیامدهای کاربردی آن

حکمت متعالیه، تلاش دارد با بازخوانی نظام هستی‌شناسی نفس انسانی، الگوی حاکمیت تدبیری، درونی و سریانی عقل را بر مراتب وجودی و ساحت‌های مختلف حیات انسان تبیین نماید. این تبیین می‌تواند زمینه‌ای برای بازسازی فلسفی و صورت‌بندی نوین آموزه‌های اخلاقی، معرفتی و تربیتی بر مبنای اصالت وجود، وحدت وجود و به تبع آن وحدت نفس و قوا و وحدت نفس و بدن فراهم آورد.

۱. مبانی هستی‌شناختی حاکمیت و سریان وجودی عقل در حکمت متعالیه

ویژگی ممتاز پژوهش‌های مسئله‌محور در حوزه حکمت متعالیه، ابتناء آن‌ها بر مبانی اختصاصی و بنیادین این مکتب، به‌ویژه اصل اصالت وجود است؛ بر این اساس، تبیین و تحلیل هستی‌شناختی نسبت عقل با مراتب مادون نفس و بدن و تحلیل سریان وجودی آن در تمامی ساحت‌های حیات انسان، بدون استناد به اصول محوری حکمت متعالیه، فاقد انسجام نظری و اعتبار فلسفی خواهد بود.

حکمت متعالیه با تکیه بر مجموعه‌ای از اصول هستی‌شناختی، چارچوبی منسجم برای فهم درونی، تدبیری و غیرمکانیکی حاکمیت عقل بر قوای مادون فراهم می‌آورد؛ مهم‌ترین این مبانی عبارت‌اند از:

۱-۱. اصالت وجود

اصالت وجود، بنیادی‌ترین اصل هستی‌شناختی در حکمت متعالیه و رکن محوری اندیشه ملاصدراست که تمامی ساختار مفهومی این مکتب، از جمله تبیین رابطه عقل با مراتب مادون نفس، بر آن استوار است. در چارچوب این اصل، وجود یگانه حقیقت اصیل است و آنچه در خارج تحقق دارد، وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹-۱۲)؛ در مقابل، ماهیت، امری اعتباری و فاقد عینیت خارجی تلقی می‌شود (همو، ۱۹۸۱: ۸۳/۳)؛ بر این اساس، تمایز مراتب وجودی نفس انسان، از جمله عقل، خیال، شهوت و قوای جوارحی، ناشی از اختلاف در شدت و ضعف وجودی آن‌هاست، نه از تغایر ماهوی یا جوهری.

از منظر ملاصدرا، غفلت از مسئله وجود، جهل در مسائل دیگر را نیز به دنبال دارد؛ به‌گونه‌ای که به صراحت اعلام می‌کند که جهل به مسئله وجود، برابر با نادانی به همه اصول معرفت است. (همو، ۱۳۶۰: ۱۴).

بر همین مبنا، تبیین حضور عقل در سایر مراتب نفس و حاکمیت آن بر افعال جوارحی، تنها در سایه اصالت وجود و لوازم آن، از جمله وحدت نفس است.

هرچند در فلسفه پیشاصدرایی، گاه به نقش وجود در تشخیص و فعلیت اشاره‌هایی دیده می‌شود، اما این توجه‌ها هرگز به‌صورت یک مبنای مستقل و منسجم هستی‌شناختی مطرح نشده بود و نظریه‌ای به‌نام

اصالت وجود، با لوازم آن - از جمله اعتباری بودن ماهیت و وحدت تشکیکی حقیقت وجود - به عنوان اصل سازمان دهنده دستگاه فلسفی شکل نگرفته بود؛ از همین رو، نوآوری ملاصدرا در اینست که اصالت وجود را برای نخستین بار به عنوان اصل بنیادین و دستگاه ساز طرح می کند و تمام مبانی دیگر خود را بر آن استوار می سازد؛ بنابراین، هرچند زمینه های پراکنده ای از توجه به اهمیت وجود در سنت های پیشین دیده می شود، لکن صورت بندی مستقل، منسجم و برهانی اصالت وجود، مختص حکمت متعالیه است و مفهوم اصالت وجود آن گونه که صدر المتألهین تبیین کرده، پیشینه ای در فلسفه پیش از او ندارد و از جمله نوآوری های ویژه اوست. نسبت این اصل با دیگر نوآوری های صدر، همچون نسبت بدیهیات با قضایای نظری است؛ همان گونه که صحت قضایای نظری از طریق ارجاع به بدیهیات سنجیده می شود، صحت نظریات خاص ملاصدرا نیز باید با معیار اصالت وجود ارزیابی گردد.

۲-۱. وحدت و بساطت وجود

یکی از لوازم انفکاک ناپذیر اصل اصالت وجود، پذیرش بساطت و وحدت وجود است (همو، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۲). اگر وجود، حقیقتی اصیل، بسیط و یگانه باشد، ناگزیر همه موجودات تجلیات و مظاهر تشکیکی آن خواهند بود؛ به تبع این نگرش، عقل و مراتب مادون ادراکی (از خیال و وهم تا قوای بدنی) مراتب مختلف یک حقیقت بسیط تلقی می شوند، در چنین ساختاری، حاکمیت عقل نه امری بیرونی و آلی، بلکه امری وجودی، درونی و ناشی از شدت مرتبه عقلی در قوس صعودی نفس است. امکان تبیین و تحلیل فلسفی سریان عقل در مراتب مادون و ساحت های گوناگون حیات انسانی، تنها در پرتو پذیرش وحدت و بساطت وجود فراهم می شود؛ چراکه بر اساس این مبنا، عقل به عنوان مرتبه ای اشرف، به نحو ذومرتبه و تشکیکی در تمام مراتب وجودی نفس حضور دارد.

۳-۱. وحدت و بساطت نفس

بر مبنای اصالت و وحدت وجود، نفس انسانی نیز به مثابه حقیقتی واحد، بسیط و ذومراتب در نظر گرفته می شود. ملاصدرا از این حقیقت با تعبیر «النفس فی وحدتها کلّ القوی» یاد می کند (همان، ۵۱/۸)؛ به این معنا که قوای مختلف نفس نظیر عقل، خیال، شهوت، غضب و قوای جسمانی، نه موجوداتی مستقل، بلکه شئون و مراتب یک وجود واحدند؛ بر این اساس، عقل به عنوان اشرف مراتب نفس، به صورت ذومرتبه و تشکیکی در مراتب مادون حضور دارد و آن ها را از درون تدبیر می کند.

این تلقی از وحدت وجودی نفس، در تقابل بنیادین با دیدگاه مشائیان قرار دارد که قوای نفسانی را موجوداتی متکثر، مستقل و گاه از سنخ اعراض می‌دانستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۳۲۶/۱). ملاصدرا با نقد این تلقی و با استناد به مبانی ای همچون حرکت جوهری و اتحاد نفس و بدن، نشان می‌دهد که مراتب مختلف نفس، از مرحله نباتی تا عقلانی، تجلیات گوناگون یک حقیقت واحد و بسیط‌اند؛ بر این اساس، حاکمیت عقل بر مراتب مادون، نه از طریق سلطه‌ای بیرونی، بلکه صرفاً در پرتو وحدت وجودی و ذومرتبه بودن نفس قابل فهم و تبیین است.

۴-۱. اتحاد نفس و بدن

اتحاد نفس و بدن از دیگر مبانی حکمت متعالیه است که تحلیل نسبت عقل با قوای جسمانی و بدنی بدون پذیرش آن امکان پذیر نیست. برخلاف نگاه‌های دوگانه‌انگار مشائی و دکارتی که نفس و بدن را دو جوهر متباین می‌دانند و رابطه آن‌ها را مکانیکی یا تسخیری تصور می‌کنند، حکمت متعالیه بر آنست که نفس و بدن، دو حیث از یک حقیقت‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۶/۹-۱۰۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۳۹)؛ بدن، مرتبه نازل‌تر و مادی‌تر از وجود نفس است و به واسطه همین اتحاد وجودی، فعل بدنی، نه حرکتی مستقل از ادراک و نیت، بلکه تجلی بیرونی ادراکات نفس در مرتبه‌ای خاص است. صدرالمآلهین تصریح می‌کند که بدن نمی‌تواند منشأ درد یا لذت باشد، مگر آنکه با نفس متحد باشد، چرا که در غیر این صورت، ادراک و تأثر بدنی از ادراکات نفسی، ممتنع خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۴/۸)؛ بدین ترتیب، اتحاد نفس و بدن، مبنای فلسفی تبیین حضور و تدبیر عقل در افعال جوارحی و جسمانی است؛ زیرا بدن به مثابه مرتبه‌ای از نفس، واجد نوعی ادراک مناسب با وجود خویش است و از عقل در حد استعداد خود بهره‌مند می‌گردد؛ این اتحاد وجودی، مبنایی ضروری برای سریان عقل در مراتب پایین‌تر و تحقق حاکمیت عقل بر افعال بدنی است.

۵-۱. حرکت جوهری

حرکت جوهری از ابتکارات اختصاصی حکمت متعالیه و یکی از ارکان اساسی در تبیین پویایی وجود انسان است. این اصل، امکان سریان تدریجی عقل در مراتب مادون نفس را به صورت وجودی و ذومرتبه فراهم می‌سازد. از منظر حکمت متعالیه، چون جوهر نفس در ذات خود در حال حرکت و اشتداد است، مراتب پایین‌تر آن، از جمله قوای ادراکی، تحریکی و جسمانی، به طور درونی در مسیر تجرد و عقلانیت

قرار دارند. بدین‌سان، حضور عقل در این مراتب، نه امری بیرونی، بلکه نتیجه اشتداد وجودی نفس در بستر حرکت جوهری آن است؛ حرکتی که امکان نفوذ و تدبیر عقل را در قوای سافل به‌صورت تدریجی و وجودی تبیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۴۴۴/۳).

۲. تحلیل هستی‌شناختی فرآیند حاکمیت عقل بر مراتب مادی و نفسانی نفس انسانی

پس از تبیین مبانی نظری حکمت متعالیه، اکنون می‌توان به بررسی چگونگی سریان و حاکمیت عقل بر مراتب مادون وجود انسان پرداخت. همانطور که بیان شد بر اساس مبانی صدرایی، نفس انسانی، با همه مراتب خود، حقیقتی واحد، بسیط و دارای مراتب تشکیکی است؛ بدین معنا که همه قوای نفس -از عقل گرفته تا خیال، حس، شهوت و غضب- نه اجزائی مستقل، بلکه شئون و ظهورات یک وجود واحدند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۵۵)؛ عقل نیز نه قوه‌ای منفصل از سایر قوا، بلکه مرتبه‌ای عالی از نفس واحد انسانی است که با سایر مراتب وجودی، از جمله قوای ادراکی، تحریکی، جوانحی، جوارحی و جسمانی، وحدت تشکیکی و ذومرتبه دارد.

پرسش و مسئله اصلی آن است که عقل چگونه می‌تواند به نحو تدبیری و وجودی، بر قوایی که به ظاهر مادی و جسمانی اند حاکمیت یابد؟ اگر عقل مرتبه‌ای عالی از وجود نفس است، چگونه در مراتب نازل‌تر سریان می‌یابد و افعالی همچون خوردن، حرکت دادن اعضا و یا حتی حالات جوانحی مانند شوق و اراده را در بر می‌گیرد؟

پاسخ به این پرسش‌ها و تحلیل وجودی از حاکمیت عقل، تنها در چارچوب حکمت متعالیه و با اتکا به مبانی آن، قابل تبیین است و در مکاتب غیر صدرایی مانند حکمت مشاء و فلسفه دکارت، عقل گرچه بر قوای مادون سلطه دارد، اما این سلطه از سنخ تدبیر بیرونی و عرضی است و مبتنی بر تغایر جوهری میان نفس و بدن؛ ابن‌سینا نفس ناطقه را جوهری مجرد و مستقل از بدن می‌داند که تنها به صورت «مدبّر» و «مستعمل» با بدن ارتباط دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۰۵)؛ به عبارت دیگر، عقل را مانند یک مدیر خارجی می‌بیند که افعال بدن را اداره می‌کند، بدون آنکه در درون آن‌ها سریان وجودی داشته باشد؛ وی همچنین قوای نفس (ادراکی و تحریکی) را گاه به صورت اعراض قائم به نفس و گاه اجزای نفس تلقی می‌کند، اما وحدت وجودی و تشکیکی میان آنها را نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۱۷: ۲۳۳) این تلقی مستلزم آن است که عقل نتواند به‌صورت ذومرتبه در مراتب دیگر سریان داشته باشد؛ زیرا با فرض تباین ذاتی میان جوهر مجرد و جوهر مادی، هیچ‌گونه نسبت اتحادی یا سنخیت وجودی میان آن دو برقرار

نمی‌شود. در چنین نظامی، عقل یا نفس ناطقه، تنها می‌تواند از بیرون بدن «تدبیر» کند، نه آنکه در مراتب مادون خویش حضور و سریان وجودی داشته باشد.

از آنجا که وجود مادی و وجود مجرد هیچ اشتراک وجودی ندارند، تبیین اثرگذاری و حاکمیت واقعی عقل بر افعال بدنی یا قوای نفسانی ممکن نیست؛ زیرا تأثیر وجودی، نیازمند سنخیت و اشتراک وجودی است و دو جوهر متباین بالذات، فاقد چنین سنخیتی هستند.

به همین سبب، در نگرش مشائی، نسبت عقل و بدن صرفاً ابزاری و استعمالی باقی می‌ماند و نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه ادراک، نیت یا انگیزش عقلانی در ساحت بدنی تجسم می‌یابد یا چگونه افعال مادی می‌توانند ارتقای وجودی پیدا کنند. همچنین بر اساس مبنایی که به شدت با حرکت جوهری مخالف است و حرکت نفس را یک حرکت عرضی می‌داند، ذات نفس نیز ثابت فرض می‌شود و امکان تبیین چگونگی ارتقای نفس از مراتب نباتی و حیوانی تا مرتبه عقلانی فراهم نمی‌شود.

در سنت فلسفی غرب نیز نمونه برجسته‌ای از دوگانه‌انگاری را می‌توان در فلسفه دکارت یافت؛ در این دستگاه نیز همانند نگرش مشائی، رابطه عقل و بدن به‌صورت مکانیکی و دوگانه‌انگارانه تصویر شده و امکان تبیین تأثیر عقل مجرد بر افعال مادی، فاقد پشتوانه فلسفی کافی است؛ دکارت عقل را «جوهر اندیشنده غیر مادی» و بدن را «جوهر امتداددار مادی» می‌داند، اما هیچ تبیین قانع‌کننده‌ای برای این که چگونه این دو جوهر از سنخ‌های کاملاً متفاوت می‌توانند بر هم اثر بگذارند، ارائه نمی‌دهد (دکارت، ۱۳۸۶: ۳۲۵) و به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که اگر ذهن غیر مادی است، چگونه می‌تواند باعث حرکت ماده شود؟ چه سازوکاری این انتقال علی را ممکن می‌سازد؟ (دکارت، ۱۳۸۱: ۹۷). بر مبنای این دیدگاه نمی‌توان نشان داد که چگونه یک جوهر غیر مادی می‌تواند در یک بافت فیزیکی عمل کند.

این در حالی است که در حکمت متعالیه، بر اساس مبانی یاد شده، می‌توان به‌صورت درونی و پیوسته، فرآیند حاکمیت عقل را از مراتب عالی تا افعال جسمانی توضیح داد؛ فرآیندی که در آن، حتی فعل مادی نیز می‌تواند تابع ادراکات عقلانی باشد.

هدف این پژوهش، تحلیل هستی‌شناختی این فرآیند است؛ فرآیندی که در آن عقل از طریق نسبت وجودی و اتحادی خود با مراتب مادون، نه صرفاً به‌صورت امری دستوری یا مکانیکی، بلکه به‌صورت درونی و سریانی، در تمامی افعال و شئون انسانی نفوذ می‌یابد؛ بر این اساس، افعال مادون - از جوارحی و جسمانی گرفته تا تحریکی و جوانحی - تحت تدبیر عقل قرار می‌گیرند و بر حسب درجه تجرد و مرتبه وجودی خود، ادراکات عقلی را دریافت و این ادراکات در آن‌ها تجلی می‌یابند.

در این چارچوب، عقل به عنوان عالی‌ترین مرتبه وجودی نفس، در مراتب مادون خود، از جمله قوای ادراکی، تحریکی، جوانحی و جوارحی، به نحو ذومرتبه و سریانی حضور دارد؛ توضیح آنکه در نظام تشکیکی نفس، هر مرتبه‌ای نسبت به مراتب مادون خویش، نوعی احاطه و تقدم وجودی دارد؛ عقل، به عنوان عالی‌ترین و اشرف مراتب نفس، جامع کمالات مراتب دانی است و از این رو، تنها مرتبه‌ای است که می‌تواند بر همه قوای ادراکی، تحریکی و حتی بدنی حاکمیت وجودی فراگیر و سریانی داشته باشد. بر این اساس، حاکمیت عقل ناشی از صرف «مرتبه بودن» نیست، بلکه ناشی از شدت و اشرفیت وجودی آن است؛ یعنی عقل به سبب قوت وجودی خود در مراتب ادنی سریان دارد، در حالی که مراتب پایین‌تر، چون فاقد جامعیت و شدت وجودی‌اند، تنها نسبت به شئون مادون خود اثرگذارند و قادر به تدبیر مراتب بالاتر نیستند؛ بدین سان، هرچند همه قوا مراتب یک حقیقت واحدند، لکن تنها مرتبه عقلی است که به سبب اشرفیت و جامعیت وجودی، تدبیر حاکمیتی و سریانی بر تمام مراتب نفس دارد؛ بنابراین، حاکمیت عقل بر قوای مادون به این معنا نیست که عقلی جداگانه از بیرون بر آن‌ها اعمال سلطه می‌کند، بلکه عقل، از آن جهت که مرتبه‌ای اشد از مراتب دیگر نفس است، در آن‌ها سریان دارد و آن‌ها را از درون تدبیر می‌کند (صدرالمتاألّهین، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۸؛ همو، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

ملاصدرا تأکید می‌کند که هر موجودی دارای فعلیت واحدی است و بر همین اساس، مرتبه طبیعی وجود انسان، یعنی بدن و قوای جسمانی نیز مرتبه‌ای از مراتب نفس‌اند، نه چیزی غیر از آن (همو، ۱۹۸۱: ۱۰۷/۹-۱۰۶)؛ بنابراین، نمی‌توان از فعل بدنی سخن گفت، مگر آنکه آن فعل، متعلق به یک نفس واحد باشد که در تمامی مراتب خویش، از عقل تا بدن حضور دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۵۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۲۸۵/۱). چنین تلقی‌ای از نفس، زمینه‌ساز تبیین مفهومی متفاوت از حاکمیت عقل است؛ این حاکمیت، ناشی از وحدت وجودی عقل با سایر قوای نفس است؛ به تعبیر دیگر، از آنجا که عقل و قوا در طول یکدیگر و در مراتب تشکیکی یک حقیقت واحد قرار دارند، عقل قادر است از درون و بر حسب شدت وجودی خود، سایر قوا را تدبیر کند. این سریان، تابع قابلیت و درجه وجودی هر مرتبه از مراتب مادون است؛ یعنی هر مرتبه به اندازه ظرفیت وجودی خود از عقل بهره‌مند می‌شود.

این دیدگاه، افزون بر آن که پاسخ‌گوی پرسش بنیادین نسبت میان عقل مجرد و افعال مادی است، زمینه‌ساز بازاندیشی در مفهوم «عقلانی بودن» نیز می‌شود؛ زیرا اگر عقل در قوای تحریکی و جوارحی سریان دارد، آنگاه افعال مادی همچون خوردن، خوابیدن یا سخن گفتن، در صورت صدور از مرتبه عقلانی نفس، می‌توانند دارای حیثیت عقلانی و حتی عبادی شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۲۰۱؛ همو،

۱۳۶۶: ۳۸۲/۲).

بر همین اساس، در حکمت متعالیه، مفهوم «حاکمیت عقل» به معنای حضور فعال عقل در تمام مراتب نفس و هدایت آن‌ها از درون بر اساس سنخیت وجودی است؛ این حضور، نه تنها از سنخ تغایر و سلطه نیست، بلکه جلوه‌ای از وحدت ذومرتبه قوای نفس در قوس صعود و حرکت جوهری آن است؛ بنابراین، عقل نه تنها فاعل شناخت و تصمیم، بلکه مرجع تدبیر، هدایت و تعیین کیفیت افعال سایر قوای مادون نیز هست، مشروط بر آنکه نفس به مرتبه عقلانی نائل شده باشد.

در نتیجه، حاکمیت عقل در منظومه صدرایی، تنها زمانی قابل تبیین است که حاکم و محکوم را به مثابه دو مرتبه از یک حقیقت در نظر بگیریم، نه دو موجود منفصل و متباین. تنها در پرتو این وحدت وجودی و تشکیکی است که می‌توان به نحو فلسفی و منسجم، از حاکمیت عقل بر مراتب مادی و نفسانی انسان سخن گفت.

۳. تحلیل فرآیند تبعیت قوای تحریکی و جوارحی از قوای ادراکی و عقلانی

یکی از مسائل محوری در تحلیل و تبیین هستی‌شناختی فرآیند حاکمیت عقل، چگونگی ارتباط و تبعیت قوای تحریکی و جوارحی (که ماهیتی مادی دارند) از قوای ادراکی و عقلانی (که ماهیتی مجرد و عالی دارند) است. به طور معمول در اغلب نظام‌های حکمی، به ویژه در میان حکمای مسلمان، به تبعیت قوای تحریکی و جوارحی از قوای ادراکی و جوانحی اشاراتی شده است، اما هیچکدام به تبیین فرآیند این تبعیت پرداخته و به این پرسش مهم پاسخ نداده‌اند که ارتباط تدبیری قوای مجرد با قوای مادی چگونه و بر چه مبنایی صورت می‌گیرد؟ به طور مثال، آنجا که من اراده می‌کنم دستم را بالا ببرم، این اراده که مجرد است و از سنخ قوای جوانحی است، چگونه دست مادی را بالا می‌برد و علت اصلی آن شناخته می‌شود؟ به عبارت دیگر، جوهر مجرد چگونه با جوهر مادی مرتبط می‌شود و فعل و انفعالات آن را تدبیر می‌کند؟ آیا می‌توان در چارچوب مبانی غیرصدرایی همچون کثرت تبیینی وجود، انفکاک و غیریت میان نفس و قوا و دوگانگی نفس و بدن (ابن‌سینا، ۱۴۱۷: ۲۳۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۵۷)، پاسخی فلسفی به این‌گونه پرسش‌ها ارائه داد؟ حقیقت آنست که در پرتو چنین مبانی‌ای، نه تنها امکان تبیین عقلانی و منسجم در خصوص این ارتباط وجود ندارد، بلکه اصولاً با فرض کثرت تبیینی و تفکیک وجودی میان مراتب نفس، سخن گفتن از سریان وجودی عقل در سایر مراتب جوانحی و جوارحی بی‌معناست و هرگونه ادعای نظری در این زمینه، ناسازگار با پیش‌فرض‌های فلسفی آن نظام خواهد بود. این در حالی

است که بر مبنای وحدت و بساطت نفس و نیز وحدت نفس و بدن که از اختصاصات حکمت متعالیه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۰۶/۹-۱۰۷؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۳۹) امکان ارائه تبیینی فلسفی و وجودی از فرآیند تبعیت قوای تحریکی و جوارحی مادی از قوای ادراکی و جوانحی غیرمادی فراهم می‌گردد؛ تبیینی که فراتر از تقریرات ظاهری و نقلی، در چارچوبی هستی‌شناختی و منسجم قابل دفاع است.

بر مبنای وحدت نفس و قوا، قوای ادراکی و تحریکی نفس، به‌گونه‌ای وحدت‌تشیکی و ذومرتبه دارند؛ بدین معنا که این قوا، اجزای گسسته و مستقل از یکدیگر نیستند، بلکه مراتب و شئون از یک حقیقت بسیط‌اند؛ از این‌رو، قوه تحریکی در وجود انسان، تابع نحوه و درجه‌ای از ادراک است که توسط قوای عقلانی، خیالی یا وهمی حاصل شده است (همو، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۸).

بر این اساس، هر فعل اختیاری که از انسان صادر می‌شود، مسبوق به ادراکی پیشینی است. علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة با تصریح به این مسئله، سه مبدأ برای افعال اختیاری معرفی می‌کند:

۱. صورت علمی فعل که می‌تواند از ادراک خیالی، وهمی یا عقلی نشأت گرفته باشد؛

۲. شوق و اراده که میل به انجام یا ترک فعل است؛

۳. قوه فاعله که همان قوای عضلانی بدن‌اند و به منزله اجراکننده نهایی اراده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷:

۶۱/۲)

هیچ فعل اختیاری‌ای بدون حضور و نقش فعال قوای ادراکی مانند خیال، وهم و عقل عملی قابل تصور نیست؛ این قوا از طریق تصویرسازی یا ادراکات کلی و جزئی، محرک قوای باعث می‌گردند و در ادامه نیز، موجب فعلیت یافتن افعال خارجی در قوه فاعله می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۵/۸)؛ به بیان دیگر، هرگاه صورتی خیالی یا عقلی از یک فعل در ذهن مرتسم شود، همان صورت، منشأ پیدایش شوق و اراده خواهد شد و در نهایت، فعل مادی جوارحی از آن ناشی می‌گردد.

از این‌رو، فاعل مختار، تنها هنگامی به انجام فعلی برانگیخته می‌شود که آن فعل را با غایتش به نحو جزئی درک و تصور کرده باشد. این ادراک جزئی، یا از سنخ احساس است یا تخیل؛ و چون ادراک حسی مشروط به حضور محسوس بالعرض می‌باشد و پیش از تحقق فعل، چیزی در خارج نیست که مورد احساس قرار گیرد، در نتیجه ادراک جزئی فعل، از طریق تخیل تحقق می‌یابد؛ بنابراین، هیچ فعل اختیاری‌ای خالی از عنصر تخیل نیست؛ گرچه در برخی موارد، فاعل صرفاً به واسطه تخیل، به انجام فعل برانگیخته می‌شود، چنان‌که در کودکان دیده می‌شود که تنها با تخیل برخی حرکات، نسبت به آن‌ها شوق پیدا کرده و اقدام می‌کنند؛ و گاه در مواردی دیگر، فاعل در آن صورت تخیلی تأمل می‌کند و به

سنجش سود و زیان آن می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۷/۲)؛ بنابراین در هر حالت، مبدأ تمام افعال اختیاری، صورت علمی است که یا صرفاً به شیوه حضور آن صورت در قوه متخیله است و یا در حالتی فراتر، آن صورت علمی تحت تدبیر قوای ادراکی بالاتر، نظیر واهمه و عاقله قرار می‌گیرد؛ چگونگی و کیفیت این فرآیند بر اساس حرکت نفس در مراتب سه‌گانه حیات نباتی، حیوانی و انسانی صورت می‌گیرد. نفس پس از عبور از مرحله نباتی، واجد دو قسم قوای ادراکی و تحریکی می‌شود؛ قوه تحریکی دارای دو قسم باعثه و فاعله است؛ قوه باعثه یا همان شوقیه، به عنوان علت غایی فاعله با قوه خیالیه متصل است و هر صورتی، اعم از مطلوب یا مهربوب که در خیال مرتسم شود، بر مبنای همان تصویر، قوای فاعله که شامل دو قسم غضبیه و شهویه است را به حرکت وامی‌دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۵۵/۸). قوه مدرکه نیز به دو قسم ظاهری و باطنی تقسیم می‌شود؛ مدرکه ظاهری، همان حواس پنجگانه یا هشتگانه است؛ اما مدرکه باطنی، یا مدرک جزئیات است یا کلیات؛ مدرک جزئیات یا از حواس ظاهری است یا حواس باطنی؛ حس باطنی یا صرفاً شأن ادراکی دارد یا علاوه بر شأن ادراکی، در مدرکات تصرف نیز می‌کند؛ آنکه صرفاً مدرکه است، یا مدرک صور و معانی جزئی است و یا مدرک صور و معانی کلی؛ مدرک صور جزئی، حس مشترک نام دارد و خزانه آن خیال است و مدرک معانی کلی، واهمه نام دارد و خزانه آن حافظه است. اما قوه متصرفه، قوه‌ای است که در صور و معانی ذخیره شده در آن دو خزانه - خیال و حافظه - تصرف می‌کند و صور و معانی جدید می‌سازد؛ این قوه اگر در خدمت واهمه قرار گیرد، متخیله و اگر در خدمت عاقله باشد، مفکره نام دارد (همان، ۵۶).

بر این اساس، قوای تحریکی تابع قوای ادراکی از قبیل خیال، وهم و عقل عملی است (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۸)؛ عملکرد قوای تحریکی و فاعلی در نفس، تابع ادراکات، دریافت‌ها و منشآت قوای ادراکی از قبیل عاقله، واهمه و متخیله است؛ اگر قوای تحریکی بر مبنای ادراکات قوای ادراکی مادون از قبیل متخیله، واهمه و... باشد، مرتبه حیات نیز بر همان مبنای خواهد بود (همو، ۱۹۸۱: ۵۵/۸)؛ اساساً قوای ادراکی به جهت شدت وجودی و درجه تجردی که دارند، محیط بر قوای مادون بوده و بر آنها تسلط سریانی دارند (همان)؛ البته ذکر این نکته ضروری است که احاطه‌ای که در اینجا مطرح است، از سنخ احاطه یک جوهر مفارق و منفصل بر جوهر دیگر نیست، بلکه همانطور که پیش‌تر بیان شد، نفس انسانی حقیقت واحد و بسیطی است که با بدن متحد است و دارای شئون و مراتب متکثر و مختلف از مرتبه ماده اسفل تا عاقله اعلی می‌باشد که همگی آنها با هم وحدت ذومرتبه دارند؛ بر این اساس، قوای تحریکی و جوارحی که تحت احاطه قوای عالی ادراکی هستند، خود نیز بهره‌ای از ادراک را ولو به نحو بسیار

ضعیف‌تر و در حد مرتبه وجودی خود دارا می‌باشند و به جهت همین وحدت است که قوای نباتی و حیوانی انسان نسبت به قوای نباتی و حیوانی سایر حیوانات متفاوت و عالی‌تر است، همچنان که جسم انسان با اجسام دیگر متفاوت است و احکام خاص خود را دارد؛ بر اساس همین مبناست که گفته شده: «الأعمال بالنیات» و «لکل امرأ ما نوى»، یعنی رکن اساسی در اعمال جوانحی و جوارحی انسان، «نیت» است. ارزش، آثار و لوازم اعمال انسان نیز بر مبنای نیت که یک امر ادراکی، روحانی و معنوی است، پردازش و محاسبه می‌شود (همو، ۱۳۶۶: ۳۸۲/۲)؛ برای مثال، فرآیند خوردن غذا که یک عمل مادی و غریزی است، در انسانی که هنگام تناول غذا، متذکر نام خدا شده و به قصد قوت گرفتن در راه عبادت، این فعل را انجام می‌دهد، با انسانی که بدون ذکر نام و یاد خدا و صرفاً به قصد برآوردن غریزه حیوانی خود اقدام به تناول غذا می‌کند، کاملاً متفاوت خواهد بود و آثار و لوازم متفاوتی نیز در ابعاد جسمانی، روحانی، مادی و معنوی خواهد داشت (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۷/۷).

بر این اساس، عملکرد قوای تحریکی و جوارحی نفس، تابع درجه و مرتبه انسان در قوای ادراکی است؛ اگر انسان به مراتب عقل عملی و عقل نظری دست یابد، عملکرد قوای تحریکی و جوارحی نیز مبنای ادراکات عقلی خواهد بود و اگر به این مرتبه نرسد، تمام عملکردش بر مبنای واهمه و متخیله خواهد بود؛ همانگونه که اعمال اغلب انسان‌ها بر مبنای خیال و وهم است و نه آراء و احکام عقل نظری و عقل عملی و اگر نفس انسانی از مرتبه خیال و وهم بالاتر نرود و به مرتبه عقلانی نرسد، قوای تحریکی و جوارحی نیز تابع وهم و خیال خواهند بود و حیات عقلی تحقق پیدا نمی‌کند.

البته ذکر این نکته نیز بسیار مهم است که هنگامی که از نقش و جایگاه قوای ادراکی و جوانحی در اعمال جوارحی سخن گفته می‌شود به این معنا نیست که صرف تصور، به عمل خارجی منتهی می‌شود، بلکه ادراکی به عمل منتهی می‌شود که به مرتبه معرفت رسیده باشد، چرا که معرفت غیر از دانش است.

۴. تحلیل فرآیند حاکمیت عقل بر قوای مادون و سریان آن در ساحت‌های مادی و نفسانی

اکنون که تبعیت سریانی و وحدت‌مند قوای تحریکی از قوای ادراکی روشن شد، نوبت به تبیین فرآیند حاکمیت تدبیری و سریانی قوه عاقله بر سایر مراتب نفس در بستر حیات عقلی می‌رسد. همانگونه که پیش‌تر بیان گردید، قوه عاقله واجد دو ساحت نظری و عملی است (همو، ۱۳۵۴: ۲۶۱)؛ در این میان، توجه به این نکته ضروری است که عقل، چه در بُعد نظری و چه در بُعد عملی، در اصل شأنی از شئون ادراک است و آنچه عقل عملی را از عقل نظری متمایز می‌سازد، صرفاً قلمرو ادراکات آن است، نه خروج

آن از دایره قوای مدرکه و ورود به ساحت قوای محرکه یا جوارحی.

از همین رو، ظهور ادراکات عقل عملی در ساحت‌های تحریکی و جوارحی به صورت افعال خارجی، نتیجه وحدتی وجودی است که بر اساس اصل وحدت و بساطت نفس، میان قوه عاقله و سایر قوای مادون برقرار است (همو، ۱۳۸۱: ۱۶۹)؛ به بیان دیگر، قوای تحریکی، خود شئونی از نفس‌اند و عقل عملی نیز به دلیل وحدتی که با عقل نظری دارد، آراء و احکام کلی عقل نظری را در فرآیند استنباط احکام جزئی و تشخیص حسن و قبح افعال، به کار گرفته و نتایج آن را در اختیار قوای تحریکی قرار می‌دهد (همو، ۱۳۶۰: ۲۰۱).

قوای تحریکی، اعم از باعثه و فاعله، به واسطه همین وحدت تشکیکی با عقل عملی، قادرند مدرکات آن را - به اندازه ظرفیت وجودی خویش - دریافت کرده و همان ادراکات جزئی را به عنوان منشأ حرکت و انگیزش در فرآیند فعل اختیار نمایند؛ به عبارت دقیق‌تر، تا زمانی که قوای تحریکی و جوارحی نفس، دریافت‌های عقل عملی را به نحوی متناسب با مرتبه وجودی خود درک نکنند، امکان صدور فعل از آن‌ها وجود نخواهد داشت (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۷۸/۲)؛ از این رو، مقصود از سخن گفتن از مراتب عقل عملی، همان آراء و احکام جزئی است که این قوه با استعانت از عقل نظری استنباط کرده و در اختیار مراتب پایین‌تر نفس، یعنی قوای تحریکی و جوارحی، قرار می‌دهد. تمام مراحل این فرآیند از ابتدا تا انتها، بر مبنای وحدت و بساطت نفس و به تبع آن، بر مبنای وحدت ذومرتبه عقل با سایر قوا شکل می‌گیرد.

بر همین مبنای، در الگوی حیات عقلی در حکمت متعالیه، عقل عملی با اتکا به وحدتی که با عقل نظری دارد، در مرحله نخست، نفس را به درک حسن و قبح افعال و اهتمام به تهذیب ظاهر و امثال تکالیف شرعی رهنمون می‌شود و در مرحله دوم، فرآیند تهذیب باطن را سامان می‌دهد و این مسیر را تا مرز تحلیل و فنا از انانیت نفس ادامه می‌دهد؛ بدین ترتیب، روشن می‌شود که فرآیند حاکمیت و تدبیر قوه عاقله بر مراتب مادون نفس، اعم از قوای جوانحی و جوارحی، صرفاً در پرتو پذیرش وحدت ذاتی نفس با قوا قابل تبیین است؛ چراکه تنها در پرتو این وحدت است که می‌توان عقل را در تمامی مراتب نفس، از اعلا تا اسفل، دارای سریان تدبیری و هدایت‌گر دانست.

حکمای مشائی که از حاکمیت عقل بر قوای دیگر سخن گفته‌اند، در واقع، از مبانی فلسفی خویش عدول کرده‌اند؛ زیرا در نظرگاه ایشان، بر اساس اصل مغایرت نفس و قوا و دوگانگی نفس و بدن، امکان تبیین حاکمیت عقل - که جوهری مجرد است - بر جوارح مادی وجود ندارد. بنابراین بدون التزام به اصل وحدت و بساطت نفس و به‌ویژه بدون پذیرش وحدت تشکیکی وجود که از نوآوری‌های اساسی حکمت

متعالیه است، نمی‌توان سازوکاری فلسفی برای ارتباط و تدبیر میان جوهرهای مجرد و مادی فراهم آورد؛ هرچند اصل چنین ارتباطی مورد قبول اکثر حکمای مسلمان نیز باشد.

بر این اساس، سریان عقل در ساحت‌های مادی و نفسانی انسان، نه صرفاً به معنای اشراف عقل بر سایر قوا، بلکه به معنای حضور وجودی، تدبیری و درونی عقل در تمامی مراتب نفس است. عقل، به مثابه اشرف مراتب وجودی نفس، در مراتب مادون خود - اعم از جوانحی، تحریکی و جوارحی - به نحو ذومرتبه و متناسب با شدت و ضعف وجودی آن مراتب، حضور دارد و آن‌ها را از درون هدایت و تدبیر می‌کند. قوای مادی بدن و افعال ظاهری انسان نیز، در پرتو این وحدت تشکیکی، دیگر عناصر منفصل و صرفاً فیزیولوژیک نیستند، بلکه تجلی‌گاه تدبیر عقلانی‌اند، به شرط آن‌که نفس به مرتبه عقلانی ارتقاء یابد. بنابراین، حاکمیت عقل بر مراتب مادون، از سنخ سلطه بیرونی یا فرماندهی مکانیکی نیست، بلکه نوعی سریان وجودی عقل در قوا است؛ سریانی که تنها در پرتو اصل وحدت و بساطت نفس و با پذیرش ساختار تشکیکی آن قابل تبیین است. در چنین نگاهی، تمام ساحت‌های حیات انسانی - حتی رفتارهای مادی و بدنی - می‌توانند آینه‌دار عقلانیت و عبودیت باشند.

۵- عقلانی‌شدن افعال مادی در پرتو سریان و حاکمیت وجودی عقل

یکی از ثمرات بنیادین نظریه حاکمیت وجودی عقل بر مراتب مادون نفس، تبیین عقلانی‌شدن افعال مادی انسان است. این تبیین، صرفاً پاسخی اخلاقی یا عرفانی نیست، بلکه تحلیلی هستی‌شناختی و مبتنی بر ساختار وجودی نفس انسانی است که بر اصولی چون وحدت و بساطت نفس، تشکیک مراتب وجود، اتحاد نفس و بدن و حرکت جوهری استوار است.

مطابق با این مبانی، افعالی که از بدن انسان صادر می‌شوند - نظیر سخن‌گفتن، حرکات بدنی، خوردن، خوابیدن و مانند آن - بسته به مرتبه‌ای از مراتب نفس که در آن تحقق یافته‌اند، می‌توانند از سنخ افعال عقلانی، خیالی یا وهمی باشند؛ بنابراین، صرف تحقق یک فعل در ساحت مادی بدن، دلیلی بر عقلانی یا بی‌ارزش بودن آن نیست؛ بلکه آنچه حقیقت آن فعل را شکل می‌دهد، نیت و ادراک پیشینی است که در مراتب عالی‌تر نفس - اعم از عقل عملی، وهم یا خیال - تحقق یافته است (همو، ۱۴۱۷: ۶۱/۲).

بدن در این نگاه، نه یک جوهر مستقل، بلکه مرتبه‌ای از مراتب نفس است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱۳۳/۸)^۱ که خود نیز واجد نوعی ادراک متناسب با مرتبه وجودی‌اش است. در نتیجه، فعل جوارحی

۱. بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة ذات نشأة ومقامات وابتدئ وجوده أولاً من أدنى المنازل ويرتفع قليلاً إلى درجة العقل والمعقول

-اگرچه در ظاهر، حرکتی مادی و عضلانی است، اما- در واقع، صورت تجسم‌یافته نیتی است که در ساحت‌های بالاتر از بدن، یعنی در مراتب ذهنی و ادراکی، تحقق یافته است؛ از همین رو، تفاوت واقعی افعال انسان‌ها، حتی در صورت‌های ظاهری یکسان، از تفاوت در مبادی و منشأ ادراکی آن‌ها ناشی می‌شود. به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی، فعل انسان به همان مرتبه‌ای وابسته است که ادراک در آن تحقق یافته است؛ اگر در مرتبه عقل واقع شود، فعل، عقلانی است؛ اگر در خیال یا وهم واقع شود، فعل نیز همان قدر ارزش دارد؛ بنابراین، ممکن است سخن گفتن یا حتی نگاه کردن یک انسان، عقلانی و فعلی الهی باشد و در انسان دیگر، صرفاً یک حرکت و همانی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۳۱۰/۱).

از منظر حکمت متعالیه، این تفاوت در ارزش فعل، تفاوتی حقیقی و وجودی است، نه صرفاً اعتباری یا قراردادی؛ نیت هم به‌عنوان یک فعل جوانحی و ادراکی، در فعل مادی سریان پیدا می‌کند و آن را به لحاظ وجودی، دگرگون می‌سازد؛ به همین سبب، خوردن و آشامیدن انسان عاقل که به قصد قربت انجام می‌گیرد، از افعال حیوانی متمایز و حتی در شمار عبادات قرار می‌گیرد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۹).

شواهد زیست‌شناختی و بیولوژیکی امروز نیز نشان می‌دهند که کیفیت ادراک، نیت، انگیزش و معنا، تأثیراتی واقعی و سنجش‌پذیر بر فیزیولوژی بدن، رفتارهای عصبی و هورمونی و عملکرد سلولی دارند، اگر این شواهد تجربی با رویکردی دقیق‌تر و در چارچوب روش‌شناسی وجودی حکمت متعالیه مورد تحلیل قرار گیرند، نه تنها تأییدی تجربی بر این دستگاه فلسفی خواهند بود، بلکه می‌توانند افقی نوین در نسبت میان علم طبیعی و معرفت فلسفی بگشایند. این رویکرد، علم را از سطح صرفاً مکانیکی و کمی، به ساحتی کیفی، وجودی و وابسته به ادراکات انسانی ارتقا می‌دهد.

از همین منظر است که در حکمت متعالیه، اگر نفس بسیط انسانی که با بدن اتحاد دارد، مصبوغ به صبغه عقلانی شود، تمامی قوای مادون، اعم از ادراکی، تحریکی، جوانحی و جوارحی نیز صبغه عقلانی خواهند یافت و ظهور افعال آنان نیز تغییری ماهوی خواهد کرد (همو، ۱۹۸۱: ۱۶۷/۷). برای نمونه، روایاتی که خواب مؤمن را از سنخ عبادت می‌دانند، بر همین مبنا تفسیر می‌شوند؛ زیرا فعلی مادی همچون خواب، اگر از مرتبه‌ای عقلانی در نفس نشأت گیرد، واجد ارزش وجودی و معنوی می‌شود. این مطلب با اصل اتحاد عاقل و معقول، متخیل و متخیل‌فیه، حاس و محسوس در حکمت متعالیه نیز هماهنگ است. آنچه در مراتب عالی نفس ادراک می‌شود، با نفس متحد شده و در اثر حرکت

كما أشار سبحانه هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً إلى قوله إنا شاكراً وإنا كفوراً ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لا كرابطة إضافية شوقية...

جوهری، در جوهر وجودی انسان سریان می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۵: ۳۰)؛ بدین‌سان، اگر نفس به مرتبه عقل نائل شود، ادراکات عقلانی با همه مراتب وجود انسان - حتی بدن - متحد شده و آن‌ها را مصبوغ به صبغه عقل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳۹). در نتیجه، افعال مادی در انسان، تنها زمانی فعل انسانی و عقلانی محسوب می‌شوند که مسبوق به نیت عقلانی باشند؛ در غیر این‌صورت، همان افعال، در سطح وهم، خیال یا شهوت باقی می‌مانند. این تمایز، صرفاً رفتاری یا ظاهری نیست، بلکه در سطح هستی‌شناختی، تمایزی اصیل و واقعی است؛ تمایزی که تنها با پذیرش سریان وجودی عقل در مراتب مادون نفس و ساختار تشکیکی نفس انسانی در حکمت متعالیه قابل تبیین است.

۶. پیامدهای کاربردی نظریه حاکمیت عقل بر ساحت‌های نفسانی و جسمانی

یافته‌های این پژوهش، افزون بر تبیین نظری نسبت عقل و قوای مادون در چارچوب حکمت متعالیه، پیامدهای کاربردی مهمی در عرصه‌های مختلف حیات انسانی دارد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها به شرح زیر است:

۶-۱. بازتعریف افعال انسانی بر مبنای نیت عقلانی

از آنجا که بر مبنای حاکمیت سریانی عقل، افعال مادی تحت تدبیر مرتبه عقلی نفس انجام می‌گیرند، ارزش‌گذاری هر فعل تابع نیت و ادراک عقلانی پیشینی آن است؛ بر این اساس، ارزش‌گذاری افعال مادی انسان نه صرفاً بر اساس ظاهر آن، بلکه بر اساس نیت و ادراک پیشینی آن در مراتب عالی نفس انجام می‌گیرد. این تلقی می‌تواند مبنای نوینی برای اخلاق فضیلت‌محور و بازتعریف معنای «عمل اخلاقی» فراهم آورد.

۶-۲. بازسازی الگوی تربیت عقل‌محور

چون مراتب مادون نفس تحت حاکمیت عقل، به تدریج فعلیت می‌یابند، تربیت حقیقی باید حرکت نفس از وهم و خیال به فعلیت عقلانی را هدف قرار دهد؛ بر این اساس، در نظام تربیتی صدرایی، ارتقاء مراتب نفس از خیال و وهم به عقل نظری و عملی، هدف اصلی تربیت تلقی می‌شود. این رویکرد می‌تواند جایگزینی بنیادین برای تربیت صرفاً رفتاری یا هیجانی باشد و الگوی تربیت عقلانی و نیت‌محور را به جای روش‌های کنترل بیرونی بنشانند.

۳-۶. تقویت مسئولیت‌پذیری اخلاقی

از آنجا که افعال بدنی، ظهور نیت‌ها و ادراکات عقلی‌اند، مسئولیت اخلاقی انسان به کیفیت ادراک و فعلیت عقلانی او نیز سرایت می‌کند؛ بر این اساس، اگر تمامی افعال بدنی بازتاب نیت‌های عقلانی باشند، فرد مسئول کیفیت ادراکات و نیت‌های درونی خود نیز خواهد بود. بدین‌سان، مسئولیت اخلاقی صرفاً محدود به ظاهر رفتار نخواهد بود، بلکه تا مراتب جوانحی و عقلانی نفس امتداد می‌یابد.

۴-۶. پی‌ریزی روان‌شناسی صدرایی مبتنی بر وحدت نفس

بر مبنای حاکمیت سریانی عقل، قوای نفس، شئون از یک حقیقت واحدند و تحت حاکمیت وجودی عقل عمل می‌کنند؛ بنابراین روان‌شناسی سازگار با این دیدگاه، وحدت تشکیکی نفس را مبنا قرار می‌دهد و امکانی برای پایه‌گذاری روان‌شناسی‌ای فراهم می‌آورد که قوای ادراکی، تحریکی و بدنی را نه به‌صورت گسسته، بلکه به‌مثابه مراتب وجودی یک نفس بسیط می‌بیند. چنین رویکردی می‌تواند بنیانی برای روان‌درمانی‌های وجودی، نیت‌محور و معناگرای جدید قرار گیرد.

۵-۶. بازنگری در سبک زندگی عقل‌مدار

چون افعال بدنی در صورت جهت‌یابی عقلانی، ارتقای وجودی پیدا می‌کنند، لذا سبک زندگی می‌تواند صحنه فعلیت‌یابی دائمی عقل باشد؛ بر این اساس، اگر حتی افعالی نظیر خوردن، خوابیدن، سخن گفتن و راه رفتن نیز، در صورت پیوند با نیت عقلانی، از سطح افعال غریزی به افعال عقلانی و عبادی ارتقا یابند، آن‌گاه می‌توان سبک زندگی را نه فقط از منظر بهداشت جسم یا رضایت روانی، بلکه به‌مثابه عرصه‌ای برای فعلیت‌یافتن مراتب عقلانی نفس تعریف کرد.

۶-۶. تبیین وجودی مفاهیم دینی و اخلاقی در پرتو وحدت عقل، اخلاق و دین

از آنجا که عقل مرتبه‌عالی نفس و منشأ تدبیر مراتب مادون است، مفاهیم دینی مانند نیت، اخلاص، عبادت و تزکیه در پرتو فعل عقلانی، تبیینی وجودی پیدا می‌کنند؛ به عبارت دیگر، نظریه حاکمیت وجودی عقل، پلی مفهومی میان فلسفه نفس، اخلاق عملی و آموزه‌های دینی ایجاد می‌کند. در این چارچوب، مفاهیم دینی نظیر «نیت»، «اخلاص»، «عبادت» و «تزکیه» قابلیت تحلیل وجودی و فلسفی پیدا می‌کنند و از سطح آموزه‌هایی صرفاً توصیه‌ای فراتر می‌روند.

در مجموع، نظریه حاکمیت عقل در حکمت متعالیه، با ارائه الگویی وحدت‌گرایانه و درونی از

ساختار وجود انسان، امکان تبیین نظام‌مندی از رشد، کمال و تربیت انسان را در اختیار می‌گذارد که فراتر از تقسیم‌بندی‌های دوگانه‌انگار غربی و مبتنی بر منظری وجودشناختی، یکپارچه و غایت‌مدار است.

۶-۷. تحول در صورت‌بندی و روش‌شناسی علوم بشری

با توجه به اینکه در حکمت متعالیه، ادراکات به‌عنوان مراتب وجودی نفس و تحت حاکمیت عقل فهمیده می‌شوند، معرفت صرفاً حاصل فرایندهای حسی یا تجربی نیست، بلکه تجلّی حضور مراتب عقلی در نفس است؛ از این‌رو، بنیان علوم بشری نیز باید متناسب با این ساختار وجودی تفسیر شود و از رویکردهای تقلیل‌گرایانه مادی به سوی رویکردی عقل‌محور، وجودی و تشکیکی دگرگون گردد. به عبارت دیگر، نظریه حاکمیت وجودی عقل و وحدت ذومرتبه مراتب نفس، زمینه‌ساز بازنگری بنیادین در صورت‌بندی علوم بشری، اعم از علوم انسانی، تجربی، فیزیولوژیکی، بیولوژیکی و تکنولوژیکی است. بر اساس این دیدگاه، معرفت امری صرفاً ابزاری یا تجربی نیست، بلکه جلوه‌ای از مراتب وجودی نفس است؛ در نتیجه، روش‌شناسی علوم نیز باید از نگاه مادی-تحلیلی به سمت رویکردی وجودی، عقل‌محور و تشکیکی تحول یابد؛ رویکردی که در آن، ساحت‌های شهودی، عقلی، خیالی و حسی به‌صورت طولی و ذومرتبه درک می‌شوند.

۷. نتیجه‌گیری

بر پایه مبانی حکمت متعالیه، حاکمیت عقل بر مراتب مادون نفس از سنخ حاکمیت وجودی، درونی و ذومرتبه است. عقل به‌عنوان عالی‌ترین مرتبه وجودی نفس، در سایر مراتب -از جمله قوای جوارحی و جسمانی- سریان دارد و آن‌ها را از درون و متناسب با ظرفیت وجودی‌شان تدبیر می‌کند. این تحلیل برخلاف دیدگاه‌های دوگانه‌انگار مانند حکمت مشاء در جهان اسلام و فلسفه دکارت در جهان غرب است که رابطه عقل و بدن را صرفاً آلی و مکانیکی می‌دانند.

در پرتو این نگاه، افعال مادی انسان با نیت عقلانی، می‌توانند از سطح غریزی فراتر رفته و ارزش عقلانی یا حتی عبادی بیابند. بر این اساس، تربیت و تعالی انسان، تنها با تغییر رفتار ظاهری حاصل نمی‌شود، بلکه نیازمند ارتقاء وجودی نفس به مرتبه عقلانی است.

این نظریه، زمینه‌ای برای بازاندیشی در مباحثی چون اختیار، مسئولیت اخلاقی، تربیت و سبک زندگی عقل‌محور فراهم می‌سازد و تصویری وحدت‌گرایانه، پویا و عقل‌مدار از انسان ارائه می‌دهد.

منابع

۱. ابن‌سینا (۱۴۱۷)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. — (۱۳۸۱)، *الاشارات والتنبيهات*، قم، نشر البلاغه.
۳. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۹۲)، *تقریرات فلسفه امام خمینی (قدس سره)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۴. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۸)، *عیون مسائل نفس و شرح آن*، قم: قائم آل محمد.
۵. — (۱۳۹۵)، *اتحاد عاقل به معقول*، قم: بوستان کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، قم: اسراء.
۷. دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت.
۸. — (۱۳۸۶)، *اعتراض‌ها و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افصلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. علامه طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۰. — (۱۳۸۶)، *نهایة الحکمة*، ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: بوستان کتاب.
۱۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم قوام، شیرازی، (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. — (۱۳۶۰)، *شواهد الربوبیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۳. — (۱۳۶۱)، *العرشیة*، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۴. — (۱۳۶۳)، *المشاعر*، تصحیح و ترجمه عماد الدوله، بدیع الملک، تهران: طهوری.
۱۵. — (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۶. — (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران- مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگ.
۱۷. — (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۸. — (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۹. — (۱۳۸۶)، *الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة*، قم: بوستان کتاب.
۲۰. — (۱۴۳۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۲۱. — (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تهران: حکمت.

۳۰۸  سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، شرح جلد هشتم/سفر، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۲۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.

The Function of the Principle of *Tarjīḥ Bilā-Marjih* “Making a Preference without a Preference” in Refuting the Theory of Random Selection of Worlds169

Maryam al-Sadat Hashemi

An Analytical Study of the Modes of Relation between the *Laṭā'if al-Sab'a* (Seven Subtleties) and the Ontological Order in Islamic Mysticism185

Javad Jafariyan, Orkhan Mohammadov

The Nature of Philosophical *Kalām* (Islamic Theology).....213

Mohammad-Mahdi Fereidouni

A Comparative Study of the “*Scientific Status of Metaphysics*” in the Thought of Kant and Ayatollah Allameh Mesbah Yazdi239

Abdullah Fathi

An Analysis of Minor and Major Quantifiers: A Structural Reconsideration of Logical Quantification265

Ali Sajjadi Abbas-Abadi, Ahad Faramarz Qaramaleki

An Ontological Analysis of the Pervasive Governance of Reason over the Levels of the Soul and Body from the Perspective of Transcendent Philosophy (*Hikmat al-Muta'aliyah*) and Its Practical Implications.....287

Zeinab Ebadi, Abbas Javareshkian, Seyyed Mortaza Hosseini Shahrudi

Table of Contents

Leading Article	9
Criticizing a Critique: A Critical Analysis of the Article “Contemporary Islamic Philosophy and the Challenges Ahead”	11
Rouhollah Souri	
A Cognitive Analysis of Coma with an Emphasis on Avicenna’s <i>‘Ilm al-Nafs (Psychology)</i>	43
Ali Rezaei, Ramezan Mahdavi Azadboni	
The Quality of “Reference” (<i>Irfā’</i>) through Words from the Perspective of Analytic Philosophy, and its Examination with Emphasis on the Philosophical Views of ‘Allāmah Muḥammad-Taqī Miṣbāḥ Yazdī	73
Mahdi Ahmad Khan-Beigi	
A Critical Analysis of Gilbert Ryle’s View on the Soul and the Consideration of Belief in Its Substantiality as a Category Mistake Based on the Foundations of Transcendent Philosophy (<i>al-Hikmat al-Muta‘ālīyah</i>)	99
Leila Nosrati, Mohammad-Javad Rezaei-Rah, Abbas Sheikh Shoaee	
A Philosophical Analysis of the Narrations on “Intention” (<i>Nīyyah</i>) Based on the Principles of Transcendent Philosophy (<i>Ḥikmat-e Muta‘ālīyyah</i>)	125
Mostafa Naqibi Joushani, Seyyed Mahmood Mousavi	
A Conceptual Analysis of Philosophical Education: A Meta-Synthesis of Diverse Definitions	147
Jahangir Masoudi, Zahra Satarpanahi, Abbas Javareshkian	



Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 11, Issue 2, successive No. 21, fall - winter 2026

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.