

امام حسن مجتبی علیه‌السلام:

علَیکُم بالفِکرِ؛ فإنّهُ حَیاةُ قَلبِ البَصیرِ و مَفاتیحُ أبوابِ الحِکمَةِ.

بر شما باد اندیشیدن، که زندگی‌بخشِ دل بینا و کلیدهای درهای حکمت است.

مجلسی، بحارالانوار، ج۷۵، ص۱۱۵

نسیم خرد

دو فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی

سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: مرکز آموزش تخصصی فلسفهٔ اسلامی
این نشریه با همکاری انجمن حکمت و فلسفه ایران منتشر می‌شود
مدیر مسئول: غلامرضا فیاضی
سردبیر: روح‌الله سوری
مدیر اجرایی: ابوالفضل عسکری کاشی
ویراستار: سیدمغیث مسترحمی
طرح جلد و صفحه‌آرایی: سیدمغیث مسترحمی
دفتر نشریه: قم ـ خیابان ۱۹دی (باجک) کوچه۳ (کوچه مسجدسیداسماعیل) مدرسه مهدیه (مرکز آموزش تخصصی فلسفه اسلامی)
کدپستی: ۳۷۱۴۷۱۷۸۶۳
تلفن: ۳۷۷۵۹۳۷۵ ـ ۰۲۵
وب‌سایت: www.nasim-e-kherad.ismc.ir
قیمت: ۴۰۰.۰۰۰ تومان
رایانامه: nasimekherad@chmail.ir
مجوز نشر: ۷۶۶۹۰ مورخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰
شاپا (ISSN): ۲۴۷۶-۴۳۰۲

این مجله در پایگاه‌های استنادی زیر نمایه می‌گردد:
۱. پایگاه استنادی علوم جهان اسلام: (www.isc.ac)
۲. پرتال جامع علوم انسانی: (www.ensani.ir)
۳. پایگاه مجلات تخصصی نور: (www.noormags.ir)
۴. پایگاه مرجع دانش (سیویلیکا): (www.civilica.com)
۵. پایگاه اطلاعات نشریات کشور: (www.magiran.com)

هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا):

علی ارشد ریاحی
استاد گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

عین‌الله خادمی
استاد گروه الهیات دانشگاه شهید رجائی

حسن رمضانی
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

حسن سعیدی
استاد گروه عرفان دانشگاه شهید بهشتی

عسکری سلیمانی‌امیری
استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

روح‌الله سوری
دانشیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی

علی شیروانی هرندی
دانشیار گروه فلسفه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

یارعلی کردفیروزجایی
استاد گروه فلسفه دانشگاه باقرالعلوم

جهانگیر مسعودی
استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی

سیدیدالله یزدان‌پناه
استاد عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم

مجله «نسیم خرد» به استناد مصوبه ۶۲۵ شورای عالی انقلاب فرهنگی و در مصوبهٔ ۵۶۹ جلسه ۱۲۹ مورخ ۱۴۰۲/۳/۲۳ کمیسیون نشریات علمی حوزه، درجه «**علمی ـ پژوهشی**» رتبه (ب) دریافت نمود.

راهنمای نویسندگان

۱. ویژگی‌های کلّی مقاله

- مقاله باید نتیجهٔ 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. لطفا 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 دانش آموخته)، (دکتری یا ارشد) رشته...، گروه، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیک دانشگاهی.

- نویسندگان گرامی از ارسال همزمان دو مقاله پرهیز کنند؛ زیرا تا سرنوشت یک مقاله به طور کامل روشن نشود، مقاله بعدی از دستور کار خارج می‌شود.

- مقاله نباید در نشریهٔ دیگری منتشر شده باشد و تا پایان داوری نیز نباید به مجلهٔ 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) به‌نام «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 عهدهٔ 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 همهٔ 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.
- شیوهٔ نگارش و دستور خط مقالات باید مبتنی‌بر آیین نگارش مصوّب 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 کلّی مقاله که گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد.
مشخصات نویسنده: نام و نام خانوادگی نویسنده، مرتبهٔ علمی و رایانامه.
چکیده: شرح جامعی از مقاله (بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ واژه) شامل تصویری کلّی از بیان مسئله، هدف، روش تحقیق و یافته‌ها.
کلیدواژه‌ها: پنج تا هفت واژهٔ تخصصی که اهمیت آن‌ها در مقاله بیش از سایر واژه‌هاست.
مقدمه: تبیین، ضرورت، پیشینه و اهداف مسئله (به اجمال).
پیکرهٔ 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.
پانوشت: توضیحات ضروری در پایین صفحات.
منابع: فهرست منابع مقاله.

۳. شیوهٔ تنظیم متن

- مقاله داخل صفحهٔ A4، به قلم (IRlotus) و اندازهٔ ۱۳ با فاصلهٔ سطر ۱ در محیط واژه‌پرداز word نوشته شده باشد.
- ابتدای هر بند، به‌جز اولین بندِ زیر هر عنوان، با نیم سانتی‌متر تورفتگی شروع شود.
- نقل‌قول‌های مستقیمِ بیش از سه سطر، جدا از متن اصلی و در یک بند مستقل، با ۱ سانتی‌متر تورفتگی

از چپ و قلم ۱۲ تنظیم شوند.
- عنوان بخش‌های اصلی و زیربخش‌های مقاله شماره‌گذاری و سیاه (بولد) شوند و قبل از آن‌ها یک سطر سفید باشد.
- آیات، روایات و نقل‌قول‌های غیرفارسی در پانوشت ترجمه شوند.

۴. شیوهٔ ارجاع

۴-۱. درون متن

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

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

۴-۲. فهرست منابع

- کتاب

نام خانوادگی مؤلّف (یا نام معروف)، نام مؤلف، تاریخ نشر اثر (درون پرانتز با یک فاصله بعد از نام نویسنده)، نام کتاب (ایرانیک)، نام و نام خانوادگی مصحّح یا مترجم، شمارهٔ جلد، محلّ نشر: نام ناشر (بدون ذکر واژهٔ «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: ناصرخسرو.

- مقاله

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

میرزایی، علیرضا (۱۳۹۷)، «رویکرد انتقادی به نگاه اندیشمندان اسلامی درباره معراج»، *انسان‌پژوهی 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

سرمقاله ۹

روح‌الله سوری

تحلیل هستی‌شناختی نقش قوه خیال نبی در دریافت و ابلاغ وحی در نگاه فارابی و ابن‌سینا ۱۱

معصومه حسینی‌تبار؛ سیدعلی علم‌الهدی؛ حسین حاجی‌پور

بررسی تطبیقی امکان، وجوب و جایگاه معرفت الله از منظر فخر رازی و ملاصدرا..... ۳۳

غلامحسین گرامی؛ حمید کریمی؛ مسعود محفوظی

تاریخچهٔ آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی..... ۵۱

احسان کردی اردکانی؛ سید محمد قادری

نقد و بررسی تأثیر فرانسیس بیکن بر سکولارسازی علم..... ۶۹

عبدالله محمدی

نقد تفسیر کارکردگرایانه موسی بن میمون از غایت شریعت با تکیه بر دیدگاه صدرالمتألهین ۹۵

مریم السادات هاشمی؛ حمزه‌علی بهرامی؛ محسن عمیق

واکاوی روایات شیعه در مهم‌ترین آثار عرفانی قرن سه تا ابتدای قرن هفت هجری.....۱۰۹

سارا فدائی؛ جمشید جلالی شیجانی؛ محمد صافحیان

بررسی اختلالات خواب از دیدگاه ابن‌سینا (با نظر به رابطهٔ تدبیری نفس ناطقه نسبت به بدن) ۱۴۱

محمود صیدی؛ احسان کردی اصفهان

مدل سه سطحی مقایسه نظام‌های فکری ملاصدرا و آگوستین ۱۵۵

سیدمحمدکاظم علوی

بازخوانی مفهومی احکام و اصول اخلاقی از دیدگاه استاد مصباح یزدی ۱۷۹

حمید عاشوری

تحلیل مبانی عرض ذاتی و محمولات فلسفی از دیدگاه علامه طباطبایی و پاسخ به اشکالات آن ۱۹۹

سبحان علوی‌تبار؛ مهدی صفائی‌اصل

بایسته‌های تعلیم و تربیت مبتنی بر هستی‌شناسیِ انسان در حکمت متعالیه.....۲۱۷

احمد ولیی

ساختار سه‌لایهٔ خودآگاهی: بازخوانی نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا در پرتو نظریه‌های آشنایی ۲۳۹

جواد حیدریان

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

سرمقاله

علامه طباطبایی می‌گوید: برای افراد انسان به تنهایی، تحصیل همهٔ کمالات ملائم با ذاتش ممکن نیست؛ زیرا در جمیع جهات ذاتش، محتاج به تکامل و احتیاجات زندگی‌اش نیز بسیار گوناگون است؛ در عین حال، در مقابل تحصیل بسیاری از کمالات، موانع متعددی وجود دارد؛ لذا مجموع این جهات، انسان را مجبور به اجتماع، تعاون و تمدن (شهرنشینی) ساخته است. اولین نیاز بشر در این مرحله، اعتبار زبان برای تسهیل تفاهم اجتماعی است.

سپس اشتراک مساعی در امور زندگی و اختصاص هر فردی به آنچه که تولید می‌کند، موجب اعتبار ملکیت در قلمرو محصولات هر شخص می‌گردد؛ لذا اصل این اعتبار اختصاص است. همین‌طور اعتبار زوجیت و احتیاج همهٔ افراد اجتماع به آنچه که در تملک دیگری است، موجب اعتبار تبدیل در ملک و معاملات گوناگون از خرید و فروش و اجاره و غیر آن گشته است. همین‌طور حفظ نسبت بین اشیای قابل برای تبدیل، از حیث قلت و کثرت، موجب اعتبار واحدهای پولی از دینار و غیره شده است.

در طی این تبدیل و تبدلات، رفتار انسان‌ها مختلف است؛ گاهی وقایع جزئیه به نحو صحیح و عادلانه واقع می‌شود و گاه در آن ظلم و تعدی صورت می‌گیرد و از آنجا که افراد به لحاظ جهات اخلاقی متفاوت‌اند و طبایع را نیز بر تعدی و مزاحمت به دیگران و اختصاص منافع به خود سرشته‌اند، احتیاج به قوانینی که اعتدال در اجتماع را حفظ نماید نمایان‌گر می‌شود.

بالتبع افرادی نیز برای حفظ این قوانین و پشتوانهٔ آنها لازم است و از اینجا اعتبارات دیگری منشعب می‌شود؛ مثل اعتبار ریاست، قانون و غیر ذلک. بر این اعتبارات، اعتبارات دیگری متفرع می‌گردد و این اعتبارات دائماً به لحاظ کثرت احتیاجات، دامنهٔ وسیع‌تری می‌یابد تا اینکه در جمیع شئون کلی و جزئی

مربوط به انسان اجتماعی سرایت می‌نماید و لذا جمیع این امور به رنگ اعتباریات، رنگ‌آمیزی می‌گردد (طباطبایی، انسان از آغاز تا انجام، ۵۵).

براین‌پایه زندگی دنیا، همه‌اش اعتبارهایی است که بشر، برای گذران نشئهٔ مادی، ناگزیر از آنهاست. این اعتبارات، زمانی حجاب‌های حقیقت می‌شوند که وهم، به‌غلط، به آن‌ها حقیقت می‌بخشد، سپس همهٔ عمر، در پی دست‌یابی به همه یا برخی از آن‌ها می‌گذرد؛ آن‌گاه، مرگ، رشتهٔ این همه اعتبار را می‌گسلد و آدمی با حقیقت نحیف و برهنهٔ خویش روبرو می‌شود. حقیقتی که لباس‌های اعتبار را به‌دور افکنده و لباس حقیقی برای پوشیدن ندارد.

بلی، مرگ تلخ است برای آنکه اعتبارات دنیا را واقعیت پنداشته و هستی خویش را به آن گره زده و شیرین است برای کسی‌که دنیا را اعتبار می‌شمارد و حقیقت را در جایی فراتر از آن جستجو می‌کند.

روح‌الله سوری

Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

An Ontological Analysis of the Role of the Prophet's Faculty of Imagination in Receiving and Transmitting Revelation: The Perspectives of al-Farabi and Ibn Sina[1]

Masoumeh Hosseini-Tabar[2], Seyyed Ali Alamohoda[3], Hossein Haji-Pour[4]

ABSTRACT

This study aims to explain the status and nature of the prophet's faculty of imagination (*quwwat al-khayal*) in the process of receiving and transmitting revelation (*wahy*) within Islamic Peripatetic (*mashsha'i*) philosophy. Furthermore, it aims to elucidate the divergent approaches of al-Farabi and Ibn Sina concerning the relationship of the imagination to the Active Intellect (*al-'aql al-fa''al*) and the celestial souls (*al-nufus al-falakiyya*); a divergence that stems directly from their respective conceptions regarding the possibility of rationalizing revelation. Consequently, adopting an ontological approach and aiming to investigate its impact on the epistemological process of revelation, the present study has analyzed the primary texts of al-Farabi and Ibn Sina utilizing a comparative method. The findings indicate that al-Farabi considers the prophet's faculty of imagination to possess the capacity for transcendence and relative immateriality (*tajarrud*). In the light of the direct emanation (*ifada*) of the Active Intellect, this faculty receives immaterial intelligibles (*ma'qulat*) and transmits them to society in the guise of sensible forms (*suwar*), allegories, and symbols. Hence, from his perspective, revelation is the product of a descending flow of knowledge from the Active Intellect to the prophetic imagination. In contrast, Ibn Sina, emphasizing the material and restricted nature of the imagination, believes that it lacks an independent capacity to apprehend intelligibles. He considers the actualization of revelation to require a specific conjunction (ittisal) between the prophet's soul and the celestial souls, alongside emanation from the Active Intellect. This divergence culminates in two distinct paradigms regarding the relationship between the intellect, imagination, and revelation in Islamic philosophy. It demonstrates that the explanation of revelation in the Peripatetic system is directly contingent upon the philosophical conception of the faculty of imagination.

KEYWORDS: ontological analysis; revelation (*wahy*); Active Intellect (*al-'aql al-fa''al*); faculty of imagination (*quwwat al-khayal*); Celestial souls (*al-nufus al-falakiyya*).

---

1. **Received: February 2, 2026 | Accepted: July 3, 2026**

2. Lecturer, the Department of Islamic Studies, Yadegar Imam Khomeini Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. **Email:** Msm1357446@iau.ir

3. Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. **Email:** Alamolhoda53@gmail.com

4. Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Yadegar Imam Khomeini Branch, Islamic Azad University, Shahr-e-Ray, Tehran, Iran. **Email:** Hosseinhajipour@iau.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

تحلیل هستی‌شناختی نقش قوه خیال نبی در دریافت و ابلاغ وحی در نگاه فارابی و ابن‌سینا[1]

معصومه حسینی‌تبار[2]؛ سیدعلی علم‌الهدی[3]؛ حسین حاجی‌پور[4]

چکیده

مسئلهٔ اصلی این پژوهش، تبیین جایگاه و ماهیت قوهٔ خیال نبی در فرآیند دریافت و ابلاغ وحی در فلسفهٔ مشاء و تبیین تفاوت رویکرد فارابی و ابن‌سینا در نسبت خیال با عقل فعّال و نفوس فلکی است؛ تفاوتی که مستقیماً به نوع تلقی آنان از امکان عقلانی‌سازی وحی بازمی‌گردد؛ از این رو، پژوهش حاضر با رویکردی هستی‌شناسانه و با هدف واکاوی تأثیر آن بر فرآیند معرفت‌شناختیِ وحی با روش مقایسه‌ای، به تحلیل متون اصلی فارابی و ابن‌سینا پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که فارابی قوهٔ خیال نبی را واجد قابلیت تعالی و تجرد نسبی می‌داند که در پرتو افاضهٔ مستقیم عقل فعال، معقولات مجرد را دریافت کرده و آنها را در قالب صور، تمثیلات و نمادهای محسوس به جامعه ابلاغ می‌کند؛ از این‌رو، وحی در نگاه او، حاصل جریان نزولی معرفت از عقل فعال به خیال نبوی است؛ در مقابل، ابن‌سینا با تأکید بر ماهیت مادی و محدود خیال، آن را فاقد توان مستقل در ادراک معقولات می‌داند و تحقق وحی را مستلزم تماس خاص نفس نبی با نفوس فلکی و افاضهٔ عقل فعال می‌شمارد. این اختلاف، به دو الگوی متمایز از نسبت عقل، خیال و وحی در فلسفهٔ اسلامی می‌انجامد و نشان می‌دهد که تبیین وحی در نظام مشاء به‌طور مستقیم تابع تلقی از ماهیت قوهٔ خیال است.

کلیدواژگان: تحلیل هستی‌شناختی، وحی، عقل فعال، قوهٔ خیال، نفوس فلکی.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۴/۱۲

۲. (نویسنده مسئول) مربی گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی﵀، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران. msm1357446@iau.ir

۳. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ایران. Alamolhoda53@gmail.com

٤. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد یادگار امام خمینی﵀، دانشگاه آزاد اسلامی تهران، ایران. Hosseinhajipour@iau.ir

۱. بیان مسئله

در فلسفهٔ اسلامی، تلاش برای تبیین وحی به عنوان منبع معرفتی دینی در قالب نظام‌های فلسفی، از منظر فلاسفه‌ای مانند فارابی و ابن‌سینا دارای چالش‌های عمیق معرفت‌شناسی و روان‌شناسی است. هر دو متفکر، عقل فعال را به عنوان یکی از مراتب واسط سلسلهٔ وجودی از موجودیت‌های جهان مادّی تا عالم معقول تبیین کرده‌اند و به عنوان ذات مطلق خداوند مطرح ننموده‌اند. این سلسله، انسان را در قاعده قرار داده و از طریق مراحل پی‌درپی نورانی‌شدن عقلانیت، به عالم عقول مجرده و سرانجام به خداوند می‌رساند.

فارابی تبیین وحی و معرفت نبی را در چارچوب نظریهٔ عقل فعال و ساختار قوای نفس انسانی صورت‌بندی می‌کند و در این میان، اتصال را به‌معنای اتحاد وجودی نفس با عقل فعال نمی‌داند، بلکه به‌منزلهٔ بالاترین مرتبهٔ فعلیت‌یافتگی عقل انسانی می‌داند. از نظر وی، عقل انسانی در مسیر کمال معرفتی، از مرتبهٔ عقل بالقوه و عقل بالفعل عبور کرده و در نهایت به مرحلهٔ عقل مستفاد می‌رسد؛ مرتبه‌ای که در آن، نفس انسانی در نهایت آمادگی و صفای وجودی، معقولات را بدون واسطهٔ حسی و استدلال تدریجی از عقل فعال دریافت می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۱۸-۱۲۱). در این فرآیند، عقل فعال به‌عنوان موجودی مجرد و واهب صور، افاضه‌کنندهٔ معانی عقلی است و نفس نبی به سبب کمال ذاتی و اعتدال قوا، قابلیت دریافت دفعی و بی‌واسطه این معانی را می‌یابد.

بر اساس تحلیل فارابی، ویژگی ممتاز نبی در مقایسه با سایر انسان‌ها، صرفاً شدت عقل نظری نیست، بلکه هماهنگی تام میان عقل نظری و قوهٔ خیال است، بدین معنا که قوهٔ خیال نبی، تحت اشراق عقل فعال، توان آن را می‌یابد که معقولات مجرد را به صور محسوس، الفاظ و تمثیلات قابل ادراک برای عموم مردم تنزل دهد؛ از این‌رو، وحی در نگاه فارابی، هم دریافت عقلی حقیقت است و هم ابلاغ خیالی آن، بی‌آنکه اتحاد میان عقل انسانی و عقل فعال رخ دهد (فارابی، ۱۹۹۵ ب: ۹۲-۹۵)؛ بدین ترتیب، اتصال در اندیشهٔ فارابی به‌معنای تحقق کامل فعلیت عقل انسانی و انکشاف معقولات در پرتو افاضهٔ عقل فعال است و به معنای یگانگی وجودی یا حلول عقل فعال در نفس نبی نیست.

برخلاف فارابی که برای قوهٔ خیال نبی، شأنی فراتر از صرف قوه‌ای مادی قائل است، ابن‌سینا خیال را قوه‌ای وابسته به بدن و فاقد توان مستقل در ادراک معقولات مجرد می‌داند. از نظر وی، خیال به خودی‌خود، قادر به دریافت حقایق عقلی نیست و تنها می‌تواند صور محسوس و جزئیات را حفظ و ترکیب کند؛ از این‌رو، ابن‌سینا برای تبیین فرآیند وحی، به واسطه‌هایی فراتر از عقل فعال متوسل می‌شود و از نفوس مجرد و نفوس فلکی به‌عنوان حلقهٔ واسط میان عالم عقل و قوهٔ خیال نبی یاد می‌کند تا فاصلهٔ میان معقولات مجرد و قوه‌ای مادی کاهش یابد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۲-۱۴). در حقیقت، از نظر ابن‌سینا، نفوس فلکی با

واسطه‌گری خود، معارف عقلی مجرد را به صور قابل ادراک برای قوهٔ خیال مادی نبی ترجمه و تلطیف می‌کنند تا شکاف هستی‌شناختی میان عالم عقل و عالم خیال نبی پر شود. در این چارچوب، ابن‌سینا عقل قدسی را عالی‌ترین مرتبهٔ عقل انسانی در نبی می‌داند؛ مرتبه‌ای که در آن، عقل نبی به‌سبب شدت استعداد و صفای ذاتی، معارف عقلی را به‌صورت دفعی و بی‌نیاز از استدلال تدریجی دریافت می‌کند؛ با این‌حال، انتقال این معارف به سطح ادراک عمومی، تنها از رهگذر قوهٔ خیال ممکن می‌شود. قوهٔ خیال نبی، تحت تأثیر افاضهٔ نفوس مجرد، معانی عقلی را به صورت صور محسوس، اصوات، حروف و تمثیلات خیالی متجلی می‌سازد و بدین‌سان، محتوای وحی برای مخاطبان انسانی قابل فهم می‌گردد (ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۰۵-۱۰۳). بر این اساس، نقش خیال در نظریهٔ ابن‌سینا، نقشی ابزاری و تابع است و جایگاه آن در فرآیند وحی، به‌طور کامل وابسته به افاضهٔ عقلی و اشراقی مرتبهٔ عقل قدسی نبی است.

پژوهش‌های معاصر نیز نشان می‌دهد که ابن‌سینا، برخلاف برخی تفسیرها، همواره میان مقام دریافت وحی و منشأ افاضهٔ معرفت تفکیک قائل است. برخی محققان تأکید کرده‌اند که هرچند عقل قدسی نبی، گیرندهٔ وحی است، اما منشأ افاضهٔ معارف در نظام سینوی، لزوماً به عقل فعال فروکاسته نمی‌شود و گاه در پیوند با نفوس مجرد و نظام فلکی تبیین می‌گردد (رضازاده جودی و دیوانی، ۱۴۰۱: ۳۶-۴۰؛ عابدی و شمشیری، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۲۳)؛ در مقابل، فارابی با حفظ وحدت منشأ معرفت، عقل فعال را مبدأ افاضهٔ معقولات کلی و همچنین صور جزئی وحی می‌داند و بدین‌سان، تفاوت بنیادینی در تبیین ماهیت خیال و مکانیسم وحی میان این دو فیلسوف شکل می‌گیرد.

این پژوهش در پی آنست که نشان دهد اختلاف فارابی و ابن‌سینا در تبیین وحی، صرفاً اختلافی در جزئیات روان‌شناختی نیست، بلکه ریشه در تفاوت بنیادین آنان در ماهیت قوهٔ خیال و نسبت آن با مراتب عقل دارد. مسئلهٔ اصلی تحقیق، تبیین این نکته است که چگونه تلقی فارابی از خیال به‌عنوان قوه‌ای برخوردار از ظرفیت اتصال به عقل فعال، در برابر تلقی ابن‌سینا از خیال به‌مثابه قوه‌ای مادی و تابع، به دو الگوی متمایز از دریافت و ابلاغ وحی می‌انجامد. نوآوری این پژوهش در آن است که با رویکردی مقایسه‌ای و بر پایهٔ متون اصلی، نسبت میان عقل مستفاد فارابی و عقل قدسی ابن‌سینا را نه به‌عنوان دو مرتبهٔ عقلانی، بلکه به‌مثابه دو چارچوب معرفت‌شناختی متفاوت در فلسفهٔ وحی اسلامی تحلیل می‌کند. بر این اساس، مقاله نشان می‌دهد که تفاوت در ماهیت خیال، مستقیماً بر مکانیسم افاضهٔ وحی، نقش عقل فعال یا نفوس فلکی و شیوهٔ تنزل معقولات به سطح ادراک عمومی اثر می‌گذارد و بدین‌سان، دو قرائت متمایز از روان‌شناسی نبوت در سنت مشاء شکل می‌گیرد.

البته باید به هماهنگی الهی عقل فعال با خیال نبوی در فرآیند وحی توجه داشت، بدین معنا که در فلسفهٔ اسلامی، وحی نتیجهٔ هماهنگی نظام‌مند میان مبدأ الهی، عقل فعال و قوای نفسانی نبی است. عقل فعال به‌عنوان واسطهٔ فیض الهی، صور معقول و معارف غیبی را افاضه می‌کند و خیال نبوی نقش ترجمان این معارف به ساحت ادراک انسانی را بر عهده دارد. این هماهنگی، نه امری تصادفی یا روان‌شناختی، بلکه مبتنی بر نظم هستی‌شناختی عالم عقول و نفوس است؛ از این‌رو، وحی در حکمت مشاء، پدیده‌ای معرفتی و وجودی تلقی می‌شود که در آن، فیض الهی متناسب با ساختار وجودی نفس نبی تحقق می‌یابد و امکان خطا منتفی است (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۳۷۱؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵۹-۱۶۰).

با وجود تبیین‌های فلسفی از سازوکار وحی، باید توجه داشت که این تحلیل‌ها ناظر به امکان عقلانی وحی‌اند و تمام حقیقت آن نیستند. پژوهش‌ها با تأکید بر ماهیت اختصاصی وحی پیامبرانه، یادآور می‌شوند که وحی تجربه‌ای موهبتی، غیرقابل تعمیم و متمایز از تجربه‌های عرفانی و دینی بشری است؛ این تأکید، مرز روشنی میان تبیین فلسفی وحی و حقیقت فراتحلیلی آن ترسیم می‌کند و از تقلیل وحی به فرآیندی صرفاً معرفتی جلوگیری می‌نماید (رودگر، ۱۳۸۸: ۴۵-۵۲).

۲. پیشینهٔ پژوهش

مبحث وحی و کیفیت دریافت آن توسط نبی، در کانون توجه حکیمان مسلمان قرار داشته است. در این میان، جایگاه قوهٔ خیال در مکانیسم وحی، محور پژوهش‌های متعددی بوده که می‌توان آن‌ها را بر اساس رویکرد تحلیل‌شان به سه دسته تقسیم کرد:

برخی مطالعات تطبیقی به وحی و نبوت به‌صورت کلان به تبیین نظام نبوت نزد این فیلسوفان پرداخته‌اند که به عنوان مثال نادیا مفتونی با عنوان «بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن‌سینا» در فصلنامه (حکمت سینوی (مشکوة النور) ۱۳۸۷، شماره ۴۰، ۵-۲۶) بر مبانی معرفت‌شناختی آن تأکید کرده است. همچنین فیض و سلیمانی در مقالهٔ «نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا به‌همراه نقد دیدگاه برخی روشنفکران» در مجلهٔ (پژوهش‌های فلسفی کلامی، پاییز ۱۳۹۶، شماره ۷۳، ۶۶-۸۶) ضمن نقد دیدگاه‌های روشنفکران معاصر، جایگاه عقل و خیال را در دریافت وحی تحلیل کرده‌اند.

برخی پژوهش‌ها بر کارکرد قوای ادراکی تمرکز داشته‌اند و به نقش ابزاری خیال در فرآیند وحی توجه داده‌اند؛ محمد درگاه‌زاده و محمد مهدوی در مقالهٔ «نقش قوهٔ خیال در تبیین وحی از دیدگاه حکیم

ابن‌سینا و ملاصدرا» در فصلنامهٔ (پژوهش‌های فلسفی، بهار ۱۴۰۱، شماره ۳۸، ۲۱۴-۲۳۱) نقش قوهٔ خیال را در صورت‌سازی حقایق کلی وحیانی نزد ابن‌سینا و ملاصدرا مقایسه کرده‌اند. همچنین صغری بنی‌اسد و محمد انصاری در مقالهٔ «بررسی و نقد پایدارشناسی خیال در تجربهٔ وحیانی نبوی» در مجلهٔ (مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، تابستان ۱۳۹۵، شماره ۳/۲، ۲۴-۴۴) به نقد پایدارشناسی خیال در تجربهٔ وحیانی پرداخته‌اند و محمدابراهیم نتاج در مقالهٔ «نقش خیال در مکاشفات صوری از نظر ابن‌سینا» در مجلهٔ (آیین حکمت، زمستان ۱۳۹۱، شماره ۱۴، ۱۴۵-۱۷۰) به تبیین نقش خیال در مکاشفات صوری ابن‌سینا اهتمام ورزیده است. علاوه بر این، اعلی تورانی و معصومه رهبری در مقالهٔ «نقش قوهٔ خیال در پدیدهٔ وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا» در مجلهٔ «انسان‌پژوهی دینی، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۳۱، ۷۹-۹۶) نقش خیال را در پدیدهٔ وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا واکاوی کرده‌اند.

در این زمینه، مطالعات جامع‌تر نسبت به مسئله و عرضه به قرآن انجام شده که محمدمهدی گرجیان و فاطمه زارع بیدکی در پژوهشی جامع‌تر، نقش قوهٔ خیال را در ابلاغ وحی از منظر سه فیلسوف بزرگ یعنی فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا در عرضه به دیدگاه‌های قرآن کریم با عنوان «نقش قوهٔ خیال نبی در ابلاغ وحی از منظر فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا و عرضه دیدگاه‌ها به قرآن کریم» در مجلهٔ (اندیشهٔ نوین دینی، زمستان ۱۴۰۳، شماره ۷۹، ۵۳-۷۲) تحلیل و بررسی کرده‌اند. نگاه جامع‌تر نسبت به سایر مقالات آن بوده که نقش قوهٔ خیال نبی در ابلاغ وحی از منظر سه فیسلوف بررسی شده و سپس دیدگاه‌ها با آیات قرآن کریم تطبیق داده شده است. همچنین معصومه حسینی‌تبار و سیدعلی علم‌الهدی و سیدحسن بطحایی و محمدرضا ضمیری در مقالهٔ «بررسی نسبت عقل فعال و قوای ادراکی نبی از نگاه فارابی و ابن‌سینا و مقایسهٔ آن با ملاصدرا» در مجلهٔ حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۱، ۲۰-۴۰) به بررسی نسبت عقل فعال و قوای ادراکی در اندیشهٔ این فیلسوفان پرداخته‌اند.

اما با وجود پژوهش‌های ارزشمند فوق، خلأ اصلی در ادبیات موجود، فقدان یک تحلیل علت‌شناسانه است. مقالات پیشین، عمدتاً به توصیف نقش کارکردی خیال پرداخته‌اند، ولی نوآوری پژوهش حاضر در این است که با بهره‌گیری از رویکردی هستی‌شناختی، تبیین می‌کند که چرا تفاوت در سازوکار وحی که از نظر فارابی اتصال مستقیم و از نظر ابن‌سینا، وساطت نفوس فلکی است، معلول مستقیم تلقی متفاوت آنان از ماهیت هستی‌شناختی قوهٔ خیال می‌باشد. در این پژوهش نشان داده خواهد شد که مادی‌انگاری مطلق خیال در اندیشهٔ ابن‌سینا، چگونه وی را به سوی نظریهٔ نفوس فلکی سوق داده است؛ تحلیلی که در آثار پیش‌گفته مغفول مانده یا به عنوان متغیر اصلی تبیین وحی، به آن نگریسته نشده است.

۳. مفهوم‌شناسی

در این پژوهش، تبیین دقیق مفاهیم بنیادین، شرط لازم برای فهم صحیح اختلاف دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا در باب وحی و سازوکار معرفت نبوی است؛ از این‌رو، پیش از ورود به تحلیل تطبیقی، مفاهیم کلیدی به‌کاررفته در چارچوب نظری تحقیق، بر اساس متون اصلی فلسفی و در نسبت با نظام فکری هر فیلسوف، به‌صورت روش‌مند مفهوم‌شناسی می‌شوند.

۳-۱. وحی

در این پژوهش، وحی به‌منزلهٔ فرآیندی معرفتی تبیین می‌شود که در آن معارف از عالم غیب و به‌واسطهٔ عقل فعال، به ذهن و قوای ادراکی نبی افاضه می‌گردد. فارابی و ابن‌سینا با تکیه بر مبانی معرفت‌شناسی فلسفهٔ مشاء، وحی را نوعی ادراک یقینی و فوق‌عقلانی می‌دانند که در چارچوب نظام هستی‌شناختی آنان قابل تحلیل است. فارابی وحی را ایجاد عقلی تلقی می‌کند که از طریق اتصال و تماس قوهٔ خیال نبی با عقل فعال تحقق می‌یابد؛ در این فرآیند، عقل فعال به‌عنوان مبدأ خیر محض، معقولات را به‌صورت نزولی به قوهٔ خیال نبی افاضه می‌کند تا در قالب صور مثالی و نمادین برای جامعه‌ای که ادراک آن محدود به محسوسات است، قابل ابلاغ شود (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۲۳۴). ابن‌سینا نیز وحی را واقعیتی عینی و خارجی می‌داند که حاصل تعامل خاص نفس نبی با عقل فعال و نفوس فلکی است؛ به‌گونه‌ای که خیال نبی، با وجود ماهیت مادی خود، توان دریافت حقایق عقلی را یافته و آن‌ها را در صورت مثال‌های محسوس و قابل فهم برای عموم بازنمایی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ب: ۱۱۷). از این‌رو، وحی در نگاه هر دو فیلسوف، حاصل ارتقای قوهٔ خیال نبی و نقش واسط آن میان عالم عقل و عالم حس است.

۳-۲. عقل فعال

عقل فعال در فلسفهٔ مشاء، عقل دهم و آخرین مرتبه از سلسله عقول طولی است که نزدیک‌ترین مرتبهٔ مجرد به عالم ماده به‌شمار می‌آید و واسطهٔ فیض میان عالم عقل و نفوس انسانی است؛ این عقل، موجودی مجرد، غیرمادی و غیرمرکب است که گنجینهٔ معقولات کلی بوده و افاضه‌کنندهٔ صور عقلی به نفس انسان محسوب می‌شود؛ از این‌رو، تحقق ادراک عقلی و خروج نفس از قوه به فعل، منوط به اتصال با عقل فعال است (رحیمیان و رهبری، ۱۳۹۰: ۸۵). فارابی عقل فعال را مبدأ نور معرفتی و منشأ تنزیل معقولات به صور مثالی در خیال نبی می‌داند و آن را اساس تبیین فلسفی وحی و نبوت معرفی می‌کند (فارابی، ۱۹۹۵الف: ۱۱۸-۱۲۱)؛ ابن‌سینا نیز با تأکید بر نقش معرفت‌شناختی عقل فعال، آن را علت فاعلی قریب ادراکات عقلی

می‌شمارد، اما پیوند با آن را اتصال می‌داند و اتحاد مطرح نیست و تحقق آن را مشروط به آمادگی تام نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ب: ۱۱۷)، در نتیجه، عقل فعال در هر دو نظام فلسفی، حلقهٔ واسط میان عقل مجرد و تجربهٔ انسانی و محور تبیین وحی، معرفت و کمال نفس است (حسام‌محمدی و افضلی، ۱۴۰۰: ۴۱).

۳-۳. تحلیل هستی‌شناختی

در نظام فلسفهٔ مشاء، فهم فرآیند دریافت و ابلاغ وحی، بدون تحلیل پیشینی هستی‌شناختی از ابزارها و قوای ادراکی نبی، رهیافتی حداقلی و امری ناقص است. از منظر هستی‌شناسی فلسفی، قوهٔ خیال در مراتب وجودی نفس، جایگاه و ماهیتی متمایز از عقل دارد. این تفاوتِ هستی‌شناختی -یعنی قائل شدن به تجردِ نسبیِ خیال یا مادی‌انگاریِ مطلق آن- مستلزم پیامدهای معرفت‌شناختی متفاوتی در فرآیند وحی است؛ بنابراین، تحلیل این پژوهش بر اصل پیش رو استوار است که نحوهٔ معرفت و ادراک وحیانی، تابع مستقیم کیفیت وجودی خیال است که محوری هستی‌شناسی است، لذا فارابی با رویکرد هستی‌شناختی متفاوت نسبت به تجرد خیال، به الگویی از دریافت مستقیم دست می‌یابد، در حالی که ابن‌سینا به دلیل مادی‌انگاری ماهیت خیال، ناگزیر از تمسک به واسطه‌هایی چون نفوس فلکی در فرآیند معرفت‌شناختی وحی است؛ بدین‌سان، تحلیل هستی‌شناختی در این پژوهش، یک بحث انتزاعی نیست، بلکه زیربنای تبیین دقیق در فرآیند معرفت‌شناختی وحی به شمار می‌آید.

۳-۴. قوهٔ خیال

قوهٔ خیال یا متخیله در فلسفهٔ مشاء از قوای باطنی نفس حیوانی و انسانی است که وظیفهٔ آن حفظ، ترکیب و تصرف در صور محسوس پس از غیبت محسوسات خارجی است و خود، شأن ادراک مستقل ندارد، بلکه در مدرکاتِ اخذشده از حواس و عقل تصرف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۵: ۴۰۸). این قوه در انسان، در صورت به‌کارگیری توسط نفس ناطقه، مفکره نامیده می‌شود و قادر است صور جزئی را به‌گونه‌ای سامان دهد که مقدمات تفکر و دریافت معانی عالی فراهم شود. فارابی قوهٔ خیال را قوه‌ای می‌داند که در صورت کمال، توان محاکات و تصویرگری از معقولات را یافته و می‌تواند معارف عقلی افاضه‌شده از عقل فعال را در قالب صور محسوس و نمادین برای فهم عمومی بازنمایی کند (فارابی، ۱۳۷۱: ۱۸۲؛ همان، ۱۹۹۵الف: ۳۲-۳۳). در مقابل، ابن‌سینا قوهٔ خیال را فاقد ظرفیت ادراک مجرد می‌داند و نقش آن را محدود به تمثیل و بازنمایی معرفت می‌شمارد، نه دریافت خود معرفت، و از این‌رو وحی را وابسته به تماس نفس نبی با عقول و نفوس فلکی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ب: ۱۱۷). بدین‌سان، تفاوت تبیین وحی نزد فارابی و ابن‌سینا، به تفاوت بنیادین آنان در کارکرد معرفتی قوهٔ خیال بازمی‌گردد (رضایی، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

۳-۵. نفوس فلکی

نفوس فلکی در فلسفهٔ مشاء و به‌ویژه در اندیشهٔ ابن‌سینا، موجوداتی مجرد از ماده و در عین حال وابسته به اجسام فلکی‌اند که نقش واسطه‌ای میان عقول مفارق، به‌ویژه عقل فعال و عالم مادون قمر ایفا می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۵۰؛ رحمتی، ۱۳۸۸: ۸). این نفوس، اگرچه در مرتبهٔ وجودی فروتر از عقول‌اند، اما به سبب طهارت وجودی و فعلیت تام، قابلیت دریافت فیض عقلی و انتقال آن به مراتب پایین‌تر را دارند. در تبیین وحی، ابن‌سینا نفوس فلکی را عامل اصلی انتقال اشراق عقل فعال به قوهٔ خیال نبوی می‌داند، به‌گونه‌ای که معقولات مجرد، پس از تنزل از طریق این نفوس، در قالب صور خیالی و قابل ابلاغ ظهور می‌یابند (ابن‌سینا، ۱۹۷۵: ۱۵۰-۱۵۳). این نقش واسطه‌گری نشان می‌دهد ابن‌سینا برخلاف فارابی، وحی را به طور مستقیم از عقل فعال به خیال نبی نمی‌داند، بلکه اتصال خیال نبی به عالم عقل را منوط به میانجی‌گری نفوس فلکی می‌شمارد که با اشراق خود، فضای لازم برای انتقال این معارف را فراهم می‌کنند.

برخلاف این رویکرد، فارابی گرچه به تأثیر افلاک در نظام هستی اذعان دارد، اما نقش نفوس فلکی را در تبیین وحی برجسته نمی‌کند و دریافت وحی را عمدتاً حاصل ارتباط مستقیم عقل فعال با قوهٔ خیال نبی می‌شمارد (فارابی، ۱۹۹۵ الف: ۱۸۲)؛ از این‌رو، پذیرش یا انکار نفوس فلکی، یکی از نقاط افتراق بنیادین فارابی و ابن‌سینا در تبیین سازوکار وحی و نسبت عقل و خیال به‌شمار می‌آید. بنابراین، نقش کلیدی نفوس فلکی، واسطه‌گری ادراکی است؛ بدین‌معنا که این نفوس، همچون صافی و مجرایی عمل می‌کنند که حقیقت مجرد وحی را متناسب با ظرفیت مادی خیال نبی، تنزل داده و برای وی قابل تلقی می‌سازند.

۴. روش پژوهش

پژوهش حاضر با بهره‌گیری از روش مقایسه‌ای انجام شده است؛ روشی که با هدف شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی، ساختاری و مبنایی میان دیدگاه‌ها، امکان تحلیل منظم و نظام‌مند آرای اندیشمندان را فراهم می‌سازد. در این روش، مفاهیم و نظریه‌ها نه به‌صورت منفرد، بلکه در نسبت متقابل با یکدیگر بررسی می‌شوند تا وجوه افتراق و اشتراک آن‌ها آشکار گردد. روش مقایسه‌ای به‌ویژه در مطالعات فلسفی، ابزار مناسبی برای فهم تفاوت چارچوب‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی مکاتب فکری به‌شمار می‌آید. این رهیافت، با پرهیز از داوری پیشینی، بر تحلیل متون اصیل و بازخوانی دقیق مفاهیم در بستر نظام فکری هر متفکر استوار است. پژوهش‌های روش‌شناختی نشان داده‌اند که روش مقایسه‌ای، در تبیین مسائل فلسفی و دینی، امکان دستیابی به نتایج عمیق‌تر و منسجم‌تر را فراهم می‌کند (خدام، ۱۳۹۱؛ حسینی، قائمی و ابراهیمی، ۱۳۹۶).

در این مقاله، روش مقایسه‌ای به‌منظور بررسی تطبیقی دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا دربارهٔ وحی، عقل فعال، قوهٔ خیال و نفوس فلکی به‌کار گرفته شده است؛ بدین‌منظور، ابتدا مفاهیم کلیدی در آثار اصلی هر دو فیلسوف استخراج و به‌صورت مستقل تبیین شده، سپس نسبت آن‌ها با یکدیگر مورد بررسی قرار گرفته است. تمرکز اصلی بر چگونگی تبیین سازوکار دریافت و ابلاغ وحی و نقش قوهٔ خیال در هر دو نظام فلسفی است. این رویکرد امکان می‌دهد تا تفاوت‌های بنیادین دو فیلسوف، نه صرفاً در سطح اصطلاحات، بلکه در سطح مبانی معرفت‌شناختی و روان‌شناسی فلسفی آشکار شود.

۵. دیدگاه فارابی در تجرد نسبی قوهٔ خیال و اتصال مستقیم به عقل فعال

فارابی قوهٔ خیال را نیرویی می‌داند که مدرکات حسی را حفظ و با ترکیب و تجزیهٔ آن‌ها، صور متنوع پدید می‌آورد. در نظام فکری او، خیال نبی واجد قابلیتی فراتر از خیال عادی است که می‌تواند معقولات را در قالب محسوسات تمثل بخشد. وی عقل فعال را منشأ افاضهٔ مستقیم می‌داند که بدون واسطه، صور معقول را به عقل مستفاد نبی و از آنجا به خیال او می‌رساند. در نظام فکری او، قوهٔ خیال نیرویی است که مدرکات حسی را پس از غیبت محسوسات حفظ می‌کند و از طریق ترکیب و تجزیهٔ آن‌ها، صور خیالی متنوع پدید می‌آورد. این صور، گاه مطابق با واقع و گاه صرفاً تخیلی‌اند؛ اما در خیال نبوی، توانایی بازنمایی معقولات در قالب محسوسات را می‌یابند (فارابی، ۱۴۰۸: ۵۱۲/۱). فارابی خیال نبی را قوه‌ای می‌داند که قابلیت دریافت صور غیبی و تمثّل آن‌ها به اشکال حسی را دارد؛ از این‌رو، رؤیت فرشتهٔ وحی یا شنیدن کلام الهی، به‌مثابه تجلی محسوس معقولات مجرده تفسیر می‌شود.

در دیدگاه فارابی، خیال نبوی قوه‌ای فراتر از خیال عادی و دارای قابلیت تعالی و تجرد نسبی است. این قوه می‌تواند معقولات مجرد را در قالب صور محسوس و خیالی تمثل بخشد و آن‌ها را برای ابلاغ به جامعهٔ انسانی آماده سازد؛ از این‌رو، مشاهدهٔ فرشتهٔ وحی یا شنیدن کلام الهی، امری وهمی یا تخیلی نیست، بلکه تمثل واقعی معقولات در قوهٔ خیال نبی است. خیال نبوی در این نظام، ابزار ابلاغ وحی است، نه منشأ آن (رضایی، ۱۳۹۳: ۱۰۸).

در تبیین چگونگی تحقق این فرآیند باید گفت که فارابی عقل فعال را موجودی مفارق از ماده و آخرین مرتبه از سلسلهٔ عقول می‌داند که منشأ افاضهٔ صور نوعیه و معارف معقول به عقل انسانی است (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۶). عقل فعال با افاضهٔ صور معقول، عقل هیولانی انسان را از قوه به فعل می‌رساند و در نهایت، عقل مستفاد را پدید می‌آورد. در این مرتبه، نبی بدون واسطه‌ای غیر از عقل فعال، به معارف وحیانی دست می‌یابد و سپس از طریق

خیال کامل خود، این معارف را در قالب تمثیلات محسوس برای عموم مردم بیان می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۳۷۱).

فارابی عقل فعال را آخرین مرتبه از سلسله عقول طولی و منشأ افاضهٔ صور معقول به نفوس انسانی می‌داند. در فرآیند وحی، این عقل نقش منبع مستقیم معارف الهی را ایفا می‌کند و حقایق عقلی را بی‌واسطه به نفس نبی افاضه می‌نماید. هماهنگی الهی در این مرتبه، به معنای تناسب کامل میان عقل فعال و استعداد وجودی نفس نبی است. بر این اساس، وحی نه حاصل تجربهٔ حسی، بلکه نتیجهٔ افاضهٔ عقلانی و اشراقی است که از عالم عقول سرچشمه می‌گیرد (فارابی، ۱۴۱۳: ۲۶؛ فارابی، ۱۴۰۸: ۵۱۲؛ مطهری، ۱۳۸۹: ۸۹).

با تکیه بر همین سازوکار، نبوت در اندیشهٔ فارابی با کمال قوهٔ ناطقه (اتصال مستقیم به عقل فعال و تحقق عقل مستفاد)، کمال قوهٔ متخیله (توان تمثیل معقولات در قالب محسوسات) و کمال قوهٔ عملی (توان تأثیرگذاری خارق‌العاده) تبیین می‌شود و وحی فرآیندی است که در آن نبی، بدون تعلیم بشری، معارف را می‌بیند و می‌شنود (فارابی، ۱۹۵۵: ۱۲۱-۱۲۷).

۶. دیدگاه ابن‌سینا در مادی‌انگاری خیال و وساطتِ ضروریِ نفوسِ فلکی

ابن‌سینا خیال را بر پایه دلایل فلسفی، قوه‌ای مادی و جسمانی می‌داند که بدون واسطه قادر به ادراک معقولات نیست؛ از این‌رو، برای تبیین فرآیند وحی، ابن‌سینا نقش نفوس فلکی را برجسته می‌کند. نفوس فلکی به عنوان میانجی، معارف عقلی را متناسب با ظرفیت خیال نبی تنزل می‌دهند تا خیال مادی نبی، امکان دریافت صور وحیانی را بیابد. به‌نظر او، صور خیالی دارای وضع، جهت و مقدارند و این ویژگی‌ها جز در موجودات مادی معنا ندارند. افزون بر این، خیال به‌طور ذاتی وابسته به صور جسمانی است و بدون آن‌ها قادر به ادراک معارف مجرد نیست؛ از این‌رو، وجود آن، قائم به ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۵۰۱-۵۰۲)؛ بر همین اساس، ابن‌سینا خیال را قوه‌ای محدود می‌داند که برای ادراک اخبار غیبی، نیازمند واسطه‌ای فراتر از خود، یعنی نفوس فلکی است.

همچنین ابن‌سینا عقل فعال را حلقهٔ نهایی صدور وجود از واجب‌الوجود و واسطهٔ میان عالم مجرد و عالم ماده می‌داند، اما در تبیین سازوکار وحی، نقش نفوس فلکی را برجسته می‌کند. از نظر او، عقل فعال، معارف کلی را افاضه می‌کند، اما انتقال این معارف به خیال نبی از طریق نفوس فلکی صورت می‌گیرد؛ نفوسی که واسطهٔ میان معقولات مجرده و صور خیالی‌اند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۳-۴۴۹)؛ بدین‌سان، خیال نبی بدون یاری نفوس فلکی، قادر به تمثل معارف وحیانی نیست.

از نظر ابن‌سینا، عقل فعال معارف کلی را افاضه می‌کند و نفوس فلکی این معارف را متناسب با مرتبهٔ خیال نبی تنزل می‌دهند. بدین ترتیب، خیال نبوی بدون این واسطه، توان دریافت مستقیم معقولات مجرد

را ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۲۳۰؛ شریف فخر، ۱۳۹۸: ۱۰۱-۱۱۲؛ رحمتی، ۱۳۸۸: ۱۰-۱۳). به عبارت دیگر، در نظام سینوی، نفوس فلکی نقش پل ارتباطی و واسطه‌گری را ایفا می‌کنند که به خیال مادی اجازه می‌دهد بدون آنکه در ماهیت مجرد عقل فعال مستهلک شود، صور مثالی وحی را دریافت کند.

ابن‌سینا نبوت را مبتنی بر کمال عقل نظری (دستیابی به عقل قدسی)، قوهٔ متخیله نیرومند (اتصال به نفوس فلکی) و کمال قوهٔ عملی می‌داند و وحی را تمثل معارف وحیانی در خیال نبی، از طریق نفوس فلکی و در حالت بیداری تفسیر می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۲۵).

جدول تحلیلی دیدگاه‌های فارابی و ابن‌سینا در عقل فعال، خیال و نبوت

ردیف	عنصر معرفتی	نظر فارابی	نظر ابن‌سینا	نتیجهٔ مقایسه
۱	عقل فعال	**۱. مجرد** **۲. مفارق** ۳. انتهای سلسله عقول منفصله ۴. مبدأ افاضه معارف جامع صور نوعیه اشیا در حالت مجّرد ۵. منشاء وحی و **افاده مستقیم** به خیال نبی ۶. معادل **روح القدس** یا جبرئیل	۱. بالاتر از طبیعت ۲. مبدأ تجلی وجود و موجودات ۳. منشأ فیض طبیعی و نیروها ۴. واسطهٔ فیض نفوس فلکی به نبی ۵. به‌منزلهٔ منبع اولیهٔ معارف	فارابی: عقل فعال، منبع مستقیم وحی ابن سینا: عقل فعال منبع اولیه است، اما ارتباطش با نبی از طریق نفوس فلکی جدا از ماده. دیدگاه ابن‌سینا به چارچوب فلسفی ارسطویی وابسته‌تر است.
۲	قوه خیال	۱. واسطه ادراک حسی و عقلی ۲. توانایی حفظ تصاویر حسی ۳. ترکیب و تجزیهٔ آنها ۴. نقش تمثیلی در تفسیر معقولات ۵. درک خیال نبوی تصاویر محسوس از معارف غیبی در وحی (مثل دیدن فرشته)	۱. ماهیت مادی و جسمانی ۲. وابسته به صور جسمانی ۳. قابلیت تصور معقولات فقط در چارچوب محسوسات. ۴. نیازمند نفوس فلکی برای ارتباط با عالم معقول در وحی ۵. محدودیت خیال در درک غیب بدون واسطه عقل فعال.	فارابی خیال را توانایی تجرد نسبی دانسته، ابن‌سینا خیال را مادی و محدود به محسوسات می داند اختلاف در ماهیت خیال باعث تفاوت در وحی است که فارابی ارتباط مستقیم‌تر در وحی می‌پذیرد، ابن‌سینا واسطه‌های بیشتری را الزامی می‌داند
۳	نبی	**۱. کمال قوهٔ ناطقه و اتصال به عقل فعال** **۲. کمال خیال و دریافت نمادهای غیبی** **۳. کمال قوهٔ محرکه و ایجاد معجزه** **۴. نبی فیلسوف متحد با عقل فعال** **۵. دریافت معارف بدون تعلیم** **۶. قدرت تأثیر بر دنیای مادی از طریق روح القدس** **۷. رؤیت فرشته در وحی به‌عنوان تصویر محسوس از معقولات**	۱. عقل نظری قوی و خیال قوی و عقل عملی قوی: شاخص‌های نبی ۲. ارتباط با عقل فعال از طریق نفوس فلکی ۳. نبوت نیازمند اتصال به نفوس فلکی و دریافت معارف وحیانی ۴. معجزه نتیجهٔ توانایی عملی نبی در نظارت بر فراوانی‌های طبیعی ۵. وحی در خواب یا بیداری از طریق تخیّلات نفوس فلکی.	فارابی: نبوت اوج کمال فردی در عقل و خیال و باعث وقوع معجزه ابن‌سینا: نبوت نیازمند روابط فلکی-عقلی است. هر دو نبی را واسطه اجتماع می‌دانند، فارابی کارکرد اجتماعی نبوت را برجسته‌تر می‌بیند.

۷. مشترکات دیدگاه فارابی و ابن‌سینا

فارابی و ابن‌سینا هر دو وحی را در چارچوب نظام عقلانی-الهی تبیین می‌کنند و عقل فعال را منشأ اصلی افاضهٔ معارف وحیانی به نفس نبی می‌دانند. در اندیشهٔ فارابی، عقل فعال سرچشمهٔ هدایت، معرفت و وحی است و بدون آن، نفس انسانی توان ارتقا به ساحت معقولات را ندارد (فارابی، ۱۴۰۵: ۲۳). ابن‌سینا نیز عقل فعال را واسطه‌ای متعالی میان عالم عقلانی و نفس انسانی معرفی می‌کند که تحقق وحی، منوط به گشوده‌شدن باب اتصال نفس نبی به آن است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۷۸/۵).

اشتراک دیگر این دو فیلسوف در نقش خیال نبوی است. فارابی خیال نبوی را قوه‌ای ممتاز می‌داند که معقولات مجرد افاضه‌شده از عقل فعال را به صورت صور محسوس و تمثیلی برای ادراک عموم مردم درمی‌آورد و آن را واسطهٔ میان عالم عقل و عالم حس معرفی می‌کند (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۷). ابن‌سینا نیز خیال نبوی را نتیجهٔ کمال نفس پیامبر می‌داند که به‌واسطهٔ آن، حقایق عقلی دریافت‌شده از عقل فعال به خیالات و صور قابل فهم برای مخاطبان تبدیل می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۱۲).

از دیگر مشترکات اساسی، پذیرش نقش نفوس فلکی در فرآیند وحی و شناخت است. فارابی نفوس افلاک را واسطه‌هایی در تنزل معارف مجرد و سازگار کردن آن‌ها با شرایط انسانی می‌داند و ابن‌سینا نیز در نظام کیهانی خود، نفوس فلکی را در انتقال و تنزل معارف کلی مؤثر می‌شمارد (فارابی، ۱۹۹۵الف: ۹۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۴۵/۳).

در نهایت، هر دو فیلسوف، وحی را فرآیندی نظام‌مند و مرحله‌ای می‌دانند که شامل افاضهٔ معقولات از عقل فعال، تمثل آن‌ها در خیال نبوی و سپس تحقق شریعت و قانون برای هدایت جامعه است. این فرآیند در فلسفهٔ فارابی، به تأسیس مدینهٔ فاضله و در اندیشهٔ ابن‌سینا، به هدایت عقلانی و اخلاقی جامعه منتهی می‌شود و نشان‌دهندهٔ هماهنگی عقل، خیال و وحی در نظام الهی است (فارابی، ۱۹۹۵: ۶۸-۷۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۱۴).

۸. تفاوت‌های دیدگاه فارابی و ابن‌سینا

نخستین تفاوت اساسی فارابی و ابن‌سینا به جایگاه عقل فعال در نظام هستی و نسبت آن با خداوند بازمی‌گردد. فارابی عقل فعال را در چارچوب قاعدهٔ الواحد و به‌عنوان آخرین واسطهٔ فیض الهی میان واجب‌الوجود و عالم مادی تبیین می‌کند و آن را معادل فرشتهٔ وحی (جبرئیل) می‌داند که معارف الهی را به نفوس انسانی افاضه می‌کند. از نظر او، عقل فعال، فیض خود را از علت‌العلل دریافت می‌کند و

مسبب‌الاسباب در نهایت خداوند است (فارابی، ۱۴۰۵: ۷۹-۸۰)؛ در مقابل، ابن‌سینا عقل فعال را بیشتر در افق روان‌شناسی فلسفی تحلیل می‌کند و آن را از سطوح عالی وجدان انسانی کاملاً منفک نمی‌داند، بلکه بر تعامل آن با نفس نبی تأکید می‌ورزد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

یکی از نقاط افتراق بنیادین فارابی و ابن‌سینا، تبیین نوع رابطهٔ عقل انسانی با عقل فعال است. فارابی از نوعی اتصال شدید و نزدیک به اتحاد سخن می‌گوید که در آن، عقل مستفاد نبی با عقل فعال هماهنگی مستقیم می‌یابد؛ در مقابل، ابن‌سینا صراحتاً نظریهٔ اتحاد را رد می‌کند و اتصال را به‌معنای توجه، آمادگی کامل و اشراق دفعی صورت عقلانی بالفعل می‌داند، بی‌آنکه اتحاد وجودی رخ دهد. این تبیین، بر حفظ تمایز وجودی عقل انسانی و عقل فعال تأکید دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۰-۱۲۶). در واقع، دومین تفاوت به ماهیت اتصال نفس نبوی با عقل فعال مربوط است. فارابی هرچند اتصال نفس به عقل فعال را شرط کمال انسانی می‌داند، اما هرگونه اتحاد وجودی میان عقل فعال و نفس انسانی را نفی می‌کند و این ارتباط را صرفاً در سطح افاضه و دریافت معرفت تحلیل می‌نماید؛ در این میان، خیال نبوی، نقش واسطه‌ای اساسی دارد و امکان دریافت و انتقال وحی را فراهم می‌سازد (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۱۵)؛ در مقابل، ابن‌سینا با استفاده از تمثیل نور و چراغ، ارتباط نفسِ نبوی با عقل فعال را به‌مثابه حضور تام معقولات، نزد نفس تفسیر می‌کند؛ به‌گونه‌ای که در لحظهٔ وحی، نفس نبی در اوج آمادگی و صفای وجودی، صور عقلی را بدون واسطهٔ استدلال، به نحو اشراق دفعی دریافت می‌کند، بی‌آنکه مدعی اتحاد وجودی میان نفس و عقل فعال باشد. این تبیین، بر حفظ تمایز وجودی (تغایر جوهری) عقل انسانی و عقل فعال تأکید دارد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

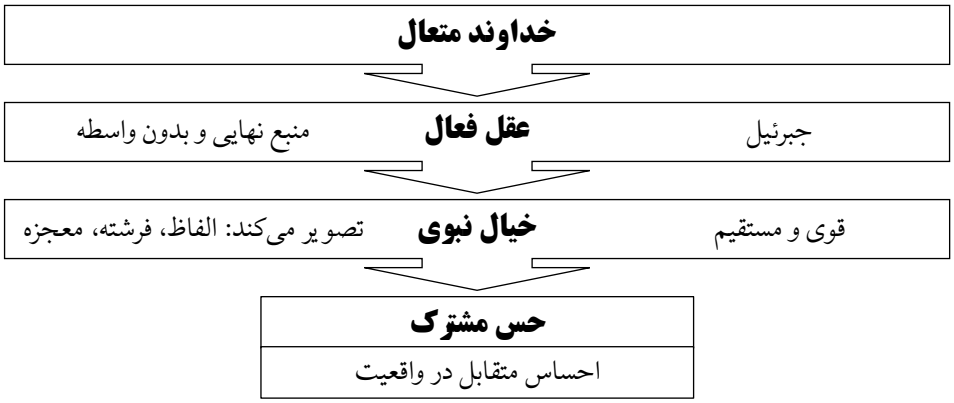
سومین اختلاف مهم در فاعل یا قابل بودن خیال نبوی آشکار می‌شود. فارابی خیال نبوی را قوه‌ای فاعل می‌داند که پس از برخورداری از استعداد لازم، با ترکیب و تجزیهٔ صور، معقولات افاضه‌شده از عقل فعال را به زبان، تصویر و نمادهای قابل فهم برای عموم مردم تبدیل می‌کند؛ از نظر او، الفاظ و صور وحی، ساختهٔ قوهٔ متخیلهٔ نبی است و محصول مستقیم عقل فعال نیست (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۱۵ و ۱۲۲)؛ در مقابل، ابن‌سینا خیال نبوی را در مرحلهٔ نخست قوه‌ای قابل می‌داند، اما پس از اتصال عقل فعال به نفس نبی، خیال در مرحلهٔ ثانویه، به نقش فاعلی می‌رسد و معانی کلی و بسیط را به صور جزئی و تفصیلی تبدیل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۷۸/۵).

چهارمین تفاوت، به نقش نفوس فلکی در فرآیند وحی بازمی‌گردد. فارابی نفوس فلکی را واسطه‌هایی ضروری میان عقل فعال و نفس انسانی می‌داند و معتقد است جریان وحی و معرفت الهی بدون عبور از این مراتب وجودی تحقق نمی‌یابد. به باور او، نفوس افلاک نقش فعالی در تنزل معارف عقلی و

هماهنگی آن‌ها با عالم ماده ایفا می‌کنند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۵)؛ اما ابن‌سینا برای نفوس فلکی، نقش فرعی‌تری قائل است و تصریح می‌کند که اتصال مستقیم نفس نبوی به عقل فعال، بدون نیاز به واسطه‌های چندگانه، برای تحقق وحی کفایت می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵: ۱۱۷).

پنجمین تفاوت در نحوهٔ دریافت و بیان وحی نمود می‌یابد. فارابی وحی را فرآیندی ساختاریافته و مرحله‌مند می‌داند که از افاضهٔ معقولات به عقل نظری نبی آغاز شده، سپس به قوهٔ خیال منتقل می‌شود و در نهایت، در قالب الفاظ و صور حسی برای جامعهٔ انسانی آشکار می‌گردد؛ از نظر او، زبان وحی، محصول فعالیت خلاق خیال نبوی است (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۲۲)؛ اما ابن‌سینا وحی را از حیث حقیقت، امری اشراقی و دفعی می‌داند که در قوهٔ خیال، تفسیر و تفصیل می‌یابد و تفاوت بنیادینی میان وجدان نبوی و تخیل در اصل دریافت وحی قائل نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۷۸/۵).

نمودار ساختار انتقال وحی از دید فارابی (وحدت عالم مجردات و مادیات)



در نگاه فارابی، خداوند متعال به‌صورت غیرمستقیم، منبع نهایی فیض است و این عقل فعال است که بی‌واسطه وحی را می‌فرستد. عقل فعال، موجودی مجرد و مفارق است که با خیال نبی ارتباط مستقیم دارد. در نگاه فارابی، نفوس فلکی وجود ندارد و عقل فعال مستقیماً وحی می‌فرستد و خیال نبوی، قوی است و توانایی دریافت صور مثالیه بدون واسطه از عقل فعال را دارد. همچنین حس مشترک در آخرین مرحله، تجسم خیالات غیبی را به صورت محسوس، مثل صدا و تصویر درک می‌کند. در فرآیند وحی مورد نظر فارابی، وحدت عقل و خیال وجود دارد و وحی، مستقیم بدون تفکیک واضح فکری دریافت می‌شود.

نمودار ساختار انتقال وحی از دید ابن‌سینا (تسلسل فیض و واسطه‌های ماوراءطبیعی)



در نگاه ابن‌سینا، خداوند منشأ اصلی فیض است که از طریق سلسلهٔ عقول (ارسطویی) به عقل فعال می‌رساند و عقل فعال، موجودی بالاتر از طبیعت است که از طریق نفوس فلکی با نبی ارتباط دارد. همچنین نفوس فلکی، واسطه‌های ضروری بین عقل فعال و خیال نبی و نوعی متوسّط برای اتصال معرفتی هستند. خیال نبوی، قوی اما وابسته به نفوس فلکی هستند و نیاز به ساختار جسمانی برای درک معارف غیبی دارند. از منظر ابن‌سینا، در مسیر نبوت، نور غیب از طریق حس مشترک و ساختار جسمی نبی تجسم می‌یابد. در مجموع باید بین عقل که مفهوم کلی و خیال که تصویر جزئی را درک می‌کند و همچنین حس که سبب تجسم در جهان مادی است، تفکیک قائل شد.

تفاوت‌های اصلی در ساختار دو نظریه آن است که چارچوب فلسفی دیدگاه فارابی، ترکیبی از دیدگاه مشاء و عرفان است و به فلسفهٔ اشراق نیز شباهت دارد، اما چارچوب فلسفی دیدگاه ابن‌سینا کاملاً مشائی و وابسته به تسلسل منطق ارسطویی است. در خصوص واسطه‌های وحی، فارابی معتقد به عدم واسطهٔ بین عقل فعال و نبی است، برخلاف او، ابن‌سینا بر نقش نفوس فلکی در عقل فعال و نبی تأکید دارد؛ همچنین در باب ماهیت خیال نبوی، از دیدگاه فارابی، توانایی درک صور مثالیه وجود دارد و عالم مثال بدون نیاز به جسم است، اما از نظر ابن‌سینا، خیال وابسته به صور مادی و ساختار جسمانی است و به نفوس فلکی نیاز دارند. همچنین فارابی در رابطه با جهان ماده معتقد است که نبی قادر است به خود جهان ماده فرماندهی کند و ساختار معجزه همین است، اما ابن‌سینا جهان طبیعت را زیر کنترل نفس نبوی قرار می‌دهد و به همین جهت، نیاز به نفوس فلکی است. در فرآیند وحی مورد نظر فارابی، بین

عقل، خیال و وحی در سطح معرفتی و مجازی، یعنی تصویر فرشتگان و الفاظ، وحدت وجود دارد، اما در نگاه ابن‌سینا، باید بین عقل که مُدرک مفاهیم کلی است و خیال که تصویر جزئی می‌سازد و حس که سبب تجسم در جهان مادی است، تفکیک نمود. در واقع فارابی وحی را همسان و یکپارچه تصور می‌کند و ابن‌سینا آن را مرحله‌ای و منظم دانسته است؛ نیز در ابلاغ وحی، از دیدگاه فارابی، نقش نبی در جامعه، به‌عنوان فیلسوف متعالی و مصلح اجتماعی است، اما از دیدگاه ابن‌سینا، نبی به‌عنوان شاهد کمال فردی و الهام‌گر شخصی است؛ یعنی فارابی بر وظایف عمومی نبوت تأکید می‌کند، در حالی که ابن‌سینا بر کمال فردی تأکید دارد.

در مجموع، ارث مشترک هر دو فیلسوف آنست که وحی را مقدمه‌ای برای صلاحیت رهبریِ اجتماعیِ نبی می‌شناسند، اما فارابی این نقش را گسترده‌تر تبیین می‌کند. همچنین چالش فلسفی مسئله، ارتباط متقابل مفاهیم متافیزیکی مثل وحدت عالم با فرآیندهای معرفتی مثل وحی نشان‌دهندهٔ اینست که فلسفهٔ اسلامی تلاش می‌کند که غیب و ماده را در قالب هماهنگی عقل و خیال به هم پیوند دهد.

۹. نتیجه‌گیری

در مورد نسبت خدا با عقل فعال، دیدگاه هر دو فیلسوف مشابه است. هر دو آن را مرتبه‌ای از عالم بالا می‌دانند که آخرین مرتبه در ارتباط با عالم پایین است و به‌عنوان افاضه‌کننده و واهب الصور عمل می‌کند؛ در نهایت، هر دو عقل فعال را معادل روح‌الامین یا فرشتهٔ وحی می‌شمارند.

از دیدگاه فارابی، عقل فعال جایگاهی بنیادین در ساختار معرفتی انسان دارد؛ این عقل نه‌تنها صور ادراکی را به ذهن انسانی افاضه می‌کند، بلکه عقل انسان را هدایت و ارتقا می‌بخشد تا آن‌جا که به مرحلهٔ اتحاد و اتصال با عقل فعال نائل می‌شود و از این طریق، معارف هستی را بدون واسطه و حجاب ادراک می‌کند؛ بر این اساس، عقل فعال در اندیشهٔ فارابی، موجودی است مفارق از ماده و غیر جسمانی که با افاضهٔ معقولات به عقل هیولانی، زمینهٔ فعلیت‌یافتن و تعالی آن را فراهم می‌سازد. در نظر ابن‌سینا نیز عقل فعال موجودی مجرد، برتر از عالم طبیعت، عاری از ماده و احکام آن و برخوردار از فعلیت محض است. این عقل قائم‌به‌نفس، واسطهٔ میان عالم مجردات و عالم مادیات است و منشأ صدور کثرات در عالم ماده به‌شمار می‌رود. افزون بر این، عقل فعال نزد ابن‌سینا در ارتباط با نفس انسانی، نقشی اساسی ایفا می‌کند. با وجود تفاوت‌های تحلیلی، هر دو فیلسوف عقل فعال را پایین‌ترین مرتبهٔ عالم ملکوت و در عین حال، متصل به بالاترین مرتبهٔ عالم طبیعت می‌دانند. ایشان در نهایت، عقل فعال را با عنوان

جبرئیل یا روح‌الامین شناسایی کرده و رسیدن به اتحاد با آن را منوط به رفع حجاب‌های مادی می‌دانند؛ زیرا این حجاب‌ها تنها مانع میان انسان و عقل فعال‌اند.

در اندیشهٔ فارابی، قوهٔ خیال عهده‌دار حفظ صور محسوس و توانایی تجزیه و ترکیب آن‌هاست؛ همچنین این قوه با بهره‌گیری از صور محسوس، به محاکات امور معقول و محسوس می‌پردازد. فارابی خیال را واسطه‌ای میان ادراک حسی و عقلانی می‌داند و آن را تنها ابزار دستیابی عموم مردم (جمهور) به حقایق معقول معرفی می‌کند. از نظر وی، هدایت انسان‌ها و دستیابی به سعادت از رهگذر خیال ممکن می‌شود؛ زیرا معقولات به‌واسطهٔ وحی نخست به عقل نبی و سپس به قوهٔ خیالی او افاضه می‌گردد. ابن‌سینا نیز ادراک خیالی را نوعی از ادراک می‌داند؛ به این معنا که درک هر شیء عبارت است از ارتسام مثال یا صورت آن شیء در ذهن مدرک و مشاهدهٔ آن توسط وی. این صورت ذهنی که نمایندهٔ حقیقت خارجی شیء است، در ذات مدرک باقی می‌ماند و با اصل آن مباینت ندارد. به باور ابن‌سینا، فرآیند حفظ و بازیابی این صور خیالی چنین است: ابتدا صورت شیء از طریق حس مشترک که محل جمع‌آوری صور پنج حس ظاهری است، دریافت شده و سپس در خزانهٔ خیال ذخیره می‌شود. هنگام غیبت مادهٔ شیء، این صورت از حافظه بازخوانی شده و ادراک خیالی محقق می‌گردد. این تبیین، منطبق با نظام مشائی است و ابن‌سینا با تأکید بر مادی‌بودن قوهٔ خیال، آن را فاقد ویژگی‌های مجرد می‌داند.

فارابی، به‌عنوان نخستین فیلسوف مسلمان که به‌طور نظام‌مند به مسئلهٔ نبوت پرداخته و ابن‌سینا، با مفهوم‌پردازی‌های نوآورانه و دقیق دربارهٔ مبادی آن، هر دو تلاش کرده‌اند تبیینی عقلانی از پدیدهٔ وحی ارائه دهند. با این‌حال، دیدگاه آن‌ها خالی از انتقاد نبوده است: برخی بر فارابی خرده گرفته‌اند که با وارد ساختن قوهٔ خیال در فرآیند وحی، جایگاه پیامبر را نسبت به فیلسوف تنزل داده است؛ در مقابل، گروهی نیز به ابن‌سینا ایراد وارد کرده‌اند که با گنجاندن عنصر حدس در فرآیند دریافت وحی، از تبیین معارف جزئی وحی ناتوان مانده و نظریهٔ وی تنها در تبیین معقولات کلی کارآمد است؛ با این حال، فارابی قوهٔ ناطقهٔ نبی را قادر به ادراک تمامی معقولات و مفارقات می‌داند و ابن‌سینا نیز با تأکید بر نقش قوهٔ خیال توانسته است تبیینی از چگونگی ادراک و ابلاغ جزئیات وحی ارائه دهد.

نقش قوهٔ خیال و حس مشترک به‌عنوان دو قوه‌ای که در فرآیند وحی نقشی محوری ایفا می‌کنند، با توجه به تفاوت دیدگاه فارابی و ابن‌سینا در خصوص ماهیت و کارکرد این قوا، مورد بررسی قرار گرفت. نتایج نشان داد که فارابی، قوهٔ خیال و متخیله را یک قوه با دو کارکرد متمایز می‌داند، در حالی که ابن‌سینا میان این دو تفکیک قائل است و آن‌ها را دو قوهٔ مستقل با عملکردهایی متفاوت تلقی می‌کند. از منظر

فارابی، اگر قوهٔ متخیلهٔ انسان به مرتبهٔ کمال برسد و از نیرویی قوی و فعال برخوردار باشد، می‌تواند حتی در حالت بیداری نیز به کارکردهای عالی و غایی خود دست یابد؛ به تعبیر دیگر، در عین اشتغال به وظایف مرتبط با قوای ناطقه و ادراکات حسی، این قوه چنان ظرفیت و آمادگی می‌یابد که بتواند به کمالات ذاتی خود بازگردد و افعال عالی‌تری را انجام دهد.

ابن‌سینا نیز برای تبیین چگونگی ادراک جزئیات وحیانی، به نقش قوهٔ خیال و حس مشترک توجه خاصی دارد. به باور وی، این دو قوه در پیامبر، به دلیل شدت و اشتداد وجودی نفس نبوّت، از توانمندی‌هایی برخوردارند که در سایر نفوس انسانی یافت نمی‌شود. در حالی که در انسان‌های عادی، قوهٔ خیال و حس مشترک، صرفاً ابزار دریافت و ذخیره‌سازی صور حسی و ترکیبی‌اند، در پیامبر این قوا قادرند صور و ادراکات جزئی و متعالی وحیانی را، بدون دخل و تصرف، دریافت، حفظ و به دیگران منتقل سازند.

ابن‌سینا نیز همانند فارابی، برای وحی ماهیتی معرفتی قائل است و با تحلیل نظام ادراکی انسان و کیفیت ادراک او، در پی تبیین فلسفی فرآیند وحی برمی‌آید. از آنجا که وی منشأ تمام معارف عقلی را عقل فعال می‌داند، فرآیند اکتساب نزد او چیزی جز فعلیت‌بخشیدن به استعداد نفس در جهت دریافت فیض عقل فعال نیست. ابن‌سینا میان دو نوع استعداد در نفوس انسانی تمایز قائل است: استعداد ناقص یا محض که پیش از تعلیم و تمرین وجود دارد؛ استعداد تام که پس از آموزش، تفکر و تأمل حاصل می‌شود. در حالت اخیر، نفس آمادگی تام برای دریافت افاضهٔ عقل فعال را می‌یابد و از این طریق، به معرفت دست می‌یابد.

وجه تمایز بنیادین دیدگاه ابن‌سینا با دیگران، در نحوهٔ تبیین افاضه و دریافت وحی است. او وحی را القای معرفت از سوی عقل فعال به نفس مستعد نبی می‌داند و این القا را فعلی حقیقی تلقی می‌کند. ابن‌سینا برای تبیین نقش قوهٔ متخیّله در ادراک معارف وحیانی، ضمن تأکید بر شدت و فعلیت این قوه به‌عنوان یکی از شرایط لازم برای نبوّت، تصریح می‌کند که اشتغال به حواس ظاهری، مانع از ادراکات باطنی در پیامبران نمی‌شود، از همین رو، آنچه دیگران در خواب و رؤیا مشاهده می‌کنند، پیامبران به سبب قوت قوهٔ متخیلهٔ خود، در حالت بیداری نیز ادراک می‌کنند.

- بررسی تطبیقی نشان داد که قوهٔ خیال در هر دو نظام فارابی و ابن‌سینا، صرفاً ابزار ادراکی نیست، بلکه نقشی ساختاری در انتقال معارف وحیانی از مرتبهٔ عقل به سطح فهم انسانی ایفا می‌کند.

- تفاوت اصلی دو فیلسوف در اصل افاضهٔ الهی نیست، بلکه در نحوهٔ تعامل نفس نبی با عقل فعال است.
- تحلیل‌ها نشان می‌دهد که تبیین فلسفی وحی در سنت مشاء، تلاشی برای عقلانی‌سازی تجربهٔ نبوی است، بدون آن‌که ماهیت الهی وحی نفی یا تقلیل یابد.
- نقش ممتاز قوهٔ خیال در نفس نبی، در هر دو دیدگاه، پاسخی فلسفی به چگونگی ادراک و ابلاغ جزئیات وحیانی و تمایز پیامبر از سایر انسان‌ها ارائه می‌دهد.
- البته باید توجه داشت که این تبیین بر اساس فلسفهٔ مشاء به وحی است و اگر قوهٔ خیال در پیامبر، مطابق آیات و روایات، قوه‌ای مصون از خطا و تحت اشراف الهی تلقی شود، می‌توان میان تحلیل فلسفی و بیان وحیانی متون دینی، نوعی هم‌افقی و سازگاری ظریف برقرار کرد و تعارضی نخواهد بود.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳الف)، *الشفا (الهیات)*، قم: منشورات آیت‌الله مرعشی نجفی.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ب)، *المبدأ و المعاد*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵)، *الإشارات و التنبیهات*، تحقیق سلیمان دنیا، قاهره: دارالمعارف،

۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲)، *النجاة*، تحقیق: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۵. بنی‌اسد، صغری و انصاری، محمد (۱۳۹۵)، «*بررسی و نقد پدیدارشناسی خیال در تجربه وحیانی نبوی*»، مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، شماره ۳/۲، صص ۲۴-۴۴.

۶. تورانی، اعلی و رهبری، معصومه (۱۳۹۳)، «*نقش قوه خیال در پدیده وحی از دیدگاه فارابی و ملاصدرا*»، انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۱، صص ۷۹-۹۶.

۷. حسام‌محمدی، علیرضا و افضلی، رضا (۱۴۰۰)، «*نقش عقل فعال در نظریه معرفت مشاء*»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی، دوره ۵۴، شماره ۱، صص ۳۹-۶۰.

۸. حسینی‌تبار، معصومه و دیگران (۱۴۰۳)، «*بررسی نسبت عقل فعال و قوای ادراکی نبی از نگاه فارابی و ابن‌سینا و مقایسه آن با ملاصدرا*»، حکمت صدرایی، شماره ۱، صص ۲۰-۴۰.

۹. درگاه‌زاده، محمد و مهدوی، محمد (۱۴۰۱)، «*نقش قوه خیال در تبیین وحی از دیدگاه حکیم ابن‌سینا و ملاصدرا*»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۳۸، صص ۲۱۴-۲۳۱.

۱۰. رضازاده جودی، امیر و دیوانی، امیر (۱۴۰۱)، «*مبانی افاضه معرفت در نظام سینوی*»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی.

۱۱. رضایی، محمد (۱۳۹۳)، *مبانی معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، تهران: بوستان کتاب.

۱۲. رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۸)، «*نفوس فلکی در جهان‌شناخت سینایی و همانندی آن‌ها با نفوس بشری*»، پژوهش‌های فلسفی ـ کلامی، ۱۱ (۲)، صص ۵-۳۴.

۱۳. رودگر، محمدجواد (۱۳۸۸)، «*وحی و تجربه نبوی*»، قبسات، شماره ۵۲، صص ۴۵-۵۲.

۱۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

۱۵. فارابی، ابونصر (۱۳۷۱)، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۶. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، تحقیق آلبیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
۱۷. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵الف)، *رسالة فی العقل*، تحقیق موریس بویژ، بیروت: دارالمشرق.
۱۸. فارابی، ابونصر (۱۹۹۵ب)، *تحصیل السعادة*، تحقیق جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.
۱۹. فیض، علی و سلیمانی، محمد (۱۳۹۶)، «*نقش نبی در دریافت وحی با تکیه بر دیدگاه فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا*»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، شماره ۷۳، صص ۶۶-۸۶.
۲۰. گرجیان، محمدمهدی و زارع بیدکی، فاطمه (۱۴۰۳)، «*نقش قوه خیال نبی در ابلاغ وحی از منظر فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا*»، اندیشه نوین دینی، شماره ۷۹، صص ۵۳-۷۲.
۲۱. مفتونی، نادیا (۱۳۸۷)، «*بررسی مقایسه‌ای وحی و نبوت نزد فارابی و ابن‌سینا*»، حکمت سینوی (مشکوه النور)، شماره ۴۰، صص ۵-۲۶.
۲۲. نتاج، محمد ابراهیم (۱۳۹۱)، «*نقش خیال در مکاشفات صوری از نظر ابن‌سینا*»، آیین حکمت، شماره ۱۴، صص ۱۴۵-۱۷۰.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

A Comparative Study of the Possibility, Necessity, and Status of the Knowledge of God from the Perspectives of Fakhr al-Razi and Mulla Sadra[1]

Gholam-Hossein Gerami[2], Hamid Karimi[3], Masoud Mahfouzi[4]

ABSTRACT

This study undertakes a comparative examination of the views of Fakhr al-Din al-Razi and Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra) regarding the knowledge of God (*ma'rifat Allah*) across three axes: its possibility (*imkan*), necessity (*wujub*), and status. Employing a descriptive-analytical method, the study gathers and analyzes data by referencing the primary corpus of both thinkers. The findings indicate that while both scholars concur on the fundamental possibility of human knowledge of God, they underscore the intrinsic limitations of the human intellect in comprehending the divine "specific essence" (*al-dhat al-makhsusa*). From their perspectives, knowledge of the divine existence, attributes, and acts is attainable through ratiocination (acquired knowledge, *'ilm husuli*) and intuition (knowledge by presence, *'ilm huduri*). However, apprehending the core of the divine essence (*dhat*) transcends human capacity and remains contingent upon special divine providence (*'inaya*). Regarding the axis of necessity, both thinkers regard the knowledge of God as a definitive rational and revelatory obligation, the ultimate telos of which is the attainment of otherworldly felicity, proximity to the Divine, and the realization of sincere worship. Regarding its status, both attribute to this knowledge a preeminent position, considering it the pinnacle of all sciences (*ra's al-ma'arif*), the foundation for the validity of worship, and the ultimate purpose of human creation. Despite these extensive commonalities, divergences emerge in their modes of explication and their emphases on specific aspects. Notable among these is the pivotal role of "divine providence" as a condition of possibility in Fakhr al-Razi's theological framework, which contrasts with Mulla Sadra's philosophical emphasis on "existential progression and self-knowledge" (*ma'rifat al-nafs*) as the foundational context for the realization of this knowledge.

KEYWORDS: knowledge of God (*ma'rifat Allah*), Fakhr al-Razi, Mulla Sadra, possibility of knowledge, necessity of knowledge, status of knowledge, knowledge by presence (*'ilm huduri*), acquired knowledge (*'ilm husuli*), specific essence (*al-dhat al-makhsusa*).

1. Received**:** March 31, 2026 ; Accepted**:** May 22, 2026

2. Associate Professor, University of Islamic Sciences (*Ma'arif*), Qom, Iran. **Email:** Grami@maaref.ac.ir
3. Associate Professor, Iran University of Science and Technology, Tehran, Iran. **Email:** karymi@iust.ac.ir
4. Instructor, Department of Islamic Studies, Faculty of Culture and Islamic Studies, Iran University of Science and Technology, Tehran, Iran. **Email:** qsasapq@gmail.com

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

بررسی تطبیقی امکان، وجوب و جایگاه معرفت‌الله از منظر فخر رازی و ملاصدرا[1]

غلامحسین گرامی[2]؛ حمید کریمی[3]؛ مسعود محفوظی[4]

چکیده

این پژوهش به بررسی تطبیقی آرای فخر رازی و صدرالمتألهین، در سه محور «امکان»، «وجوب» و «جایگاه» معرفت الله می‌پردازد. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها با مراجعه به آثار این دو گردآوری و تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که هر دو در اصل امکان شناخت خدا برای انسان وفاق دارند، لیکن بر محدودیت‌های ذاتی عقل بشری در احاطه بر «ذات مخصوصه» الهی تأکید می‌ورزند. از دیدگاه ایشان، معرفت به وجود، صفات و افعال الهی از مجرای استدلال (علم حصولی) و شهود (علم حضوری) میسر است، اما شناخت کنه ذات، فراتر از طاقت بشری و در گرو عنایت خاص الهی است. در محور «وجوب»، هر دو معرفت الله را از واجبات قطعی عقلی و شرعی می‌دانند که غایت آن نیل به سعادت اخروی، تقرب به خداوند و تحقق عبادتی خالصانه است. در باب «جایگاه»، هر دو متفکر برای معرفت الله مقامی ممتاز و رأس‌المعارف قائل هستند و آن را اساس صحت عبادات و غایت قصوای آفرینش انسان می‌شمارند. در عین اشتراکات فراوان، تمایزاتی در نحوهٔ تبیین و تأکید بر جنبه‌های مختلف مشاهده می‌شود؛ از جمله نقش محوری «عنایت الهی» به عنوان شرط امکان در اندیشه فخر رازی، و تأکید بر «سیر وجودی و خودشناسی» به عنوان بستر حصول معرفت در حکمت ملاصدرا.

کلیدواژگان: معرفت الله، فخر رازی، ملاصدرا، امکان معرفت، وجوب معرفت، جایگاه معرفت، علم حضوری، علم حصولی، ذات مخصوصه.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۰۱

۲. دانشیار گروه مبانی نظری اسلام، دانشکده مطالعات اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. grami@maaref.ac.ir

۳. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه معارف، دانشکده فرهنگ و معارف اسلامی، دانشگاه علم و صنعت، تهران، ایران. karymi@iust.ac.ir

٤. مربی گروه معارف، دانشکده فرهنگ و معارف اسلامی، دانشگاه علم و صنعت، تهران، ایران. qsasapq@gmail.com

مقدمه

معرفت الله، به مثابه عالی‌ترین مرتبهٔ شناخت و غایت حکمت نظری در سنت اسلامی، همواره کانون توجه متکلمان، فلاسفه و عارفان بوده است. این مفهوم محوری، پرسش‌های بنیادینی را در سه سطح مطرح می‌سازد: نخست، آیا اساساً انسان از توانایی و قابلیت شناخت خالق برخوردار است؟ (مسئلهٔ امکان)؛ دوم، در صورت امکان، آیا تحصیل این شناخت بر انسان الزامی است و این الزام از چه سنخی است؟ (مسئله وجوب)؛ و سوم، چنین معرفتی در منظومهٔ معارف بشری و در سیر تکاملی انسان از چه منزلت و جایگاهی برخوردار است؟ (مسئله جایگاه). پاسخ به این پرسش‌های سه‌گانه، نه تنها تصویری از قابلیت‌های شناختی انسان ارائه می‌دهد، بلکه غایت‌مندی حیات انسانی و رابطهٔ او با مبدأ هستی را تعیین می‌کند.

بیان مسئله

مسئلهٔ اصلی این پژوهش، واکاوی تطبیقی و نظام‌مند دیدگاه‌های دو چهرهٔ تأثیرگذار و به‌نوعی نمادین در دو جریان فکری بزرگ اسلامی، یعنی کلام (با نمایندگی امام فخرالدین رازی، ۵۴۴-۶۰۶ق) و حکمت متعالیه (با نمایندگی صدرالدین محمد شیرازی، ملاصدرا، ۹۷۹-۱۰۵۰ق)، در باب سه‌گانهٔ مذکور است. با وجود پژوهش‌های متعدد دربارهٔ آرای معرفتی هر یک از این اندیشمندان به صورت مجزا، مطالعه‌ای که به صورت ساختاریافته و با روش مقایسه‌ای، این سه محور اساسی را به طور همزمان در اندیشهٔ آنان مورد تحلیل قرار دهد، می‌تواند زوایای پنهان اشتراکات و افتراقات این دو سنت غنی فکری را در یکی از بنیادی‌ترین مسائل الهیات اسلامی روشن ساخته، به درک عمیق‌تری از سیر تحول مسئلهٔ معرفت الله در تاریخ اندیشهٔ اسلامی بیانجامد. بررسی این موضوع نشان می‌دهد که چگونه دو نظام فکری متفاوت، با مبانی متغایر، به مسئله‌ای واحد می‌پردازند و نتایجی کم‌وبیش هم‌سو ارائه می‌دهند.

ضرورت و اهداف پژوهش

این تحقیق از چند جهت حائز اهمیت است: اولاً، بررسی تطبیقی این دو دیدگاه، غنای درون‌مایه‌های اسلامی در مواجهه با مسئلهٔ معرفت خدا را نشان می‌دهد و ظرفیت سنت اسلامی برای تولید رویکردهای چندگانه و عمیق را نمایان می‌سازد؛ ثانیاً، روشن می‌کند که چگونه تفاوت در مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی، می‌تواند به تقریرهای متفاوتْ اما هم‌سو از یک مسئلهٔ واحد منجر شود؛ ثالثاً، این مقایسه به درک بهتر سیر تطور مفاهیم فلسفی-کلامی از دورهٔ متکلمین اشعری-معتزلی تا دورهٔ تلفیق

فلسفه و عرفان در حکمت متعالیه کمک می‌کند. هدف اصلی، استخراج، تبیین و سپس مقایسهٔ نظام‌مند آرای فخر رازی و ملاصدرا در سه محور امکان، وجوب و جایگاه معرفت الله است. اهداف فرعی شامل تبیین مبانی اختلاف آرای آنان، نشان دادن تأثیرپذیری ملاصدرا از پیشینیان (از جمله فخر رازی) و نیز نوآوری‌های او، و در نهایت ارائهٔ تصویری منسجم از جایگاه معرفت الله در الهیات اسلامی است.

پرسش‌های پژوهش

۱. از منظر فخر رازی و ملاصدرا، معرفت الله به چه معنا و تا چه حد برای انسان ممکن است؟ مرزهای این امکان کجاست؟

۲. وجوب این معرفت نزد آنان بر چه مبنایی (عقلی / شرعی / فطری) استوار است و چه دلایل استوار و مفصلی برای آن اقامه می‌شود؟

۳. جایگاه معرفت الله در منظومهٔ فکری، سلوک عملی و غایت‌شناسی انسان از دیدگاه این دو متفکر چگونه ترسیم شده است؟

۴. وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه در محورهای سه‌گانه چیست و این تفاوت‌ها ناشی از چه عوامل زیربنایی در مبانی فلسفی، کلامی و روش‌شناختی ایشان است؟

روش این تحقیق، توصیفی-تحلیلی و تطبیقی است. داده‌ها با مراجعهٔ مستقیم به آثار اصلی این دو اندیشمند (که در بخش منابع ذکر شده‌اند) گردآوری شده و سپس در قالب محورهای سه‌گانه دسته‌بندی، تحلیل و با یکدیگر مقایسه می‌شوند. در تحلیل داده‌ها، علاوه بر توجه به مفاهیم صریح، به مفروضات پنهان و بافتار فکری هر یک نیز توجه شده است. رویکرد تطبیقی نیز بر اساس روش مقایسه‌ای ساختاری صورت گرفته است.

این پژوهش پس از مقدمه، در سه بخش اصلی، به ترتیب به بررسی «امکان»، «وجوب» و «جایگاه» معرفت الله از منظر هر دو فیلسوف می‌پردازد. در هر بخش، ابتدا دیدگاه فخر رازی و سپس ملاصدرا به تفصیل و با استناد گسترده به آثارشان تبیین می‌شود. در ادامه، دیدگاه‌ها در بخشی جداگانه با یکدیگر مقایسه و تحلیل می‌شوند و وجوه اشتراک و افتراق در چارچوب مبانی فکری آنان بررسی می‌گردد. در نهایت، نتیجه‌گیری کلی ارائه می‌گردد.

۱. امکان معرفت‌الله

این بخش به بررسی قابلیت ذاتی انسان و ابزارهای شناخت او برای وصول به معرفت الله از دیدگاه دو

متفکر می‌پردازد. پرسش از امکان، پرسشی مقدماتی و تعیین‌کننده است؛ چرا که اگر معرفت الله اساساً ناممکن باشد، بحث از وجوب و جایگاه آن وجهی نخواهد داشت.

۱-۱. امکان معرفت الله از منظر فخر رازی

فخر رازی، به عنوان متکلمی عقل‌گرا و نقاد، بحث از معرفت الله را با تحلیل مفهوم عام معرفت و شروط تحقق آن آغاز می‌کند. او معرفت حقیقی را باوری مطابق با واقع و مبتنی بر دلیل (علم) می‌داند که با «سلامت قلب» از امراض اعتقادی و اخلاقی ممکن می‌گردد (رازی، ۱۳۶۳ش: ۲۹۶/۲ و ۳۰۴). این سلامت قلب، شرطی معرفتی-اخلاقی است که راه را برای دریافت حقایق می‌گشاید. در تطبیق این تعریف بر معرفت الله، او به طور کلی این معرفت را ممکن می‌شمرد، اما با قیود و تفصیلات بسیار مهمی که نشان از عمق نگاه انتقادی و هوشمندانه او دارد.

الف) انکار امکان معرفت ذات مخصوصه و دلایل آن: سنگ بنای اندیشهٔ فخر رازی در این باب، انکار امکان شناخت حقیقی، تام و همه‌جانبهٔ ذات خداوند برای عقل بشری است؛ این عدم امکان، ریشه در تفاوت وجودی بنیادین و نوع‌شناختی میان واجب الوجود (خدا) و ممکن الوجود (انسان) دارد. عقل محدود و متناهی بشری، به مثابه ممکن الوجود، قادر به احاطه بر وجود نامحدود، بسیط، بی‌چون و غنی بالذات حق تعالی نیست (رازی، ۱۴۱۱ق: ۶۰/۱). او این استدلال را با تفکیک دقیق میان «معرفت ذاتی» (علم مستقیم و بی‌واسطه به ذات یک شیء، مانند علم به حرارت آتش یا رنگ) و «معرفت عرضی» (علم غیرمستقیم و حصولی از طریق آثار، علائم و صفات) پیش می‌برد. معرفت ذاتی در مورد ذات الله به کلی ممتنع است، زیرا چنین علمی مستلزم حضور ذات الهی به نحو مستقیم نزد مدرک است، حال آنکه فاصلهٔ وجودی بین ممکن و واجب، چنین حضوری را محال می‌سازد (رازی، ۱۴۲۱ق: ۷۲). آنچه برای انسان در نهایت قابل درک است، وجود خداوند، صفات ایجابی و اضافی اوست، نه ذات مخصوصه و حقیقت ذات او (رازی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۸). حتی معرفت از طریق صفات نیز به معنای احاطه بر ذات نیست، زیرا صفات، غیر از ذات هستند و علم به غیر، مستلزم علم به ذات نمی‌شود. او با مثال مغناطیس نشان می‌دهد که شناخت اثر چیزی (جذب آهن) به معنای شناخت حقیقت ذاتی آن نیست (رازی، ۱۴۲۱ق: ۴۳)؛ بنابراین، معرفت ما همواره حلقوی و غیرمستقیم باقی می‌ماند.

ب) راه‌های ممکن شناخت (یک چارچوب محدود اما واقعی): با وجود این محدودیت رادیکال، فخر رازی کاملاً بدبین نیست و راه‌هایی برای معرفت نسبی، محدود و سودمند به خداوند قائل است:

۱. معرفت از طریق اثر (معلول) و استدلال عقلی: از آنجا که راه شناخت مستقیم از علت به معلول یا از معلول به معلول در مورد خداوند بسته است، تنها راه باقی‌مانده، استدلال از معلول (مخلوقات و نظام هستی) به علت (خالق) است. این راه که روش رایج متکلمان و فلاسفه است، به معرفتی اجمالی، عرضی و حصولی منجر می‌شود که صرفاً وجود واجب الوجود و برخی ویژگی‌های کلی و سلبی او (نظیر وجوب وجود، تجرد، علم، قدرت) را اثبات می‌کند، اما از کنه ذات و حقیقت مخصوصهٔ او خبر نمی‌دهد. این معرفت، بیشتر نفی نقص است تا احاطه بر کمال (رازی، ۱۴۲۱ق: ۴۱).

۲. عنایت و لطف الهی به عنوان شرط امکان حقیقی: این مهم‌ترین و متمایزترین قید فخر رازی است و نشان از نگرش عمیقاً دینی او دارد. او بر این باور است که شناخت خداوند حتی در همین حد اجمالی و استدلالی نیز با قوای صرف بشری و به صورت خودبسنده میسر نیست، بلکه خداوند از روی لطف و عنایت خاص خود، دریچه‌ای از معرفت را به روی بندگان گشوده و عقل را برای این سیر هدایت کرده است؛ بنابراین، امکان معرفت، به عنوان یک «حکم ثانوی» و با مدد، توفیق و اشراق الهی تحقق می‌یابد. در «حکم اولی» و با فرض قطع رابطهٔ فیض، انسان اساساً امکان معرفت ذاتی و حتی معرفت صحیح عرضی را ندارد (رازی، ۱۴۱۱ق: ۱ / ۲۴۵). این نگاه، معرفت را از یک دستاورد صرفاً عقلی به یک موهبت الهی تبدیل می‌کند که عقل در دریافت آن نقش منفعل‌تری دارد.

۳. رؤیت (مشاهده) در قیامت: وعده‌ای برای آینده: فخر رازی مسئلهٔ رؤیت خداوند را به عنوان یکی از راه‌های معرفت به تفصیل و با استناد به آیات قرآن بررسی می‌کند. او با استناد به آیاتی مانند «وجوه یومئذ ناضرة إلی ربها ناظرة» (قیامت / ۲۲-۲۳)، رؤیت خداوند را در قیامت جایز و ممکن می‌داند، اما با اصرار تمام تأکید می‌کند که این رؤیت، جسمانی، مکانی و با حواس مادی نیست، بلکه نوعی ادراک قلبی، روحانی، بی‌مثال و فراحسی است که در عالم دیگر و برای نفوس مجرده رخ می‌دهد. این رؤیت نیز به معنای احاطهٔ کامل بر ذات نیست، بلکه شکلی از حضور و مشاهدهٔ خاص است که نفس پاک شده آن را تجربه می‌کند (رازی، ۱۳۶۳ش: ۱۰۲/۱۳-۱۰۳؛ رازی، ۱۴۰۷ق: ۲۹۲).

۴. معرفت شهودی برای نخبگان (استثنایی و نادر) وی حتی برای نخبگان، عرفا و اولیای الهی، امکان رسیدن به مراتبی از معرفت شهودی و بی‌واسطه‌تر در «عالم معقولات» را می‌پذیرد، اما آن را بسیار نادر، استثنایی، مشروط به تربیت خاص طولانی، تصفیهٔ باطن عمیق و مهم‌تر از همه، تأیید و امداد خاص الهی می‌داند. او این مسیر را صعود از عالم حس به خیال و سپس به معقولات توصیف می‌کند و تأکید دارد که تنها معدودی از مردم از حس به معقولات منتقل می‌شوند (رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۲/۱). این معرفت نیز کلیت‌شکننده نیست.

ج) جمع‌بندی دیدگاه فخر رازی: نظر فخر رازی را می‌توان اینگونه خلاصه کرد: معرفت تام، ذاتی و احاطه‌آمیز به ذات الهی به کلی محال است. معرفت به صفات و افعال از طریق استدلال عقلی (از معلول به علت) و تنها با عنایت و لطف الهی ممکن است. معرفت شهودی بالاتر، برای افراد خاص و در گرو لطف مضاعف خداوند و طی مراحل سلوکی میسر است. بنابراین، امکان معرفت نزد او امری مشکک، ذو مراتب، مشروط و وابسته به فیض الهی است. انسان در بهترین حالت، سایه‌ای از حقیقت را درک می‌کند، نه خود حقیقت را.

۲-۱. امکان معرفت‌الله از منظر ملاصدرا

ملاصدرا نیز مانند فخر رازی، نقطهٔ آغازش در معرفت الله، اعتراف به عجز نهایی عقل از احاطه بر کنه ذات احدیت است. او خداوند را به دلیل اشرفیت ذاتی، غنای مطلق و برتری بر همهٔ مفاهیم، حدود و اجناس، تعریف‌ناپذیر می‌داند و معتقد است تا دریچه‌ای از جانب خود خدا گشوده نشود، شناخت حقیقی او میسر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۵۸/۴؛ ۲۵/۱)؛ اما ملاصدرا برخلاف فخر رازی که بیشتر بر عنایت تأکید داشت، با تکیه بر نظام فلسفی بدیع خود (حکمت متعالیه)، مسیری پویا، طولانی و وجودشناختی برای کسب معرفت به خدا ترسیم می‌کند که در آن انسان نقش فعال‌تری دارد.

الف) نقش محوری خودشناسی به مثابه خداشناسی: از اصول کلیدی ملاصدرا، «اتحاد عاقل و معقول» و «حرکت جوهری نفس» است؛ بر این اساس، او راه معرفت به خدا را نه در انقطاع از خود، که در گرو «معرفت به نفس» می‌داند. نفس انسان، جوهر سیال و بالنده‌ای است که در جریان حرکت جوهری، از مرتبهٔ طبیعت و ظلمت مادی به سوی تجرد، نورانیت و کمال در سیر است. با سیر و سلوک وجودی، تهذیب اخلاق، کسب معارف حقیقی و انجام اعمال صالح، نفس به تدریج از قید مادیات رها شده، متجرد می‌گردد و هم‌سنخیت و قابلیت بیشتری برای دریافت فیض معرفت و حضور حق پیدا می‌کند؛ بنابراین، خداشناسی حقیقی، محصول خودشناسی و تکامل وجودی نفس است. هرچه نفس از خودبینی و حجاب‌هایش بکاهد، آیینه‌ای صاف‌تر برای تجلی انوار الهی می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۲۲۴/۸). این مسیر، مسیری طولانی، پلکانی و درون‌نگر است.

ب) تمایز علم حصولی و حضوری و اولویت بنیادین شهود: ملاصدرا میان علم حصولی (علم با واسطهٔ مفهوم و صورت ذهنی) و علم حضوری (علم بی‌واسطه و با حضور خود معلوم نزد عالم) تفکیکی روشن و اساسی قائل است. از دیدگاه ملاصدرا، گرچه هر دو طریق برای معرفت به حق تعالی ممکن

است، اما علم حضوری و شهودی در این موضوع، اصالت و اولویت دارد، زیرا حق تعالی وجود محض است و وجود را صرفاً از راه شهود می‌توان دریافت (همو، ۱۳۶۸: ۵۳/۱). وی بارها از معرفت شهودی حق تعالی با عنوان ارفع علوم مکاشفه یاد می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۲۵۰/۱؛ ۱۳۸۱: ۷۵).

ج) کارکرد محدود اما ضروری برهان به مثابه نقطهٔ آغاز: ملاصدرا منکر کارکرد عقل استدلالی در معرفت الله نیست. او با ارائهٔ «برهان صدیقین» که مبتنی بر «اصالت وجود» است، اثبات وجود واجب تعالی و شناخت اجمالی صفات کمالیه او را ممکن می‌داند؛ این برهان، از نفس وجود آغاز می‌کند و بدون نیاز به سیر در ممکنات، وجود محض، واجب و بی‌نهایت را نتیجه می‌گیرد و بر اساس آن، صفات و سپس افعال حق تعالی را معرفی کرده و مورد بررسی قرار می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸ش: ۱۳/۶-۱۵).

د) تفکیک علم اکتناهی از علم اجمالی: در تعیین قلمرو علم به حق تعالی، ملاصدرا علم اجمالی را ممکن و علم اکتناهی را ناممکن می‌داند (همو، ۱۳۶۶: ۱۸۶/۳) و این برخلاف نظر فخر رازی است که در مسئلهٔ قلمرو، علم به ذات را ناممکن و علم به آثار را ممکن می‌داند. تفاوت این دو نظر آنجا معلوم می‌شود که ملاصدرا علم به ذات حق تعالی را نیز ممکن می‌داند، ولی نه به نحو اکتناهی. او اعتقاد دارد علم به حق تعالی دارای سه مرتبهٔ ذات، صفات و افعال است (همو، ۱۳۷۸: ۱۵).

ه) ضرورت وحی، نبوت و تعلیم انبیاء به عنوان راهنمای مسیر: ملاصدرا بر این باور است که عقل بشری به تنهایی برای وصول به معرفتِ نجات‌بخش، عملی و بی‌خطا کافی نیست؛ ارسال رسل و انزال کتب، برای هدایت انسان به این معرفت، نشان دادن مسیر صحیح سلوک، ارائهٔ اخلاق عملی و جلوگیری از انحراف ضروری است. به اعتقاد او، غایت آفرینش، عبادت (که مبتنی بر معرفت است) می‌باشد و این عبادتِ صحیح و خالص، تنها از طریق تعالیم انبیاء ممکن می‌گردد. حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف» نیز بر این دلالت دارد که معرفت، هدف آفرینش است و خداوند نظام هستی را برای تحقق این معرفت آفریده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۱۸۲/۱؛ ۷۲/۳)؛ بنابراین، وحی مکمل و مبیّن راه عقل است.

و) جمع‌بندی دیدگاه ملاصدرا: ملاصدرا بر معرفت نفس به عنوان نردبان معرفت حق تعالی تأکید فراوان دارد؛ او معرفت شهودی را در این باب، معرفت اصیل و محوری معرفی می‌کند، گرچه از مسیر عقلی نیز غفلت نمی‌ورزد. یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌ها در اندیشهٔ صدرایی با فخر رازی، عدم امکان معرفت اکتناهی در همهٔ سطوح خداشناسی (ذات، صفات و افعال) و امکان معرفت غیراکتناهی در همهٔ سطوح از جمله ذات است.

۲. وجوب معرفت الله

این بخش به بررسی ضرورت، الزام اخلاقی-دینی و چرایی تعقیب معرفت الله از منظر ملاصدرا و فخر رازی می‌پردازد؛ چرا انسان باید این راه دشوار را بپیماید؟

۲-۱. وجوب معرفت‌الله از منظر فخر رازی

فخر رازی با توجه به امکان نسبی اما واقعی معرفت الله، آن را از واجبات مهم و بلکه از اهم واجبات می‌داند. وجوب این معرفت از دو جنبه، مکمل ولی متمایز عقلی و شرعی مورد تأکید اوست.

الف) وجوب عقلی: ضرورتی مبتنی بر غایت‌شناسی انسان: از نظر فخر رازی، علم به وجود خداوند از علوم ضروری اولی و بدیهی (مثل بدیهیات ریاضی) نیست، بلکه از علوم نظری است که نیاز به استدلال، نظر و تأمل دارد (رازی، ۱۴۲۰ق: ۱۴۹/۱)؛ با این حال، عقل عملی و غایت‌نگر انسان با تحلیل غایات و نتایج، بر وجوب آن حکم می‌کند. استدلال عقلی او را می‌توان اینگونه تقریر کرد: انسان فطرتاً و به حکم عقل، طالب سعادت حقیقی و گریزان از شقاوت است؛ سعادت حقیقی، پایدار و ابدی، تنها در آخرت و در پرتو رضوان و قرب الهی تحقق می‌یابد. وصول به این سعادت، منوط به عبادت، طاعت و تقرب به خداوند است. عبادت صحیح و مقبول، خود مبتنی بر معرفت خداوند است (شناخت معبود، صفات او و چگونگی عبادتش)؛ بنابراین، برای نیل به غایت مطلوب و نهایی (سعادت ابدی)، تحصیلِ مقدمه، ضروری و علت معدّهٔ آن (معرفت الله) واجب می‌شود. این وجوب، ناشی از قاعدهٔ عقلی «دفع ضرر محتمل» یا «جلب منفعت مؤکد» است؛ زیرا محرومیت از سعادت ابدی، بزرگ‌ترین ضرر ممکن، و حصول آن، عالی‌ترین منفعت است؛ از این رو، کسب معرفت الله، نه تنها واجب، بلکه بالاترین و شریف‌ترین مرتبهٔ فعالیت قوهٔ نظری انسان شمرده می‌شود و مایهٔ کمال اوست (رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۴/۱۷).

ب) وجوب شرعی: تکلیفی الهی بر اساس نص: فخر رازی با استناد به نصّ قرآن و سنت، بر وجوب شرعی معرفت الله تأکید می‌کند؛ از نظر او، هدف اصلی و فلسفهٔ وجودی ارسال پیامبران و نزول کتب آسمانی، چیزی جز هدایت انسان به سوی معرفت پروردگارش و توحید او نیست (رازی، ۱۴۲۰ق: ۵۲۶/۱۲). ایمان حقیقی، متوقف بر معرفت است و اقرار زبانی بدون شناخت قلبی سودی نداشته و فاقد اعتبار است؛ همچنین، تمام عبادات بدون معرفت، ناقص، صوری، بی‌روح و در نتیجه بی‌ثمر خواهد بود؛ زیرا نیت صحیح که روح عبادت است، بدون معرفت معبود و هدف عبادت تحقق نمی‌یابد. او توحید (که بخش اصلی معرفت الله است) را موجب طهارت قلب از نجاست شرک و آبادانی عالم

می‌داند و از این رو، تحصیل آن را امری ضروری و واجب می‌شمارد (رازی، ۱۴۲۱ق: ۱۳۶)؛ در واقع، شرع، این وجوب عقلی را تأیید و بر آن مهر تأکید می‌زند.

۲-۲. وجوب معرفت الله از منظر ملاصدرا

ملاصدرا نیز با قوت تمام و از زوایای مختلف بر وجوب معرفت الله پای می‌فشارد و آن را از بدیهیات دین، حکمت و فطرت انسان می‌داند. وجوب نزد او ابعاد گسترده‌تری پیدا می‌کند و در هستی‌شناسی او ریشه می‌دواند.

الف) وجوب فطری و فلسفی (تشبه به باری: کمال وجودی): از نگاه وجودشناختی ملاصدرا، هر وجودی در حرکت است و کمال نهایی هر وجودی در حرکت به سوی کامل مطلق (خداوند) است. انسان، به عنوان اشرف مخلوقات و موجودی که روح او آمیزه‌ای از عالم امر و خلق است، فطرتاً حقیقت‌جو، کمال‌طلب و خداگونه‌خواه آفریده شده است. اشرف حقایق و اعلی کمالات، ذات باری تعالی است. فلسفه که به تعریف او «استکمال نفس انسان به قدر وسع انسانی به وسیلهٔ معرفت حقایق موجودات آن‌چنان که هستند» است، غایت نهایی‌اش همان «تشبه به باری تعالی» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۲۱/۱)؛ بنابراین، وجوب فلسفه و حکمت که فطری و عقلی است، مستلزم وجوب معرفت الله است، زیرا معرفت الله، غایت حکمت و شرط تشبه وجودی به خداوند است. انسان برای رسیدن به کمال ذاتی خود، ناگزیر از این معرفت است.

ب) وجوب شرعی و نجات‌بخشی: شرط قبولی و رستگاری: ملاصدرا با تأکید بر آیات و روایات، معرفت الله را شرط ایمان حقیقی، قبولی اعمال، رستگاری و نجات اخروی می‌داند. او به احادیثی از ائمه علیهم‌السلام استناد می‌کند که انواع عبادت را شرح داده و تنها عبادتِ همراه با معرفت صحیح را مقبول می‌شمرد. بدون معرفت، عبادت ممکن است به شرک، کفر، توهم یا صورت‌گرایی بیانجامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۷۲/۳). معرفت، تمییزدهندهٔ عبادت خالص از عبادت آمیخته به شرک است. همچنین، او وجوب معرفت را از امور اجماعی در میان علمای اسلام می‌داند که هیچ شکّی در آن نیست و انکار آن به انکار ضروریات دین می‌انجامد.

ج) مراتب وجوب و تکلیف به مقدار طاقت (تکوین و تشریع): یکی از نکات دقیق و انسانی ملاصدرا، توجه به مراتب وجوب و اصل عدالت الهی است. او معتقد است وجوب معرفت الله برای همهٔ انسان‌ها ثابت است، اما میزان، درجه، کیفیت و شدت این وجوب، متناسب با استعداد ذاتی، توانایی

عقلی، موقعیت وجودی و امکانات هر فرد متفاوت است. حداقلِ واجب همگانی، شناخت اجمالی وجود خدا، وحدانیت او و ضرورت نبوت برای نجات است، اما مراتب عالی‌تر و تفصیلی‌ترِ معرفت (مانند معرفت شهودی به اسماء و صفات) برای کسانی که استعداد، طاقت، فرصت و زمینهٔ بیشتری دارند، واجب می‌شود. خداوند کسی را جز به اندازهٔ وسع و توانش تکلیف نمی‌کند. این حکم، هم در تکوین (استعدادها) و هم در تشریع (تکالیف) جاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۲۱۲/۳).

۳. جایگاه معرفت‌الله

این بخش به نقش، منزلت، ارزش و جایگاه معرفت الله در منظومهٔ معارف بشری، در سلوک عملی انسان و در غایت‌شناسی هستی از دیدگاه ملاصدرای شیرازی و فخر رازی اختصاص دارد.

۳-۱. جایگاه معرفت‌الله از منظر فخر رازی

فخر رازی برای معرفت الله جایگاهی رفیع، بی‌بدیل، محوری و تعیین‌کننده قائل است که آن را از سایر معارف متمایز می‌سازد.

ـ **رأس المعارف و اساس دین:** او معرفت الله را اساس، بنیان و رأس همهٔ معارف حقیقی می‌داند. زیرا پذیرش دین، تصدیق نبوت، التزام به شریعت، انجام عبادت و حرکت به سوی سعادت اخروی، همه و همه متوقف بر این معرفت اولیه و مستمر است. بدون این شناخت، سایر معارف دینی بی‌ریشه و بی‌جهت خواهند بود (رازی، ۱۴۲۰ق: ۳۸۹/۲۶؛ ۷۹/۴).

ـ **اطیب الطیبات الروحانیة (گران‌بهاترین پاکی‌های روحانی):** فخر رازی این معرفت را لذیذترین، پاک‌ترین، پایدارترین و عمیق‌ترین لذات روحانی می‌خواند. برخلاف لذات زودگذر و فریبنده که همراه با الم مادی هستند، لذتِ معرفت، محبت و انس با خالق هستی، کاملاً پایدار، عمیق، آرامش‌بخش و حیات‌آفرین است و قلب را سیراب می‌کند. این لذت، مقدمه و همراه با سعادت است (رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۴۲/۱۲).

ـ **شرط صحت، قبول و اثرگذاری عبادت:** هرگونه عبادتی (نماز، روزه، حج و...) بدون معرفت، فاقد نیت صحیح، جهت درست و در نتیجه بی‌ثمر، غیر مقبول و بی‌اثر است. معرفت، روح عبادت، جهت‌دهندهٔ آن به سوی معبود حقیقی و عامل قبولی آن نزد خداست. عبادت جاهلانه، ممکن است به شرک بیانجامد (رازی، ۱۴۲۰ق: ۴۰/۳۱).

ـ **مقصد نهایی شرایع و فلسفهٔ نبوت:** از دیدگاه او، هدف غایی از ارسال پیامبران، نزول کتاب‌های

آسمانی و تشریع احکام، هدایت بشر به سوی معرفت الله و توحید او بوده است. تمام تعالیم دینی، یا مقدمهٔ این معرفت هستند (مانند احکام تطهیر)، یا نتیجه و ثمرهٔ آن (مانند اخلاق)، یا مراقبت بر آن (مانند اوامر و نواهی) (رازی، ۱۴۲۰ق: ۷۱/۱۳).

ـ **مایهٔ بقاء، آرامش و سعادت نفس:** این معرفت، موجب بقای معنوی نفس، آرامش قلب در دنیا و وصول به سعادت ابدی در آخرت می‌شود. نفسی که به معرفت الله آراسته گردد، از اضطرابات وجودی رها شده، در دنیا به طمأنینه و در آخرت به فلاح و رضوان می‌رسد (رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۱/۷).

۲-۳. جایگاه معرفت الله از منظر ملاصدرا

جایگاه معرفت الله در منظومهٔ فکری ملاصدرا، حتی برجسته‌تر، محوری‌تر، غایت‌مندتر و وجودشناختی‌تر ترسیم شده است و به کمال انسان گره خورده است.

ـ **غایت قصوای آفرینش و فلسفهٔ وجود انسان:** ملاصدرا با استناد به آیهٔ «وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات / ۵۶)، عبادت را غایت آفرینش می‌داند و در تفسیر خود، عبادت حقیقی را بدون معرفت محقق نمی‌داند؛ بنابراین، معرفت الله، هدف نهایی و فلسفهٔ وجودی خلقت انسان است. انسان برای شناخت خدا و پرستش آگاهانهٔ او آفریده شده است. این، عالی‌ترین تبیین از جایگاه انسان در هستی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶ش: ۱۸۲/۱).

ـ **اشرف العلوم و مطلوب بالذات (خواستنی به خاطر خودش):** او معرفت الله را اشرف و ارفع علوم می‌داند، چرا که شرف هر علمی به شرف و مرتبهٔ وجودی معلوم آن است و اشرف موجودات، ذات باری تعالی است. سایر علوم (حکمت طبیعی، ریاضی، حتی بخش‌هایی از حکمت عملی)، یا مقدمهٔ این علم هستند، یا آلات و ابزاری برای آن، و یا ثمراتی از آن به شمار می‌روند. این علم، به خاطر ذاتش و برای قرب به خدا طلب می‌شود، نه برای منافع مادی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ش: ۷۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۲۵۰/۱).

ـ **مایهٔ سعادت کبریٰ، قرب الهی و لقاء پروردگار:** معرفت الله، همان «خیر کثیر» و «سعادت عظمیٰ» است که انسان با تحصیل آن، به ملکوت اعلیٰ، قرب الهی و در نهایت به لقای پروردگار نائل می‌گردد. این سعادت، فوقِ تمام لذات، مقامات و کمالات دنیوی و حتی اخروی معمولی است. این مقام، «مقام کن» و «فنای در توحید» نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۴/۶ و ۹).

ـ **اکسیر اعظم و علاج اکبر (بزرگ‌ترین درمان):** ملاصدرا این معرفت را اکسیر اعظم و داروی کل می‌داند که نفس را از نقص به کمال، از جهل به علم، از فقر وجودی به غنای ذاتی، از حجاب به شهود، و

از غربت به انس می‌رساند. موجب بی‌نیازی کلی، سعادت کبریٰ و بقای بر افضل احوال می‌شود. در مقابل، جهل به خدا، اکبر امراض و ریشهٔ همهٔ شقاوت‌ها و گمراهی‌ها است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش: ۹/۶).

ـ **جوهرهٔ ایمان و معیار حقیقت دین:** ایمان حقیقی و نجات‌بخش، چیزی جز علم یقینی، معرفت شهودی و قلباً مُقر به خدا، ملائکه، کتاب‌ها، پیامبران و روز آخر نیست؛ بنابراین، معرفت الله، جوهره، حقیقت و روح ایمان است. تفاوت مراتب ایمان و درجات مؤمنان، به تفاوت مراتب و عمق معرفت آنان بازمی‌گردد. اسلام ظاهری بدون معرفت، ایمان حقیقی نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۰ش: ۹۷/۲).

۴. مقایسه، تحلیل و جمع‌بندی نهایی

بررسی تطبیقی آرای فخر رازی و ملاصدرا در سه محورِ امکان، وجوب و جایگاه معرفت الله، حاکی از اشتراکات عمیق در اصول کلی و غایی و در عین حال تمایزات مهم در نحوهٔ تبیین، اولویت‌بندی، مبانی فکری و روش دستیابی است. این مقایسه، گفتگویی خیالی بین کلام اشعری متأخر و حکمت متعالیه را نمایان می‌سازد.

الف) وجوه اشتراک عمده و اساسی:

۱. تواضع معرفتی و انکار احاطه بر ذات: هر دو متفکر با فروتنی فلسفی و دینی تمام، به محدودیت ذاتی، ساختاری و وجودی عقل بشری در احاطه بر «ذات مخصوصه» الهی اعتراف می‌کنند. این موضع، هر گونه ادعای شامخانهٔ معرفت کامل و مفهومی به ذات را رد می‌کند و مرز بین خالق و مخلوق را حفظ می‌نماید.

۲. اقرار به امکان معرفتی نسبی، مشکک و ذو مراتب: هر دو به امکان نوعی از معرفت الله (از طریق صفات، افعال، استدلال و شهود) باور دارند، اما آن را ذو مراتب، مشکک (دارای شدت و ضعف) و متناسب با استعداد، تلاش و موقعیت افراد می‌دانند. هیچ‌یک معرفت را امری ثابت و یکسان برای همگان نمی‌دانند.

۳. تقسیم‌بندی معرفت به حصولی (استدلالی) و حضوری (شهودی): هر دو، آگاهانه یا ضمنی، به تمایز بنیادین میان شناخت مفهومی -استدلالی و شناخت حضوری- شهودی توجه دارند و راه دوم را عمیق‌تر، ناب‌تر ولی مشروط، سخت‌تر و خاص‌تر می‌دانند.

۴. تأکید قاطع بر وجوب عقلی و شرعی: هر دو معرفت الله را از واجبات قطعی و ضروری می‌شمارند. وجوب عقلی را مبتنی بر فطرت سعادت‌طلب و کمال‌جوی انسان و وجوب شرعی را مستند به نصّ دینی و هدف رسالت انبیاء می‌دانند. در این وجوب تردیدی نیست.

۵. اعطای جایگاه محوری، غایی و رأس‌المعارف: هر دو برای این معرفت، جایگاهی رفیع، مرکزی، بی‌بدیل و غایت‌مند قائل هستند. آن را شرط ایمان، روح عبادت، مقصد آفرینش و رأس همهٔ معارف ارزشمند می‌دانند.

۶. نقش نهایی فیض، توفیق و عنایت الهی: در نهایت، هر دو حصول معرفت اصیل و نجات‌بخش را موهبتی الهی و مبتنی بر عنایت، لطف و توفیق خداوند می‌دانند. انسان در بهترین حالت، طالبی است که باید زمینه را فراهم کند، اما فصل نهایی را فیض الهی می‌زند.

ب) وجوه تمایز و تأکیدات متفاوت (ناشی از مبانی):

۱. مبانی و چارچوب فکری متفاوت: این مهم‌ترین عامل تفاوت است. فخر رازی از منظری کلامی-استدلالی و گاه عرفانی به مسئله می‌نگرد که در آن، عقل نقاد و نقل قطعی، دو منبع اصلی هستند و هدف، تنزیه ذات و دفاع عقلانی از عقیده است. ملاصدرا از منظری وجودشناختی-عرفانی تلفیقی (حکمت متعالیه) وارد می‌شود که در آن، هستی‌شناسی (اصالت وجود، تشکیک وجود) مبنای معرفت‌شناسی است و سیر وجودی نفس محور اصلی است. هدف، وصول و اتحاد وجودی است.

۲. نقش محوری «خودشناسی» در مسیر خداشناسی: در اندیشهٔ ملاصدرا، «معرفت النفس» به عنوان مقدمهٔ ضروری، مسیر اجباری و حتی عین «معرفة الرب» در مراحل بالا تأکید می‌شود. این پیوند دیالکتیکی و وجودی در کلام فخر رازی پررنگ نیست؛ او بیشتر از سلامت قلب به صورت اخلاقی سخن می‌گوید تا سیر وجودی نفس.

۳. تفسیر و اولویت‌بندی راه‌های وصول: فخر رازی راه استدلالی (از معلول به علت) و عنایت الهی را به عنوان شرط اصلی برجسته می‌کند. معرفتِ بیشتر، موهبتی است که باید با دلیل طلب کرد. ملاصدرا ضمن قبول این دو، بر سیر تکاملی نفس (حرکت جوهری) و علم حضوری به عنوان مسیری طولانی، نظام‌مند و فعالانه‌تر تأکید ویژه دارد. نزد او معرفت، «سفر وجودی» است نه فقط «نظر عقلی». او برای سالک، نقش فعال‌تری قائل است.

۴. وسعت دامنهٔ امکان برای انسان عادی: به نظر می‌رسد ملاصدرا، با نظریهٔ حرکت جوهری و امکان وصول نفس به تجرد تام، دامنه و عمق امکان معرفت حضوری را برای انسانِ عامِ سلوک‌کننده (نه فقط نخبگان)، گسترده‌تر، دست‌یافتنی‌تر و مرحله‌بندی‌شده‌تر از فخر رازی ترسیم می‌کند. فخر رازی این مرتبهٔ عالی را بسیار محدود، استثنایی و منحصر به افراد نادر تحت عنایت خاص می‌داند.

۵. تبیین فلسفی وجوب: ملاصدرا وجوب معرفت را در قالب نظریهٔ «تشبه به باری» به عنوان کمال نهایی وجود انسان، صورت‌بندی فلسفی عمیق‌تر و نظام‌مندتری می‌بخشد؛ در حالی که تبیین فخر رازی، بیشتر بر مبنای غایت‌شناسی اخلاقی (سعادت و عذاب) و دفاعیه‌های کلامی استوار است.

۶. کاربرد و تفسیر مفاهیم کلیدی: فخر رازی به بحث رؤیت در آخرت (با تفسیر غیرجسمانی) می‌پردازد. ملاصدرا بیشتر از مشاهده، کشف و شهود در ادامهٔ سیر نفس در همین دنیا و پس از مرگ سخن می‌گوید. همچنین مفاهیمی مانند «مقام کن»، «فنای در توحید» در اندیشهٔ صدرایی پررنگ‌تر است.

ج) نتیجه‌گیری:

بررسی حاضر نشان داد که فخر رازی و صدرالمتألهین شیرازی، هر دو در چارچوب عقلانیت اسلامی و وفاداری به اصول دین، مسئلهٔ دشوار و پیچیدهٔ معرفت الله را با جدیت تمام، عمق استدلالی و درونی‌سازی دینی پی گرفته‌اند. اشتراک در اصول (امکان نسبی، وجوب مطلق، جایگاه محوری) گویای وحدت غایی نگرش اسلامی به این مسئلهٔ بنیادین است. این وحدت، برآمده از هم‌نوایی با متن دینی (قرآن و سنت) و عقل سلیم مشترک است و نشان می‌دهد که سنت اسلامی در عین تنوع، وحدت موضوعی و غایی خود را حفظ کرده است.

تفاوت در تفصیلات، تأکیدات و روش‌ها اما، ناشی از تفاوت در پارادایم فکری، ابزارهای تحلیل، اولویت‌های معرفتی و بافتار تاریخی هر یک است. فخر رازی به عنوان متکلمی در سنت اشعری-معتزلی، دغدغهٔ دفاع عقلانی از عقیده، تنزیه ذات و حفظ مرزهای اعتقادی را دارد و معرفت را بیشتر موهبتی می‌داند که باید با دلیل و احتیاط طلب کرد. ملاصدرا به عنوان حکیم متأله و بنیانگذار مکتب تلفیقی، دغدغهٔ تکامل وجودی انسان، وصول به حقیقت و نشان دادن مسیر سلوک علمی-عملی را دارد و معرفت را مسیری طولانی و پویا می‌داند که باید با سلوک وجودی و به کمک عقل، نقل و کشف پیمود.

در نهایت، می‌توان گفت این دو دیدگاه نه تنها متناقض نیستند، بلکه می‌توانند مکمل یکدیگر تلقی شوند. نگاه دقیق، نقادانه و احتیاط‌آمیز فخر رازی به محدودیت‌های معرفت، هشدار لازم را در برابر هرگونه ادعای افراطی، ساده‌انگاری و گستاخی در قلمرو الهیات می‌دهد و منظومهٔ پویا، امیدبخش، سیرشونده و جامع ملاصدرا، افق‌های وسیع، جذاب و عملی‌تری را برای جویندگان حقیقت می‌گشاید

و پیوندی ناگسستنی بین معرفت، وجود و سلوک برقرار می‌سازد. هر دو، در جای خود، غنای سنت اسلامی در مواجههٔ عمیق، چندبُعدی، عقلانی و دل‌سوخته با مسئلهٔ معرفت خدا را به نمایش می‌گذارند و نشان می‌دهند که چگونه می‌توان در عین اعتراف به عجز نهایی، مشتاقانه، عقلانی و عملی به جستجوی شناخت معبود پرداخت و این جستجو را غایت زندگی خود قرار داد. این پژوهش، گامی در جهت فهم این غنای درون‌مایه‌ای و نمایش ظرفیت‌های فلسفهٔ اسلامی برای پاسخگویی به مسائل بنیادین انسان است.

منابع

۱. رازی، فخرالدین (۱۴۰۷ق)، *الأربعین فی اصول الدین*، قاهره: مکتبة الکلیات الأزهریة.

۲. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳. رازی، فخرالدین (۱۴۲۱ق)، *اللوامع البینات شرح أسماء الله تعالی و الصفات*، تحقیق طه عبدالروعم سعد، قم: مکتبة الثقافة الدینیة.

۴. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت: دار الکتاب العربی.

۵. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش)، *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۶. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۱ش)، *ایقاظ النائمین*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

۷. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۳ش)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۸. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.

۹. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۶ش)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم: مکتبة المصطفی.

۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۷۵ش)، *کسر اصنام الجاهلیة*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.

۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۱)، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۵. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۲ش)، *رساله سه اصل*، تصحیح حسین نصر، تهران: مولی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۲ش)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۳ش)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (چهار جلد نخست)، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد (ملاصدرا) (۱۳۹۰ش)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

The History of Views on the Deification of Man from the Perspective of Ancient Greek and Christian Philosophers[1]

Ehsan Kordi Ardakani[2], Seyyed Mohammad Qaderi[3]

ABSTRACT

One of the key subjects of interest in the works of theistic philosophers is the concept of man's deification or becoming God-like. The central question of this study is whether it is possible for human beings to assimilate to God, and if so, what the path to achieving this god-likeness is. The historical course of this debate can be traced through the works of ancient Greek and Christian philosophers, and subsequently, Islamic philosophers. Adopting a historical-analytical approach, this study investigates the views on the deification of man from the perspective of ancient Greek and Christian philosophers.

The common denominator among these philosophers regarding human deification—in addition to acknowledging its possibility—stems from their shared anthropological outlook. This perspective emphasizes the spiritual and intellectual dimensions of the human being, while simultaneously underscoring the importance of the practical dimension on the path to deification. Nevertheless, distinct differences persist among the specific views of these philosophers. Furthermore, the profound influence of Christian religious doctrines is highly evident in the theorizations of Christian philosophers on this subject.

KEYWORDS: deification of man (*homoiosis theō* / *theosis*), Greek philosophers, Christian philosophers, intellect (*'aql*), soul (*ruh*).

---

1. Received: Desember 31.20225 Accepted: May 10.2026

2. **Corresponding Author**: Assistant Professor, Department of Islamic Studies (Maʿarif), Faculty of Humanities and Social Sciences, Ardakan University, Ardakan, Iran; **Email**: e.kordi@ardakan.ac.ir

3. PhD in Islamic Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran; **Email**: mohammad.qadery@gmail.com

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

تاریخچهٔ آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی[۱]

احسان کردی اردکانی[۲]؛ سید محمد قادری[۳]

چکیده

یکی از مسائلی که در آثار فیلسوفان الهی محل توجه است، بحث خداگونه شدن انسان است. مسئلهٔ اصلیِ پژوهش آنست که آیا انسان می‌تواند شبیه خدا شود و در صورت امکان، راه خداگونگی چیست؟ سیر تاریخی این بحث را می‌توان در آثار فیلسوفان یونان باستان و فلاسفهٔ مسیحی و در ادامه، فلاسفهٔ اسلامی یافت. در این پژوهش که با رویکرد تاریخی-تحلیلی انجام می‌شود، آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و مسیحی بررسی می‌شود. وجه مشترک این فیلسوفان در زمینهٔ خداگونگی انسان، ضمن پذیرش امکان خداگونگی انسان، برگرفته از نوع نگاه انسان‌شناسانهٔ آنها مبنی بر توجه به بُعد روحانی و عقلانی انسان همراه با اهمیت دادن به بُعد عملی او در مسیر خداگونگی است. گرچه در این زمینه، تفاوت‌هایی بین دیدگاه‌های فیلسوفان وجود دارد. همچنین اثرپذیری از آموزه‌های دینی مسیحیت در بین فیلسوفان مسیحی در نظریه‌پردازی‌های آنان مشهود است.

کلیدواژگان: خداگونگی انسان، فیلسوفان یونان، فیلسوفان مسیحی، عقل، روح.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۰

۲. (نویسنده مسئول) استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه اردکان، اردکان، ایران (نویسنده مسئول)، e.kordi@ardakan.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران، mohammad.qadery@gmail.com

مقدمه

مقصود از خداگونگی انسان، شبیه خدا شدن و به اصطلاح عرفانی، تجلی اسما و صفات خداوند در انسان است. یکی از مسائل مورد توجه در بین متفکران الهی اینست که آیا انسان می‌تواند شبیه خدا شود؟ و در صورت امکان آن، انسان از چه مسیری می‌تواند بدان دست پیدا کند؟ شاید بتوان گفت همهٔ فلاسفهٔ الهی عالم معتقدند که انسان می‌تواند خداگونه شود؛ زیرا فلاسفهٔ الهی معتقدند در خداوند همهٔ کمالات وجود دارد و مبدأ و منشأ همهٔ کمالات در جهان اوست و انسان مخلوق و تجلّی‌یافتهٔ خداوند در جهان است و او با اختیار و تلاش خود می‌تواند مسیر کمالات را تا قرب الهی بپیماید و خداگونه شود. اندیشهٔ خداگونگی انسان در آثار فیلسوفان نخستین یونان وجود ندارد؛ زیرا دغدغهٔ اصلی و فلسفی آنان، فهم مادة المواد عالم است. از طرفی نیز مسئلهٔ انسان و به تعبیری انسان‌شناسی در این دوره مسئلهٔ جدی نیست، به همین دلیل، قبل از ظهور سوفسطاییان، تمامی متفکران یونانی از طالس (۵۳۴-۶۲۴ ق.م)، هراکلیتوس (۵۳۵-۴۷۵ ق.م) و امپدوکلس (۵۰۰-۴۲۵ ق.م) گرفته تا اتمیست‌ها، انسان را بخشی از جهان می‌دانستند، با همان ترکیبی که دیگر اشیاء جهان از آن برخوردارند و محکوم به همان قوانینی که بر دیگر اشیاءِ جهان حاکم است.

آنچه که این مقاله در پی آنست، بررسی سیر تاریخی آراء خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی است. روش تحقیق از نوع توصیفی-تطبیقی با توجه به رویکرد تاریخی است، بدین صورت که با مراجعه به کتاب‌های فلاسفهٔ دوره یونان باستان و مسیحی و تأکید بر کلیدواژه‌هایی چون تشبه به خدا، عشق، عقل و... آراء فلاسفهٔ مذکور استخراج گردیده و سیر تاریخی آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

ضرورت این پژوهش از آن‌روست که با شناخت دیدگاه‌های گوناگون در زمینهٔ خداگونگی انسان در فلسفهٔ غرب، وجوه اشتراک و امتیاز دیدگاه آنان و نحوهٔ تأثیر و تأثر آنان بر یکدیگر روشن می‌شود. همچنین این تحقیق زمینه را برای تحقیقات گسترده‌تر در حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی و نحوهٔ تأثر فیلسوفان اسلامی از فلاسفهٔ غرب و اینکه آیا در حوزهٔ اسلامی شاهد نوآوری‌هایی در این زمینه هستیم یا خیر، فراهم می‌سازد.

ساختار مقاله بدین صورت است که در بین فیلسوفان یونان باستان به دیدگاه سقراط، افلاطون، ارسطو و فلوطین به عنوان مهم‌ترین و تأثیرگذارترین فیلسوفان این دوره اشاره شده است. همچنین در بین فیلسوفان دوره مسیحی، به دیدگاه آگوستین و آکویناس پرداخته شده است. در پایان مقاله نیز ضمن نتیجه‌گیری، به مهم‌ترین وجوه اشتراک و اختلاف این فیلسوفان اشاره می‌شود.

در زمینهٔ پیشینهٔ این تحقیق نیز تاکنون مقاله‌ای که به صورت تاریخی بحث خداگونگی انسان را در

بین فیلسوفان یونان باستان و مسیحی بررسی کرده باشد، یافت نشد؛ اما مقالاتی در زمینهٔ خداگونگی نگارش یافته که به برخی از آنان اشاره می‌شود:

صفدر تبار (۱۳۸۷، ۹۱-۱۰۶) در مقالهٔ «خداگونگی انسان در آفرینش (بررسی روایت ان الله خلق آدم علی صورته)» به بررسی روایت «ان الله خلق آدم علی صورته» از لحاظ سندی و محتوایی پرداخته است. در این تحقیق اثبات شده است که اصل صدور روایت، قطعی بوده و تردیدی در آن وجود ندارد. در زمینهٔ محتوایی نیز در بین تفاسیر گوناگونِ ذکر شده، نویسندهٔ مقاله، دیدگاه ابی‌جمهور احسایی و امام خمینی را قابل دفاع‌تر از بقیهٔ دیدگاه‌ها می‌داند.

طبایی و همکاران (۱۳۹۸، ۱۱۰-۱۲۸) در مقالهٔ «مفهوم عرفانی خداگونگی و امکان خداگونگی انسان در مسیحیت» به بررسی مفهوم خداگونگی در مسیحیت ارتدوکس می‌پردازند. در این مقاله با بررسی اندیشمندان مسیحی نشان داده می‌شود که خداگونگی، هدف نهایی سیر معنوی در عرفان ارتدوکس است.

میری (۱۳۹۲، ۱۱۱-۱۳۰) در مقالهٔ «تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشهٔ امام خمینی» به بررسی تفسیر امام خمینی از حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» می‌پردازد. نتیجهٔ تحقیق آنست که به باور امام خمینی، این حدیث اشاره به مظهریت تام انسان کامل برای اسماء الهی دارد.

واضح است که هیچ کدام از مقالات، به بررسی تاریخی خداگونگی از منظر فیلسوفان یونان باستان و مسیحی نپرداخته‌اند.

خداگونگی انسان از منظر سقراط

ظهور سقراط (۳۹۹-۴۶۹ ق.م) منشأ تغییر است. اندیشهٔ او یکی از محورهای تاریخ است (بِرَن، ۱۳۹۰: ۴)؛ سقراط این نکته را که بایستی اندیشه دربارهٔ مسائل جهان را به کناری افکند، از سوفسطاییان پذیرفت. وی دلبستهٔ انسان و مشکلاتش بود. از دید او، دانستن صواب و کاربست آن در زندگی مهم‌تر از آنست که بدانیم جهان چگونه پدید آمده است. به دید سقراط، در میانهٔ همهٔ چیزهایی که اندیشه دربارهٔ آن ارزشمند است، انسان کانون محوری است (فراست، ۱۳۸۸: ۷۸؛ کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۷).

یکی از مهم‌ترین مبانی انسان‌شناسی خداگونگی انسان از دید سقراط، تمایز بین روح و بدن است: «آیا مرگ جز جدایی روح از تن است؟ و آیا مردن به حالتی نمی‌گوییم که تن و روح از یکدیگر جدا می‌گردند و هر کدام تنها و جدا از یکدیگر می‌ماند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۰/۱) و اینکه روح بعد از جدایی از بدن فناناپذیر و جاویدان است: «روح، خدایی و سرمدی و بسیط و توانا به تفکر است و همواره

همان می‌ماند و یکسان عمل می‌کند، در حالی که تن فناپذیر و موقت و از تفکر ناتوان است و هر روز به حالی دیگر در می‌آید» (همان: ۴۸۱).

برای بررسی خداگونگی انسان و راه‌های آن از دیدگاه سقراط، باید به آموزهٔ اصلی وی که همان دعوت به "شناخت خویشتن" است، تمرکز نمود. جملهٔ «خود را بشناس»، به معنای شناخت سادهٔ خویشتن، یعنی شناخت استعداها، منش، گرایش و نقایص فرد نیست، بلکه به معنای شناخت جوهر و ذات انسانی از جنبهٔ روح است و در واقع، دعوتی به تعمق در شأن و سرنوشت انسان است وحکمت از منظر او، همان خویشتن‌شناسی است، زیرا «خود را بشناس»، همان «فرزانه باش» است. خویشتن‌شناسی تنها زمانی معنا و ارزش دارد که سر از معرفت شخص انسانی درآورد، تا آنجا که به تفکر و تأمل در روح و نتیجتاً به سوی «خیر» رهنمون می‌شود و از فردیت آدمی فراتر می‌رود (بِرَن، ۱۳۹۰: ۸۸-۸۲). سقراط معتقد است برای دریافتن طبیعت حقیقی یا ذات انسان، باید وجود خود را از هرچه خارجی و عرضی است، پاک نمود (کاسیرر، ۱۳۸۸: ۲۹). روشن است که سقراط در این جا به عنصر پیراستن و تطهیر باطنی اشاره می‌کند.

سقراط روح انسان را خودِ حقیقی او و ودیعه‌ای الهی می‌دانست که باید آن را شناخت و واجد صفاتی شد که هر چه بیشتر شخص را به امانت الهی نزدیک کند (گاتری، بی‌تا: ۲۸۳)؛ بنابراین سقراط علاوه بر تفکر و اندیشیدن، به زدودن زنگار درون از موانع خارجی و عرضی برای شناخت هویت حقیقی خویش توصیه می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۳/۱). با عمل به این دو توصیهٔ سقراط، انسان می‌تواند به شناخت خودِ واقعی خود که چیزی جز روح (امانت الهی) نیست، برسد و دارای صفات الهی گردد؛ بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که شعار "خودت را بشناس" سقراط، در حقیقت، دعوت به شناخت آن ودیعهٔ الهی و قرب به او و خداگونه شدن است.

خداگونگی انسان از منظر افلاطون

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ق.م) خداگونگی را به معنای «مقام خدایی» می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۹/الف: ۷۳). وی در توضیح «مقام خدایی» بیان می‌دارد که مقام خدایی یعنی «تشبه به ایدهٔ نیک محض و این تشبّه در متصف شدن به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربّانی است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۷/۳).

خداگونگی از دید افلاطون، پاک ساختن روح و بالا بردن آن به مقام خدایی است (افلاطون، ۱۳۸۹/الف: ۷۳). وی در جهت توضیح این تعریف به صراحت بر ضرورت تشبه به خدا تأکید می‌ورزد و با قائل شدن به اینکه روح انسان به خداوند شبیه است و بدن زندان روح است، می‌نویسد: «بر ماست

که با شتاب تمام‌تر از زمین بال برکشیم و بال برکشیدن عبارت است از تشبه به خدا» (فراست، ۱۳۸۸: ۱۳۷-۱۳۶)؛ بنابراین از دید افلاطون، ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم (تأسی به صفات الهی کنیم) (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۵۱/۱).

افلاطون یکی از راه‌های خداگونگی و تشبه به خدا را عشق می‌داند؛ زیرا به تعبیر افلاطون در رساله‌های ایون، دفاعیهٔ سقراط و منون، عشق نوعی بی‌خودی و دیوانگی است (افلاطون، ۱۳۸۹/الف: ۷۴) و به علت وجود عنصر خودفراموشی و بی‌خودی در عشق، عاشق می‌تواند بسان معشوق شود و در همانندی با او، حتی از خویش بگذرد. او در دو رسالهٔ فدروس و میهمانی که موضوع این دو رساله عشق است، به تبیین خداگونگی از منظر عشق می‌پردازد. در رسالهٔ فدروس می‌گوید: نوع عشق بسته به اینست که نفس در سیر و سلوک آسمانی‌اش در قافلهٔ کدام یک از خدایان سیر کرده است. پیروان آرس -خدای جنگ و ستیز- عشق‌شان با خشم همراه است و پیروان زئوس می‌خواهند خردمندی و شکوه را با عشق بیامیزند. پیروان هرا عشق شاهی می‌جویند و همچنین پیروان خدایان دیگر، معشوقی می‌طلبند که به خدای آنها مانند باشد (همان: ۷۰). منظور غاییِ عشقِ واقعی در نظر افلاطون، بهره‌مندی جسمانی نیست، بلکه پاک ساختن روح و بالا بردن آن به مقام خدایی است. نظر افلاطون دربارهٔ عشق در رسالهٔ فدروس و رسالهٔ میهمانی اینست که او عشق جسمانی را مانند پلی می‌داند که باید از آن گذشت تا به گلزار زیبایی‌های روح رسید (همان: ۷۳).

افلاطون در رسالهٔ میهمانی به تحلیل عشق می‌پردازد و چنین می‌گوید:

> عشق آنچه طلب می‌کند، باید غیر از آن باشد که دارد و هست؛ چه خواستنِ داشته معنی ندارد و تحصیل حاصل است. عشق، طالب زیبایی است و زیبایی و خوبی دو روی یک سکه‌اند. عشق فرزند دو خدایِ چاره‌جویی و تهیدستی است و خلق و خوی خود را از پدر و مادرش به ارث برده است. مثل مادرش رنگ‌پریده و تهیدست است و مثل پدرش گستاخ است و نیرومند و چاره‌جو، این است حقیقت عشق (همو، ۱۳۸۹/ب: ۱۹۷).

افلاطون در اینجا می‌خواهد این مطلب را بیان کند که حالت رنگ‌پریدگی و تهیدستی عشق نشانهٔ صفت گشودگی عاشق نسبت به معشوق است و حالت گستاخی و نیرومندی آن، نشانهٔ تحرک و پویایی عاشق در جهت نیل به معشوق است و تا او را نیابد، از پای نمی‌نشیند. افلاطون در ادامه می‌گوید: عشق زاینده است و جنبش و جوشش دارد. عشق، خلق و آفرینش می‌کند. عشق به دنبال جاودانگی است. سالک راه عشق که راه جاودانگی است، نخست از عشقِ صورت شروع می‌کند و اندام‌های زیبا را طالب است؛ آنگاه از عشقِ صورت‌های فردی می‌گذرد و به عشق صورت زیبا به طور کلی دل می‌بندد؛ از این مرحله که

گذشت، به زیبای‌های جان، دل می‌دهد و از آنجا به عشق به اجتماعات و قوانین کلی و سیاست‌های عادلانه می‌رسد، تا به جایی می‌رسد که پی می‌برد زیبایی هر جا که باشد و به هر لباس که درآید، یکی است و بیش از یکی نیست. از آنجا به عشق معرفت‌ها می‌رسد و چون در این راه سالک شد، به معرفتی می‌رسد که زیبایی مطلق است و همیشه و همه‌جا و از هر نظر زیباست. وقتی به مشاهدهٔ این زیبایی نائل آمد، از آلودگی‌های جسم بری می‌شود و مشاهدهٔ جمال را با چشم جان می‌کند. این غایت منظور هر عاشق است و چون عاشق به این مرحله می‌رسد، دوست خداوند می‌شود و جاودانگی می‌یابد (همان: ۱۹۸).

افلاطون روش دیگر برای خداگونه شدن انسان را فضیلت‌مندی می‌داند و این فضیلت‌مندی جدای از تهذیب نفس نیست. افلاطون معتقد بود غایتی که باید مد نظر داشت، همانند شدن با خداوند است و این کمال سعادت انسان است و فضیلت، به‌نفسه برای سعادت کفایت می‌کند، اما علاوه بر آن و به عنوان ابزار نیل به آن، به اینها نیز احتیاج است: اول، امتیازات جسمانی مانند سلامتی و توان جسمانی، حواس سالم و نظایر آن؛ دوم، امتیازات بیرونی مانند ثروت، نسب عالی و نیک‌نامی؛ اما مرد حکیم حتی بدون داشتن اینها نیز از سعادتش کاسته نخواهد شد (لائرتیوس، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

یکی از عقاید و اندیشه‌های افلاطون در باب الهیات، تشبه روح آدمی به ایدهٔ نیک محض است. از دیدگاه وی، آدمی می‌تواند با تهذیب نفس و کسب فضایل اخلاقی و توجه به عالم برین و قطع تعلقات مادی و دنیوی شبیه به خدا یا خداگونه شود؛ به این معنا که آدمی می‌تواند از طریق فلسفهٔ راستین متصف به صفات ایده نیک محض گردد. پس تشبه به ایدهٔ نیک محض به معنای اتصاف به صفات او در حد توان و استعداد آدمی می‌باشد و مسلم است که تشبه به اله بیش از این معنا نمی‌دهد؛ بنابراین از دیدگاه افلاطون واپسین هدف فیلسوف راستین «همانند شدن به خدا به اندازهٔ ممکن» است (خراسانی، ۱۳۷۹: ۵۶۹/۹). افلاطون در عباراتی دیگر که خدا را خالق همهٔ اشیاء جهان و غایت زندگی همهٔ انسان‌ها و غایت حیات تمامی طبیعت می‌شمرد و به صراحت بر ضرورت تشبه به خدا تأکید می‌ورزد. وی با قائل شدن به اینکه روح انسان به خداوند شبیه است و بدن زندان روح است، می‌نویسد: «بر ماست که با شتاب تمام‌تر از زمین بال برکشیم و بال برکشیدن عبارت است از تشبه به خدا. در اینجا به نظر می‌آید که وی به عرفان نزدیک می‌شود» (فراست، ۱۳۸۸: ۱۳۶-۱۳۷).

از دیدگاه افلاطون، در جهان محسوسات، شر و بدی همیشه وجود دارد و روح و نفس فیلسوف راستین باید از شر و بدی عالم مادی و جهان ظلمانی و آلوده به شرور و بدی‌ها به سوی جهان معقول و عالم برین بشتابد؛ از این رو باید بکوشیم تا هرچه زودتر از اینجا بدان عالم بگریزیم. افلاطون بر آن است که تنها راه رهایی و گریز روح و نفس آدمی از شر و بدی آنست که شبیه ایدهٔ نیک محض گردد؛ به

عبارت دیگر، تشبه به اله و خداگونه شدن، یگانه راه رهایی از عالم محسوسات و جهان شر و بدی است و رسیدن به عالم برین که فاقد شر و بدی است آنست که تا آنجا که برای آدمی ممکن و میسر است، شبیه خدا و متصف به اوصاف الهی و متخلق به اخلاق ربانی شود. افلاطون بر آنست که روح و نفس آدمی هنگامی می‌تواند شبیه خدا شود که بر اساس علم و معرفت از عدالت تبعیت نماید؛ بنابراین شبیه‌ترین آدمیان به او کسی است که چون خود او پیرو عدل باشد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۳۲۶/۳-۱۳۲۷).

فضیلت‌های عدالت و حکمت در نزد افلاطون برای خداگونه شدن، حیاتی و ضروری است تا بدان حد که بی‌شباهت‌ترین آدمیان به خداوند را کسی معرفی می‌کند که از روی جهل و نادانی، پیرو بی‌عدالتی باشد؛ بنابراین ما باید تا جایی که می‌توانیم شبیه خدا شویم (تأسی به صفات الهی کنیم) و آن هم عبارت است از عادل و درست‌کار شدن به کمک حکمت (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۲۵۱/۱)، به همین جهت در جهان‌بینی افلاطون، فیلسوف یکه‌تاز میدان خداگونگی است و این مطلب از نگاه خاص او به فلسفه نشأت می‌گیرد، چنانچه در تعریف فلسفه می‌گوید: فلسفه، تشبه به آن چیزی است که سرمدی و تغییرناپذیر است؛ امر سرمدی و تغییرناپذیر، الوهیت است، بنابراین فلسفه تشبه به الوهیت است (بورمان، ۱۳۸۷: ۵۵؛ کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۲/۲). البته باید در نظر داشت که فیلسوف در نگاه او فردی نیست که تنها به بُعد عقلانی خویش بپردازد، بلکه علاوه بر اعتلای جنبهٔ تفکر و عقلانیت، فیلسوف اعتنایی به تن ندارد، بلکه با همهٔ نیروی خویش از تن روی برگردانده و به روح خود می‌پردازد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۶۱/۱).

خداگونگی انسان از منظر ارسطو

ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق.م) در آثار خود، راه و رسم خداگونگی را در تفکر عقلانی می‌داند و بر اهمیت بُعد عقلانی انسان تأکید فراوان دارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۹۱). از دید او، فرق انسان با دیگر اشیاء جهان اینست که وی از عقل برخوردار است، از این رو، هر چند سوفسطائیان، افلاطون و ارسطو، در درجهٔ نخست به انسان دلبسته بودند، چاره‌ای نداشتند جز اینکه به انسان از این منظر که در محیطی زندگی می‌کند بیاندیشند. سوفسطائی‌ها روی محیط اجتماعی انسان و مسائل پیوسته به آن تکیه داشتند. افلاطون و ارسطو انسان را نه‌تنها عضوی از این محیط، بلکه فردی در جهان می‌دیدند. در تفکر این دو فیلسوف، انسان برترین مخلوق است، موجودی است که به نحوی سهمی از جنبهٔ الوهی جهان دارد. هر چند انسان از طبیعت برخاسته و مخلوقی است که می‌توان ماده را در او یافت، اما الوهی هم هست و می‌تواند به خداوند نزدیک شود، چون همان ماهیت خداوند را داراست. درون انسان چیزی هست که از ماده فرا می‌رود و به آرمانی‌ترین شیء

جهان نزدیک می‌شود، از این رو، انسان در تودهٔ تلنبار شدهٔ مادهٔ بی‌شعور گم و گور نمی‌شود، بلکه می‌تواند بر ماده چیره شده و به سمت اله بسط یابد (فراست، ۱۳۸۸: ۸۰-۷۹)؛ از همین رو ارسطو در بین فضایل، فضایل عقلانی را برتر از همه می‌داند و از نظر ارسطو، فضیلت عقلانی مساوی با سعادت است؛ به همین جهت، انسان اندیشنده شبیه‌ترین موجودات به خداست (استیس، ۱۳۸۶: ۲۹۵).

انسان چون توانایی فکر کردن را دارد، می‌تواند خود را به خداوند شبیه سازد و انسان زمانی به غایت حیات می‌رسد که به شیوهٔ خداوند فکر می‌کند (ورنر، ۱۳۸۲: ۱۵۷). سعادت انسان زندگی قرین با تفکر و تأمل است؛ دلیل آن اینست که غیر از تفکر، چه فعالیت دیگری را می‌توان به خدایان نسبت داد؟ حقیقت اینست که خدا همان فکر است و انسان چون از راه فکر به خداوند تشبه می‌جوید، سعادتمند است (همان، ۱۶۴-۱۶۶). انسانی که لذت تفکر و تأمل را درک می‌کند، از همان لذتی برخوردار می‌شود که متعلق به ذات ازلی خداوند است. مقدر انسان است که هر چه بتواند به پایگاه خدایی نزدیک شود، یعنی حتی اگر شده برای لحظاتی کوتاه همانند خدا شود و از راه عمل ایزدی تفکر، شهد سعادت برین را بچشد (همان، ۱۶۹-۱۷۰).

فلوطین

فلوطین (۲۰۳-۲۶۹م) در جایی که به تبیین و تحلیل روح می‌پردازد، بیان می‌کند خداگونگی امری روحانی است. یکی از عواملی که در این سیر خداگونه شدنِ روح، تأثیر حیاتی دارد، قوهٔ عاقلهٔ نفس است. او روح را الهی می‌داند و بیان می‌کند که با همین روح، انسان باید به سوی خدا حرکت کند و مراتب صعود را یکی پس از دیگری بپیماید. او در رسالهٔ اول از انئاد پنجم می‌گوید:

> روح چیزی ارجمند و خدایی است، پس یقین بدان به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید و بی واهمه و تردید پای در راه صعود بنه، و بدان که راهی دراز در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۴).

این اندیشهٔ فلوطین در حقیقت همان نظریهٔ صعود یا رجوع روح آدمی به منشأ غایی خویش است، فرآیندی که به تجربهٔ عرفانی منتهی می‌شود و فلوطین آن را به «طیران واحد در واحد» توصیف می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۷۹). صعود و ترقی روح انسانی به وسیلهٔ عقل است که خداوند در آن قرار داده است. عقل پدر روح است و در روح حاضر، جنبهٔ خدایی روح را نیرومندتر می‌سازد (فلوطین، ۱۳۸۹: ۶۶۵). حال چطور می‌توان به کمک عقل، دیگرگونه (خداگونه) شد؟ این خود دیگر را فلوطین «پادشاه» می‌نامد. او در رسالهٔ سوم از انئاد پنجم چنین بیان می‌کند:

> عقل جنبهٔ متعالی دارد و متعالی بودنش از این حیث است که به سوی ما نمی‌آید، بلکه ما به او روی می‌آوریم،

از این طریق که به سوی بالا می‌نگریم. آدمی به نیروی عقل، خود را همچون آدمی نمی‌اندیشد، بلکه به کلی چیز دیگر شده و خود را به مقامی برتر کشیده تا آنچه را در آن بالا می‌بیند، بتواند نگاه دارد. ما هنگامی که به فرمان عقل رفتار می‌کنیم، پادشاهیم. چنین آدمی، هنگامی که هر چه دارد، پشت سر می‌نهد و به نیروی عقل که در خود دارد، در عقل می‌نگرد، خودش عقل می‌شود، یعنی خود را به عنوان عقل می‌بیند (همان: ۶۹۰-۶۹۲).

با این عمل روح انسان مناسبت با عالم بالاتر پیدا می‌کند و هر چه این مناسبت و همخوانی بیشتر باشد، شباهت بیشتری با صورت اصلی پیدا می‌کند. به باور او، روح هر چه شباهت بیشتری با عالم معقول پیدا کند، خداگونه‌تر خواهد شد.

فلوطین به پیروی از افلاطون بر آن است که در جهان محسوس، شر و بدی وجود دارد، زیرا از ماده ترکب یافته است. او معتقد است ماده فی حد ذاته شر مطلق و محسوسات شر نسبی‌اند. فلوطین تنها راه رهایی روح انسانی از شرور و بدی‌های عالم محسوس را فرار به عالم معقول می‌داند. او می‌گوید چون شر در میان ما جای دارد و به حکم ضرورت در این جهان به این سو و آن سو می‌رود و چون روح می‌خواهد از بدی بگریزد، پس ناچار باید از این جهان بگریزیم، حال از جهان چگونه می‌توان گریخت؟ از این طریق که شبیه به خدا شویم (همان، ج۱، انئاد ۱،۲،۱). روح دو جزء دارد: جزئی از او که روی در عقل داشته و متوجه درون خود است و جزئی (حواس پنج‌گانهٔ بیرونی) که خارج از عقل قرار دارد و متوجه جهان بیرونی است. جزء نخستین با منشأ خود، همانند و عین آن می‌ماند؛ جزء دیگر با آنکه غیر از منشأ خود می‌گردد، باز شبیه منشأ می‌ماند، هر چند فعالیتی می‌کند و چیز تازه پدید می‌آورد؛ زیرا آنچه می‌آفریند و پدید می‌آورد، صورت‌هایی هستند که همهٔ آنها آثار اندیشیدن و عقل‌اند؛ از آن میان، آنها که به او نزدیکند، شبیه صورت اصلی هستند و می‌کوشند تا از صورت اصلی تقلید کنند و آنها که دورند، تنها تصویری مبهم از آن صورت دارند (همان: ۶۹۶) و این مسیر پیوسته ادامه دارد.

فلوطین علاوه بر تأکید بر قوهٔ عقل برای خداگونگی بر حکمت عملی و تهذیب باطن نیز اصرار دارد و خداوارگی را بدون آن ممکن نمی‌داند. او بیان می‌کند که هدف نهایی راستین روح، برخورد با روشنایی الهی و تماشای خدا در همان روشنایی است، نه در روشنایی بیگانه؛ زیرا نوری که روح با آن روشن شد، همان نوری است که باید دید چگونه می‌توان به این هدف رسید؟ همه چیز را از خود دور کن (همان: ۷۱۱). آنجا دارای مقامات و مراتبی است و بالاترین مقام از آن «زیبایی مطلق» است و تنها فیلسوف راستین می‌تواند به آن جایگاه نائل شود (همان: ۷۷۸).

فلوطین متأثر از افلاطون، خداگونه شدن را بدون عشق ممکن نمی‌داند و عشق به مثابه موتور محرکه و انگیزاننده است که آدمی به مسیر الهی شدن خویش ادامه دهد. از نظر او، احد که اصل هر موجودی

است، غیرقابل شناخت است؛ اما روح چون از طریق عشق سرکش از خود فارغ گردد، لحظه‌ای به صورت همان که می‌خواهد بشناسد و نمی‌تواند، درمی‌آید. روح در حال تعشق به احد آناتی چند با احد اتحاد می‌یابد و به صورت او درمی‌آید. عالی‌ترین کمال مطلوب همانا تأمل دربارهٔ خیر، یعنی مطلق و اتحاد تدریجی با اوست (کریشنان، ۱۳۸۷: ۱۰۵-۱۰۴).

فلوطین بر این باور است که بازگشت حضوری به واحد، مستلزم آزاد ساختن نفس از قید و بندها و انگیزه‌های مادی است. هنگامی که فیلسوف در مراقبه و حضور ورزیدن متبحرتر گردد، خودش را از قید زندگی عمومی آزاد می‌سازد و با زیر پا نهادن این زندگی، زندگی‌ای دیگر، یعنی زندگی خدایان را در پیش می‌گیرد. فلوطین این زندگی الهی را آزاد از شهوات و متعالی از همهٔ الزامات مادی تصویر می‌کند (دیویس، ۱۳۸۱: ۷۶).

فلوطین معتقد است که خداگونگی دارای مقامات و مراتبی است و بالاترین مقام از آن «زیبایی مطلق» است و تنها فیلسوف راستین می‌تواند به آن جایگاه نائل شود. فلوطین در رسالهٔ نهم از انئاد پنجم در ترسیم این جایگاه می‌گوید:

> آنجا چگونه جایی است و از کدام راه می‌توان به آن رسید؟ به آنجا کسی می‌تواند راه بیابد که بر حسب استعداد فطری، عشق به حرکتش آورده است و فیلسوف به معنای راستین است. چنین کسی همین که چشمش به زیبایی بیفتد، اشتیاق به تولید، سراپای وجودش را فرا می‌گیرد و به درد زایش دچار می‌شود، ولی زیبایی تن خرسندش نمی‌سازد، بلکه برتر می‌پرد و به زیبایی روح و فضیلت و علم و عدالت و رسوم و آداب روی می‌آورد. ولی در این مرحله نیز مقام نمی‌کند و فراتر می‌پرد و به علت و سرچشمه زیبایی روح می‌رسد و از آنجا نیز می‌گذرد تا سرانجام به مقام«نخستین» راه می‌یابد که زیبایی‌اش از خودش است و چون بدین مقام رسید، اشتیاق تولیدش تسکین می‌پذیرد و از درد زایش رهایی می‌یابد، ولی نیروی لازم برای این صعود را از کجا بدست می‌آورد و چگونه اندیشه‌ای عشقش را رهبری می‌کند؟

آنچه در این باره می‌توان گفت چنین است: زیبایی بدن‌ها در این جهان از بیرون به آنها روی آورده و همچون صورتی است که به ماده افزوده شده است، زیرا مایهٔ آن دگرگون می‌شود و زشتی جای زیبایی را می‌گیرد، پس اندیشه بدین نتیجه می‌رسد که بدن‌های زیبا، به علت بهره‌وری از «خود زیبایی» زیبا هستند (فلوطین، ۱۳۸۹: ۷۷۸).

خداگونگی انسان از منظر فیلسوفان مسیحی

بعد از آن که خداگونگی و راه‌های آن از نگاه فیلسوفان برجستهٔ الهی یونان باستان مورد بررسی قرار گرفت،

از این پس فیلسوفان طراز اول در سنت مسیحی مورد مداقه قرار داده می‌شوند تا آراء و نظریات آنها دربارهٔ خداگونگی بدست آید.

دو موضوع اصلی، یعنی خدا و انسان، همواره موضوعات محوری تفکر فلسفی مسیحیت بوده است. از طرفی نیز دغدغه‌های دینی همواره جزء جدایی‌ناپذیر تفکر فلسفی مسیحی بوده است. در قرن دوم مردم بر این باور بودند که مهم‌ترین دغدغهٔ یک فیلسوف باید جستجوی خدا باشد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۴ -۱۳)، به همین دلیل، فیلسوفان مسیحی با هر نظر و هر جنبه‌ای به انسان بنگرند، او را به خدا منسوب می‌دانند و تابع او می‌شمارند و همواره از این لحاظ دربارهٔ او حکم می‌کنند. چنین رویکرد و نگرشی به هستی‌شناسی انسان، برخاسته از درون‌مایه‌های دینی است و فیلسوفان مسیحی این نگاه خاص وجودشناختی به انسان را مستند به متون مقدس می‌دانند. برای نمونه در تورات (سفرتکوین، باب۱، آیه۲۷) آمده است که خدا انسان را به صورت خویش آفرید. فیلسوفان مسیحی می‌گویند منظور از این صورت، خود ذات انسان و وجه مقوم اوست، به همین دلیل، او خلیفهٔ آفریدگار در روی زمین است. خداوند این امتیاز را از آن جهت به انسان داده که انسان برخوردار از اختیار است، در حالی که سایر موجودات این چنین نیستند. منشأ خود اختیار، عقل آدمی است؛ از این جهت بود که متکلمان مسیحی انسان را از حیث عالی‌ترین صفات او، یعنی عقل و اختیار، صورت و مثال آفریدگار دانستند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۴۴-۳۴۲).

در سفر پیدایش (۲: ۴-۷) آمده است: «خدا آنگاه که آدم را از خاک زمین سرشت، سپس در بینی آدم روح حیات دمیده، به او جان بخشید». در تفسیر آیات فوق گفته شده است که انسان دو بعد دارد، یک بعد جسمانی که از خاک زمین سرشته شده است و دیگری روحانی که خداوند در بینی‌اش دمیده است. حال سؤال اینست که اگر انسان شبیه خدا خلق شده است، مقصود کدامیک از دو بعد جسمانی یا روحانی انسان است؟ قطعاً نمی‌تواند بعد جسمانی انسان باشد، زیرا از این جهت با حیوانات دیگر مشترک است و همهٔ حیوانات از خاک زمین سرشته شده‌اند؛ پس باید مقصود بعد روحانی او باشد. وقتی گفته شده است که خداوند در بینی آدم روح حیات دمید، این روح خدادادی است که انسان را از سایر موجودات متمایز می‌کند. انسان به لحاظ روحانی شبیه خداست، چون خداوند از روح خود در بینی او دمیده است (اردستانی، ۱۳۸۹: ۳۶- ۳۷).

بنابراین متفکران مسیحی این نظر را پذیرفتند که انسان به صورت خدا آفریده شده است و باید دوباره آن صورت و تصویر الهی را در خود نهادینه کند؛ به تعبیر دیگر، در اصل خلقت (قوس نزول)، خداوند انسان را به صورت خویش آفرید و این انسان است که این ودیعهٔ الهی را باید در قوس صعود با خود همراه سازد و بسان خدا گردد.

تصویر خدا در انسان، منحصر و مختص به این معنی نیست که انسان خود را مانند خدا بداند، بلکه باید از این امر آگاه باشد که او را به صورتی آفریده‌اند که به واسطهٔ سیری که در نفس خود دارد، به سبب مشابهت او با خدا، مسیری برای وصول به خداست. به قول توماس آکوئیناس: «تصویر خدا در نفس است از آن حیث که سیر به سوی خدا می‌کند، یا از آن حیث که طبع او وی را مجاز می‌دارد به سوی خدا روی آورد». دونس اسکوتوس می‌گوید: مادام که این تصویر در خویشتن منطوی باشد، ناقص می‌ماند و قدر خود را موقعی به دست می‌آورد که آشکارا به سوی اسوهٔ خود تأسی نماید، به همین دلیل باید طبعی را که خدا به افراد انسان تفویض نموده و مقامی را در نظام عالم از بهر آنان تعیین فرموده، بشناسند تا به نوبت خود به سوی خدا روی آورند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۴۷-۳۴۶).

انسان خود به صورت و مثال خداست، پس باید اتحاد او با خدا نه تنها ممکن باشد، بلکه حتی لازم آید و لیکن مانند خدا شدن بدین معنی است که چیزی را بخواهد که خدا خود می‌خواهد. کمال یافتن انسان به مشابهت جستن او به خداست، پس دیگر عجیب نیست که انسان از طریق اتحاد ارادهٔ خود با ارادهٔ خدا در وصال محبت، خدا شود و لقای خدا مماثلت را فرا نماید. با ارتقاء به مقام لقاء حتی از مرتبه مشابهت نیز فراتر می‌رود. انسان از آن رو شائق خویش است که به مشابهت خود با خدا اشتیاق دارد (همان: ۴۶۰-۴۶۱). انسان در ابتدا بالطبع قابل آن بود که خدا را بیش از هر چیز دیگری بخواهد، تنها مددی که می‌بایست خدا به وی برساند این بود که طبعِ او را تحریک کند. بعد از هبوط، بر عکس، ابتدا باید فضل خدا شامل شود و طبیعت ما را شفا دهد تا این طبیعت بتواند مدد تحریک الهی را بپذیرد. از این پس، دیگر تنها طبیعت ما نیست که بتواند خدا را برتر از همه چیز دوست داشته باشد، بلکه طبیعت ما از آن حیث می‌تواند چنین کند که با رحمت خدا بهبود پذیرد (همان: ۴۶۴). خداگونه شدن انسان از نگاه متفکران مسیحی در بستر چنین تلقی‌ای از انسان شکل گرفته است. در واقع می‌توان گفت خداگونگی انسان از منظر اندیشمندان مسیحی، خوانش مسیحی از هستی‌شناسی انسان است به گونه‌ای که حضور تعالیم مسیحی در آن بسیار پررنگ است. اکنون به دیدگاه مهم‌ترین فیلسوفان مسیحی پیرامون خداگونگی انسان پرداخته می‌شود.

آگوستین

نام اصلی او (۳۵۴-۴۳۰ م) مارکوس آورلیوس آگوستینوس (Marcus Aurelius Augustinus) می‌باشد. وی از پدران مدافع لاتینی زبان بود. او می‌پنداشت که روح انسان تصویری از تثلیث است. انسان شبیه خدا خلق شده و تصویری از او می‌باشد، این شباهت بین عقل یا نفس انسان با خداوند به عنوان عقل

کل است، چون خداوند تثلیث است، پس روح انسان نیز باید ساختار تثلیثی داشته باشد. او در رسالات مختلفش چندین شباهت تثلیثی بین انسان و خدا ذکر می‌کند، از جمله: نفس مانند پدر به عنوان اصل و منشأ وجود دارد. از وجود (esse) او عقل (intelligentia) زاده می‌شود، مانند پسر که از ذات پدر زاده می‌شود. رابطهٔ بین این دو، حیات (vita) است، مثل روح القدس که یکی از نام‌هایش حیات است. بدین ترتیب تثلیثِ وجود - عقل - حیات (esse- intelligentia- via) در انسان وجود دارد، یا اینکه نفس در ابتدا فکر (mens) است، از او شناخت (notitia) زاده می‌شود و رابطهٔ بین این دو، عشق (amor) است. فکر، شناخت و عشق صفات پدر، پسر و روح القدس است و همین طور تثلیث حافظه (ذهن)، فهم و اراده (memoria, intelligentia, voluntas) که در خدا و انسان مشترک است (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۰۱).

او در کتاب " اعترافات" در یک سیر منطقی، به تحلیل فلسفی خودِ انسانی می‌پردازد که ابتدا با پرسش از "چیستیِ خود" شروع کرده، سپس به پرسش از "کیستیِ خود" می‌پردازد و برای پاسخ به کیستی خود، ابتدا به این پرسش پاسخ می‌دهد که خدا کیست؟ به عبارتی در اعترافات آگوستین پرسش از خود و پرسش از خدا یکی است. او بیان می‌کند که خود (انسان) جزئی از هستی خداست که تنها با پیوستن به او، به تشخص کامل دست می‌یابد (آگوستین، ۱۳۸۱: ۷۸)، از همین رو، قدیس آگوستین معتقد است که انسان شاهکار خداوند است، اما خداوند این شاهکار را طوری ساخته که بتواند خود را نابود کند. با این همه، خداوند مشتاق و در تب و تاب نجات و بازخرید انسان است و از طریق عیسی مسیح این امر را میسر کرده است. قدیس آگوستین این نقطه‌نظر را بال و پر داد؛ از نظر او خداوند علت همه چیزهاست، علت جهان و انسان. ولی انسان رفیع‌ترین مخلوق خداست و آمیزه‌ای است از جسم و روح. زندگی دنیوی انسان سفری به سوی خداست (فراست، ۱۳۸۸: ۸۱).

آگوستین بر شباهت تکوینی نفس انسان با خداوند اذعان دارد، منتهی در اثر گناه نخستین، این شباهت از بین رفت و انسان با لطف الهی که به یاری اختیار و اراده او می‌آید، دوباره پای در بستر خداگونگی می‌نهد و شبیه اله می‌گردد. آگوستین دربارهٔ گناه نخستین انسان و چگونگی بازگشت او به خدا می‌گوید: او با اراده و اختیار خود سقوط کرد، ولی اختیار تنها برای نجات وی کافی نیست. او نیاز به امداد غیبی دارد. این امداد یا لطف الهی در تاریخ به صورت متجسد و مصلوب شدن پسر خدا برای بازخرید انسان اتفاق افتاد. لطف و رحمت الهی باید باشد تا اراده و اختیار انسان بتواند با تمایلات دنیوی و فاسدی که گناه نخستین ایجاد کرده است، به طور مؤثر مبارزه کند و استحقاق خداوند را داشته باشد. لطف الهی کمکی اساسی است از طرف خداوند به ارادهٔ انسان. ابتدا باید لطف الهی شامل او شود تا او بتواند عملی را برای بلند مرتبگیِ نفس خود انجام دهد (همان: ۱۱۲، ۸۱-۸۲؛ اردستانی: ۱۵۸ و کاسیرر، ۱۳۸۸: ۳۳). این عمل بازگشت به خدا

و خداگونه شدن، باید اولاً قرین با عشق بوده (فراست، ۱۳۸۸، ۱۱۷) و ثانیاً حرکتی بر مدار توجه به معقولات باشد. آگوستین می‌گوید: بازگشت به خدا حرکتی است از سر مودت و عشق به کسی که تنها او شایسته دوست داشتن است؛ به عبارت دیگر، گرویدن دوباره به خدا عبارت است از تلاش عقل انسان برای روی گرداندن از محسوس و روی آوردن به معقول. عقل از آن رو که غرق در محسوسات می‌شود «عقل سفلی» نامیده می‌شود و از آن جهت که تلاش می‌کند از محسوسات فراتر رود و به مشاهده مثل الاهی برسد، «عقل علوی» نامیده می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۲۱). همان گونه که ملاحظه شد از نظر آگوستین، خداگونگی انسان با گناه آدم از بین رفت و انسان با انجام اموری می‌بایست دوباره به همان صورت خداگونگی بازگردد و انسان در این مسیر بدون لطف الهی به هدف والای خود نمی‌رسد و این لطف به مسیح ختم می‌شود، به عبارتی بدون مسیح، حرف از خداگونگی، گزافه‌گویی است.

توماس آکوئیناس

در مکتب مدرسی، توماس آکوئیناس (۱۲۲۵-۱۲۷۵) برجسته‌ترین چهره است. توماس آکوئیناس انسان را عالم صغیر می‌دانست که تمام مخلوقات عالم را به نحوی در خویشتن دارا است (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۳۵۳). بنابر نظر آکوئیناس، خداوند همهٔ اشیاء و از جمله انسان را به خاطر هدفی آفریده است و برترین خیر همهٔ اشیاء، تحقق بخشیدن به این هدف است. وقتی انسان هدفی را که به خاطر آن خلق شده، محقق می‌دارد، خیر الوهی را آشکار می‌سازد؛ از این رو برترین خیر آن است که انسان آن گونه که خداوند دستور داده، خود را به فعلیت رساند (فراست، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

آکوئیناس در بحث غایت و سعادت انسان می‌گوید: سعادت کامل یعنی غایت نهایی را نه در موجودی مخلوق، بلکه فقط در خداوند که خیر متعالی و نامتناهی است باید یافت. هر چند او غایت همهٔ موجودات است، اما فقط موجودات ذی‌شعور می‌توانند این خیر نهایی را از راه شناخت و عشق به دست آورند. فقط موجودات ذی‌شعور می‌توانند به رؤیت خداوند که سعادت کامل فقط در آن است، دست یابند. سعادت آدمی عبارت است از رؤیت خداوند. سعادت عبارت است از شناخت عقلانی و عشق به خداوند که در این جهان (سعادت عقلانی ناقص) و در آخرت (سعادت عقلانی کامل) دست یافتنی است. افعالی که خیرند، انسان را به تحصیل چنین سعادتی رهنمون می‌کنند و افعال شر، با تحصیل چنین سعادتی ناسازگارند (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۵۱۱-۵۱۲). سعادت نهایی و کامل فقط می‌تواند همان رؤیت ذات الهی باشد و برای رسیدن به سعادت کامل، لازم است عقل به خود ذات عقل اولی برسد (همان: ۵۱۴). هیچ جوهر مخلوقی نمی‌تواند با نیروی طبیعی‌اش خداوند را در ذاتش ببیند و برای نیل

به این رؤیت، به تعالی و مدد فراطبیعی نیازمند است (همان: ۵۱۶). آدمی بر اساس ذاتش، دارای گرایش طبیعی به «تأمل روحانی در امور الهی» است (همان، ۵۱۷)؛ این کار از طریق عقل و یا از طریق ایمان قابل انجام است، اما به قول آکوئیناس، در شهود است که به اوج خود می‌رسد. شهود عبارت است از وصول به خداوند که تنها در جهان آتی و در بهشت، به حد کمال خود می‌رسد (فراست، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

در تعالیم آکوئیناس، آموزهٔ مسیحیِ "بی‌اعتنایی به دنیا" دارای برجستگی است. بهترین شیوه برای کسب خیر، آنست که انسان خیرات این جهانی را وانهد و در جست‌وجوی یک زندگی الهی باشد، لذا زندگی یک قدیس که در صومعه‌ای خود را وقف خدمت به خداوند کرده، یک زندگی آرمانی است (همان: ۱۱۹).

نتیجه‌گیری

بحث خداگونگی انسان در اندیشهٔ فیلسوفان یونان باستان و فیلسوفان مسیحی با جهان‌بینی آنان پیوند عمیقی دارد. برداشت سقراط، افلاطون و ارسطو از خداگونگی انسان در عین اشتراکات، با یکدیگر متفاوت می‌باشد. سقراط از طریق خودشناسی به خداگونه شدن انسان معتقد است. افلاطون خداگونگی را به «اتصاف به اوصاف الهی و تخلق به اخلاق ربانی» تعریف می‌نماید، ولی ارسطو خداگونگی را به «تفکر به سان خداوند» توصیف می‌کند و انسان از راه فکر به خدا تشبه پیدا می‌کند. در واقع نقش عقل در فلسفهٔ ارسطو در بحث خداگونگی، بسیار پررنگ است. گرچه توجه به رهایی از جنبه‌های طبیعت بدنی و تهذیب نفس در هر سه فیلسوف، به‌خصوص سقراط و افلاطون مشاهده می‌شود. فلوطین نیز خداگونه شدن را به معنای اتحاد با احد می‌داند؛ او بر این باور است که بازگشت حضوری به واحد و تشبه به آن، مستلزم آزاد ساختن نفس از قید و بندها و انگیزه‌های مادی است. در بین فیلسوفان مسیحی، آگوشتین بر این باور است که خود (انسان) جزئی از هستی خداست که تنها با پیوستن به او به تشخص کامل دست می‌یابد. توماس آکوئیناس نیز معتقد است انسان از یک طرف با دوری جستن از هوای نفسانی و گناه و از طرف دیگر با کسب فضایل عقلانی می‌تواند تصویر و نشانهٔ خدا گردد. آنچه دیدگاه فیلسوفان مسیحی را از فیلسوفان یونان باستان در این زمینه متمایز می‌کند، توجه به آموزه‌های دین مسیحیت و به‌خصوص آموزهٔ تثلیث در خداگونگی انسان است. در واقع نوع نگاه فیلسوفان مسیحی در این زمینه بیشتر جنبهٔ دینی به خود گرفته است و می‌توان گفت در سنت مسیحی، متون مقدس به شدت خود را در تحلیل‌های برآمده از خداگونگی نشان می‌دهند، به گونه‌ای که بسیاری از متفکران به صراحت بیان می‌کنند که تنها راه منتهی به خداگونگی انسان، عیسی مسیح است. متفکران مسیحی این نظر را پذیرفتند که انسان به صورت خدا آفریده شده است و انسان در مسیر زندگی باید آن را حفظ و تقویت نماید.

منابع

۱. اردستانی، عبدالرحیم، *سرشت انسان در اسلام و مسیحیت*، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، پاییز ۱۳۸۹.

۲. ارسطو (۱۳۸۵)، *مابعدالطبیعه*، مترجم: محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم.

۳. استیس، والترترنس (۱۳۸۶)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*،ترجمه یوسف شاقول، انتشارات دانشگاه مفید، چاپ دوم، پاییز.

۴. افلاطون (۱۳۸۹/ب)، *پنج رساله: شجاعت، دوستی، ایون، پروتاغوراس و مهمانی*، ترجمه محمود صناعی، انتشارات هرمس، چاپ پنجم، تهران.

۵. افلاطون (۱۳۸۹/الف)، *چهار رساله: منون، فدروس، ته تتوس، هیپیاس بزرگ*، ترجمهٔ محمود صناعی، انتشارات هرمس، چاپ ششم، تهران.

۶. افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی-رضا کاویانی، چاپ سوم، انتشارات خوارزمی.

۷. آگوستین (۱۳۸۱)، *اعترافات*، ترجمه سایه میثم، تهران، نشر سهروردی.

۸. ایلخانی، محمد (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، انتشارات سمت، چاپ سوم، تابستان.

۹. بِرَن، ژان (۱۳۹۰)، *"سقراط"*، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چاپ چهارم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۰. بورمان، کارل (۱۳۸۷)، *افلاطون*، مترجم محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران، چاپ دوم.

۱۱. تبار صفر، صفدر (۱۳۸۷)، *خداگونگی انسان در آفرینش (بررسی روایت ان الله خلق آدم علی صورته)*، نشریه معرفت، شماره۱۳۲.

۱۲. خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۹)، *"دائرة المعارف بزرگ اسلامی"*، زیر نظر: سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران، انتشارات مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۱۳. دیویس، اسکات (۱۳۸۱)، *اخلاق عرفانی در مسیحیت*، ترجمه مسعود صادقی علی‌آبادی، پژوهشنامه متین، تابستان و پاییز، شماره ۱۵ و ۱۶.

۱۴. ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*، ترجمه رضا گندمی نصرآبادی، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول، زمستان.

۱۵. ژیلسون، اتین (۱۳۸۴)، *روح فلسفهٔ قرون وسطی*، مترجم علی مراد داودی،، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم، تهران.
۱۶. طبایی، طیبه‌سادات (۱۳۹۸)؛ دانشور نیلو، یوسف؛ الهی‌منش، رضا، *مفهوم عرفانی خداگونگی و امکان خداگونگی انسان در مسیحیت*، نشریه پژوهش‌های ادیانی، شماره ۱۴.
۱۷. فراست، اس. ئی (۱۳۸۸)، *آموزه‌های اساسی فیلسوفان بزرگ*، مترجم غلام حسین توکلی، انتشارات حکمت، چاپ اول.
۱۸. فلوطین (۱۳۸۹)، *دوره آثار فلوطین «تاسوعات»*، ترجمه محمد حسن لطفی، ج اول، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، مهرماه.
۱۹. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، ج۲، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج۱، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران.
۲۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *واحد در ادیان*، مترجم دکتر سید محمودیوسف ثانی، چاپ اول، زمستان، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۲. کاسیرر، ارنست (۱۳۸۸)، *رساله‌ای در باب انسان درآمدی بر فلسفه فرهنگ*، ترجمه بزرگ نادرزاد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ چهارم.
۲۳. کریشنان، سَروِپالی رادا (۱۳۸۷)، *تاریخ فلسفهٔ شرق و غرب*، مترجم جواد یوسفی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۲۴. گاتری، دبلیو. کی (بی‌تا)، *زندگی و شخصیت دیدگاه‌های فلسفی*، ترجمه حسن فتحی تهران: فکر روز، چاپ اول.
۲۵. لائرتیوس، دیوگنس (۱۳۸۷)، *فیلسوفان یونان*، ترجمه بهزاد رحمانی، نشر مرکز، چاپ اول، اسفند.
۲۶. میری، محمد (۱۳۹۲)، *تفسیر عرفانی حدیث آفرینش انسان بر صورت الهی در اندیشه امام خمینی*ﷺ، پژوهشنامه متین، شماره ۶۱.
۲۷. ورنر، شارل (۱۳۸۲)، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاده، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی، چاپ سوم، بهار.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

A Review of Francis Bacon's Role in the Secularization of Science[1]

Abdollah Mohammadi[2]

ABSTRACT

This study aims to review Francis Bacon's role in the secularization of modern science. This subject becomes more significant when we consider that Bacon frequently referred to Holy Scripture. This, however, raises the question of how he can be regarded as one of the most influential figures in the secularization of science.

Using a descriptive-analytical approach, this paper shows that several key components of Bacon's intellectual system had a decisive impact on the secularization of modern science: the rejection of the final cause and the predominance of a mechanical worldview; the shift in the method and goal of science from the discovery of truth to mastery over nature; the critique of Scholastic philosophy and a disregard for abstract analysis, under the pretext of making modern science efficient and productive; and the abandonment of theological discussions due to their perceived lack of influence on production. Each of these principles contributed, in its own way, to distinguishing metaphysical and theological analyses from the new science. Bacon is a founder of empiricism, and his theories led to the consolidation of a worldly view of nature and also served to justify the exploitation of nature and of other human beings. Therefore, despite his frequent citations of the Holy Scripture, his thought unequivocally culminates in the secularization of science. Apart from its unjustified consequences, Bacon's perspective is marred by serious epistemological flaws.

KEYWORDS: Bacon, secular science, rejection of final cause, mastery over nature.

---

1. Received: January 29.2026 Accepted: May 31.2026

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

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

نقد و بررسی تأثیر فرانسیس بیکن بر سکولارسازی علم[۱]

عبدالله محمدی[۲]

چکیده

مسئلهٔ اصلی این مقاله، تحلیل و نقد نقش فرانسیس بیکن در سکولارسازی علم مدرن است. این مسئله زمانی اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم بیکن استنادات مکرری به کتاب مقدس داشته است، با این حال جای این پرسش هست که چگونه می‌توان وی را از مؤثرترین افراد بر سکولاریزاسیون علم دانست؟ این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی سامان یافته، بیانگر تأثیر جدی مؤلفه‌های اصلیِ زیر در نظام فکری بیکن بر سکولارسازی علم جدید است: ۱. نفی علت غایی و غلبهٔ نگرش مکانیکی به جهان؛ ۲. تغییر در روش و هدف علم از کشف حقیقت به تسلط بر طبیعت؛ ۳. نقد فلسفهٔ مدرسی و بی‌اعتنایی به تحلیل‌های انتزاعی به بهانهٔ کارآمد و مولدسازی علم جدید؛ ۴. کنار نهادن مباحث الهیاتی به دلیل عدم تأثیر آنها بر تولید. هر کدام از این مبانی، به نوعی در جداسازی تحلیل‌های متافیزیکی و الهیاتی از علم جدید تأثیرگذارند. بیکن از بنیانگذاران تجربه‌گرایی است و نظریات وی سبب تثبیت نگاه ناسوتی به طبیعت و نیز توجیه‌کنندهٔ استثمار طبیعت و انسان‌های دیگر است، بنابراین با وجود استنادات مکرر به کتاب مقدس، اندیشهٔ وی قطعاً به سکولارسازی علم منتهی می‌شود. دیدگاه بیکن صرف‌نظر از پیامدهای ناموجه، آسیب‌های معرفت‌شناختی جدی دارد.

کلیدواژگان: بیکن، علم سکولار، نفی علت غایی، سیطره بر طبیعت.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۹ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۰

۲. (نویسنده مسئول) استادیار گروه فلسفه و حکمت عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران؛ mohammadi@irip.ac.ir

مقدمه

علم مدرن و علم سکولار، هرچند به لحاظ مفهومی متفاوتند، لکن از نظر مصداقی در بسیاری جهات یکسان هستند. در این میان، نقش فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) در تحولات علم مدرن برجسته و گاه مغفول است. بیکن اگرچه فیلسوف و حتی دانشمندی برجسته نبود (مالاند، ۱۳۹۲: ۱۹۱)، اما دیدگاه‌های او سبب چرخش نگرش به انسان، طبیعت و ماهیت علم شد. در بین مفسرانِ بیکن در این مسئله اختلاف نظر وجود دارد که آیا وی را می‌توان محققی سکولار دانست؟ با توجه به اهمیت این بحث، مسئلهٔ اصلی این مقاله آنست که «اندیشه‌های بیکن چه نقشی در سکولارسازی علم جدید داشته‌اند؟»؛ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا ارکان تفکر وی مرور و سپس تأثیر آنها در کنار نهادن مفاهیم قدسی و متافیزیکی از سپهر علوم تبیین خواهند شد. پرداختن به این موضوع از چند جهت حائز اهمیت است: نخست آنکه جایگاه بیکن در تمدن جدید آشکارتر می‌گردد؛ دوم آنکه نقش مباحث فلسفی در اتصاف علوم به وصف دینی یا سکولار بهتر تبیین می‌شود؛ سوم آنکه تحلیل عمیق‌تری از دینی یا سکولار بودن و در نگاه کلی‌تر، از جهت‌داری علوم حاصل خواهد شد. در این مقاله روشن می‌شود که چگونه بیکن با دغدغهٔ تحول در روش و تعریف فلسفه، به جدایی علم از مبانی متافیزیکی مدد رساند.

دربارهٔ تأثیر اندیشه‌های بیکن در سکولاریزاسیون علم، پژوهش مستقلی به زبان فارسی یافت نشد، ولی به زبان انگلیسی، برخی محورهای مرتبط با این بحث بررسی شده است. از جمله:

1) Stephen Gaukroger, **Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern**, Cambridge University Press, 2010.

نویسندهٔ این کتاب نشان می‌دهد بیکن چگونه کوشید فلسفه را با علم تجربی یکپارچه کند و آن را از بن‌بست‌های سنت ارسطویی بیرون بکشد؟ و این تلاش چگونه به تحول فلسفهٔ اوایل دوران مدرن انجامید؟ به‌نظر گاکروجر، بیکن در پی بازسازی کل دستگاه معرفت بود، نه فقط ارائهٔ یک روش علمی ساده؛ اما در این کتاب، دربارهٔ تأثیر بیکن در سکولاریزاسیون علم، بحث مفصلی شکل نگرفته است.

2) Unsal Cimen, **Francis Bacon and the Relation between Theology and Natural Philosophy**, Synthesis philosophica, 2019, Vol. 34 No. 1

این مقاله، مناقشهٔ سکولار یا غیرسکولار بودن بیکن را بین مفسران وی بررسی کرده است، اما نوآوری مقالهٔ پیش‌روی آنست که با بررسی مبانی فلسفی بیکن، تأثیر آن را در سکولاریزاسیون علم نمایان ساخته است.

3) Timothy Paterson, **The Secular Control of Scientific Power in** the **Political Philosophy of Francis Bacon**, Polity, Vol. 21, No. 3 (Spring, 1989)

این مقاله تلاش بیکن را برای تولید علمی سکولار که تحت تأثیر ایمان و مذهب نباشد، توصیف و ارزیابی می‌کند؛ اما جلوهٔ دیگر بیکن که به سکولاریزاسیون علم منتهی شده است، در این مقاله پررنگ نیست.

4) Hans Jonas, The practical uses of theory H Jonas - Social Research, 1984, vol 51, No 4.

این اثر مشتمل بر نقدهای اخلاقی و فلسفی به روش جدید بیکن است، اما بحثی دربارهٔ سکولاریزاسیون علم ندارد.

مهم‌ترین آثاری که به زبان فارسی در این زمینه نگاشته شده عبارتند از:

۱) سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، مفهوم علم و روش علمی در اندیشهٔ فرانسیس بیکن، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال بیست و یکم، شماره ۷، مهر ۱۴۰۰.

در این مقاله، ضمن بررسی مسئلهٔ روش در دوران نوزایی، تلقی بیکن از علم و روش علمی جدید واکاوی شده است.

۲) سیدمحمدرضا حسینی بهشتی، فرانسیس بیکن و بحران طبیعت، فصلنامهٔ فلسفه دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، شماره ۱.

این مقاله به چرخش نگاه بیکن در مطالعهٔ طبیعت و آثار آن اختصاص دارد.

۳) علی کرباسی‌زاده و محسن شیراوند در مقالات «نقش و جایگاه آموزه‌های فرانسیس بیکن در زایش بحران‌های زیست محیطی»، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی سال ۱۸، پاییز ۱۳۹۳، شماره ۳، (پیاپی ۶۰) و «تبیین علل معرفتی بحران‌های زیست محیطی در تطبیق مبانی فلسفی فرانسیس بیکن و ملاصدرا» فصلنامه اخلاق زیستی، سال پنجم، شماره ۱۷، ۱۳۹۴؛ این مقالات تأثیر اندیشهٔ بیکن در تخریب محیط زیست را واکاوی کرده‌اند. دو مقالهٔ اخیر، فقط به بحران طبیعت ناشی از دیدگاه بیکن تمرکز دارند و به تأثیر او در سکولاریزاسیون علم نپرداخته‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. سکولاریزم

سکولاریزم اساساً یک واژهٔ مسیحی است و از ریشهٔ لاتین saeculum به معنای سده، دوره یا قرن گرفته شده است (کاکس، ۲۰۱۴: ۲۲). در انجیل از واژهٔ soeculo برای نامیدن «این جهان» استفاده شده است (انجیل، نامهٔ پولس به رومیان، باب دوازدهم، ۳). همچنین در روایت یوحنا، «این جهان»

soeculo در برابر جهان موعود و آخرت قرار گرفته است (انجیل، روایت یوحنا، باب ۱۸، ۳۶). از این کاربردها می‌توان دریافت که در ریشه‌شناسی مسیحی، معنای «سده» یا «دوره» که در ریشهٔ لاتین soeculo مندرج بود، ناظر به فاصلهٔ میان دو جهان ناسوتی و جهان روحانی و قدسی (وثیق، ۱۳۹۵: ۱۸۵) و در مقابل جهان دینی و ابدی است (کاکس،۲۰۱۴: ۲۳). سکولاریزاسیون در لغت به معنای سازگاری با روزگار، این‌جهانی شدن، دنیوی‌شدن یا گیتی‌گرایی است (وثیق، ۱۳۹۵: ۱۶۵-۱۶۶).

سکولاریزم در اصطلاح یعنی اداره و سامان‌بخشی به حیات جمعی بشر، تنها با استمداد و استناد به ابزارها و تجربه‌های این زندگی و پرهیز از پیش‌کشیدن و توسل به ابزارها و مرجعیت‌های فرامادی و فراطبیعی (امیدی، ۱۳۹۰: ۲۱)؛ به عبارت دیگر، سکولاریزم یعنی تصویر جهانی که قوانین آن مکانیکی و طبیعی هستند و از منبع قدسی و الهی دریافت نمی‌شوند؛ چنین جهانی بر مبنای خرد بشری سامان می‌یابد و هیچ منبع دیگری در شئون زندگی انسان همچون سیاست، تربیت، اخلاق و ... دخالت ندارد. سکولاریزم عرفی شدن و قداست‌زدایی از جهان است (کوریان، ۲۰۱۱: ۱۵۲۵-۱۵۲۶). بر اساس اعتقاد هانتر، سکولاریزاسیون به معنای تبدیل جامعه‌ای مبتنی بر مسیحیت، به جامعه‌ای مبتنی بر عقل انسانی است (هانتر، ۲۰۱۷: ۱۰). از نظر برگر، «سکولاریزاسیون، **فرآیند خارج شدن جامعه و فرهنگ از قلمرو نهادها و نمادهای دینی است**» (برگر، ۱۹۶۷: ۱۰۷).

معنای اصطلاحی سکولاریزم و الحاد با یکدیگر متفاوت هستند؛ چه بسا متفکری با وجود ایمان به خدا و معاد، حضور دین در عرصه‌های اجتماعی را نفی و اندیشهٔ سکولار را تأیید کند. مؤید این ادعا، برداشت مؤسسان سکولاریزم است. هالیواک به منزلهٔ معمار سکولاریزم، آن را با الحاد یکسان نمی‌دانست (واترهاوس، ۱۳۹۳: ۱۰۰). در تلقی هالیواک و بسیاری از محققان پس از وی، تقابلی میان دین و سکولاریزم نیست. دین دغدغهٔ جهان غیب را دارد، در حالی‌که سکولاریزم، نه دغدغهٔ آن جهان را دارد و نه علاقه‌ای به تفسیر آن. در سکولاریزم نه خداباوری گنجانده شده است نه الحاد؛ زیرا هیچکدام قابل اثبات تجربی نیستند (واترهاوس، ۱۳۹۳: ۱۰۲).

۱-۲. علم سکولار

سکولاریزاسیون ساحت علم را نیز شامل شد. همانطور که سکولاریزم با الحاد یکسان نیست، علم سکولار نیز لزوماً منکر وجود خدا نیست، بلکه سکولاریزاسیون علم به معنای کنار گذاشتن علم به عنوان امری مقدس و طبیعت به عنوان امری متعالی است (سیمونز، ۲۰۱۹: ۹۲۵). ممکن است متفکری ضمن

پذیرش خدا و ماوراءالطبیعه، دخالت این مفاهیم را در تحقیق علمی خویش ممنوع بداند و از این جهت سکولار شمرده شود. تیلور ضمن معرفی تعاریف مختلف سکولاریزم، نقطهٔ مشترک همه را بی‌طرفی نسبت به دین می‌داند (تیلور، ۱۳۹۸: ۲۷). باربور معتقد است در علم سکولار، مفاهیم الهیاتی و کلامی از حوزهٔ شناخت جهان کنار نهاده می‌شوند (باربور، ۱۳۸۴: ۷۲-۷۳).

با توجه به مؤلفه‌های یادشده می‌توان گفت: «علم سکولار علمی است که در مطالعهٔ جهان، انسان و معرفت، بر آموزه‌های حکمی و دینی تکیه نمی‌کند و با تمسک به اصل «بی‌طرفی»، دخالت هر نوع پیش‌فرض وحیانی یا متافیزیکی را ناصواب می‌شمارد. کنار گذاردن آگاهانهٔ وحی و متافیزیک، از سویی شامل نفی بنیادهای وحیانی و متافیزیکی در ساحت مبانی معرفت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و ارزش‌شناسانه است و از سوی دیگر، به تحقق روشی خاص برای شناخت انسان و جهان منتهی می‌شود».

۱-۳. رابطهٔ مدرنیته و سکولاریزاسیون

مدرنیزم و سکولاریزم (و به همین ترتیب مدرنیته و سکولاریزاسیون) از نظر مفهومی با یکدیگر متفاوتند، ولی بین این دو حقیقت اجتماعی تاریخی، ارتباط وثیقی وجود دارد. برای نمونه گیلسپی معتقد است:

> «مدرنیته قلمروی سکولار است که در آن انسان جای خدا را به عنوان مرکز هستی می‌گیرد و می‌کوشد با به‌کارگیری علم جدید و لازمهٔ آن -یعنی تکنولوژی- به ارباب و صاحب طبیعت تبدیل شود. جهان مدرن را به مثابه قلمرو فردگرایی، سوبژکتیویته، کاوش و کشف، آزادی، حقوق، برابری، تساهل، لیبرالیسم و دولت ملی می‌فهمند ... این عصر محصول متفکران قرن هجدهمی بود که فلسفهٔ مدرسی را به نفع علم، و اعتقاد و شور دینی را به سود جهان سکولار کنار گذاشتند» (گلیسپی، ۱۳۹۸: ۳۶).

در سدهٔ بیستم، با فراگیرتر شدن مدرنیزاسیون، ارتباط میان این پدیده با سکولاریزاسیون بیشتر مورد توجه محققان قرار گرفت. برخی مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون را ذاتاً مرتبط می‌دانند و معتقدند مدرنیزاسیون قطعاً منجر به افول دین در سطوح جامعه می‌شود و از آنجا که تمام جهان تحت تأثیر مدرنیته است، سکولاریزم نیز تمام حوزه‌های فرهنگ و اندیشهٔ بشر را پوشش می‌دهد. افول مضامین دینی در هنر، فلسفه و ادبیات، نشانهٔ روشن سکولاریزم است. مهم‌تر از اینها، جریان سکولاریزاسیون در علم است که می‌کوشد دیدگاهی کاملاً مستقل از مبانی دینی در توصیف جهان ارائه کند (برگر، ۱۹۶۷: ۱۰۷).

بنابراین مدرنیته و سکولاریزم با وجود تفاوت مفهومی، زمینه‌های علمی و اجتماعی و نیز پیامدهای مشترک داشتند. با این توضیح روشن می‌شود علم مدرن و علم سکولار نیز هرچند از نظر مفهومی متفاوتند، ولی در مصداق پیوندی وثیق دارند.

۱-۴. ویژگی‌های فلسفی علوم پیشامدرن

فهم دقیق‌تر علم سکولار، وابسته به شناخت بنیادهای فلسفی آن، و آگاهی از مبانی فلسفی علم سکولار نیز، مستلزم آشنایی با مبانی فلسفی علوم پیشامدرن است. با توجه به آنکه سکولاریزاسیون علم از نظر تاریخی با رنسانس انطباق نسبی دارد، می‌توان رویکردهای علمی قبل از مدرنیزاسیون و به ویژه قبل از رنسانس را تحلیل کرده و برخی از ویژگی‌های فلسفی این علوم را شناخت. حرکت کلّی (و نه کلّ) دانشمندان، اعم از دانشمندان علوم تجربی و غیره قبل از رنسانس، مبتنی بر چارچوبی بود که پس از رنسانس و به ویژه پس از مدرنیته، کاملاً تغییر کرده است. نوع نگاه کلان به حقیقت علم، ارتباط آن با مبانی فلسفی، اخلاق و دین تفاوت یافته است. در اینجا نمایی کلی از نوع نگرش دانشمندان آن دوران به علم ارائه می‌شود:

ویژگی‌های معرفت‌شناختی:

الف) واقع‌گرایی

متفکران قبل از دوران رنسانس، چه در اروپا و چه در جهان اسلام، در مجموع اصالت واقع را می‌پذیرفتند؛ یعنی معتقد بودند جهانی مستقل از ذهن انسان وجود دارد و انسان می‌تواند با روش‌های علمی، آن را به همانگونه که موجود است، درک کند. گویی ذهن را آینهٔ تمام‌نمای واقع می‌شمردند. واقع‌گرایی علاوه بر نگرش هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ دانشمندان، در تحلیل گزاره‌های اخلاقی و دینی نیز تأثیر داشت؛ برای نمونه، تفکر ماقبل مدرن و نیز تمام سنت‌های فکری دینی، ارزش‌های اخلاقی را عینی و مستقل از ذهن، سلیقه، قراردادهای اجتماعی و زبان می‌دانستند؛ در برابر، ذهن‌گرایی در اخلاق، تمام ارزش‌های اخلاقی را وابسته به ادراک و قصد انسان می‌داند، تا آنجا که اگر انسانی در عالم وجود نداشت، ارزش‌های اخلاقی هم تحقق نداشتند. واقعی‌بودن ارزش‌های اخلاقی تا آنجا اهمیت دارد که استیس آن را هم‌رتبه با تصور از خدا و علت غایی جهان، یکی از سه ویژگی اصلی جهان‌بینی ماقبل مدرن (استیس، ۱۳۹۷: ۴۹) و جزء اصلی نگرش دینی دانسته است (استیس، ۱۳۹۷: ۶۸).

ب) مطلق‌گرایی در برابر نسبیّت

تفکر پیشامدرن، امکان دستیابی به گزاره‌های مطلق در اصل معرفت و نیز شاخه‌های آن همانند فلسفه، دین و اخلاق را می‌پذیرد و از این‌روی نسبیّت معرفت‌شناختی در این حوزه‌ها را انکار می‌کند.

ج) کیفی‌گرایی در برابر کمّی‌گرایی

در علوم ماقبل مدرن، بین حقایق کیفی و کمّی تفاوت نهاده می‌شد. روح و زبان این علوم کیفیت‌گراست؛ یعنی برای تبیین، تعلیل و توصیف اشیاء، از تعابیر و مفاهیمی استفاده می‌شد که جنبهٔ کمّی ندارند. با درخشش ریاضیات، داوینچی، راجر بیکن، دکارت، گالیله و ... سهم ریاضیات را در تحقیقات افزایش دادند تا آنجا که مفاهیم کیفی علوم انسانی، رنگ و بویی کمّی یافت و اعتبار علمی این علوم وابسته به بهره‌مندی از ابزارهای کمّی قلمداد شد.

ویژگی‌های هستی‌شناختی

الف) دخالت امر الهی

در نگرش پیشامدرن، خداوند نه تنها آفریدگار، که پروردگار و مدبر دائم جهان است. ارادهٔ الهی در برپایی و دوام نظام طبیعت و نیز رخدادهای جزئی آن دخالت دارد. کشف ارتباطات علّی بین اشیاء طبیعت، منافاتی با باور به خداوند ندارد و به همین ترتیب، باور به جریان ارادهٔ الهی در طبیعت نیز نافی فاعلیت علل طبیعی نیست. اگرچه برخی متکلمان، نیاز جهان به علت را فقط در مرحلهٔ حدوث می‌دانستند، اما رویکرد غالب فیلسوفان این بود که خداوند، خالق و مدبر تمام اشیاء است و فاعل‌های طبیعی نیز تحت ارادهٔ او فعالند.

ب) غایت‌گرایی

جهان در نگاه پیشامدرن، مخلوق خداوند حکیم و دارای هدف است. خداوند حکیم هر کدام از موجودات را در مرتبه‌ای از سلسله‌مراتب هستی و دارای غایتی معین آفریده است. این غایات جزئی با غایت نهایی کل هستی مرتبط هستند. طبیعت، امری رها شده و بدون ابتدا و انتها نیست، بلکه بخشی از یک حرکتی کلی است که به سمت نقطه‌ای در حال تکاپوست. «رنگ و حرارت و شوق و غایت، خصایص لاینفک و یکپارچهٔ اشیاء موجود انگاشته می‌شد» (باربور، ۱۳۸۴: ۲۲)؛ همچنین مطالعات تجربی دانشمندان، بیشتر معطوف به غرض غایی بود، نه به روند جزء به جزء یا لحظه به لحظهٔ اشیاء.

برخلاف علم جدید که بیشتر از چگونگی پدیده‌ها می‌پرسد، پرسش‌های علمی سابق، عمدتاً معطوف به چرایی رخدادها بود و در نهایت، این چرایی‌ها به حکمت و علم الهی ختم می‌شد؛ مثلاً اگر کسی بپرسد چرا آب در فلان درجه به جوش می‌رسد؟ دانشمند امروزی، آن را به قوانین و نظریه‌های مربوط به ساختمان مولکولی نسبت می‌دهد و اگر از اصل آن پرسش شود، سرانجام به نقطه‌ای مبهم یا توجیه‌ناپذیر می‌رسد؛ در

حالی که دانشمند قرون وسطی، آن را به حکمت الهی نسبت می‌دهد (باربور،۱۳۸۴: ۲۰). غایت‌گرایی در علوم، از سویی با باور به نظام احسن خلقت و از سوی دیگر، با جایگاه انسان در هستی گره خورده بود؛ به این معنا که هر جزء از اجزاء جهان، در بهترین شکل مفروضِ خود خلق شده و با کلّ نسبت یافته‌اند و این کلّ نیز با محوریت کمال انسان به سمت غایت خود در حرکت بود. «همهٔ طبیعت در خدمت انسان و انسان در خدمت و بندگی خداوند بود» (باربور، ۱۳۸۴: ۲۷).

ج) ذومراتب بودن هستی

در تفکر دینی و نیز تفکر فلسفی قرون وسطی، هستی مراتبی دارد که هر کدام با یکدیگر مرتبطند. جهان مادی پایین‌ترین مراتب هستی و معلول مراتب بالاتر است. قوانین حاکم بر جهان طبیعی نیز شامل قوانین مادی و قوانین الهی بود که در تدبیر هستی اثرگذارند. همانگونه که وجود جهان مادی، تحت تأثیر مراتب برتر وجود است، شناخت این مرتبه نیز وابسته به شناخت مراتب برتر و قوانین آن است. سیدحسین نصر اعتقاد به ماوراءالطبیعه و دخالت آن در وجود و شناخت عالم مادی را مهم‌ترین تفاوت علم سکولار و علوم غیرسکولار می‌داند (نصر، ۱۳۸۴: ۵).

ویژگی‌های روش‌شناختی و علم‌شناختی

الف) نگرش کل‌نگر

نگاه دینی و حکمی ماقبل مدرن، هستی را بهره‌مند از غایات جزئی و کلی می‌شناسد؛ همین امر سبب شده تا برای شناسایی هر حقیقتی، نسبت آن را با کل بسنجد؛ این نگرش، آشکارا در برابر رویکرد جزءنگر و تحویل‌گراست که اولاً هستی را تکه‌تکه و بی‌ارتباط با دیگر امور و قوانین عالم مطالعه می‌کند و ثانیاً حقایق را به یک سطح، آن هم غالباً به سطح جزئی و محسوس فرومی‌کاهد.

نگرش کل‌نگر صرفاً مدعایی الهیاتی در توصیف نظم و ارتباطات علّی معلولی بین اشیاء نیست، بلکه روش مطالعه دربارهٔ اشیاء طبیعی را نیز تغییر می‌دهد. با پذیرش دخالت امر الهی (ویژگی دوم)، مطالعهٔ طبیعت مستلزم شناخت خدا و جریان ارادهٔ او در جهان است؛ به همین دلیل، علوم طبیعی و الهی در سنت فکری موحدان، با یکدیگر پیوستگی اندام‌وار داشتند و برای شناخت یک جزء، نسبت آن با کلّ و تمام علل و غایات آن لحاظ می‌شد. در این رویکرد، اشیاء پیرامون ما آیات الهی هستند که با مبدأ خود ارتباط دائمی دارند. تحلیل فلسفی ما از ارتباط علّی معلولی، اختیار انسان، شرّ، نوع دخالت خداوند در طبیعت، در تحلیل علوم طبیعی و انسانی اثرگذار است (مک‌اینتایر، ۱۳۹۹: ۲۰۳)؛ بر همین اساس، مراکز علمی در

قرون گذشته با واژهٔ «الجامع» یا «یونیوس» و «یونیورس» نام‌گذاری می‌شدند (همان: ۹).

ب) سیطرهٔ روش قیاسی

قیاس در دوران ماقبل مدرن، مهم‌ترین روش علم، حتی در مطالعهٔ طبیعت بود. دانشمند قرون وسطی به جای تحقیق و تفحص در جهان طبیعت و کشف حقایق جدید، شناخت‌های قبلی خود دربارهٔ طبیعت را به سنجه می‌گذاشت و دنبال تأیید قواعدی بود که از قبل تدوین شده و او پذیرفته است؛ بر همین اساس، رفتار دانشمندانِ آن دوران به رفتار معلم و محصل تشبیه می‌شود تا کاشف و مبتکر؛ گویی دانشمند قرون وسطی به دنبال کشف قاره‌ای جدید نبوده، بلکه با صبر و حوصله، قواعد قطعی خود را در بوتهٔ آزمایش نهاده و برای اثبات قوی‌ترِ آنها، شواهدی را جستجو می‌کند (روسی، ۱۳۹۳: ۳۱-۳۲). منتقدان، این ویژگی را سبب توقف کاروان علم در قرون وسطی دانسته‌اند.

به همین دلیل، وسعت مطالعات دربارهٔ انسان در یونان باستان و قرون وسطی، در مقام عمل، تأثیر جدی بر نوع سیاست‌گذاری‌ها و حکمرانی نداشت، در حالی که در قرون جدید، «علوم انسانی» (که ماهیتی متفاوت از مطالعات دربارهٔ انسان در قرون وسطی و یونان باستان دارد) رفته‌رفته به تأسیس نظام‌های اجتماعی، برنامه‌ریزی برای مدیریت جامعه و حاکمیت منتهی شده است. مطالعات پیشامدرن پیرامون انسان، آموزه‌های کلی و حاوی پند و نصیحت دربارهٔ انسان بود، در حالی که علوم انسانیِ جدید، مبتنی بر روشی متفاوت بوده و تمرکز خود را از سطح کلیاتِ قیاسی فراتر برده‌اند و جنبه‌های کاربردی و عینی‌تری داشته و به تغییر زندگی انسان توجه دارند.

ج) دخالت ارزش‌های اخلاقی در علم

علم پیشامدرن بین علم و اخلاق نیز ارتباطی معنادار قائل بود. ادیان و حکمت‌های پیشین، ارزش‌های اخلاقی را اموری واقعی لحاظ کرده و مرتبه‌ای از شناخت حقیقت می‌شمردند. جهان‌بینی حاکم بر علوم، کاملاً با تعالیم اخلاقی مرتبط بود و نتیجهٔ این دیدگاه آن بود که اصول اخلاقی در مراحل مختلف مطالعات علمی حاکم باشند، از جمله انتخاب موضوع، روش، بررسی نتایج و ...

د) کشف حقیقت به مثابه هدف اصلی علم

هدف علم در قرون پیشامدرن کشف حقیقت بود و نه فقط مهار، پیش‌بینی و یا سیطره بر طبیعت. هدف اصلی علوم با توجه به نگاه غایت‌مند و ذومراتب به هستی، درک ارتباط هر یک از اجزاء در نسبت با کل

و به ویژه با خالق جهان بود (باربور، ۱۳۸۴: ۲۰-۲۱)؛ این نگرش نه تنها ارتباط میان متافیزیک و علوم طبیعی را تشدید می‌کرد، بلکه مطالعهٔ دقیق‌تر جهان را مقدمهٔ باور به وجود ناظم و مدبر؛ و توفیقات علمی را همسو با الهیات می‌دانست.

اما تحولات روش‌شناختی در قرون جدید، نگاه به هدف علم را دگرگون ساخت و به تدریج، رویکرد کشف حقیقت، حاشیه‌نشین و تسلط بر طبیعت، هدف اصلیِ علم انگاشته شد. سولومون این تغییر رویکرد را در دانشمندان علوم انسانی نیز نشان می‌دهد. از نظر وی، متفکران دوران جدید، صرفاً نظریه‌پردازانی در کنج کتابخانه نبودند، بلکه در صدد تغییر جهان بودند و تا حدی به آن دست یافتند. ایشان واقعاً بر این گمان بودند که جهان را تغییر خواهند داد؛ هدف‌شان این بود که مفهوم ما از «انسان بودن» را عوض کنند. آنها خود را پیامبر، مصلح، بنیادگرا و انقلابی می‌دانستند، نه فقط فیلسوف و استاد دانشگاه (سولومون، ۱۹۸۸: ۴).

دغدغهٔ سیطره بر طبیعت از زمان دکارت در تفکر مدرن حاکم بوده است. دکارت دستور می‌داد که باید طبیعت را تملک کنیم و فرمان‌بردار سازیم (دکارت، ۱۳۷۲: ۶۴۵). اومانیسم نیز انسان را به این سمت سوق داد که تمام حقایق از جمله علوم، در نسبت خدمتی که برای انسان انجام می‌دهند، ارزش‌گذاری می‌شوند. سوبژکتیویزم دکارتی و کانتی هم سایر موجودات را ابژه‌ای برای انسان تلقی کردند که در برابر او حاضر می‌شوند و از جانب او واقعیت می‌یابند. حتی برخی معتقدند هدف علم دکارتی، چیرگی بر طبیعت یا به عبارت بهتر، چیرگی بر همین علیتی است که در هستهٔ طبیعت مندرج است. هدف از علم دکارتی، فهم خداوند و چیرگی بر اوست (گلیسپی، ۱۳۹۸: ۳۵۲). اساساً آزادی نیز با سلطهٔ بر طبیعت یکسان دانسته می‌شد (احمدی، ۱۳۹۱: ۳۲۴).

۲. مؤلفه‌های تفکر بیکن

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) در مباحث فلسفی و کلامی، جزو فیلسوفان طراز اول قرون گذشته نبوده است و ذهن متافیزیکی ممتازی نداشته است (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۶۳)، اما برخی دیدگاه‌های او تأثیرات مهمی در فرآیند علم جدید داشته است؛ شاید به همین دلیل باشد که عده‌ای وی را به جای دکارت، نخستین فیلسوف عصر جدید معرفی (پارکینسن، ۱۳۹۲: ۴۸) یا ضربهٔ بیکن بر تفکر ما قبل مدرن را به مراتب سهمگین‌تر از ضربهٔ دکارت معرفی می‌کنند، زیرا بیکن نوع نگاه قرون وسطی به علم را زیر سؤال برد (آربلاستر، بی‌تا: ۲۰۹)؛ وی معتقد بود هر نوع فلسفه و پژوهشی که منتهی به زیست بهتر انسان‌ها نشود، بی‌فایده و حتی مضر است.

مهم‌ترین مؤلفه‌های تفکر وی عبارتند از:

۲-۱. نفی علت غایی

بیکن به وجود غایت در هستی و هدف‌مندی آفرینش باور داشت، ولی آن را از فیزیک حذف کرد و مطالعهٔ آن را مختص به متافیزیک دانست. او بحث از علت غایی را غیرسودمند می‌خواند و معتقد بود که این بحث به جای پیشرفت علم، سبب تحریف آن می‌شود؛ علت صوری نیز ناامید از کشف حقیقت است (بیکن، ۲۰۰۰: کتاب دوم، ق۲، ۱۰۲). به نظر وی، موضوع علم فیزیک محدود به علل فاعلی و مادی است و جستجوی علل غایی در دانش‌های تجربی، سبب اشتغال دانشمندان به امور غیرواقعی و بی‌حاصل به جای علل واقعی می‌شود (همان: ۱۰۲). علل غایی، ظاهری و مبهم هستند و «بدیهی است که از طبیعت انسان ناشی می‌شوند تا از جهان» (چیمن، ۲۰۱۹، ۱۱۷).

پرداختن به علل غایی در فیزیک، بررسی دقیق علل فیزیکی را از بین برده و آن را واژگون کرده است، همچنین انسان‌ها را مجبور ساخته تا بدون تأکید فعال بر بررسی عللی که واقعاً و حقیقتاً فیزیکی هستند، بر این علل مبهم و تاریک بمانند؛ این امر باعث توقف و تعصب بزرگ علم شده است (بیکن، ۱۸۵۸: ۳۶۳).

بیکن خلط بین علت غایی و علل فیزیکی را اشتباه بزرگ ارسطو، افلاطون و جالینوس می‌داند (همان)؛ از نظر وی، دموکریتوس با حذف خدا و علل غایی توانست راه بهتری برای علل طبیعی بیابد. وی بی‌حاصلی بحث علل غایی را به دوشیزگان مخصوص خدا تشبیه می‌کند که هیچگاه هیچ بچه‌ای نمی‌زایند. او بحث از علل غایی را نه تنها در علوم تجربی، بلکه در متافیزیک نیز امری بی‌حاصل می‌شمارد (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۷۷).

۲-۲. نقد فلسفهٔ مدرسی

متفکران پرشماری در آستانهٔ رنسانس، محتوا و روش فلسفهٔ مدرسی را نقد می‌کردند. مقصود از فلسفهٔ مدرسی، صرفاً متافیزیک ارسطویی یا افلاطونی نبود، بلکه نظامی از علوم بود که از منطق و متافیزیک آغاز می‌شد و تا طبیعیات و انسان‌شناسی ادامه می‌یافت؛ بنابراین حمله به روش مدرسی، صرفاً نقدی بر روش ارسطو به شمار نمی‌رفت، بلکه کلان‌نگرهٔ قرون پیشین به انسان و جهان را زیر سؤال می‌برد. حتی مفاهیمی چون واقعیت، صدق و ... نیز رفته‌رفته تحول یافتند. سال‌ها قبل از بیکن، جان اسکاتوس در تحقیقات خود دربارهٔ منطق موجهات، شروطی را برای علمی شمردن یک قضیه افزود که طبق آن، بسیاری

از گزاره‌های مابعدالطبیعه و الهیات فلسفی از قلمرو دانش خارج می‌شد (حسینی بهشتی، ۱۴۰۰: ۴)؛ اکام نیز تمام مباحث مابعدالطبیعه را زائد می‌دانست که باید با تیغ او حذف می‌شدند (همان: ۵).

بیکن نیز فلسفهٔ مدرسی را تبلور سترونی و نزاع‌طلبی بی‌ثمر می‌دانست، به همین دلیل به دنبال راه مفیدتری برای کسب معرفت دربارهٔ طبیعت برآمد (مالاند، ۱۳۹۲: ۱۹۰). اشکال مهم وی بر روش سنتی آن بود که بسیار انتزاعی و غیرمنتج به تولید فیزیکی است (پرس-راموس، ۱۳۹۲: ۲۳۸).

۲-۳. تحول در تعریف فلسفه

مهم‌ترین بخش در انقلاب علمی بیکن، مسئلهٔ هدف علم بود، ارسطو و شاگردانش علم نظری را علمی می‌دانستند که غایت آن صِرف دانستن باشد. علم نظری ارزشی ذاتی دارد، ولی از نظر بیکن، علمی که به کاری نیاید و هدفش صرف دانستن باشد، امری عبث و بی‌ثمر است. انتقاد مهم بیکن به فلسفه مدرسی، بی‌فایده بودن آن بود؛ بر همین اساس، وی علمِ جدای از عمل را بی‌ارزش می‌شمرد. این نگرش صرفاً یک توصیه به دانشمندان و فیلسوفان نیست، بلکه کارکردی معرفت‌شناسانه دارد. بیکن معتقد بود که هرجا حقیقت هست، منفعت هم هست (بیکن، ۲۰۰۰: کتاب اول، ق۱۲۴، ۹۶). از نظر او شناختن، عبارت از ساختن است (پارکینسن، ۱۳۹۲: ۴۹).

از منظر روسی، این یک پیش‌فرض بنیادین در اندیشهٔ بیکن است که اعتبار فلسفه برابر است با توانایی در تولید کار و مشارکت در آسایش انسان؛ برای او شناخت انسان و طبیعت، هدف نیست، بلکه نتایج عملیِ این علوم هدف مطلوب اوست (روسی، ۲۰۰۹: ۴۹)؛ بر همین اساس، بیکن فلسفه را به «پژوهش در علل و تولید نتایج» تعریف کرد، در حالی که در گفتمان فلسفهٔ سنتی، تولید فیزیکی مدنظر نیست (پرس-راموس، ۱۳۹۲: ۲۳۷). بیکن پیشرفت تکنیکی فنون بشری را ملازم با رکود و پس‌روی فلسفه می‌داند (همان: ۲۴۰)؛ گویی هر اندازه فلسفه پیشرفت کند، دستاوردهای تکنیکی راکد می‌شوند و برعکس. پژوهشگر نباید به مشاهده بسنده کند، بلکه باید به مداخلهٔ در طبیعت هم بپردازد، به همین دلیل، وی را نخستین فیلسوف آزمایشگاهی دانسته‌اند (پارکینسن،۱۳۹۲: ۵۰). بیکن در کتاب مهم خود «نوارغنون» تمایز خود با پیشینیان را توصیف می‌کند:

> «تصور نکنند من مانند یونانیان یا برخی فیلسوفان مدرن تلاش می‌کنم فرقهٔ جدیدی در فلسفه تأسیس کنم... ما به دنبال چنین موضوعات نظری بی‌فایده نیستیم. طرح ما این است که کشف کنیم آیا می‌توانیم پایه‌های محکم‌تری برای افزایش قدرت و بزرگی انسان بگذاریم؟» (بیکن، ۲۰۰۰: کتاب اول، ق۱۱۶، ۹۰)

از نظر او مباحث انتزاعی و متافیزیکی تأثیری در آسایش و زندگی انسان امروزی ندارد، به همین دلیل، اتلاف وقت شمرده شده و باید از آن پرهیخت.

بیکن در کتاب نوآتلانتیس، آرمان‌شهر علمی خود را توصیف می‌کند. در بخشی از این شهر خانه سلیمان با آزمایشگاه‌های مختلف قرار دارد که روی این مسائل تحقیق می‌کنند: رصدخانه‌های پیشرفته، نمک‌زدایی آب دریا، مواد مصنوعی و فلزات ساخته‌شده در آزمایشگاه، اصلاح نژاد گیاه و حیوان، پژوهش برای طول عمر و بهبود سلامت، بازتولید صدا و تصویر (پیش‌نمونهٔ آکوستیک و اپتیک)، دستگاه‌های پرواز و حرکت زیر آب (همو، ۲۰۱۷: ۷۴-۸۹).

۲-۴. تحول در روش

تحولات پایانی تفکر مدرسی موجب روی آوردن اندیشمندان دوران جدید به مسئلهٔ روش و انتقاد جدی آنان به روش مدرسی بود. مسئلهٔ روش با دکارت و بیکن آغاز نشده، بلکه در دوران نوزایی هشتاد اثر در این زمنیه نگاشته شده است (بهشتی، ۱۴۰۰، ۶). فیلسوفان جدید حاکمیت روش قیاسی را عامل درجا زدن علم و بی‌حاصلی زحمات طاقت‌فرسای آن دانستند، لیکن هیچکدام مانند بیکن در انتقاد و اصلاح روش موفق نبودند (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۲۵). بیکن روش فیلسوفان را به انسان لنگ تشبیه کرده و می‌گوید: آدم لنگ که در مسیر درست حرکت می‌کند از دوندهٔ چالاک که در بیراهه می‌رود، زودتر به مقصد می‌رسد. کسی که در بیراهه است، هر اندازه تندتر برود، گمراه‌تر می‌شود (بیکن، ۲۰۰۰: کتاب اول، ق۶۱، ۴۸-۴۹).

بیکن روش قیاسی را در ارائه ادلهٔ اخلاقی، سیاسی، قانونی و کلامی مفید تشخیص داد، ولی شدیداً معترض بود که بتوان از این راه اسرار طبیعت را کشف کرد؛ زیرا قواعد کلی آن، سطحی و عجولانه و سر و کارش با الفاظ است نه با اشیاء. بنابراین برای تفسیر طبیعت کارآیی ندارد. او استدلال قیاسی را نه تنها بی‌فایده، بلکه مضر انگاشت (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۲۷). از نظر وی، اشکال علوم فعلی آن است که برای کشف آثار عملی سودمند نیست، همچنانکه منطق فعلی نیز برای کشف علم سودمند نیست (بیکن، ۲۰۰۰: کتاب اول، ق۱۱، ۳۵).

بیکن همچنین روش استقرایی ارسطو را ناکارآمد و استقرای قدما را صرفاً شمارشی، ناقص و بی‌اعتبار می‌دانست، زیرا به مستثنیات طبیعت و موارد نقض توجه ندارد، به همین دلیل، هیچکس مطمئن نیست که موارد مشاهده شده تناقضاتی نداشته باشد (جهانگیری، ۱۳۸۵: ۱۳۰). بیکن استقرای تام را اصلاً استقراء نمی‌دانست و استقرای ناقص مدرسیان را کودکانه می‌نامید. گویی او استقراء را به معنای عام‌تری

لحاظ می‌کرد که شامل ثبت راه‌کارهای منطقی برای کشف صورت‌ها (پرس-راموس، ۱۳۹۲: ۲۵۰-۲۵۱) به کار می‌رفته است. این معنای عام، مراحل و راه‌کارهای گوناگونی را در بر می‌گیرد که شامل مراحل استقرایی، مراحل قیاسی و مراحل تمثیلی است (همان: ۲۴۲).

هدف او از تحول در استقراء نیز با هدف مهم‌تر او یعنی امکان تسلط بر طبیعت سازگار بود. بیکن قصد داشت روشی پیدا کند که با مداخله در طبیعت، امکان غلبه بر آن را محقق کند، به همین دلیل، او ماهیت شناخت را تغییر داد، شناختن از نظر او مساوی با ساختن است (پارکینسن، ۱۳۹۲: ۴۹). نزاع بین روش استقرایی و روش قیاسی، به مسئلهٔ مهم علم جدید بدل شده بود، تا آنجا که راسل معتقد است: «کشمکش بین گالیله و محکمهٔ تفتیش عقاید، صرفاً کشمکش بین اندیشهٔ آزاد و تعصب یا بین علم و دین نبود، بلکه کشمکش بین روح استقراء و روح قیاس بود» (راسل، ۱۳۷۷: ۵۱).

۲-۵. تسلط بر طبیعت

بیکن هدف فیلسوفان مدرن را نه کشف حقیقت، بلکه سیطره بر طبیعت و کسب قدرت دانست (بیکن، ۲۰۰۶: ۲۹) و تسلط بر طبیعت را بنیان تحولات علم‌شناختی بشر مدرن معرفی کرد. تحولات صورت گرفته در تعریف علم نیز برای قدرت یافتن بر مهار طبیعت بوده است (گاکروگر، ۲۰۰۱: ۱۶). بیکن در آثار خود، طبیعت را با ضمیر مؤنث She بیان می‌کند (بیکن، ۲۰۰۰: ق۵۱، ۲۱۹). طبق تفسیر برخی شارحان، این نوع کاربست نشانهٔ نگاه مردسالاری است که تسلط بر طبیعت و بهره‌وری از آن را هدف اصلی می‌داند (احمدی، ۱۳۹۱: ۳۲۴). به عبارت دیگر، وی علم را همانند مرد؛ و طبیعت را چونان زن تصور می‌کرد. همانطور که زن باید تحت سلطهٔ مرد باشد، طبیعت نیز باید تحت سلطهٔ علم باشد (بیکن، ۲۰۰۰: ۱۰۲). بیکن معتقد بود که در طبیعت اسرار و منابع گران‌بهایی است که جهت آسایش زندگی انسان خلق شده ولی طبیعت فقط با زبان زور و فشار آشناست؛ بر همین اساس باید بر آن چیره شد تا این اسرار افشا شوند (همان). وی با استفاده از استعارهٔ «بازجویی»، طبیعت را که روزگاری مادری مهربان و یکی از جلوه‌های الهی و آرامش‌دهنده به انسان بود، به مجرمی خشن و بی‌رحم تبدیل کرد که اسرار فراوانی را از انسان پنهان کرده و باید بازجویی شود. بیکن طبیعت را مستحق شکنجه برای بازجویی به بهانهٔ علم می‌داند و در این مسئله، هیچ استثنا یا خط قرمزی قائل نیست؛ گویی طبیعت چونان انباری تمام‌نشدنی از ذخایر و انرژی است که انسان باید بر آن قاهر شود. وی به صراحت از مالکیت و حاکمیت مشروع انسان بر طبیعت سخن گفته است (بهشتی، ۱۳۷۹: ۱۶۶-۱۶۷)؛ وی عبارت طبیعت تحت آزار (Natura vexata) را در برابر عبارت طبیعت آزاد (Natura libera) یا طبیعت صرف (Natura soluta) به کار می‌برد (همان: ۱۶۵).

کنار هم نهادن این اضلاع سبب شد حرکت بیکن، نخستین تلاش سیستماتیک و جامع برای تبدیل فیلسوف اوایل دوران مدرن از کسی که دغدغهٔ اصلی‌اش چگونگی زندگی اخلاقی است به کسی که دغدغه‌اش درک و تغییر شکل فرآیندهای طبیعی است، دانسته شود (گاکروکر، ۲۰۰۱: ۵)، او فلسفه را به علم و فیلسوفان را به دانشمندان تبدیل کرد (همان: ۲۲۱).

به طور خلاصه می‌توان تفاوت نگاه بیکن با قدما به علم را در چند بند تلخیص کرد:

الف) علم دیگر بازتاب منفعلانهٔ طبیعت در نفس انسان نیست، بلکه حاصل فعالیت مشترک حس و عقل جمعی از انسان‌ها در شناخت و تسلط بر طبیعت است (بهشتی، ۱۴۰۰: ۱۲).

ب) غایت علم در دوران قبل، معرفت به خداوند از راه صنع او و مقدمهٔ بندگی و خشیت در برابر اوست، ولی در نظر بیکن، غایت علم تسلط بر ذخایر طبیعت و به کارگیری آنهاست (همان).

ج) فیلسوفان در دوران پیشین، به امور غیرذاتی بی‌اعتنا بودند، ولی در دانش جدید، توجه به ذاتیات مشترک فریبنده، و ملاحظه و طبقه‌بندی همین جزئیات ویژگی مقوم علم است (همان: ۱۵)

د) برای دستیابی به ظرافت طبیعت باید از روش‌های حسی قابل اندازه‌گیری استفاده کرد، نه روش عقلی.

ه) علم روشی کوتاه، کارآمد و قابل پیش‌بینی است که هر پژوهشگری از آن می‌تواند استفاده کند و نیازمند سلوک اخلاقی و معرفتی نیست (همان: ۲۱).

و) بیکن برخلاف قدما، به وحدت روش معتقد است (همان: ۲۲).

ز) انسان در اندیشهٔ قدما، بخشی از طبیعت و تحت فرمان قواعد حاکم بر آن بود، اما در تفکر بیکن، این رابطه برعکس شد، هدف از علم، شناخت طبیعت برای بهره‌برداری بهتر از آن به نفع انسان بود.

ح) شناخت طبیعت نه نظرکردنی منفعلانه، بلکه حرکتی فعال است. فعال بودن آن نیز منحصر به تسلط بشر بر طبیعت نیست، بلکه در همان مرحلهٔ شناخت نیز دستکاری‌هایی از سوی فاعل شناسا در طبیعت صورت می‌گیرد (استعارهٔ تفتیش).

ط) با تساوی بین دانایی و توانایی، علم و فناوری به‌طور ساختاری به هم پیوسته و علم بدون تکنیک تصورناپذیر می‌شود.

۳- پیامدهای آراء بیکن در سکولاریزم علمی

بیکن در آثار خود ارجاعات مکرری به کتاب مقدس دارد. حتی در بخش ۱۲۰ از کتاب اول ارغنون نو،

نیـات خود را برای نوشته‌های مربوط به احیای مسیحیت، ساخت یک «معبد مقدس» به جای یک بنای یادبود سکولار یا بت‌پرستانه، بیان کرده است؛ همین امر سبب شده تا برخی وی را غیرسکولار معرفی کنند، گویی به گمان ایشان، سکولار منحصر در اندیشهٔ الحادی یا ضد دینی است (متیوس، ۲۰۰۸: ۱۰۷؛ گاسکوئین، ۲۰۱۰: ۲۲۶)، در حالی که سکولاریزاسیون لزوماً به معنای انکار خدا نیست، بلکه به معنای رها کردن امور از جمله علم از چارچوب وحی است. باید دید آیا تلاش بیکن به سکولاریزاسیون منتهی می‌شود یا خیر؟ (چیمن، ۲۰۱۹: ۱۰۸).

آراء بیکن از چند جهت به سکولارسازی علم منجر شده که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. بیکن با جدا کردن فلسفهٔ الهی از فلسفهٔ طبیعی، به جدایی دین از فلسفه نظر داد و تأکید کرد که طبیعت وحی و مسائل مربوط به آن، از قلمرو عقل و فهم انسانی بیرون است. الوهیت را نباید در طبیعت جستجو کرد و بالعکس، بنابراین نتیجهٔ همراه کردن الهیات و فلسفهٔ طبیعی، یا فلسفهٔ خیالی است یا دین بدعت‌آمیز (بیکن، ۲۰۰۰: ۳۷، ۱۸۸).

۲. الهیات منزَل و مقدس در قلمرو ایمان است و فلسفه، قلمرو حس، عقل و برهان است و باید این را از هم جدا ساخت (جهانگیری، ۱۳۸۶: ۷۹). از نظر بیکن هیچ زمینهٔ مشترکی بین معرفت علمی و حقیقت دینی و الهی وجود ندارد (آربلاستر، بی‌تا: ۱۹۸). نفی علت غایی آغاز سکولار شدن علم است؛ چرا که ارتباط جهان با خداوند در دو جهت علت فاعلی و علت غایی بودن برای جهان متصور است. معنای نفی علل غایی حذف هدف‌مندی خداوند از تفسیر اشیاء است.

۳. اعتقاد به قانون الهی و ربوبیت تشریعی، متفرع بر ربوبیت تکوینی است و کسی که ربوبیت تکوینی خداوند را نفی و او را به منزلهٔ تماشاگری در دوردست تصویر می‌کند، نمی‌تواند به قانون خداوند معتقد باشد.

۴. انکار علت غایی، قوانین حرکت و گرانش نیوتن را جایگزین سنت‌های الهی ساخته است. در نگاه مکانیکی، طبیعت منظم است، لیکن این نظم برخاسته از نظام احسن خلقت نیست، بلکه معلول ترکیب منظم نیروها و جرم‌ها است. این ماشین پیچیده با قوانین ثابت و محاسبه‌پذیر کار می‌کند. همین نگاه، زمینه‌ساز شکل‌گیری فلسفه‌های جبرگرا و ماتریالیسم شد که نقطهٔ مقابل خداباوری است (باربور، ۱۳۸۴: ۴۳). تحلیل عالم با قوانین داخلی طبیعت مانند قوانین حرکت نیوتن، ما را از فرض وجود خداوند بی‌نیاز می‌کند.

در نگرش مکانیکی، انسان چونان ماشینی تصویر می‌شود که در اثر نیروهای فیزیکی و شیمیایی

واکنش نشان می‌دهد. در این فرض، حتی از ارزش‌های اخلاقی نمی‌توان سخن گفت. نگاه ماشینی به انسان، جایی برای غایات اخلاقی و پای‌بندی به ارزش‌های معنوی نمی‌گذارد. تمام امور با محوریت نگاه تکنیکی، ماشینی و محاسبات ریاضی تحلیل می‌شود. پیامد این نگرش، منفعت‌طلبی مادی و غیرعقلانی شمردن ارزش‌هایی چون ایثار، تواضع، فداکاری و ... است (سروش، ۱۳۸۴: ۹۴).

۵. انکار علت غایی، ایمان را تضعیف می‌کند. تنزل خداوند به علت فاعلی جایی برای ایمان دینی باقی نمی‌گذارد. باور به خدا، زمانی به زندگی مؤمنانه منتهی می‌شود که مردم او را حاضر و ناظر بر رفتارهای خویش ببینند، در مسیر زندگی از او اطاعت کنند، در مشکلات با او راز و نیاز کنند و ... اما با غلبهٔ نگرش مکانیکی به جهان، رفته‌رفته خدای خالق و مدبر، به خدای تعمیرکار و بازنشسته، خدایی دوردست تبدیل شده و همین امر، زمینه‌ساز الحاد قرن هجدهم و نوزدهم بود (استیس، ۱۳۹۷: ۱۱۳-۱۱۴). مراقبت، امید داشتن، محبت و راز و نیاز با «پروردگار جهان» ممکن است نه «آفریدگار صِرف».

«در این تصویر، خداوند موجودی غیرفعال بوده که با زندگی روزمره ارتباطی ندارد. برداشتی عقلانی از ساختارهای طبیعت بی‌جان بود که به تجربهٔ انسانی ربطی نداشت. این نگرش مردم را به تعهد نسبت به خداوند سوق نمی‌داد. این خداوند غیرفعال که با زندگی روزمرهٔ مردم ارتباطی ندارد، به صورت فرضیه‌ای برای منشأ جهان درآمده بود یا لقلقهٔ زبانی که با مرور زمان به کنار گذاشته می‌شود» (باربور، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۱۱)

۶. بیکن علاوه بر حذف علت غایی، علل فاعلی را نیز از دایرهٔ پژوهش‌های علمی بیرون انداخت، چرا که از نظر وی، پرداختن به اموری که برای زندگی مادی انسان سودی ندارند، امری بی‌حاصل است و باید از ساحت علم حذف شود (بیکن، ۲۰۰۰: کتاب اول، ق۱۱۶، ۹۰). تحقیق علمی دربارهٔ مبادی غیرتجربی هستی، اتلاف وقت و حتی براهین اثبات خدا نیز اموری غیرسودمندند (کاپالدی، ۱۳۷۲: ۴۴). این امور، نه‌تنها بیهوده، بلکه مضرّند و باید از پیکرهٔ علوم جدا شوند. لازمهٔ این دیدگاه آنست که هر نوع دخالت دادن مباحث دینی و الهیاتی که مرتبط با طبیعت و انسان باشد، غیرعلمی و فاقد ارزش خوانده می‌شود.

۷. علم جدید، موجودات جهان را گسسته از علل فاعلی و غایی آنها لحاظ می‌کند. بر اساس این دیدگاه، انسان و سایر موجودات و همچنین جهان دیگر، به مثابه آیات یا حتی مخلوقات خداوند لحاظ نمی‌شوند، بلکه موجوداتی پرتاب‌شده در عالم هستند که فقط باید وضعیت اکنون آنها را در نظر گرفت. چنین انسانی مسخ‌شده و عاری از تمام ارزش‌های انسانی است، همانطور که طبیعت نیز امری صرفاً مادی، فاقد غایت و قدسیت است (بیدهندی، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۳۷). حذف علل فاعلی و غایی از دیگر موجودات، به تهی شدن علوم از معنا و پوچی می‌انجامد. تأثیر این رویکرد در علوم مرتبط با انسان،

بیش از دیگر علوم نمایان می‌شود. در چنین علومی، حقیقت انسان صرفاً به جنبهٔ مادی تنزل می‌یابد؛ به همین ترتیب، کمال و سعادت او نیز در چارچوب محسوسات تفسیر خواهد شد.

۸. بیکن نوع نگرش انسان به طبیعت را نیز دگرگون ساخت. در سنّت‌های قبل، اعم از ادیان، فلسفه‌های یونان، حکمت ایران، چین باستان و ... مطالعات مرتبط با طبیعت، ذیل حکمت گنجانده می‌شد. طبیعت در ادیان و حکمت‌های کهن، آیه و تجلی قدرت الهی است. شناخت نظم طبیعت از سویی سبب تقویت معرفت به خداوند و ربوبیت اوست و از سوی دیگر، به انسان می‌آموزد تا زندگانی خویش را با آن منطبق سازد. طبیعت و علم قداست داشتند و علوم طبیعی مقدمه‌ای برای سعادت انسان شمرده می‌شدند، اما بعد از بیکن، نگاه آسمانی به نگاه زمینی تبدیل شد. وی طبیعت را هیچگاه به منزلهٔ آیهٔ پروردگار نمی‌شناسد، بلکه جنبهٔ وجه‌اللهی تمام موجودات جهان طبیعت را حذف می‌کند. گویی طبیعت را موجودی پرتاب شده در عالم و بی‌هدف می‌بیند که شأنی جز منبع ذخیرهٔ انرژی و منفعت رساندن به انسان ندارد.

۹. نظریهٔ بیکن باعث بی‌اخلاقی در جامعه می‌شود، زیرا نظریه و نیز قدرت حاصل از آن، به خودی خود خوبی یا بدی به بار نمی‌آورد، ارزش‌های اخلاقی باید در مبانی ارزش‌شناختی و بیرون از نظریات علمی جستجو شوند که بیکن به بهانهٔ بی‌فایده بودن آنها را معتبر نمی‌داند (یوناس، ۱۹۸۴: ۱۹۰). این نقطهٔ کور باعث می‌شود پروژهٔ بیکنی نتواند پیامدهای اخلاقی فناوریِ برآمده از علم را مهار کند؛ به عبارت دیگر، علم خادم عمل می‌شود نه داور آن؛ در اینصورت چه معیاری برای داوری عمل باقی می‌ماند؟ (همان، ۱۹۱)

۱۰. بیکن از بنیانگذاران اصالت علم و تجربه‌گرایی است (جهانگیری، ۱۳۹۷: ۸۶). این دیدگاه به سست شدن ارزش‌های اخلاقی و ایمان دینی منتهی می‌شود، زیرا هیچ‌یک از این امور حقایق مشاهدتی و تجربه‌پذیر نیستند.

۱۱. دیدگاه بیکن نه تنها دیدگاه ادیان در حفاظت از محیط‌زیست را نمی‌پذیرد، بلکه تخریب آن را تئوریزه می‌کند[۱]. انسان در این تفسیر هیچ محدودیتی در میزان و شکل استفاده از اشیاء ندارد و حتی می‌تواند با استناد به نفی علت غایی، موجودات را از غایت اصلی خود منصرف و ماهیت آنان را به نفع اهداف خویش متحول سازد. چنین انسانی، مجاز است خلقت دیگر موجودات را دستکاری کند تا بتواند

---

۱. برای اطلاع بیشتر از نتایج این نگرش بیکن، رک: محمد بیدهندی، علی کرباسی‌زاده، محسن شیراوند، انسان‌شناسی فرانسیس بیکن و بحران‌های زیست‌محیطی، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳: ۱۲۱-۱۴۲.

زندگی بهتری برای انسان رقم زند. طبیعت متعلق ساخت یا تولید انسان لحاظ می‌شود، بر همین اساس، طبیعتی که در ادیان و حکمت‌های الهی حقیقتی حیّ شمرده می‌شود، کالایی برای انتفاع بیشتر اوست. بیکن هیچ حد و مرزی برای استثمار طبیعت قائل نیست. شهید مطهری معتقد است چرخش رویکرد بیکن، علم را در خدمت استعمارگران و زورگویان قرار داده و مقدمهٔ نگرش ماکیاول و نیچه شد (مطهری، بی‌تا: ۲۵۰-۲۵۲). این نگاه بیکن می‌تواند مقدمهٔ استثمار دیگر انسان‌ها نیز واقع شود.

در حالی که در اسلام اگرچه مخلوقات مسخّر انسان معرفی شده‌اند، هیچ‌کس در استفاده از آنها بدون حد و مرز نیست. زمین، به مادر انسان تشبیه شده است که از آن متولد می‌شود «هو انشأکم من الارض» (هود، ۶۱) و در نتیجه، انسان باید رفتاری مهربانانه با مادر داشته باشد. در تفکر اسلامی، موجودات حاضر در زمین و آسمان، تسبیح‌گر خداوند هستند (جمعه، ۱). با توجه به این رویکرد، انسان حق ندارد این موجودات را بدون دلیل موجه، از غایت اصلی‌شان دور کند. از بین بردن بدون دلیل طبیعت، به منزلهٔ محروم ساختن موجودات طبیعی از کمال وجودی‌شان است؛ از سوی دیگر، کل هستی ملک خداوند است و تصرف در هر بخشی از ملک الهی بدون اذن مالک حقیقی آن جایز نیست. انسانی که در مسیر قرب الهی قرار گرفته است، ارتباط خود را با طبیعت، دائرمدار اوامر الهی می‌سازد و نوعی مراقبت ویژه در زندگی وی شکل می‌گیرد.

۱۲. تأثیر بیکن علاوه بر علوم تجربی، علوم انسانی را نیز در بر گرفت، به گونه‌ای که می‌توان گفت دانشمندان علوم اجتماعی جزو بیشترین کسانی هستند که تحت تأثیر بیکن قرار گرفته‌اند. در قرن نوزدهم جان استوارت میل و در قرن بیستم دیویی، به شدت تحت تأثیر او بودند (کاپالدی، ۱۳۷۲: ۴۸). هر کدام از مبانی بیکن در علوم انسانی چهرهٔ واضح‌تری از علم سکولار را به ارمغان می‌آورد. وی معرفت علمی را از معرفت دینی کاملاً مستقل فرض کرد که البته تأثیر این دیدگاه در علوم انسانی، بیشتر هویداست.

نفی علت غایی، موضوع علوم انسانی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. مطالعهٔ انسان به منزلهٔ موجودی بدون هدف و عطف توجه به نگرش مکانیکی و جایگزینی «چگونگی‌ها» به جای «چرایی‌ها»، تفاوت تامی بین مطالعهٔ انسان و دیگر حیوانات باقی نمی‌گذارد، در حالی که در نگرش وحیانی، انسان مسافری تعریف می‌شود که ابتدا و انتهای معینی دارد.

تحول در روش و کنار زدن روش قیاسی در علوم انسانی نیز تأثیر بیشتری داشت. در این تصویر، مبانی متافیزیکی و قیاسی از فعالیت‌های علمی حذف می‌شود؛ برای نمونه: بیکن مبحث نفس فناناپذیر

را قابل بحث نمی‌داند، به جای آن، بحث دربارهٔ آن بُعد از نفس که با حیوان مشترک است را پژوهشی علمی می‌داند (همان: ۴۴).

وی به دلیل تأکید بر استقرا، مشاهده را بر نظریهٔ مقدم دانست؛ لازمهٔ این دیدگاه، کنار نهادن بسیاری از بنیان‌های متافیزیکی و وحیانی علوم انسانی است که مقدم بر مشاهده هستند.

این منظر در علوم انسانی بسیار مهم است، زیرا از جمله مؤلفه‌های علوم انسانی سکولار، تجربه‌گرایی و کنار نهادن عقل و وحی است.

بیکن ملاک معرفت را سودمندی؛ و معرفت و قدرت را متناظر می‌داند. این دیدگاه وی را به سمت پراگماتیسم در علوم انسانی سوق می‌دهد. با این نگرش، بسیاری از آرمان‌ها و غایات وحیانی مرتبط با آخرت که ظاهراً منفعت دنیوی برای حیات انسان ندارند، غیرمعتبر تلقی می‌شوند.

۴. نقد و بررسی آراء بیکن

در بخش پیشین، به مهم‌ترین پیامدهای منفی دیدگاه بیکن اشاره شد، علاوه بر اینها، نظریهٔ وی کاستی‌های منطقی نیز دارد که به برخی اشاره می‌شود:

۱) فلسفهٔ علم بیکن کاستی‌های جدی دارد، از جمله اینکه مدعای بیکن دربارهٔ تحول در روش و فراهم‌سازی مقدمات فلسفی برای غلبهٔ بر طبیعت نیز ناقص، ادعایی و آرمانی توصیف شده است، چرا که وی برخلاف مدعایش، هیچ‌گاه دستورات مشخصی برای مدعای خود بیان نکرده است که چگونه بتوان برای رسیدن به فلان اثر خاص، در ذرات جسم تصرف کرد. دستورالعمل‌های او در «نوارغنون» تصویر خیالی یا وهمی ذهنیت یک جادوگر را به نمایش می‌گذارد (پرس-راموس، ۱۳۹۲: ۲۵۳). بیکن نه تنها خود هیچ کشفی انجام نداد، بلکه کشفیات بزرگانی چون کوپرنیک را انکار می‌کرد (کوهن، ۱۹۲۶: ۵۰۶). روش علمی او پیشرفتی در مسیر علم تجربی ایجاد نکرده (همان) و حقیقتاً نمی‌توان وی را بنیانگذار علم جدید دانست (همان: ۵۰۴).

۲) معطوف کردن علوم از جمله فلسفه به حل مشکلات عینی بشر، دغدغه‌ای پسندیده است، اما بیکن برای کارآمدسازی فلسفه می‌بایست با عرضهٔ پرسش‌های نوپدید، رویکرد پاسخ‌ها را متحول می‌ساخت. در نگاه ظاهری چنین به نظر می‌رسد که علم با جدا شدن از متافیزیک، از مفاهیم دست و پا گیر رها شده، در حالی که این جدایی، اعتبار علوم را زیر سؤال می‌برد. اثبات واقع، واقع‌نما بودن نظریات، ملاک اعتبار، نسبت علوم با قوانین علّی معلولی و ... مباحث فلسفی هستند که عدم پاسخ به آنها، علم را به مجموعه پیشنهادهایی مبدل می‌سازند که نمی‌دانیم کدام واقعی و کدام غیرواقعی هستند و به چه دلیل باید یکی را

برگزینیم؟ بیکن در ادعانامهٔ خود علیه فیلسوفان نوشت، آنها حتی به انسان نیاموختند که «چه باید آرزو کند؟»، لیکن این انتقاد نتیجهٔ عکس می‌دهد (پرس-راموس، ۱۳۹۲: ۲۵۳). اگر قلمرو امیال، ارزش‌ها، انتخاب‌ها و اولویت‌های انسان از هیچ مبنای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ای برخوردار نباشد، انسان به موجودی سرکش تبدیل خواهد شد که هیچ مرزی برای مهار وی باقی نمی‌ماند.

۳) بیکن رویکرد انسان به علم را از علم ناظر یا علم استفاده‌کننده، به علم سازنده تغییر داد (پرس-راموس، ۱۳۹۲: ۲۵۲)؛ یعنی انسان نه کاشف حقایق، بلکه سازندهٔ آنهاست؛ این امر علم را به سمت ذهنی‌شدن و به دنبال آن، نسبیت‌گرایی سوق می‌دهد. صرف‌نظر از اینکه با این تفسیر چه معیاری برای ارزش‌داوری میان علوم باقی می‌ماند، این پرسش جدی نیز مطرح می‌شود که علم بودنِ علم در اینجا به چه معناست؟ با کنار گذاردن مفهوم مطابقت، چه چیزی باقی می‌ماند که بتوان چیزی را علم نامید یا علم را از خرافه تمییز داد؟

۴) بیکن حقیقت و منفعت را ملازم یکدیگر معرفی کرده است. این اندیشه بعدها در پراگماتیسم جیمز، دیویی و رورتی به شکل واضح‌تری تعقیب شد (جیمز، ۱۳۹۱: ۱۳۱-۱۳۲؛ ۱۴۵؛ دیویی، ۱۳۹۳: ۱۳۵-۱۳۰؛ اصغری، ۱۴۰۰: ۵۹-۶۱). تفسیر حقیقت بر اساس منفعت، به نسبی‌گرایی و کثرت‌گرایی منجر می‌شود. أولاً: نسبی‌گرایی امری خودشکن و باطل است؛ ثانیاً: نسبی‌گرایی راه را بر هر گونه نظریه‌پردازی معقول مسدود می‌کند، چرا که با نفی معیار و عدم قدرت ترجیح یک نظریه، زمینه‌ای برای تفلسف نمی‌ماند. این رویکرد فلسفه‌ورزی را به معماهای ذهنی غیرناظر به واقع یا بازی با مفاهیم فروخواهد کاست؛ ثالثاً: قلب تعریف حقیقت، نه تنها فیلسوف را دچار سردرگمی می‌کند، بلکه در مسیر تشخیص مشکلات واقعی و راه حل آنها نیز علیه این تفکر عمل خواهد کرد. آیا بیکن به دنبال کارکردهای «حقیقی» و حل مشکلات «حقیقی» علم است؟

نتیجه‌گیری

سکولاریزاسیون علم یک فرآیند تدریجی است که تقریباً همزمان با رشد علم جدید تقویت شد. این امر با تغییر نگرش در مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، ارزش‌شناختی و روش‌شناختی علوم آغاز شد. فیلسوفان و دانشمندان مختلفی چون دکارت، گالیله، هابز، هیوم، حلقه وین و ... در این مسیر نقش‌آفرین بودند؛ با این‌حال تأثیر جدی بیکن را نمی‌توان نادیده گرفت. تأثیر بیکن با مرور سطحی آثار او نمایان نمی‌شود، بلکه باید چرخشی که در مبانی فلسفی مرتبط با علم ایجاد کرده، واکاوی شود؛

بنابراین با اینکه فرانسیس بیکن در نظریات خویش علیه خدا و الهیات سخن صریحی نگفته و حتی گاه هدف خود را ساخت یک «معبد مقدس» به جای یک بنای یادبود سکولار یا بت‌پرستانه، بیان کرده است، با این‌حال از مؤثرترین دانشمندان در سکولاریزاسیون علم است.

علم امروز نیز تحت تأثیر همان مبانی در حال فعالیت است و هر گونه تلاش برای رها ساختن آن از سکولاریزاسیون علمی، منوط به تجدیدنظر در مبانی فلسفی است که بیکن و دیگر افراد بنیان‌ریزی کردند.

منابع

۱. احمدی، بابک (۱۳۹۱)، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران: مرکز.

۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۹۷)، *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: حکمت.

۳. اصغری، محمد (۱۴۰۰)، *نگاهی به فلسفه ریچارد رورتی*، تهران: نشر علم.

۴. امیدی، مهدی، سبحانی. محمدتقی (۱۳۹۰)، *آیین عرفی*، جستارهایی انتقادی در بنیادهای سکولاریسم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۵. باربور، ایان (۱۳۸۴)، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.

۶. باربور، ایان (۱۳۹۲)، *دین و علم*، ترجمه پیروز فطورچی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۷. بلاستر، آنتونی آر (بی‌تا)، لیبرالیسم غرب، ظهور و سقوط، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.

۸. پارکینسن، جی اچ آر (۱۳۹۲)، *تاریخ فلسفه غرب*، دوران نوزایی و عقل‌گرایی. ترجمه سیدمصطفی شهرآیینی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انتشارات حکمت.

۹. پرس-راموس، آنتونیو (۱۳۹۲)، *فرانسیس بیکن و قلمرو دووجهی انسان*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، مندرج در جی اچ آر پارکینسن، تاریخ فلسفه غرب، دوران نوزایی و عقل‌گرایی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انتشارات حکمت.

۱۰. تیلور، چارلز و جاسلین مکلور (۱۳۹۸)، سکولاریسم و آزادی وجدان؛ ترجمه مهدی حسینی. تهران: نشر روزبهان.

۱۱. جهانگیری، محسن (۱۳۸۵)، احوال و آثار و آراء فرانسیس بیکن، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۲. جهانگیری، محسن (۱۳۸۶)، *سه فیلسوف غرب (بیکن، هابز، اسپینوزا)* تهران: دانشگاه تهران.

۱۳. جیمز، ویلیام (۱۳۹۱)، *پراگماتیسم*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۴. دکارت، رنه (۱۳۷۲)، *گفتار در روش*، ترجمه محمد علی فروغی، تهران: انتشارات زوّار.

۱۵. راسل، برتراند (۱۳۷۷)، *جهان‌بینی علمی*، ترجمه حسن منصور، تهران: انتشارات آگاه.

۱۶. رورتی، ریچارد (۱۳۹۴)، *فلسفه و امید اجتماعی*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ. نگار نادری. تهران: نشر نی.

۱۷. روسی، پائولو (۱۳۹۳)، *تاریخ پیدایش علوم جدید*، ترجمه بهاءالدین بازرگانی گیلانی، تهران: سروش.

۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، *سنت و سکولار ریسم، تهران:* موسسه فرهنگی صراط.
۱۹. گیلسپی، مایکل آلن (۱۳۹۸)، *ریشه‌های الهیاتی مدرنیته*، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران: پگاه روزگار نو.
۲۰. مالاند، جرج (۱۳۹۲)، *علم ریاضیات از دوره نوزایی تا دکارت*، ترجمه مصطفی شهرآیینی، مندرج در جی اچ آر پارکینسن، *تاریخ فلسفه غرب، دوران نوزایی و عقل‌گرایی*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و انتشارات حکمت.
۲۱. مطهری، مرتضی (بی‌تا)، مجموعه آثار، ج۲۳، *انسان کامل*، تهران: صدرا.
۲۲. مک‌اینتایر، السدیر (۱۳۹۹)، *خدا، فلسفه و دانشگاه*، ترجمه عرفان مصلح و عطا حشمتی، تهران: نقد فرهنگ.
۲۳. نصر، سیدحسین (۱۳۸۴)، *علم و تمدن در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. واترهاوس، اریک اس (۱۳۹۳)، *سکولار ریسم*، ترجمه رحمت الله رضایی؛ مندرج در «سکولاریسم از ظهور تا سقوط»، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. وثیق، شیدان (۱۳۹۵) *لائیسیته چیست؟ و نقدی بر نظریه‌پردازی‌های ایرانی درباره لائیسیته و سکولار ریسم*، تهران: اختران.

مقالات:

۲۶. بیدهندی، محمد، علی کرباسی زاده، محسن شیراوند (۱۳۹۳)، «انسان‌شناسی فرانسیس بیکن و بحران‌های زیست محیطی»، *تأملات فلسفی*،۴ (۱۲): ۱۲۱-۱۴۲؛ 20.1001.1.22285253.1393.4.12.5.1
۲۷. حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا (۱۴۰۰)، مفهوم علم و روش علمی در اندیشه فرانسیس بیکن، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، سال بیست و یکم، شماره۷ : ۳-۲۵.
۲۸. حسینی بهشتی، سیدمحمدرضا (۱۳۷۹)، فرانسیس بیکن و بحران طبیعت، *فصلنامه فلسفه* دانشگاه *تهران*، شماره۱: ۱۵۷-۱۷۰.
۲۹. کاپالدی، نیکولاس، (۱۳۷۲)، «بیکن و اندیشه‌های او»، ترجمه علی حقی، *کیهان اندیشه*، ۴۸: ۴۳-۵۴.
30. Bacon, Francis **(**2000 (. *The New Organon. Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge University Press.
31. Bacon, Francis) 1858**)** *De Augmentis Scientiarum*, in: James Spedding et al. (eds.) , *The Works of Francis Bacon*, Vol. IV, Longman and Co., London

32. Bacon, Francis) 2006*) .Advancement of Learning* .DODO Press.
33. Bacon, Francis **(**2017 (*New Atlantis and the Great Instauration*, Second Edition edited by Jerry Weinberger, Wiley, Blackwell,
34. Bacon, Francis,) 2000 (*The Advancement of Learning*, in: Michael Kiernan (ed.) , The Oxford Francis Bacon Vol. IV, Oxford University Press, New York.
35. Berger, Peter-Ludwig) 1967 (T*he Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* , Doubleday.
36. Cimen, Unsal (2019) ,Francis Bacon and the Relation between Theology and Natural Philosophy, Synthesis philosophica, , Vol. 34 No. 1
37. Cox, Harvey (2014) *The Secular City, Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Princeton University Press**.**
38. Dewey, John (1939*) Logic, The theory of inquiry*, New York.Henry Holt and Company.
39. Gascoigne, John (2010) "*The Religious Thought of Francis Bacon*", in: Carole M. Cusack **,** hristopher Hartney (eds.) , Religion and Retributive Logic: Essays in Honour of Professor Garry W. Trompf, Brill, Leiden, pp **.** 209–228.
40. Gaukroger, Stephen, (2010) *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern*, Cambridge University Press.
41. Hunter, Ian, (2017) *Secularisation: process, program, and historiography*, Intellectual History Review ,27 (1) January .
42. Jonas, Hans, (1984) *The practical uses of theory* H Jonas - Social Research.
43. Kurian, George Thomas, (2011) *The Encyclopedia of Political Science*. CQ Press.
44. Paterson, Timothy, (2019) *The Secular Control of Scientific Power in the Political Philosophy of Francis Bacon*, Polity, Vol. 21, No. 3 (Spring, 1989) ,Perspectives on Science, 27 (6) : 925–954.
45. Popper, Karl Raimund (1997) "Science: Problems, Aims, Responsibilities", in: Mark Amadeus Notturno (ed.) , The Myth of the Framework: In Defence of Science and Rationality, Routledge, New York, pp. 82–111.
46. Rossi, Paolo, (2009) Francic Bacon: from Magic to Science. Routledge.
47. Simons, Massimiliano, (2019) *Bruno Latour and the Secularization of Science* vol. 27, no. 6, pp. 925–954.
48. Solomon, Robert, (1988) Continental Philosophy Since 1750: The Rise and Fall of Self.
49. Steven Matthews, (2008) Theology and Science in the Thought of Francis Bacon, Ashgate Publishing, Hampshire.
50. Taylor, Charles, (2007) . A Secular Age. Harvard University Press.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

A Critique of Musa b. Maymun's Functionalist Interpretation of the Ultimate Purpose of the *Shari'a* Based on the Perspective of Sadr al-Muta'allihin[1]

Maryam al-Sadat Hashemi[2], Hamzeh-Ali Bahrami[3], Mohsen Amigh[4]

ABSTRACT

Adopting a rationalist approach, Maimonides (Musa b. Maymun) elucidates the ultimate purpose (*ghaya*) of the rulings of the *shari'a* primarily in terms of worldly benefits, encompassing both the moral reformation of the soul and the regulation of social relations. Although this functionalist interpretation represents a significant advancement in Jewish theology by explaining the rationality of rulings, this study—employing an analytical-critical method and drawing on the teleological and ontological foundations of Transcendent Philosophy (*al-hikma al-muta'aliya*)—argues that this approach suffers from a form of *reductionism*. The findings of this research indicate that by neglecting the ontological and existential dimensions of the human being, Maimonides has demoted the *shari'a* from being a "path for the perfection (*istikmal*) of the soul" and a means of "connection to the sacred realm" to a mere instrument for worldly well-being. Conversely, the philosophy of Mulla Sadra, by demonstrating the ontological efficacy of acts of worship and the genuine nexus between the *shari'a* and the degrees of existence (*maratib al-wujud*), exposes the theological lacunae inherent in the functionalist interpretation. While critiquing the functionalist foundations of Maimonides's thought, this study demonstrates how Sadr al-Muta'allihin's perspective on the ultimate purpose of the *shari'a*—viewed not as a social instrument, but rather as a "catalyst for existential intensification(*ishtidad*)"—furnishes a more comprehensive paradigm for the philosophical explanation of religion.

KEYWORDS: ultimate purpose of the *shari'a*, Musa b. Maymun (Maimonides), functionalist interpretation, Sadr al-Muta'allihin, ontology, perfection (*istikmal*) of the soul, *Dalalat al-ha'irin* (*The Guide for the Perplexed*).

---

1. Received: March 23.2026 Accepted: June 4.2026

2. Corresponding Author: Ph.D. in Islamic Theology, Lecturer at the Center for Islamic Teachings (*Maʿarif*) and Persian Literature, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran.**Email:** hashmysadat@gmail.com

3. Associate Professor, Department of Islamic Teachings (*Maʿarif*), Faculty of Theology and Ahl al-Bayt's Teachings (*Maʿarif*), University of Isfahan, Isfahan, Iran. **Email:** bahrame1918@gmail.com

4. Assistant Professor, Center for Islamic Teachings (*Maʿarif*) and Persian Literature, Isfahan University of Technology, Isfahan, Iran. **Email:** m.amigh@iut.ac.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

نقد تفسیر کارکردگرایانه موسی‌بن میمون از غایت شریعت با تکیه بر دیدگاه صدرالمتألهین[۱]

مریم السادات هاشمی[۲]؛ حمزه‌علی بهرامی[۳]؛ محسن عمیق[٤]

چکیده

موسی بن میمون با رویکردی عقل‌گرایانه، غایت احکام شریعت را عمدتاً در مصالح دنیوی، اعم از اصلاح اخلاقی نفس و تنظیم مناسبات اجتماعی تبیین می‌کند. اگرچه این تفسیر کارکردگرایانه، در تبیین عقلانیت احکام، گامی بلند در کلام یهود محسوب می‌شود، اما پژوهش حاضر با روش تحلیلی-انتقادی و با ابزار قرار دادن مبانی غایت‌شناختی و وجودشناختی در حکمت متعالیه، مدعی است که این رویکرد دچار نوعی «تقلیل‌گرایی» است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که ابن‌میمون با غفلت از ساحت تکوینی و وجودی انسان، شریعت را از «طریق استکمال نفسانی» و «اتصال به عالم قدس» به سطح ابزاری برای بهزیستی دنیوی تنزل داده است؛ در مقابل، حکمت صدرایی با تبیین تأثیر تکوینی افعال عبادی و پیوند حقیقی شریعت با مراتب وجود، خلأهای الهیاتی تفسیر کارکردگرایانه را برملا می‌سازد. در این نوشتار، ضمن نقد مبانی کارکردگرایانه در اندیشهٔ ابن‌میمون، نشان داده می‌شود که چگونه نگاه صدرالمتألهین به غایت شریعت، نه به عنوان ابزاری اجتماعی، بلکه به مثابه «محرک اشتداد وجودی»، الگوی جامع‌تری برای تبیین فلسفی دین فراهم می‌آورد.

کلیدواژگان: غایت شریعت، موسی‌بن میمون، تفسیر کارکردگرایانه، صدرالمتألهین، هستی‌شناسی، استکمال نفسانی، دلالة الحائرین.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۳ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۴

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌جوی دکتری کلام اسلامی، مدرس مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی دانشگاه صنعتی اصفهان، اصفهان، ایران؛ hashmysadat@gmail.com

۳. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشکده الهیات و معارف اهل بیت دانشگاه اصفهان، اصفهان؛ bahrame1918@gmail.com

٤. استادیار و عضو هیئت علمی مرکز معارف اسلامی و ادبیات فارسی دانشگاه صنعتی اصفهان، اصفهان، ایران؛ m.amigh@iut.ac.ir

مقدمه

مسئلهٔ فهم «غایت شریعت» در سنت‌های فلسفی و کلامی، همواره در کانون توجه فیلسوفان دین قرار داشته است. پیش از ورود به بحث، ضروری است دو مفهوم کلیدی این پژوهش به اجمال تعریف شوند؛ «غایت شریعت» اشاره به هدف نهایی و غرض اقصایی دارد که واضع شریعت از تشریع احکام، قوانین و مناسک عبادی مد نظر داشته است؛ غایتی که می‌تواند از سلامت جسم و نظم اجتماعی تا تکامل باطنی و تقرب وجودی انسان گسترده باشد؛ در مقابل، «تفسیر کارکردگرایانه» رویکردی است که حقیقت و ارزش گزاره‌ها، نهادها یا احکام دینی را صرفاً بر اساس آثار عملی، فواید عینی و کارکردهای سودمند اجتماعی، اخلاقی و روان‌شناختی آن‌ها در زیست دنیوی انسان ارزیابی و تبیین می‌کند. در این میان، موسی بن میمون، فیلسوف و فقیه برجسته یهودی، در تبیین عقلانیت احکام، رویکردی کارکردگرایانه اتخاذ کرده است. او تلاش دارد تا برای هر حکم شرعی، علتی سودمند در جهت اصلاح نفس یا تنظیم اجتماع بیابد. از نظر ابن میمون، شریعت نظامی حکیمانه است که غایت آن در قلمرو عمل و اخلاق فردی و اجتماعی محصور می‌ماند؛ این رویکرد، اگرچه در زمانهٔ خود، گامی نوآورانه برای پیوند میان عقل و وحی به شمار می‌آمد، اما اکنون با چالش‌های جدی در فلسفهٔ دین مواجه است. نخستین ایراد وارد بر این دیدگاه، تقلیل‌گرایی در فهم غایت شریعت است. ابن میمون با فروکاستن اهداف وحی به سطوح اخلاقی و اجتماعی، عملاً از تبیین ابعاد وجودی انسان و نقش تکوینی مناسک در اشتداد مراتب نفس غفلت می‌ورزد؛ در واقع، این تفسیر، شریعت را به مثابه یک «قانون مدنی» می‌بیند که هدف آن صرفاً تأمین سلامت بدن و آرامش روح در حیات دنیوی است؛ از سوی دیگر، حکمت متعالیه با تکیه بر اصالت وجود و حرکت جوهری، نگاهی کاملاً متفاوت به غایت اعمال عبادی دارد. صدرالمتألهین بر این باور است که هر عمل عبادی، نه فقط یک فعالیت اخلاقی، بلکه عامل تغییری تکوینی در نفس ناطقه است که آن را از مراتب حیوانی به سوی کمالات قدسی سوق می‌دهد.

اهمیت و ضرورت پرداختن به این مسئله از آنجا ناشی می‌شود که فهم ناقص یا تقلیل‌گرایانه از غایت دین، می‌تواند به تضعیف باورهای قدسی و در نهایت، سکولار شدن کارکردهای شریعت در ذهن دین‌داران منجر شود. پرداختن به این بحث، این فایده را دارد که مرزهای میان «کارکردهای دنیوی دین» و «حقیقت هستی‌شناختی و فرا مادی آن» را روشن ساخته و ظرفیت‌های فیلسوفان مسلمان به‌ویژه صدرالمتألهین را در حل چالش‌های الهیاتی معاصر آشکار کند؛ در مقابل، نپرداختن به این موضوع و سکوت در برابر تفاسیرِ صرفاً کارکردگرایانه، مضراتی چون فروکاستن دین به ابزاری برای تنظیمات مدنی، بی‌معنا شدن بخش مهمی از احکام تعبدی که فاقد کارکرد مادی مستقیم هستند، و در نهایت انسداد معرفتی در تبیین ابعاد متعالی و

وجودی انسان را به همراه خواهد داشت. چالش اصلی مقالهٔ حاضر در اینجاست که تفسیر کارکردگرایانه ابن میمون، به دلیل فقدان مبانی هستی‌شناختی صدرایی، ناتوان از تبیین چرایی بسیاری از احکام است که ظاهراً فاقد فواید اجتماعیِ محسوس هستند؛ بنابراین، ضرورت این نوشتار در بازخوانی نقادانهٔ دیدگاه ابن میمون نهفته است. پرسش اصلیِ مقاله اینست که: چگونه تفسیر کارکردگرایانهٔ ابن میمون منجر به حذف ساحت قدسی و تکوینی شریعت می‌شود و دیدگاه صدرایی چگونه می‌تواند این خلأ الهیاتی را ترمیم کند؟

برای پاسخ به این پرسش، بررسی پیشینهٔ پژوهش نشان می‌دهد که هرچند برخی مطالعات به‌صورت پراکنده به ابعاد اندیشه موسی بن میمون و نیز برخی مبانی حکمت متعالیه پرداخته‌اند، اما همچنان خلأ یک رویکرد انتقادی منسجم در تبیین غایت شریعت باقی است. بسیاری از پژوهش‌های موجود یا در سطح گزارش و تبیین دیدگاه‌ها متوقف مانده‌اند، یا تنها یکی از دو سنت فکری ابن‌میمون و حکمت صدرایی را به‌صورت مستقل بررسی کرده‌اند، بی‌آنکه میان این دو، خوانشی تطبیقی و نقدمحور برقرار سازند؛ از جمله، عباس بخشنده‌بالی در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی تأثیر ابن رشد بر ابن میمون در چگونگی کاربرد عقل در شریعت» به نسبت عقل و شریعت در اندیشهٔ ابن‌میمون پرداخته و زمینه‌های عقل‌گرایانهٔ این رویکرد را نشان داده است، اما این پژوهش وارد نقد هستی‌شناختی و الهیاتی این تفسیر کارکردگرایانه نمی‌شود. همچنین شریف لک‌زایی در مقالهٔ «شریعت و سیاست در حکمت متعالیه» به پیوند شریعت و سیاست از منظر حکمت متعالیه توجه کرده و برخی دلالت‌های صدرایی شریعت را تبیین نموده است، اما این اثر نیز ناظر به تقریر مبانی حکمت متعالیه است و به مواجههٔ انتقادی با تفسیر ابن‌میمون از غایت شریعت نمی‌پردازد. با توجه به این مرور، ادبیاتِ پژوهش موجود با یک شکاف جدی مواجه است؛ یعنی فقدان یک رویکرد نقادانه که بتواند «تفسیر کارکردگرایانه» ابن میمون را با ابزارهای هستی‌شناختی حکمت متعالیه به چالش بکشد.

این مقاله برخلاف آثار مذکور، در پی آنست تا با عبور از توصیف‌های رایج، ناتوانی تفسیر کارکردگرایانه در تبیین حقیقت تکوینی شریعت را اثبات کند و یک نقد ساختاری از منظری تطبیقی ارائه دهد، در همین راستا و به عنوان گام پایانی در ورود به بحث، نقد تفسیر کارکردگرایانه موسی بن میمون از غایت شریعت، فراتر از یک واکاوی کلامی ساده، بلکه مواجهه با یک رویکرد معرفت‌شناختی است که مفاهیم قدسی را در مناسبات مادی و اجتماعی محدود می‌سازد. تحلیل پیامدهای این تقلیل‌گرایی در اندیشهٔ ابن میمون و بازخوانی آن بر پایهٔ مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه، نیازمند تمرکز بر سه محور اساسی است که در این پژوهش دنبال می‌شود: نخست، به چالش کشیدن فروکاستن غایت دین به ساحت اخلاق و تدبیر جامعه؛ دوم، آشکارسازی چشم‌پوشی وی از ابعاد وجودشناختی انسان؛ و سوم، اثبات ناتوانی ذاتی تفاسیر کارکردگرایانه در توجیه و تبیین تأثیرات تکوینی مناسک و احکام.

این واکاوی نشان می‌دهد که چگونه نگاه ابزاری به دین، حقیقت وجودی مناسک را به کارکردهای روان‌شناختی یا مدنی تقلیل می‌دهد و ضرورت رویکردی وجودی و متعالی را آشکار می‌سازد. این پژوهش در صدد است تا نشان دهد که غایت شریعت، نه در سطوح نازل اجتماع و اخلاق، بلکه در غایت نهایی وجود، یعنی لقاء حق و اشتداد وجودی نفس، نهفته است؛ بدین منظور، با نقد مؤلفه‌های کارکردگرایانه در اندیشهٔ ابن میمون و با استمداد از ظرفیت‌های حکمی صدرالمتألهین، ابعاد وجودشناختی احکام شریعت تبیین خواهد شد تا جایگاه رفیع دین در ارتقای هستی‌شناختی انسان بیش از پیش روشن گردد.

۱. تقلیل غایت شریعت به سطح اخلاق و اجتماع

الف) تبیین دیدگاه ابن‌میمون

موسی بن میمون در تبیین غایت شریعت، رویکردی عقل‌گرایانه و کارکردمحور اتخاذ می‌کند؛ او در دلالة الحائرین، هرچند اصل تعبد را در کلیات شریعت می‌پذیرد، لکن در تفسیر جزئیات احکام می‌کوشد برای هر حکم، مصلحتی عقلانی و سودمند نشان دهد؛ بر این اساس، وی غایت نهایی شریعت را در دو ساحت اصلی خلاصه می‌کند: نخست، اصلاح نفس از جهت تهذیب اخلاق؛ دوم، تأمین صلاح جامعه از طریق برقراری نظم، عدالت و اعتدال در حیات مدنی. از نظر او، شریعت در وهلهٔ نخست، به سلامت بدن، تنظیم مناسبات اجتماعی و ایجاد شرایط مناسب برای زیست انسانی توجه دارد و سپس از این رهگذر، زمینه را برای سلامت نفس و تعالی عقلانی فراهم می‌سازد (ابن‌میمون، ۱۹۹۸: ۳۱۵/۳-۳۲۸). بر این مبنا، شریعت در اندیشهٔ ابن‌میمون، نظامی حکیمانه برای تدبیر زندگی دنیوی انسان است؛ نظامی که از طریق مجموعه‌ای از احکام و مناسک، رفتار فردی و اجتماعی را سامان می‌دهد و از افراط و تفریط‌های زیان‌بار جلوگیری می‌کند. در این چارچوب، عبادات و تکالیف شرعی نیز عمدتاً از آن جهت اهمیت می‌یابند که در تعدیل امیال، کنترل شهوات، تقویت فضایل اخلاقی و حفظ انسجام اجتماعی نقش‌آفرین‌اند؛ بنابراین، می‌توان گفت که در تلقی ابن‌میمون، غایت شریعت بیش از آنکه ناظر به تحولی تکوینی در وجود انسان باشد، معطوف به کارکردهای اخلاقی، تربیتی و مدنی آن است.

ب) ارزیابی

این تفسیر، با وجود انسجام عقلانی و اهمیت تاریخیِ آن در پیوند میان عقل و وحی، از منظر حکمت متعالیه با یک کاستی بنیادین روبه‌روست و آن، تقلیل غایت شریعت به سطح اخلاق و اجتماع است؛ به بیان دیگر، ابن‌میمون در تلاش برای عقلانی‌سازی احکام، میان «فایده» و «غایت» خلط کرده است؛ زیرا

آثار اخلاقی و اجتماعی احکام، هرچند واقعی و انکارناپذیرند، اما لزوماً غایت نهایی و بالذاتِ شریعت به شمار نمی‌آیند. این آثار را باید در شمار نتایج تبعی و بالعرض احکام دانست، نه حقیقت نهایی آن‌ها. از منظر صدرالمتألهین، افعال شرعی صرفاً ابزارهایی برای تنظیم حیات مدنی یا تهذیب اخلاق نیستند، بلکه دارای حقیقتی وجودی و تأثیری تکوینی در نفس انسان‌اند. مناسک شرعی در این نگاه، صورت‌های نازله‌ای از حقایق غیبی‌اند که نفس را از مرتبهٔ حیوانی به سوی مراتب عالی تجرد و کمال سوق می‌دهند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۹: ۲۶۵/۹)؛ از این‌رو، اگر غایت عبادات صرفاً در کنترل شهوت، آرامش روانی یا انسجام اجتماعی خلاصه شود، بُعد قدسی و هستی‌شناختی آن‌ها نادیده گرفته خواهد شد؛ بر همین اساس، نقد اصلی بر دیدگاه ابن‌میمون آن است که شریعت را به یک نظام مصلحت‌اندیشانه و مدنی فرو می‌کاهد و پیوند میان ساحت مُلک و ملکوت را به اندازهٔ کافی توضیح نمی‌دهد، در حالی که در حکمت متعالیه، غایت نهایی تشریع، استکمال وجودی نفس و وصول به لقاء حق است؛ امری که از رهگذر حرکت جوهری نفس و تأثیر باطنی اعمال عبادی تحقق می‌یابد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲: ۲۲۱/۱). در این چارچوب، اخلاق و نظم اجتماعی نه غایت نهایی، بلکه مقدمه و زمینه‌ساز کمال برتر انسان‌اند، افزون بر این، در اندیشهٔ ابن‌میمون، رابطهٔ میان عمل عبادی و کمال نفسانی، بیشتر رابطه‌ای بیرونی و ابزاری است؛ گویی شریعت شرایطی فراهم می‌آورد تا انسان در فضایی معتدل و سامان‌یافته به تفکر و تعالی بپردازد؛ اما در مبانی صدرایی، عمل عبادی صرفاً مقدمه‌ای خارجی نیست، بلکه در ذات نفس اثر می‌گذارد و آن را دگرگون می‌سازد، از همین‌رو، تفاوت اساسی این دو رویکرد در آن است که ابن‌میمون شریعت را بیشتر به مثابه ابزاری برای نظم و صلاح می‌نگرد، حال آنکه صدرالمتألهین آن را نردبانی تکوینی برای صعود وجودی انسان می‌داند؛ بنابراین، تقلیل غایت شریعت به سطح اخلاق و اجتماع، هرچند بخشی از کارکردهای دین را توضیح می‌دهد، لکن از تبیین حقیقت متعالی و وجودی شریعت ناتوان می‌ماند.

۲. غفلت از ساحت وجودشناختی انسان

الف) تبیین دیدگاه ابن‌میمون

تفسیر موسی بن میمون از غایت شریعت، بیش از آنکه بر هستی‌شناسی انسان استوار باشد، بر مبانی انسان‌شناسی ارسطویی و عقل‌گرایی مشایی تکیه دارد. او در ترسیم جایگاه انسان، وی را موجودی تعریف می‌کند که کمال او در «کمال عقلانی» و «تعادل مدنی» خلاصه می‌شود؛ این رویکرد، انسان را نه به عنوان یک حقیقت پویا و در حال اشتداد، بلکه به مثابه موجودی ثابت‌ذات در نظر می‌گیرد که کارکرد اصلی او، نظم‌بخشی به قوای حیوانی و فعالیت در ساحت اجتماع است. ابن میمون در دلالة الحائرین،

غایت وجودی انسان را رسیدن به مرتبه‌ای از ادراک عقلی می‌داند که او را از دلبستگی‌های مادی جدا می‌سازد (ابن میمون، ۱۹۹۸: ۳۰۵/۳-۳۱۰). در فلسفهٔ مشاء که ابن‌میمون از آن بهره می‌برد، نفس ناطقه به عنوان صورت کمالی بدن تلقی شده و از این‌رو، هستیِ آن با حد تام انسانی (حیوان ناطق) گره خورده است. در این چارچوب، فعالیت‌های شرعی و عبادی، تنها نقش «تزکیه» برای باز کردن راه عقل نظری دارند تا بتواند حقایق کلی را ادراک کند.

هری ولفسون در تحلیل نظام فلسفی ابن‌میمون، به درستی اشاره می‌کند که تلاش او برای عقلانی‌سازی قوانین شریعت، ریشه در نیاز وی به سازگار کردن الهیات یهودی با نظام طبیعی ارسطویی دارد (ولفسون، ۱۹۷۳: ۲۱۲/۱-۲۱۵)؛ بر این اساس، ابن میمون شریعت را «ابزاری برای صحت بدن و سلامت عقل» می‌بیند. او معتقد است که حیات دنیوی، غایت مادی فعالیت انسان است و حیات اخروی، پیامد کمال عقلانی حاصل در این دنیاست؛ در واقع، در این نگاه، شریعت به منزلهٔ «نظامی برای آموزش» است تا عقل انسان به بلوغ برسد و او را برای درک حقایق آماده کند.

ب) ارزیابی

از منظر حکمت متعالیه، این رویکرد ساحت وجودی انسان را به یک سیستم پردازش‌گرِ داده‌های عقلی فرو می‌کاهد و از بُعد «شدن» جوهری نفس غافل می‌ماند. صدرالمتألهین با تبیین نظریهٔ «حرکت جوهری»، انسان را موجودی می‌داند که هویت او در هر مرتبه، عین «شدن» است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۴۵/۸). برخلاف نگاه ایستا در فلسفهٔ مشاء، انسان در نگاه صدرا حقیقتی است که با هر فعل شرعی، مرتبه‌ای از هستی خود را دگرگون می‌کند و به مرتبه‌ای برتر از وجود دست می‌یابد. وقتی انسان، تنها به مثابه «حیوان مدنی» تعریف شود، مناسک شرعی از دلالت وجودیِ خود تهی شده و به سطح «مقررات بهداشتی» یا «اصلاحات اخلاقی» تنزل می‌یابند. ابن‌میمون چون برای نفس، «حرکت جوهری» قائل نیست، نمی‌تواند تبیین کند که چگونه یک فعل جزئی (مانند نماز یا روزه) می‌تواند ذات انسانی را متحول کند؛ لذا ناچار به سمت تبیین «غایت مدنی» و «اخلاقی» عقب‌نشینی می‌کند؛ در مقابل، صدرالمتألهین تأکید می‌کند که این «شدن»، یک فرآیند صرفاً معرفتی نیست، بلکه یک «تغییر هستی‌شناختی» است (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲: ۲۲۱/۱).

استاد جوادی آملی نیز در نقد همین رویکرد اشاره دارد که دیدگاه‌های کارکردگرایانه، «هویت تکوینی» انسان را نادیده می‌گیرند. طبق مبانی صدرایی، ماهیت انسان با افعال وجودی‌اش ساخته می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۳۵۰/۱-۳۵۵). ابن‌میمون با غفلت از این «ساخت‌وساز وجودی»، دین را به یک «سیستم قانونی» برای بهبود وضعیت فعلی انسان در دنیا تبدیل کرده است، نه مسیری برای

تغییر حقیقت انسان در صعود ابدی. هانری کربن نیز تفاوت میان فیلسوفان مشایی و عارفان هستی‌شناس را در همین نقطهٔ «حضور نفس» می‌بیند و معتقد است ابن‌میمون بُعد اسرارآمیز و تکوینیِ انسان را نادیده گرفته است (کربن، ۱۳۷۳: ۱/ ۱۵۰-۱۵۵).

در نهایت، غفلت ابن‌میمون از ساحت وجودشناختی، منجر به ایجاد رویکردی «سکولار» در فهم احکام دین می‌شود؛ رویکردی که در آن، دین برای «حل مسائل دنیا» است و نه برای «تغییر جوهر انسان». این تفسیر، انسان را تنها به عنوان «خلیفه در ارض» به معنای «ناظم اجتماع» می‌بیند، در حالی که در نظام صدرایی، انسان «خلیفة الله» و مظهر اسماء و صفات حق در تمام مراتب هستی است که از طریق شریعت، مسیر بازگشت و اشتداد وجودی خود را طی می‌کند.

۳. ناتوانی در تبیین تأثیر تکوینی شریعت

الف) تبیین دیدگاه ابن‌میمون

موسی بن میمون در تفسیر غایت شریعت، احکام شرعی را عمدتاً در چارچوب کارکردهای اخلاقی، تربیتی و مدنی توضیح می‌دهد. او در دلالة الحائرین بر آنست که غرض احکام، زدودن رذایل، تقویت فضایل و ایجاد شرایطی مناسب برای تعالی عقلانی انسان است؛ به گونه‌ای که عقل نظری بتواند بدون مزاحمتِ قوای حیوانی، به ادراک حقایق نائل شود (ابن‌میمون، ۱۹۹۸: ۳۰۵/۳)؛ بر این اساس، شریعت در اندیشهٔ او، نوعی نظام تربیتی و تدبیری است که به تنظیم رفتار فردی و اجتماعی و نیز تهذیب نفس کمک می‌کند. در این چارچوب، نسبت میان عمل شرعی و نفس، بیشتر نسبتی ابزاری و بیرونی است. عبادات و تکالیف شرعی از آن جهت اهمیت دارند که آثار مطلوبی در جان و رفتار انسان پدید می‌آورند و او را برای وصول به کمال عقلانی آماده می‌سازند. از این منظر، نیت نیز عمدتاً به معنای آگاهی از هدف و فایدهٔ عمل تلقی می‌شود؛ یعنی مکلف باید بداند که حکم شرعی چه سودی در اصلاح اخلاق، کنترل امیال یا تنظیم حیات اجتماعی دارد تا بهتر به آن ملتزم شود؛ در نتیجه، احکام الهی در نگاه ابن‌میمون، بیشتر همچون ابزارهایی برای تربیت عقلانی و اخلاقی انسان فهم می‌شوند تا مجاری تحولی تکوینی در حقیقت نفس؛ همچنین ابن‌میمون در تلاش برای سازگار ساختن دین و فلسفه، عقل را معیار فهم غایات شریعت قرار می‌دهد؛ در این رویکرد، هر جا مصلحتی اخلاقی یا اجتماعی برای حکمی قابل شناسایی باشد، آن حکم بهتر فهم می‌شود و هر جا این مصلحت آشکار نباشد، تبیین حکم دشوارتر شده و کار به تعبد محض می‌انجامد؛ از همین رو، شریعت در دستگاه فکری او، بیشتر به صورت مجموعه‌ای از احکام حکیمانه ظاهر می‌شود که آثار آن‌ها در سامان‌بخشی حیات دنیوی و فراهم کردن زمینهٔ کمال عقلانی انسان قابل پی‌گیری است.

ب) ارزیابی

با وجود انسجام عقلانیِ این رویکرد، از منظر حکمت متعالیه، تفسیر ابن‌میمون از تبیین حقیقت تکوینی شریعت ناتوان می‌ماند. مسئلهٔ اصلی آنست که در این دیدگاه، احکام شرعی به منزلهٔ ابزارهایی برای اصلاح و تربیت فهم می‌شوند، حال آنکه در حکمت صدرایی، شریعت صرفاً ابزار بیرونی نیست، بلکه در متن وجود انسان اثر می‌گذارد و در ساخت هویت نفس دخالت می‌کند. صدرالمتألهین با تکیه بر نظریهٔ حرکت جوهری، نفس را حقیقتی می‌داند که در آغاز، ضعیف و بالقوه است و با افعال اختیاری خویش، مراتب وجودی خود را ساخته و تشدید می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۴۵/۸)؛ بر این اساس، نماز، روزه، حج و دیگر مناسک، تنها تمرین‌های اخلاقی یا ابزارهای انضباط روانی نیستند، بلکه هر یک، حقیقتی تکوینی دارند و در جان مکلف صورتی وجودی ایجاد می‌کنند. صدرالمتألهین تصریح می‌کند که افعال شرعی دارای حقایقی در عالم غیب‌اند و هنگامی که مکلف آن‌ها را با قصد قربت انجام می‌دهد، با ساحت ملکوتی آن افعال پیوند می‌یابد (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲: ۲۲۱/۱)؛ از این‌رو، نسبت میان عمل و نفس، نه نسبت «دارو و بیمار»، بلکه نسبت «اتحاد» و «تولد» است؛ یعنی عمل در نفس رسوخ می‌کند و مرتبه‌ای تازه از وجود را در آن پدید می‌آورد. یکی از نقاط ضعف اساسی تفسیر کارکردگرایانهٔ ابن‌میمون، ناتوانی در توضیح همین نکته است که چگونه فعلی محدود در زمان و مکان، می‌تواند اثری پایدار و جوهری در ساحت مجرد نفس بر جای گذارد!؟ در چارچوب ابن‌میمون، عمل شرعی بیشتر اثری روانی، اخلاقی یا اجتماعی دارد، اما در نظام صدرایی، عمل شرعی حامل صورتی باطنی است که در نفس تثبیت می‌شود. در اینجا نیت نیز معنایی عمیق‌تر می‌یابد؛ نیت صرفاً آگاهی از فایدهٔ عمل نیست، بلکه صورت باطنیِ آن و کیفیت وجودی‌ای است که عمل را از سطح حرکت مادی به ساحت ملکوتی ارتقا می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۶۵/۹)؛ بنابراین، بدون نیت الهی، عمل ممکن است از جهت ظاهری صحیح باشد، اما فاقد آن حقیقت تکوینی‌ای خواهد بود که منشأ تحول وجودی نفس است؛ از همین منظر، نقد دیگری نیز بر دیدگاه ابن‌میمون وارد است و آن، تقلیل نقش تعبد به سطحی فروتر از حقیقت وجودی آن است. ابن‌میمون هر جا نتواند مصلحت دنیوی یا عقلانی حکمی را روشن سازد، به تعبد محض پناه می‌برد، اما در حکمت متعالیه، تعبد، خود مرتبه‌ای عالی از کمال وجودی است؛ زیرا در آن، ارادهٔ عبد در امتثال امر الهی با ارادهٔ حق هماهنگ می‌شود و همین هماهنگی، نوعی تحول جوهری در باطن انسان پدید می‌آورد؛ از این حیث، شریعت نه صرفاً مجموعه‌ای از قواعد سودمند، بلکه مجرای فیض وجودی و مسیر اشتداد نفس است.

این تفاوت در تحلیل حیات اخروی نیز آشکار می‌شود. ابن‌میمون بقای نفس در آخرت را بیشتر بر پایهٔ کمال عقلانیِ حاصل در دنیا تفسیر می‌کند، اما صدرالمتألهین، آخرت را نشئهٔ ظهور باطن اعمال می‌داند؛

یعنی اعمال دنیوی در آن عالم، به صورت وجودیِ خود آشکار می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۸۰)؛ در نتیجه، پاداش و جزا در نگرش صدرایی، صرفاً قراردادی نیست، بلکه نتیجهٔ قهری و تکوینی افعال انسان است. تفسیر ابن‌میمون، چون پیوند جوهری میان عمل و سرنوشت اخروی را به‌درستی توضیح نمی‌دهد، در نهایت از تبیین ژرفای قدسی و ملکوتی شریعت بازمی‌ماند. در جمع‌بندی این محور می‌توان گفت که ناتوانی ابن‌میمون در تبیین تأثیر تکوینی شریعت، تنها یک نقص جزئی در تحلیل احکام نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ محدودیت بنیادین رویکرد کارکردگرایانه در فهم دین است؛ در این رویکرد، «فایده» بر «حقیقت» غلبه می‌یابد؛ در حالی که در حکمت متعالیه، حقیقت تکوینی احکام بر هرگونه فایدهٔ عرضی تقدم دارد؛ از این‌رو، اگر ابن‌میمون شریعت را بیشتر به «دارو» شبیه می‌بیند، صدرالمتألهین آن را «حیات» می‌داند؛ حیاتی که در متن وجود انسان جاری می‌شود و او را در مسیر کمال و لقاء حق به حرکت درمی‌آورد.

۴. تنزل بخشیدن به رابطه میان انسان و خدا

الف) تبیین دیدگاه ابن‌میمون

ابن‌میمون در تبیین نسبت میان حق و خلق در مقام تشریع، پیوند انسان و خدا را بر پایهٔ حکمت و تدبیر الهی استوار می‌سازد. در این دیدگاه، خداوند حکیمی است که قوانین شریعت را با هدف اصلاح قوای بدنی، اخلاقی و عقلانی انسان وضع کرده است. ابن‌میمون تأکید می‌کند که هیچ‌یک از احکام الهی بدون فایده و مصلحت بشری تشریع نشده‌اند و غایت نهایی دین، رساندن انسان به کمال عقلی و انضباط اخلاقی است (ابن‌میمون، ۱۹۹۸: ۳۳۰/۳). در این تصویر الهیاتی، رابطهٔ مکلف با پروردگار از طریق امتثال قوانینی تعریف می‌شود که سودمندی آن‌ها در نظام طبیعت و حیات اجتماعی جریان دارد؛ بر این اساس، در الهیات ابن‌میمون، ارتباط خدا با انسان در ساحت تشریع، رابطه‌ای قانون‌مدارانه و مبتنی بر عقلانیت ابزاری است. احکام تعبدی که فایدهٔ آشکاری ندارند نیز در نهایت به تدابیری برای دور کردن انسان از شرک یا آمادگی ذهنی او برای درک حقایق توجیه می‌شوند. در این نگرش، پیامبر به عنوان ابلاغ‌کنندهٔ این قوانین عقلانی، نقش واسطه‌ای را ایفا می‌کند که دسترسی بشر به نظام بهینهٔ زندگی را هموار می‌سازد؛ این رویکرد، رابطه‌ای هدف‌مند و مصلحت‌گرایانه میان آفریدگار و آفریده ترسیم می‌کند که در آن، اطاعت از قانون، ضامن بقای عقلانی نفس در آخرت است.

ب) ارزیابی

از منظر حکمت متعالیه، این تبیین کارکردگرایانه در نهایت به تنزل رابطهٔ وجودی میان انسان و خدا

می‌انجامد و پیامدهای الهیاتی آسیب‌زایی به همراه دارد که در چند محور قابل ارزیابی است: نخست آنکه، با اصرار بر یافتن حکمت‌های ناسوتی برای تمامی احکام، ساحت غیبی و فرا بشریِ وحی تضعیف شده و شریعت از یک «تجلی الهی» به یک «نظام حقوقی و تدبیری صرف» تنزل می‌یابد. صدرالمتألهین بر خلاف این نگاه، شریعت را نازلهٔ حقیقت عقل کل می‌داند که هدف آن نه فقط سامان‌بخشی به حیات مادی، بلکه ایجاد اتصال وجودی میان زمین و آسمان است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۲۰/۷). تقلیل غایات شریعت به مصالح دنیوی، پیوند تکوینی میان تشریع و تکوین را می‌گسلد و نقش شارع را در حد یک «قانون‌گذار مصلحت‌اندیش» محدود می‌کند.

دوم اینکه، این رویکرد به دوری حق از خلق در مقام تشریع منجر می‌شود. وقتی غایت عمل عبادی در فایدهٔ اخلاقی یا مدنی آن خلاصه شود، حضور مستقیم حق‌تعالی در متن عمل کمرنگ می‌گردد. صدرا با تأکید بر وحدت تشریع و تکوین، معتقد است که خداوند در هر حکم شرعی تجلی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۵۴). اگر رابطه به سطح مبادلات مصلحت‌آمیز تنزل یابد، عبودیت از یک حقیقت هستی‌شناختی به رابطه‌ای قراردادی تبدیل می‌شود، این امر ناخواسته زمینه‌ساز نوعی خداباوری تنزیهی افراطی (شبیه به دئیسم) می‌گردد که در آن، نقش پروردگار پس از وضع قانون در اشتداد لحظه‌به‌لحظهٔ وجود مکلف نادیده گرفته می‌شود.

سوم، این نگاه به استغنای فلسفی از وحی دامن می‌زند؛ زیرا اگر غایت دین تنها اصلاح اخلاق برای وصول به کمال عقلی باشد، این پرسش پیش می‌آید که چرا فلسفه به تنهایی نتواند این بار را به دوش بکشد؟ در حکمت متعالیه، نیاز به وحی و شریعت یک ضرورت وجودی و تکوینی است، نه صرفاً معرفتی یا اخلاقی. صدرا استدلال می‌کند که حقیقت وجودی پیامبر با عقل فعال متحد شده و شریعت او، قانون حرکت جوهری نفس به سوی بی‌نهایت است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۵۰/۹). بدون شریعت، امکان خروج نفس از قوه به فعلیت تام وجود ندارد؛ امری که با کمال خودبنیاد عقلانی در نظام ابن‌میمون متزلزل می‌شود؛ در نهایت، ثمرهٔ این تقلیل‌گرایی، حذف ساحت غیب و قدسی از زندگی روزمره و تبدیل رابطهٔ عاشقانه و وجودی انسان با خدا به رابطه‌ای حقوقی و معامله‌گرانه است. در افق صدرایی، شریعت بستر «خدایی شدن انسان» (تألّه) است، نه فقط «بهتر زیستن او». صدرا با پیوند دادن هر عمل به مرتبه‌ای از مراتب باطنی هستی، الهیات را به عمق تکوین می‌برد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۸۰)، در حالی که رویکرد ابن‌میمون، الهیات را در مرزهای انسان‌مداری اخلاقی متوقف ساخته و از درک غایت نهایی دین که همان فنای فی‌الله و بقای بالله است، بازمی‌ماند.

نتیجه‌گیری

پژوهش واکاوی تطبیقی اندیشهٔ موسی بن میمون و صدرالمتألهین پیرامون غایت شریعت، نشان‌دهندهٔ دو نگاه بنیادین به دین و ساحت تشریع است. ابن میمون با اتخاذ رویکردی کارکردگرایانه، غایت شریعت را در حوزهٔ تدبیر مدنی و اصلاح اخلاقی انسان جستجو می‌کند و برای هر حکم شرعی، حکمت‌هایی ناسوتی و کارکردی قائل است. این رویکرد، اگرچه به عقلانی‌سازی دین و تبیین احکام در چارچوب مصلحت‌های انسانی کمک شایانی کرده است، اما از نگاه حکمت متعالیه با کاستی‌های بنیادین مواجه است. پژوهش حاضر نشان داد که تقلیل غایت شریعت به کارکردهای اخلاقی و مدنی، نخستین گام در مسیر قداست‌زدایی از وحی و محدود کردن ساحت قدسی آن به یک نظام حقوقی پیشرفته است. همان‌طور که تحلیل شد، ابن میمون با نادیده گرفتن مراتب وجودی نفس و غفلت از حرکت جوهری، شریعت را ابزاری برای تنظیم حیات دنیوی می‌بیند؛ در حالی که در نظام فلسفی صدرالمتألهین، شریعت به عنوان مظهری از تجلیات عقل کل، راهی برای اشتداد وجودی نفس و لقای حق محسوب می‌شود. نقد صدرایی به این رویکرد، متکی بر این اصل است که اعمال دینی نه صرفاً تمرین‌هایی اخلاقی، بلکه واژگان وجودی هستند که هستی انسان را در مسیر کمال بازآفرینی می‌کنند. بحران‌هایی نظیر «دوری حق از خلق در مقام تشریع»، «بحران تبیین تعبدیات» و «استغنای فلسفی از وحی» که از پیامدهای ناگزیر کارکردگرایی ابن میمون برشمردیم، همگی ناشی از تفکیک میان «ساحت تشریع» و «ساحت تکوین» است. در مقابل، صدرالمتألهین با ارائهٔ مبانی اصالت وجود و حرکت جوهری، دین را نه یک قرارداد اجتماعی، بلکه حقیقتی هستی‌شناختی می‌داند که ریشه در ذات احدیت دارد و ظهور آن در قالب شریعت، تنها راه رسیدن انسان به مراتب بالای هستی است. در نهایت، می‌توان گفت که رویکرد موسی بن میمون به دلیل تمرکز بیش از حد بر عقل جزئی و مصالح ناسوتی، از درک حقیقت «تألّه» که غایت نهایی انسان در مسیر عبودیت است، بازمانده است. حکمت متعالیه با گذر از سطح کارکردها و ورود به عمق هستی‌شناختی اعمال شرعی، تبیینی جامع‌تر ارائه می‌دهد که نه تنها عقلانیت دین را حفظ می‌کند، بلکه آن را پیوندی ناگسستنی با عالم غیب و ذات حق می‌داند؛ از این منظر، شریعت نه یک ابزار برای «بهتر زیستن»، بلکه راهبردی وجودی برای «شدن» و تعالی است؛ مسیری که در آن، عمل به دستورات الهی، نه به قصد فایده‌های عرضی، بلکه برای وصال به حقیقت مطلق صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب، نقد صدرایی بر ابن میمون، نقدی به «تقلیل‌گرایی» است تا راه را برای فهم عمیق‌تر و وجودی‌تر از وحی و شریعت هموار سازد.

منابع

۱. ابن میمون، موسی (۱۹۹۸)، *دلالة الحائرین*، ترجمه سید علی موسوی، ج۳، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

۲. بخشنده بالی، عباس (۱۳۹۹)، *واکاوی تأثیر ابن رشد بر ابن میمون در چگونگی کاربرد عقل در شریعت*، نشریه پژوهش های فلسفی، پیاپی ۳۳، ص ۳۰ -۴۴ .

۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰)، *تفسیر تسنیم*، ج ۱، قم: اسراء.

۴. صدرالمتألهین، محمد (۱۹۸۹)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۹، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۵. صدرالمتألهین، محمد (۲۰۰۲)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۶. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۰)، *اسفار اربعه*، تصحیح محمدحسین طباطبایی، ج۳، قم: مصطفوی.

۷. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۲)، *اسفار اربعه*، تصحیح محمدحسین طباطبایی، ج ۷، ۸، ۹، قم: مصطفوی.

۸. صدرالمتألهین، محمد (۱۳۸۷)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران :موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۹. کربن، هنری (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، ج۱، تهران: کویر.

۱۰. لک‌زایی، شریف (۱۳۹۱)، *شریعت و سیاست در حکمت متعالیه*، نشریه حکمت اسرا، سال چهارم شماره ۲، ص ۵۱.

۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۴، تهران: صدرا.

۱۲. ولفسون، هری (۱۹۷۳)، *فلسفه کلام*، ترجمه داریوش شایگان، ج۱، تهران: دانشگاه تهران.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

An Analysis of Shi'i Traditions (*Riwayat*) in the Most Prominent Mystical Works from the Third to the Early Seventh Century AH[1]

Sara Fadaei[2], Jamshid Jalali Sheijani[3], Mohammad Safehian[4]

ABSTRACT

This study employs a library-based method and a descriptive-analytical approach to examine the modes of transmitting the traditions of the Infallibles (*Ma'sumin*) in early mystical texts (from the third to the early seventh century AH). A distinguishing feature of this period is its temporal proximity to the era of the Holy Prophet and the infallible Imams, resulting in a high degree of reliability in the authenticity of the traditions, coupled with precision in elucidating theological themes and observing rhetorical eloquence (*fasaha*). Through the astute utilization of the Qur'an and *ahadith*, mystics employed these texts not arbitrarily, but with specific motives, such as consolidating their spiritual path (*maslak*) and substantiating their epistemic perspectives. The methods of utilizing traditions in early mystical works included the use of specific terminology, adaptation (*iqtibas*), allusion (*talmih*), allegory (*tamthil*), metaphor (*isti'ara*), esoteric interpretation (*ta'wil*), and demonstrative citation (*istinad*). The primary objective of this study is to determine whether the arrangement of traditions in these texts was purposeful or random. The findings indicate that mystics, through precise classification and analysis, have provided a comprehensive framework regarding the functions of traditions in shaping mystical foundations and themes. This study demonstrates that traditions served as the guiding light for spiritual wayfaring (*suluk*) and the principal instrument for mystics to achieve spiritual transcendence, attain moral grace and perfection, and reach the station of divine proximity (*maqam al-qurb*).

KEYWORDS: mystical texts, traditions of the Infallibles (*Ma'sumin*), mystical works, Muslim mystics, mystical esoteric interpretation (*ta'wil*).

---

1. **Received:** April 19, 2026 | **Accepted:** May 14, 2026

2. PhD Student, Department of Religions and Islamic Mysticism, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. **Email**: Sara.fdaei@iau.ir

3. Corresponding Author :Associate Professor, Department of Religions and Islamic Mysticism, Yadegar-e-Imam Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. **Email**: j.jalali@iau.ir

4. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. **Email**: m_safehian@azad.ac.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

واکاوی روایات شیعه در مهم‌ترین آثار عرفانی قرن سه تا ابتدای قرن هفت هجری[۱]

سارا فدائی[۲]؛ جمشید جلالی شیجانی[۳]؛ محمد صافحیان[٤]

چکیده

این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد توصیفی-تحلیلی، به واکاوی وجوه نقل روایات معصومین علیهم‌السلام در متون عرفانی دورهٔ نخست (قرن سه تا ابتدای قرن هفت) می‌پردازد. از ویژگی‌های بارز این دوره، نزدیکی به عصر پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام و در نتیجه وثوق بالا در صحت روایات، همراه با دقت در تبیین مضامین اعتقادی و رعایت فصاحت کلام است. عارفان با بهره‌گیری هوشمندانه از قرآن و احادیث، این متون را نه به صورت تصادفی، بلکه با انگیزه‌های مشخصی همچون تقویت مسلک خود و اثبات دیدگاه‌های معرفتی خویش به کار گرفته‌اند. روش‌های بهره‌برداری از روایات در آثار عرفانی دورهٔ نخست، شامل استفاده از واژگان خاص، اقتباس، تلمیح، تمثیل، استعاره، تأویل و استناد استدلالی بوده است. هدف اصلی این مقاله، پاسخ به این پرسش است که آیا چینش روایات در این متون، هدف‌مند بوده یا تصادفی؟ یافته‌ها نشان می‌دهد که عارفان با طبقه‌بندی و تحلیل دقیق، تصویری جامع از کارکردهای روایات در شکل‌گیری مبانی و مضامین عرفانی ارائه داده‌اند. این مطالعه نشان می‌دهد که روایات، چراغ راه سلوک و ابزار اصلی عارفان جهت حصول تعالی معنوی، متصف گشتن به فضل و کمال اخلاقی و نائل آمدن به مقام قرب الهی بوده است.

کلیدواژگان: متون عرفانی، روایات معصومین علیهم‌السلام، آثار عرفانی، عارفان مسلمان، تأویل عرفانی حدیث.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۴

۲. دانشجوی گروه ادیان و عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات،دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ Sara.fdaei@iau.ir

۳. (نویسنده مسئول) دانشیار، گروه ادیان و عرفان اسلامی، واحد یادگار امام، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ j.jalali@iau.ir

٤. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛ m_safehian@azad.ac.ir

مقدمه

عرفان، بخشی جدایی‌ناپذیر و مستند از معارف اسلامی است و انتقاداتی که به آن وارد می‌شود، اغلب بر پایهٔ سوءتفاهم، برداشت‌های نادرست و یا استدلال‌های غیرمتقن استوار است. بسیاری از باورها و اعمال عرفانی، ریشه در اصول دین دارند و مخالفان عرفان، غالباً بدون پژوهش کافی و با تکیه بر ظن و گمان به قضاوت دربارهٔ آن می‌پردازند. برای فهم صحیح عرفان باید از تعصب و پیش‌داوری اجتناب نمود و با نگاهی منصفانه و پژوهشی به آن نگریست. عرفان نه تنها با اسلام در تضاد نیست، بلکه بخش عمیق آن محسوب می‌شود. عرفان حقیقی جدای از شریعت نیست، بلکه شریعت و عرفان مانند ظاهر و باطن دین هستند و سالک حقیقی باید به احکام شریعت پای‌بند باشد تا بتواند مراتب معنوی را کسب نماید. مفاهیم کلیدی عرفانی مانند تزکیهٔ نفس، ذکر و مراقبه، ریشه در متون دینی دارند (شالچیان، ناظر، ۱۳۹۸: ۱۷).

همواره و از آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی، تمامی عارفان دربارهٔ ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام به نیکی یاد کرده و برای آنان جایگاه بسیار والایی در نظر می‌گرفته‌اند. در سلسلهٔ بزرگان عرفان، ائمه علیهم‌السلام به ویژه امام علی علیه‌السلام، به عنوان نمونه‌های بارز انسان‌های کامل معرفی شده‌اند تا دیگران با تأسی و الگوگیری از آنان، به مقامات قرب الی الله، فنای فی الله و بقای بالله دست یابند (ر. ک. سراج طوسی، ۱۹۱۷: ۱۱، الباب الثانی فی رجال الصوفیة)؛ به همین سبب، نقل روایات ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام، در منابع عرفانی، همواره دارای روندی رو به رشد بوده که می‌توان این مهم را ناشی از دقت نظر، ارزشمندی روایات و متابعت عارفان در بهره‌گیری از علم الحدیث شیعه و اهل سنت، در تمام شئون و مراحل حیات تصوف و عرفان دانست. نقل روایات در منابع عرفانی، از دو جهت قابل بررسی است: یکی از قرن اول تا ابتدای قرن هفتم و دیگری از قرن هفتم به بعد.

عارفان مسلمان برای تأسیس مبانی نظری و عملی خود، به شدت به احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت علیهم‌السلام استناد کرده‌اند. تصوف در ابتدا نه به عنوان یک مکتب مستقل، بلکه به عنوان یک جریان درون‌دینی شکل گرفت که هدف آن تزکیهٔ نفس و رسیدن به حقیقت از طریق شریعت بود. بسیاری از مفاهیم کلیدی عرفانی مانند «فنا»، «بقا» و «محبت الهی» ریشه در احادیث قدسی و نبوی دارند و عرفا با تفسیر باطنی این احادیث، لایه‌های پنهان معنایی آن‌ها را کشف کرده‌اند. همچنین چالش‌های فقهی و کلامی در بین برخی عرفا با علمای ظاهرگرا وجود داشته که گاهی به دلیل تفسیرهای خاصشان، با یکدیگر در تضاد قرار گرفته‌اند، اما در نهایت، هستهٔ اصلی عرفان و تصوف، وفاداری به سنت و سیرهٔ نبوی است (باغستانی، ۱۳۷۵: ۷۳۷/۱۲).

گام‌های عملیاتی گردآوری و تحلیل داده‌ها

معیارهای اصلی گزینش ۶۰ اثر در این پژوهش عبارتند از:

الف) انتساب مؤلف به یکی از مکاتبِ اصلی عرفان نظری یا عملی؛

ب) تألیف در بازهٔ زمانیِ قرن سوم تا ششم هجری؛

ج) در دسترس بودنِ نسخهٔ تصحیح شدهٔ انتقادی با پاورقی‌های مقابله‌ای؛

در مواردی که یک اثرِ عرفانی دارای چندین نسخهٔ خطی یا چاپیِ متفاوت بود، نرم‌افزار عرفان ۳ به عنوان نسخهٔ مبنا در نظر گرفته شده است. در این پژوهش، «روایت» به هر گونه گزارشِ متنیِ مرتبط با موضوع، اطلاق می‌گردد و داده‌ها با روشِ مطالعهٔ کاملِ سطر به سطر، از آغاز تا انجامِ هر نسخهٔ مبنا و ثبتِ هم‌زمان در کاربرگِ طراحی‌شده با نرم‌افزار اکسل؛ استخراج شده‌اند. هر کاربرگ حاوی ستون‌هایِ تخصصیِ عرفانیکه شامل کدِ روایت، نامِ منبع، شماره جلد/صفحه، متنِ اصلیِ عربی یا فارسیِ روایت، قائل اصلی نبوی و یا هر یک از ائمه علیهم‌السلام بوده است. همچنین با توجه به سنتِ نقلِ اقوال در متونِ عرفانی که همواره یک قول در چندین منبع تکرار می‌شود، برای حذفِ تکراری‌ها، اصلِ «مضمونِ محوری و قائلِ اصلی» مبنا قرار گرفت؛ بدین معنا که اگر یک قول یا روایت با بیش از ۸۰٪ واژگانِ مشترک و با انتساب به همان شیخِ پیشین در چند کتاب تکرار شده بود، تنها کهن‌ترین منبعِ موجود از حیثِ تاریخِ تألیف، به‌عنوان «روایتِ مبنا» در جدولِ اصلی باقی مانده و سایرِ نقل‌قول‌های هم‌سان، در پانوشتِ همان روایت با عبارتِ «نیز بنگرید به: نگ» ثبت گردید و از شمارشِ مجدد به‌عنوان دادهٔ مستقل خارج شد. به منظورِ تحلیلِ کارکردیِ روایاتِ عرفانی، هر نقل قول بر اساسِ بافتِ بلافصلِ آن در متنِ مبدأ ذکر گردید و نیز به منظور نشان دادنِ اینکه هر عارفی به چه میزان از روایات اهل بیت علیهم‌السلام در متن خود برای تبیین آموزه‌های عرفانی، استفاده کرده است. همچنین به‌جای اعتبارسنجیِ صرفاً رجالیِ راویان (که در عرفان، بر خلاف فقه، ملاکِ قطعیِ پذیرش نیست)، تنها به ذکر روایاتی که از اهل بیت علیهم‌السلام در کتب عرفانی آمده، بسنده شده است.

ویژگی کلی دورهٔ نخست

در دورهٔ نخست، غالباً به شرح‌حال ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام با ذکر برخی روایات اشاره شده و بیشتر به مباحث اعتقادی و اخلاقی تکیه گردیده است؛ در دورهٔ دوم (پس از قرن هفتم هجری)، بیشتر به ابعاد سیاسی زندگانی ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام، کرامات ایشان، به همراه موارد مذکور در دورهٔ اول، پرداخته شده است. باید توجه داشت که عارفان و صوفیان از قرن هفتم به بعد، به دلیل نیازی که به پیوند با شیعیان

و حمایت آنان داشتند، توجه بیشتری به روایات منقول از ائمه علیهم‌السلام نشان می‌دادند؛ اما تا پیش از قرن هفتم هجری، تنها به جهت بزرگی شأن و رتبهٔ کمالی و ویژگی‌های آن بزرگواران، به این امر مهم توجه می‌کردند. از مهم‌ترین کتب و متون عرفانی دورهٔ نخست، می‌توان به کشف المحجوب اثر ابوالحسن علی هجویری؛ رسالهٔ قشیریه اثر ابوالقاسم قشیری؛ مرصاد العباد اثر نجم‌الدین رازی؛ تمهیدات اثر عین القضات همدانی؛ عوارف المعارف اثر ابوحفص عمر بن عبدالله شهاب‌الدین سهروردی؛ اسرار التوحید اثر محمد بن منور؛ الرعایة لحقوق الله اثر حارث بن اسد محاسبی اشاره کرد که هر کدام در سبک نگارشی و محتوایی، دارای اسلوبی خاص، متنی مستدل و در زمان تألیف خود، از جهت علمی بسیار حائز اهمیت بوده‌اند.

ویژگی‌ها و خصوصیات خاص آثار عرفانی در دورهٔ نخست

دقت و توجه بیشتر در روایات منقول از ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام؛ شناخت علم الرجال و تشخیص و تفکیک روایات صحیح و متواتر از احادیث جعلی؛ حکایت‌گونه بودنِ متون عرفانی که از پرکاربردترین شیوه‌ها در زبان عرفانی به شمار می‌روند؛ از ویژگی‌ها و خصوصیات خاص متون عرفانی در دورهٔ نخست، پیدایش عرفان اسلامی می‌باشد؛ لازم به ذکر است که قرون قبل از قرن چهارم هجری، به عنوان قرنِ پاگیری حکایت‌های عرفانی نامیده می‌شوند. عارفان از قرن چهارم و پس از آن، به منظور جذب مخاطبان به مطالعه و فهم درون‌مایهٔ کتب عرفانی و اجرایی کردن محتوای آن، از ویژگی حکایت‌گونه بودنِ متون عرفانی، مدد جسته‌اند. از آنجایی که متون ادبی در طول فواصل زمانیِ خاصی پا به عرصهٔ ظهور گذاشته و به یک‌باره پدید نیامده‌اند، بنابراین فرم و اَشکال گسترده‌ای را می‌توان برایشان معرفی نمود؛ بنابراین برای سبک بیان روایات در متون عرفانی، می‌توان سبک‌های ادبی مختلفی را متصور گردید (جعفرزاده و همکاران، ۱۴۰۲: ۱-۱۴)؛ به علاوه با بررسی این متون و نوشته‌های مشابه، به این نتیجه می‌رسیم که زبان عرفان به شش ریشهٔ اصیل، أعم از: آیات قرآن کریم، احادیث نبوی، روایات دینی، تجربه‌های عرفانی، تمثیل و جدل سقراطی وابسته است (همان). تصویرهای تشبیهی فشرده، ویژگی برجستهٔ متون منثور عرفانی مانند کتب اسرار التوحید، کشف الأسرار و عدة الأبرار می‌باشد؛ بنابراین، باید در نظر داشت که غالبِ ساختار این متون، گزیده‌ای از سخنان محبان و سالکان طریق عشق و معرفت الهی می‌باشد که در نخستین قرون اسلامی، بالأخص قرن سوم تا ابتدای قرن هفتم هجری با داشتن محتوا و مضمونی خاص در آثار نظم و نثر ادب پارسی ظهور داشته‌اند (همان).

شاخص‌ها و مؤلفه‌های مشترک متون عرفانی دورهٔ نخست

از شاخص‌ها و مؤلفه‌های مشترک متون عرفانی در این دوران، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

تقلید از آثار برگزیدهٔ دوره‌های گذشته با اتحاد در بیان مضمونی واحد؛ تقلید کامل از عناوین آثار قبلی با موضوعات غیرهمسان و غیر مرتبط، به گونه‌ای اصیل و پایه‌ای؛ دارا بودن الگوی بلاغی (زیبایی‌شناسی) در عناوین عرفانی؛ بهره‌گیری از اشعار و هنرهای دیگر در قلمرو تجربه‌های عرفانی (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۳۲)؛ داشتن نگاه عرفانی به پدیده‌های مادی و غیرمادی در متون این دوران؛ بهره‌مندی از محتوای تعلیمی (همان: ۳۹)؛ داشتن جنبهٔ رسانگی در کنار جنبهٔ عاطفی و هنری در شرح، توضیح و توصیف حالات عرفانی؛ توجه و دقت در ساختارهای نحوی، سهولت در دریافت ذهنیت نویسنده و تحلیل آن؛ (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۶: ۴۴۲)؛ ارتباط مؤثر و منسجم با آیات و روایات در متون علمی-نگارشی؛ کاهش بسیار زیاد در احتمال خطا و وجود اشتباهات سهوی در متون عرفانی؛ بیان اصول عقاید، اخلاق و در نهایت وجود احکام متشرعه در لابه‌لای متون مربوطه (موحدی، ۱۳۹۴: ۱۱۴).

انگیزهٔ عارفان جهت به کارگیری روایات در نگارش و تألیف متون عرفانی

عارفان جهت ارائه و اثبات معارف و آموزه‌های عرفانی و مطابقت آنان با محتوا، احکام و قوانین شرع مقدس أعم از کتاب و سنت، تمام تلاش خویش را به کار بسته‌اند تا از آیات قرآن کریم و روایات وارده از ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام استفاده نموده و در قالب محتوایی سره و ارزشمند، آنها را به کار گیرند. در این تحقیق، با بررسی بیش از ۶۰ اثر عرفانی در دورهٔ نخست که تألیف آنها از قرن سوم تا هفتم هجری را شامل می‌شود و با توجه و دقت به تعداد روایات موجود در آنها و اعتبار این روایات، این نتیجه حاصل شد که در اکثر اوقات، انگیزه‌های شخصی چون الهام، ذکر یار، اجابت نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، نذر و الزام، حفظ شأن و کسوت یا مقام، ارائهٔ یادبود و یادگاری یا جلب شفاعت نیکان و یا به دلیل ایجاد انگیزه‌های اجتماعی أعم از هدایت‌ورزی، نگرانی از زوال شناخت و معرفت طریق الی الله، اتمام حجت، تقویت دل، مقابله با افراد مدعی، اصرار افراد وابسته به عرفان و ... در کار بوده است که در متن یا منطوق آثار موجود در این دوره، خود را نشان می‌دهد و همین امر، خود باعث تألیف گسترهٔ روایی و معنایی احادیث در این تحقیق شده است که با کاربست این مهم، مؤلفان و عارفان را به نگارش کتب صوفیه و عرفانی در قالب بهره‌مندی از روایات و احادیث واداشته است. این انگیزه‌های مورد اشاره، مؤلفان عارف‌مسلک را واداشت تا با بهره‌گیری از احادیث و روایات، آثاری با درون‌مایهٔ عرفانی تألیف نمایند.

در جدول ذیل، به این مهم اشاره می‌گردد:

جدول تعداد روایات موجود در کتب عرفانی

ردیف	عنوان کتاب	تعداد
۱	کشف المحجوب اثر ابوالحسن علی هجویری	۱۲
۲	رساله قشیریه اثر ابوالقاسم قشیری	۱۳
۳	مرصاد العباد اثر نجم‌الدین رازی	۸
۴	تمهیدات اثر عین‌القضات همدانی	۸
۵	عوارف المعارف اثر ابوحفص عمر بن عبدالله شهاب الدین سهروردی	۵
۶	دیوان شمس تبریزی، مجموعه اشعار مولانا جلال‌الدین محمد بلخی	۱
۷	مثنوی معنوی اثر مولانا جلال‌الدین محمد بلخی	۱
۸	اسرار التوحید اثر محمد بن منور	۸
۹	الرعایة لحقوق الله اثر ابوعبدالله الحارث بن اسد المحاسبی	۹
۱۰	الوصایا اثر ابوعبدالله الحارث بن اسد المحاسبی	۸
۱۱	آداب النفوس اثر ابوعبدالله الحارث بن اسد المحاسبی	۳
۱۲	تفسیر التستری اثر ابومحمد سهل بن عبدالله تستری	۱۱
۱۳	السر فی أنفاس الصوفیه اثر ابوالقاسم جنید بغدادی	۵
۱۴	رسائل الجنید اثر ابوالقاسم جنید بن محمد خزاز	۴
۱۵	المسائل اثر شیخ أکبر محی‌الدین بن عربی	۴
۱۶	جواهر التصوف اثر یحیی بن معاذ رازی	۲
۱۷	الصدق او الطریق السالمة اثر ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی	۱
۱۸	ختم الاولیاء اثر ابو عبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی	۸
۱۹	اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی اثر ابونصر عبدالله بن علی سراج طوسی	۱۲
۲۰	کیفیت السلوک إلی رب العالمین اثر حکیم ترمذی	۸
۲۱	التعرف لمذهب التصوف اثر ابوبکر بن ابواسحاق، محمد بن ابراهیم بن یعقوب نجاری کلابادی	۸

ردیف	عنوان کتاب	تعداد
۲۲	قوة القلوب فی معاملة المحبوب و ... اثر شیخ ابوطالب مکی	۱۰۱
۲۳	علم قلوب اثر محمد بن علی بن عطیه حارثی	۲۱
۲۴	أدب النفس اثر ابوعبدالله محمد بن علی حکیم ترمذی	۱
۲۵	دیوان الحلاج اشعار منسوب به حسین بن منصور حلاج	۱
۲۶	ریاضة النفس و یلیه نحو القلوب اثر ابوعبدالله محمد بن علی بن الحسن بن بشر	۱
۲۷	مجموعه آثار السلمی اثر ابوعبدالرحمن سلمی	۴۸
۲۸	تهذیب الاسرار فی اصول التصوف اثر ابوسعید، عبد الملک بن محمد الخرکوشی	۶۳
۲۹	تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد اثر عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی	۱۲
۳۰	المقدمة فی التصوف منسوب به عبدالرحمن محمد بن حسین سلمی	۱۰
۳۱	کشف المحجوب (تعریب) اثر محمود احمد ماضی ابوالعزائم	۵
۳۲	حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء اثر احمدبن عبداللّه، مشهور به ابونعیم اصفهانی	۱۱۳
۳۳	شرح اسماء الله الحسنی اثر علامه ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری نیشابوری	۵
۳۴	لطائف الاشارات اثر ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری نیشابوری	۱
۳۵	المعراج اثر ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری نیشابوری	۴
۳۶	منازل السائرین الی الحق اثر شیخ عارف خواجه عبدالله انصاری	۲
۳۷	عطف الالف المألوف علی اللام المعطوف اثر علی بن محمد دیلمی	۳
۳۸	شرح التعرف لمذهب التصوف اثر ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری	۱۴
۳۹	مجموعة رسائل اثر الإمام الغزالی	۲۱
۴۰	مکاشفة القلوب المقرب إلی علام الغیوب اثر امام محمد غزالی	۳۳
۴۱	صفوة التصوف تألیف محمد بن طاهر مقدسی معروف به ابن قیسرانی	۳۰
۴۲	کشف الاسرار و عدة الابرار اثر رشیدالدین ابوالفضل میبدی	۱۹۷
۴۳	کنوز الحکمة اثر شیخ احمد جام	۵
۴۴	مناقب الابرار و محاسن الاخیار فی طبقات الصوفیة اثر حسین ابن نصر ابن خمیس	۷
۴۵	السفینة القادریة (مجموع القادریة) اثر عبدالقادر گیلانی	۱۳
۴۶	سر الاسرار و مظهر الانوار فیما یحتاج الیه الابرار اثر شیخ عبدالقادر گیلانی	۵

ردیف	عنوان کتاب	تعداد
۴۷	حالة اهل الحقیقة مع الله تعالی اثر احمد بن علی رفاعی	۲۱
۴۸	مجموعه مصنفات شیخ اشراق	۳
۴۹	شرح الانفاس الروحانیة لائمة سلف الصوفیة اثر محمد بن عبدالملک دیلمی	۵
۵۰	شکوی الغریب عن الاوطان الی علماء البلدان اثر عین القضات همدانی	۲
۵۱	روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح اثر شهاب‌الدین، ابوالقاسم، احمد سمعانی	۱۹
۵۲	قصه یوسف علیه‌السلام اثر احمد بن محمد بن زید طوسی	۳
۵۳	کتاب ارشاد در معرفت و وعظ و اخلاق اثر عبدالله بن محمد بن ابی‌بکر قلانسی نسفی	۷
۵۴	تمهیدات اثر ابوالمعالی عبدالله بن ابوبکر محمد بن علی بن حسن بن علی میانجی	۲
۵۵	شرح کلمات بابا طاهر العریان اثر عبدالله بن محمد بن علی میانجی همدانی سهروردی	۳
۵۶	دفاعیات و گزیده حقایق عین القضاة همدانی	۱
۵۷	الفتح الربانی و فیض الرحمانی اثر شیخ عبدالقادر گیلانی	۱
۵۸	کیمیای سعادت اثر ابو حامد امام محمد غزالی طوسی	۱۰
۵۹	حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة اثر ابوالمجد مجدود ابن آدم (سنایی)	۹
۶۰	طبقات الصوفیة (السلمی)	۱۵
۶۱	احیاء علوم الدّین	۱۸۴

البته لازم به ذکر است که داده‌های کتب مربوطه در جدول فوق و ارزیابی و تحلیل محتوایی روایات موجود در آن، با استناد به متن کتب مذکور در نرم‌افزار جامع عرفان ۳ حاصل شده است و این امر را کاملاً واضح و مسلّم بیان می‌نماید که به تناسب محتوا و مضمون نگارشی که عارف و عالم صوفی، قصد اثبات موضوعی را داشتند، تعداد روایات متفاوت و اشارات عرفانی آنان متغیر می‌شد؛ البته بیان این نکته نیز حائز اهمیت است که موضوع تبیینی غالب در روایات، به طور کامل با مقتضیات شرایط و شبهات موجود در اذهان اجتماعی در هر دوره و قرن، منطبق بوده و رابطهٔ مستقیم داشت و هر چه به کتب عرفانیِ آغاز قرن هفتم هجری که پایان دورهٔ نخست نامیده می‌شود، نزدیک‌تر می‌شویم، بهره‌گیری بزرگان تصوف و عارفان از آیات و روایات، بیشتر از قرون قبلی نمودار می‌گردد. از آنجایی که در تمام دوران پیدایش تصوف، سنت رایج از منظر عارفان، قرار گرفتن در وادیِ دریافت الهام، تحدیث و اخذ اشارات ربانی بوده است، این امر

در نحوهٔ بهره‌گیری آنان، نوع استدلال‌هایشان، قرارگیری و چینش احادیث صحیح السند تا ابتدای قرن هفتم هجری که از آن با عنوان دورهٔ نخست عرفان و تصوف یاد می‌شود، در تبیین مقاصد شریعت، همواره مورد دقت نظر عالمان و عرفا قرار می‌گرفت و دانش حدیث در آن زمان که به علم الحدیث نیز معروف بود، مهم‌ترین گام به منظور تفهیم و گسترش روایات، در این مسیر به شمار می‌رفت؛ در نتیجه، عارفان نیز همانند عالمان دینی، با صرف نمودن عمر خویش در راه بیان حقایق نهفتهٔ موجود در آیات و روایات و توجه به ظرافت‌ها و ظرفیت‌های موجود در آن دوران، به اشاعه و گسترش مبانی و آموزه‌های عرفانی دین کمک شایانی نمودند، لکن یکی از انتقادهای مخالفان عرفان به این دسته از کتب، جعلی و ساختگی بودنِ مبانی آنها در طول اعصار مختلف است؛ انتقادی که با اشاره به روایات ضعیف‌السندِ به‌کاررفته در اثبات مدعاهای عرفانی، به‌منظور تضعیف و غیرقابل استناد ساختن کتب و آیین عارفان مطرح شده است.عرفان اسلامی وام‌دار معارفی از تعالیم الهی و اخلاقی و عضو جدایی‌ناپذیری جهت حصول به اهداف متعالیهٔ اسلام و غایتِ کمالِ انسانی و نیز نوعی آیین‌نامه و منشور اخلاقی و رفتاری به شمار می‌آید که به وسیلهٔ آن، می‌توان گام‌های ویژه و مؤثری در جهت اصلاح روابط حاکم در اجتماع و بهبود و تعالی آن برداشت؛ به همین خاطر، با تفحص در متون عرفانیِ دورهٔ نخست که تا ابتدای قرن هفتم هجری را شامل می‌گردد، می‌توان به تبیین جایگاه آیات و احادیث در بینش عارفان پرداخته و با الگوگیری آنان و بیان چارچوب‌های اخلاقی، آداب و فضایل، جلوه‌هایی از خلوص، بینش، منش و اجتماعی بودن عارفان را نشان داد، از این رو به منظور پیشبرد اهداف فوق، می‌توان راهکارهای اصلاحاتی، عمل‌گرایانه و منطقی را در روابط فردی و اجتماعی بیان نمود و آنها را بر این روابط حاکم کرد؛ روابطی که در دنیای صنعتی معاصر، بیش از هر چیز، نیاز به آن محسوس و مشهود می‌باشد (یوسفی عنایت و همکاران، ۱۴۰۱: ۹۸).

میزان اعتبار روایات در متون عرفانی دورهٔ نخست

محور تأملات و شهودات عارفان را از سه منظر می‌توان مورد توجه قرار داد:

۱. جایگاه احادیث و روایات از منظر عارفان در قرون اولیهٔ تثبیت عرفان اسلامی؛

۲. جایگاه والای ثقل اکبر و ثقل اصغر در مکاشفات عارفان همان سنجهٔ اعتقادی-توحیدی، کشف و شهود عملی خواهد بود. خواجه عبداله انصاری اینگونه بیان می‌دارد:

> «نزد او از گروهی سخن به میان آمد که ادعا می‌نمودند که به هدف دست یافته‌اند، پس دیگر نیازی به انجام عبادات دینی چون نماز و روزه نیست. او در جوابشان اینگونه پاسخ داد: آری به گور رسیدید؛ شما به سقر رسیدید» (سلمی، ۱۴۲۴: ۲۷۱؛ نیز نک. جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۱۱/۱۱-۲۱۲).

۳. اطاعت از ولایت و رهبری ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام موجبات ورود به صراط مستقیم، هدایت الهی و استقامت در برابر فراز و نشیب‌های حیات را در بر دارد؛ به همین خاطر، عرفا بر این باورند که آنچه از ناحیهٔ معصومین علیهم‌السلام به مردم رسیده است، تنها از طریق وحی الهی خواهد بود. در عرفان اسلامی، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام با عنوان کسانی که به وسیلهٔ خداوند متعال یا امرش به تحقق کمال هستی رسیده‌اند، یاد شده‌اند، «عین لکل أمر حداً معیناً فی الأزال لا یزید بسعی ساع و لا ینقص بمنع مانع و تقصیر مقصر و لا یتأخر عن وقته و لا یتقدم علیه، و المتقین لهذا الشّاهد له متوکل بالحقیقة» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۲۸/۲)؛ بنابراین، هر چه به آن امر و نهی می‌کنند، امر و نهی الهی است و می‌توان به سهولت به آن اکتفا نمود. عارفان مسلمان به احادیث عرفانی، دقت نظر بیشتری داشتند و در آثار تألیفی خویش از آنها استفاده کرده‌اند. روایات عرفانی می‌توانند شامل موضوعاتی چون معرفت قلبی نسبت به باری تعالی، بصیرت و علم غیب اولیای الهی، مراتب اخلاص و ثمرات تهذیب نفس، عدم توجه به دنیای فانی، معرفت نفس، طرق سیر و سلوک الی الله باشند.

وجوه اشتراک و افتراق نقلِ روایات در کتب عرفانیِ دورهٔ نخست

در بیشتر کتب مربوطه، باب‌هایی با ذکر توحید، سلوک عرفانی و اصول اخلاقی، مراتب انسان، قضا و قدر و مقامات اولیاء، وحدت وجود و عشق الهی بیان شده است؛ می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که در این کتب، به موارد خاصی چون: ۱. عقاید عرفا أعم از: توبه، مجاهده، خلوت، تقوا، زهد، خوف و ...؛ ۲. حالات مشایخ چون: تواضع، قناعت، شکر، توکل، یقین، رضا، بندگی، و ...؛ ۳. مصطلحات عرفانی همچون: جود، سخا، غیرت، ولایت، دعا، سفر، توحید، معرفت، کرامات اولیاء و ... در قالب مضامین قرآنی و روایی اشاره شده است. بهره‌گیری از روایات مانند استفاده از آیات، بیشتر جنبهٔ اثبات مسلک عرفا را دارد و به منظور إقناع مراتب سلوکی در نظر گرفته شده است. به ندرت می‌توان در این متون، شرح حال و زندگی‌نامهٔ خاص بزرگان عرفان را مشاهده نمود و در اکثر موارد، بیان این احوالات و شرح حال‌ها، به جهت تکیه بر شرع و مستندسازی آنها بوده است، مانند کتاب اسرار التوحید.

به علاوه، مؤلفان، در بیان مطالب، از آیات، روایات و اشعار عربی یا فارسی استفاده می‌نمودند، چون بیشترین تأثیرگذاری را داشت. عارفان و بزرگان صوفیه در ارائهٔ مطالب خود، به مواردی چون: سماع، چله‌نشینی، اخلاق، آداب تربیتی و صوفیانه، احوالات روح، مکاشفات و مسائل مربوط به خواطر، واردات و مقاماتی که سرانجام منتهی به بحث در اصطلاحات قومی، بدایات و نهایات می‌شود نیز دقت می‌کردند (دهباشی و همکاران، ۱۳۹۴: ۸۰). در ادامه و در مورد وجوه افتراق نقل روایات در کتب عرفانیِ

دورهٔ نخست لازم به ذکر است که با توجه به نوع بیان، نحوهٔ نگارش و سبک مورد علاقهٔ هر یک از عارفان و بزرگان که در آثارشان دیده می‌شود، باید گفت که برخی از روایاتی که عارفان به آنها استناد کرده‌اند، عمدتاً از متفردات متون عرفانی به شمار می‌روند و در هیچ یک از کتب دست اول و یا دست دومِ روایی، آن‌ها را نمی‌توان یافت؛ در حقیقت می‌توان اینگونه بیان کرد که این دسته از روایات، کلمات و شطحیات اقطاب اهل تصوف و از زمرهٔ احادیث مَنامیه‌ای هستند که در قالب روایات ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام عرضه و ارائه می‌شدند. این روایاتِ ساختگی، رویکرد متساهل برخی از افراد متصوفه را در نقل روایات و مستندسازی آنها به منظور سندیت سخنان و اقوال خود، آشکار می‌سازند که می‌توان آن را به عنوان یک نقد سازنده و هشداردهنده بر عملکرد برخی از متصوفه محسوب نمود.

تأثیر متون شیعی بر تصوف در دورهٔ نخست

قرون سوم تا ابتدای قرن هفتم هجری، دوره‌ای حیاتی در شکل‌گیری و تثبیت عرفان نظری و عملی اسلامی محسوب می‌شود که شاهد گذار از زهد و عبادت‌گرایی اولیه به سوی تبیین‌های عمیق‌تر و نظام‌مندتر بود. در این فاصلهٔ زمانی، جریان‌های عرفانیِ متأثر از مکاتب مختلف، از جمله عرفان منسوب به اهل بیت (شیعی)، به دنبال پشتوانه‌سازی نظری برای تعالیم خود برآمدند؛ این امر مستلزم رجوع به منابع اصیل دینی، یعنی قرآن و سنت بود. در این بستر، احادیث نبوی و به ویژه روایات ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام که در مکتب شیعه جایگاه محوری داشتند، مورد عنایات خاص واقع گردیدند. تحلیل متون عرفانی این دوران نشان می‌دهد که احادیث شیعه نه تنها به عنوان سند اعتبار، بلکه به عنوان کلیدواژه‌های تأویلی عمل می‌کردند. در این دوره، تأثیرپذیری متون عرفانی شیعی از جریان عمومی تصوف (که در آن زمان به شدت در حال توسعه بود) و هم‌زمان، تلاش برای تمایزگذاری از آن جریان عمومی، به روشنی قابل درک است؛ در حالی که عارفان اهل سنت بیشتر بر احادیث نبوی و سیرهٔ صحابه تکیه داشتند، عارفان شیعه با برجسته ساختن روایات خاص خود، تلاش می‌کردند تا حلقهٔ معرفت عرفانی را به امامان معصوم علیهم‌السلام متصل سازند؛ این امر منجر به شکل‌گیری دوگانه‌ای شد که از یک سو، پذیرش اصطلاحات مشترک عرفانی (مانند توکل، زهد و مقامات) و از سوی دیگر، اختصاصی‌سازی طریق (طریقت) بر اساس سلسله‌مراتب امامت و احادیث خاص ایشان را در پی داشت. در مجموع، قرون نخست شاهد بلوغ ادبی و نظری عرفان شیعی است که در آن، احادیث اهل بیت علیهم‌السلام از نقش یک متن صِرف خارج شده و به یک چارچوب تحلیلی و استدلالی و استعلایی برای فهم هستی و رابطهٔ مخلوق و خالق تبدیل شدند. آثار برجستهٔ این دوره، سنگ بنای عرفان شیعی بعدی (به ویژه در قرن هفتم و پس از آن) را

پایه‌گذاری کردند؛ تا جایی که احادیث به عنوان پایه‌های اساسی در کنار مباحث فلسفی و تأویلی، چارچوبی منسجم‌تر برای مکتب عرفان شیعی فراهم آوردند. این استفادهٔ روش‌مند، عمق و هویت متمایزی به عرفان شیعی در مقایسه با دیگر جریان‌های متصوفه بخشید؛ همچنین مهم‌ترین یافته‌ها در بررسی سیر تاریخی نشان می‌دهد که استفاده از احادیث شیعه در دورهٔ نخست، یک مسیر تکاملی، تدریجی و واکنشی داشته است:

۱. قرن سوم (سلوک محض): حدیث شیعه حضوری تلویحی دارد، بیشتر در قالب اخلاق مشترک اسلامی.

۲. قرن چهارم (نظریه‌سازی): با ظهور گرایش‌های متمایز، حدیث شیعه به عنوان ابزاری برای تمایزگذاری (به‌ویژه در باب معرفت) آغاز به کار می‌کند.

۳. قرن پنجم و ششم (سیستم‌سازی): حدیث شیعه، به ویژه در مکاتب نزدیک به تشیع (مانند مکتب همدان)، تبدیل به بنیان تأویلی برای توجیه نظام‌های پیچیده عرفانی (فنا، بقا و معرفت) شده و از حالت اخلاقی صرف خارج می‌شود.

جایگاه حدیث در نظام معرفتی اسلام به‌ویژه در مکتب شیعه، همواره محوری بوده و به‌عنوان شارح قرآن کریم و تبیین‌گر سنت نبوی، نقش بنیادینی در شکل‌گیری فقه و کلام ایفا کرده است. با ظهور و گسترش جریان عرفان اسلامی از قرن سوم هجری، این منابع روایی مورد توجه ویژه‌ای از سوی سالکان و عارفان قرار گرفتند، به‌طوری که آثار عرفانی این دوره (قرن سوم تا ابتدای قرن هفت هجری) آمیزه‌ای غنی از آموزه‌های نظری و تجربه‌های شهودی مبتنی بر این احادیث تلقی می‌شوند؛ با این حال، رویکرد عارفان به حدیث که غالباً با تأکید بر تفسیر باطنی و بهره‌گیری از «بصیرت قلبی» همراه بود، پرسش‌های بنیادینی را در حوزهٔ نقد و تحلیل تاریخی مطرح می‌سازد. به طور کلی، تمایز میان گزینش‌های حدیثی شیعی و غیرشیعی در این آثار، تأثیر مبانی کلامی-عرفانی خاص هر دوره بر دریافت معنایی احادیث و چگونگی تداوم و تحول این گزینش‌ها در مواجهه با جریان‌های رقیب، از جمله دغدغه‌های اصلی این پژوهش است؛ لذا بررسی تاریخی و تحلیلیِ احادیث مورد استناد عارفان شیعی در این بازهٔ زمانیِ حیاتی، نه تنها به فهم مبانی نظری عرفان شیعی اولیه کمک می‌کند، بلکه شفاف‌سازی مرزهای میان تفسیر عرفانی و نقل حدیثی اصیل را نیز میسر می‌سازد. احادیث شیعه در آثار عرفانیِ دورهٔ نخست، این ظرفیت را دارند که مقدمه‌ای برای اهل تحقیق باشند تا از آنها در کشف مبانی حدیث‌شناسی عارفان مسلمان بهره ببرند و مشخص گردد کدام احادیث بیشتر مورد توجه عارفان بوده است. آنچه ضرورت این تحقیق را معلوم می‌سازد، آگاهی یافتن از احادیث شیعهٔ مورد عنایت اهل عرفان برای فهم مبانی حدیث‌شناسی ایشان است. تاکنون تحقیق جامعی در این باره صورت نگرفته است، لذا باعث ایجاد معضلاتی فراروی محققان

علوم اسلامی شده است. کمترینِ این مشکلات، وانهادن احادیث ارزشمند معرفتی است که به استناد ضعف سند صورت گرفته و گاهی در بین طبقات اهل علم، نقل احادیث از سوی عارفان، به تحریف احادیث منسوب گشته است؛ در حالی که مشکلاتِ پیش‌آمده، ناشی از عدم آشنایی با مبانی حدیث‌شناسی عارفان و بعضاً برخی اختلافات مبانی آنان با سایر مکاتب اندیشه‌های اسلام است.

ماهیت احادیث و ارتباط عرفان با آنها

«حدیث» مشتق از حدث یا حدوث به معنای وقوع و ظهور و تازه از هر چیز است (قاسمی، ١٤٢٢ق: ٦١)؛ با توجه به این وسعت معنایی، واژهٔ حدیث مصادیق متعددی پیدا می‌کند که از آن جمله، سخن و کلام است؛ از این رو می‌توان گفت قرآن به عنوان کلام الهی حدیث و بلکه «احسن الحدیث» است؛ اما کلمهٔ حدیث در اصطلاح علم الحدیث، بر نوع خاصی از کلام اطلاق می‌شود که حکایت از قول یا فعل معصوم دارد (شیخ بهایی، ۱۳۹۰ق: ٤/١). تعابیری مانند روایت، سنت، خبر و اثر، علی‌رغم تفاوت‌های اندک در معنا، در کتاب‌های مصطلح الحدیث بعضاً مترادف با یکدیگر به کار می‌روند. حدیث، شامل نقل قول‌ها، اعمال و تأییدات معصومان (پیامبر اکرم ﷺ و ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام) است. این گنجینهٔ روایی، پس از قرآن، مهم‌ترین سند ما برای درک دین مبین اسلام به شمار می‌رود؛ به همین دلیل، حدیث نقش محوری در توسعه و شکل‌گیری تمامی حوزه‌های علمی اسلامی، از جمله فقه، اصول، کلام و تفسیر ایفا کرده است. به‌گفتهٔ حدیث‌پژوهان، ضبط و انتقال احادیث، در ابتدا شفاهی بود و سپس به‌صورت مکتوب درآمد (فضلی، ۱۴۲۰: ۱۴). آنان نوشتن روایت‌های پیامبر خاتم ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام را عامل مهم حفظ روایات اسلامی می‌دانند (معارف، ۱۳۸۴: ۷۴). بر پایهٔ روایات، امامان شیعه علیهم‌السلام به کتابت حدیث توصیه کرده‌اند. طبق سخن سیدمحسن امین، نویسندهٔ کتاب اَعیان الشّیعة، شیعیان از زمان امام علی علیه‌السلام تا دورهٔ امام عسکری علیه‌السلام، ۶۶۰۰ کتاب حدیثی تألیف کردند (امین، ۱۴۰۳: ۱۴۰/۱).

جایگاه حدیث در فرهنگ اسلامی از همان آغاز بعثت پیامبر اکرم ﷺ امری بدیهی و بی‌بدیل است. حدیث به عنوان مفسّر آموزه‌های دینی و شارح متن وحیانی قرآن کریم، نقشی اساسی در جامعهٔ مسلمانان ایفا کرده است؛ در واقع، هیچ مسلمانی قرآن را بدون اتکا به تبیین روایات نپذیرفته است. این نقشِ مکمل، به معنای ناکافی بودن قرآن در هدایت نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ حجیت قطعی قرآن در تمام ابعاد زندگی است، به گونه‌ای که حدیث، چارچوب فهم و اجرای آن آموزه‌ها را فراهم می‌آورد، از جمله ساحت هدایتی که ظهور در قیم بودنِ حدیث و در ظهور شئونات قرآن دارد؛ به تعبیر دیگر، روایت شأنی از شئونات حجیت تام قرآن است؛ «و ان القرآن لا یکون حجة الا بقیم» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/ ۱۶۸).

تاریخچهٔ تدوین حدیث در اسلام فراز و نشیب‌های متعددی داشته است. تا پیش از سدهٔ دوم هجری قمری، عبارت «تدوین حدیث» رایج نبود و از اصطلاحاتی چون «تقیید حدیث»، «کتابت» یا «تألیف» استفاده می‌شد. در قرن اول هجری، محدثان سنی‌مذهب از نگارش حدیث منع می‌شدند یا آن را مکروه می‌دانستند (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۱: ۱۶۶)؛ در مقابل، محدثان شیعه به روایت‌هایی استناد می‌کردند که نگارش حدیث را توصیه می‌کردند. سخت‌گیری در منع روایت، در مورد روایات فقهی با اغماض همراه بود. در میان شیعیان امامیه، گزارش شده است که اولین کتاب‌های مدون حدیثی، متعلق به علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام بوده که به دستور پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و برای حفظ تعالیم اسلامی برای امامانِ پس از او نگاشته شده است؛ نام این اثر در برخی روایات، «الجامعه» یا «کتاب علی» ذکر شده است. در قرن دوم هجری، عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ ق) به حاکمان ولایت‌های اسلامی دستور داد تا هر حدیث منسوب به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را بنویسند. این روند پیش‌تر توسط شاگردان امام محمد باقر علیه‌السلام (۱۱۴-۵۷ ق) آغاز شده بود و در دوران امام جعفر صادق علیه‌السلام با قدرت بیشتری دنبال شد. آقابزرگ تهرانی در کتاب الذریعه، ۱۱۷ «اصل» را به شاگردان امام محمد باقر علیه‌السلام و امام جعفر صادق علیه‌السلام نسبت داده و نام آنها را ذکر کرده است (همان: ۱۶۷). به تدریج، دو مکتب فقهی «حدیث‌گرا» و «عقل‌گرا» در مذاهب اسلامی شکل گرفت. حدیث‌گرایان در استنباط‌های فقهی خود، بر ظاهر احادیث تکیه داشتند و احکام‌شان بر پایهٔ قرآن و حدیث استوار بود، در حالی که عقل‌گرایان به رأی و قیاس توجه می‌کردند. فقه شیعی در ابتدا ماهیت روایی داشت و بر سماع و نقل حدیث از امامان شیعه استوار بود؛ به طوری که شیعیان تا سده‌های پنجم و ششم، با مفهوم «اجتهاد» مخالفت‌هایی داشتند (ثواقب، ۱۳۹۵: ۳۵-۴۰). روند نگارش حدیث به صورت اصل در تشیع تا دوران امامت امام حسن عسکری علیه‌السلام (مـ ۲۶۰ ق) ادامه داشت (ذوقی، ۱۴۰۰: ۱۵۵).

امامان شیعه پیوسته پیروان و شاگردان خود را به نگارش حدیث ترغیب می‌نمودند؛ به عنوان نمونه، امام باقر علیه‌السلام به مفضل بن عمر توصیه کردند که حدیث را بنویسد و به او هشدار دادند که روزگار پرآشوبی در پیش است که در آن، منبع دینیِ قابل اعتمادی جز روایات مکتوب باقی نخواهد ماند. از این پس، به‌ویژه اصحاب امام صادق علیه‌السلام، به جمع‌آوری و مکتوب کردن احادیث پرداختند و در نتیجه، حدود ۴۰۰ کتاب حدیثی تألیف گردید که بعدها مبنای علوم حدیث شیعه را تشکیل دادند. این آثار که در اصطلاح علوم حدیث، «اصل» نامیده می‌شوند، به دلیل کثرت‌شان، به «اصول أربع‌مائه» (اصول چهارصدگانه) شهرت یافتند. اهمیت این اصول پس از روی کار آمدن عباسیان و افزایش سخت‌گیری‌ها بر علویان مضاعف شد و این امر، انگیزهٔ شیعیان را برای جمع‌آوری و کتابت حدیث افزایش داد (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۱: ۱۷۱-۱۶۹). سخنان گهربار پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام که تحت عنوان سنت شناخته

می‌شود، همواره به دلیل نقش حیاتی خود در تبیین مقاصد شریعت، مورد توجه ویژهٔ عالمان دینی بوده است؛ در همین راستا، دانش علم الحدیث پایه‌گذاری شد تا دانشمندان بتوانند به روشی علمی و دقیق به فهم و استنباط صحیح روایات بپردازند و حقایق نهفته در آن‌ها را آشکار سازند؛ عملی که بسیاری از عمر عالمان مسلمان را به خود اختصاص داده است؛ با این حال، جایگاه حدیث در حوزهٔ عرفان اسلامی محل بحث و مناقشه بوده است.

مخالفان عرفان، اغلب با تکیه بر معیارهای متعارف علم الحدیث، این نقد را مطرح می‌کنند که مبانی عرفانی، گاهی بر روایات ضعیف یا غیر معتبر استوار شده است؛ در مقابل، حامیان عرفان در پاسخ به این انتقاد، به عواملی مانند شهودی بودن ذات عرفان اشاره کرده و استدلال می‌کنند که این حوزه، به دلیل ماهیت باطنی خود، لزوماً نیازمند تکیهٔ صِرف بر نقل و نصوص ظاهری (نقلیات) نیست (یوسفی عنایت و همکاران، ۱۴۰۰: ۹۷).

دورهٔ نخست، یکی از حیاتی‌ترین مراحل شکل‌گیری و تمایز عرفان اسلامی است؛ در این دوره، عرفان از حالت زهد و عبادت فردی خارج شده و به صورت یک مکتب فکری و نظریِ منسجم (به ویژه با ظهور بایزید بسطامی، حلاج و سپس عارفان بزرگ‌تر) درآمده است. استفاده از احادیث در این بستر، نشان‌دهندهٔ تلاش عارفان برای مشروعیت بخشیدن به تجارب عرفانیِ خود در چارچوب شریعت و متون دینی است. همچنین ادوار مذکور به شکل‌گیری عرفان اسلامی با تأکید بر تجارب عرفانی که به انضمام احادیث به مشروعیت‌سازی اصول عرفانی پرداختند، به مرور آن را به یک مکتب فکری منسجم تبدیل کردند؛ از این رو باید گفت: عرفان، دانشی است که به شناخت خدای سبحان از طریق اسماء، صفات و مظاهر او می‌پردازد؛ همچنین به تبیین احوال مبدأ و معاد و بازگشت حقایق عالم به ذات احدیت می‌پردازد. بخش دیگر آن، شناخت طریق سلوک و مجاهده برای رهایی نفس از قید جزئیت و اتصال آن به مبدأ خویش و اتصاف به اطلاق و کلیت است (یثربی، ۱۴۰۱: ۲۳۲). عرفان، بخشی از بنیاد دین است و با دین‌های کهن پدید آمده است. در برخی از ادیان کهن، عرفان اهمیت بنیادی دارد؛ بنابراین عرفان، سرشتی هم‌سان و سازگار با دین دارد؛ هرچند گاه از دین جدا شده است، اما ذات و فطرت آنها در باطن یک عنصر واحد می‌باشد. عرفان تا دورهٔ معاصر هم همراه دین بوده و تقریباً همهٔ عارفانِ معروفِ تاریخ و عارفان و صوفیان در ایران، دین‌دار بوده‌اند، حتی اگر عرفان را پوششی بر باورهای خود کرده باشند؛ اما دین‌های بی‌عرفان هم وجود داشته است، مانند آیین یهود که عرفان را پس از پیامبرِ خود و تا حدی از عرفان مسیحی و پس از آشنایی با آن گرفته است (حصوری، ۱۴۰۰: ۱۱). در مورد آیین‌های مسیح و اسلام نیز برخی ارتباط عیسی ناصری و یا پیامبر اکرمﷺ را با عالم بالا، تنها از نوع تجربه‌های دینیِ

محض و نه عرفانی می‌شمارند. در اسلام، عروج پیامبرﷺ به عالم ملکوت را کاری عرفانی نمی‌پندارند، زیرا ارتباط تنگاتنگ با عرفان ندارد و به دین چهرهٔ عرفانی نمی‌بخشد، به‌ویژه از آن رو که قابل تکرار و تجربه نیست. در عرفان، کاری غیر قابل تکرار وجود ندارد؛ هر کار عرفانی را باید بتوان تکرار و همگانی کرد و اگر یک باور اعتقادی، نقش اجتماعی نداشته باشد، چندان قابل اعتنا نیست. در داده‌های مسلم و مدرسی اسلامی، معراج ربطی با عرفان ندارد؛ معراج هر چه باشد، دین رسمی آن را نوعی فرا رَوی از جمله خلسه نمی‌شمارد (همان).

پایهٔ کتاب‌های حدیثی شیعه، از قرن سوم به بعد و با استناد به «اصول حدیثی» شکل گرفت. جایی که محدثانی مانند حسین بن سعید اهوازی و برادرش حسن بن سعید، احمد بن محمد برقی (مـ ۲۷۴ ق)، سعد بن عبدالله اشعری (مـ ۲۹۹ ق)، علی بن مهزیار اهوازی و احمد بن محمد بن حسین قمی با استفاده از اصول أربع‌مائه، کتاب‌های حدیثی جدیدی نوشتند. این آثار، ضعف‌ها و نقص‌هایی داشتند؛ مثلاً تمام ابواب معارف اسلامی را شامل نمی‌شدند و دقت کافی در اصول نقل حدیث نداشتند (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۱: ۱۷۳-۱۷۱). اولین کتاب از کتب اربعه را محمد بن یعقوب کلینی (شیخ کلینی) نوشت و نام آن را کافی گذاشت. با فاصلهٔ اندکی، محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق)، کتاب من لایحضره الفقیه و پس از او محمد بن حسن طوسی (شیخ طوسی)، دو کتاب التهذیب و الاستبصار را گردآوری کرد (همان: ۱۷۴). این سه مؤلف به جهت اشتراک نام محمد، به محمدون ثلاث مشهور شدند. کتاب کافی در سال ۳۲۹ ق و سه کتاب دیگر، در دوران سلطهٔ آل بویه نوشته شدند (ذوقی، ۱۴۰۰: ۱۵۴). مجموع این چهار کتاب حدیث، اولین بار در قرن ششم هجری، «کتب اربعه» یا «الاربعة» خوانده شد؛ استفاده از این تعبیر، احتمالاً به جهت جایگزینی برای صحاح سته -از آثار حدیثی اهل سنت- در منابع شیعی بود. مهدی انصاری در مقدمهٔ الشافی نام مصطلح برای این چهار کتاب شیعه را «کتب الشیعة الاربعة» گزارش می‌کند (فیض کاشانی، ۱۴۲۵: ۱۷). نصیری بیان می‌دارد که علاوه بر این چهار کتاب، کتاب پنجمی با عنوان «مدینة العلم» اثر شیخ صدوق، از سلسله آثار متقن و معتبر محسوب می‌شد و به همین خاطر با عنوان «کتب خمسهٔ روایی» از این پنج کتاب یاد می‌شد که بعدها و پس از مفقود شدن کتاب مدینة العلم، این عنوان به کتب اربعه حدیثی شهرت یافت (نصیری، ۱۳۸۶: ۸۱).

تحلیل احادیث شیعه در آثار عرفانی دورهٔ نخست

با در نظر گرفتن هفت قرن نخست و با بررسی آثار موجود، به روشنی مشخص می‌شود که تا ابتدای قرن هفتم، عرفا منابعی از معارف مرتبط با جنبه‌های سلوکی و عملی را مدون و منسجم کرده‌اند و با ظهور

چهره‌ای همچون ابن عربی، مباحث نظری عرفان، قوت و انسجام بیشتری پیدا می‌کند؛ لذا از هفت قرن نخست، به دورهٔ شکوفایی نثر عرفانی یاد شده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۲٦۷). لطیف‌ترین مراتب فهم عارفان مسلمان از مفهوم تقوا، تقوای قلب است، فلذا توجه نمودن عارف به روایت در منظومهٔ فکری عارفان، از مصادیق مهم شعائر الهی محسوب می‌گردد که تعظیم شعائر الهی از مراتب تقوای قلب به شمار می‌آید. جوادی آملی در ذیل آیهٔ «ذَلِک وَ مَن یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَی الْقُلُوبِ» (حج: ۳۲) اهل تقوا را به سه گروه تقسیم نموده است؛ گروه اول، کسانی هستند که در مقام عمل متقی‌اند؛ اینان از عذاب جهنم نجات پیدا کرده‌اند؛ گروه دوم، شعائر الهی را بزرگ می‌شمارند و گروه سوم از گروه اول و دوم بالاترند که آنان اوامر و نواهی الهی را تکریم می‌کنند، نه برای رهیدن از جهنم و رسیدن به بهشت، بلکه از این جهت که خدا محبوب بالاصاله و عظیم و اعلای بالذات است و آنچه از ناحیهٔ او و به او منسوب باشد نیز از عظمت و حرمت برخوردار است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۲۱۱/۱۱-۲۱۲). از آنجایی که اطاعت از معصومین علیهم‌السلام رمز ورود و استقامت در صراط مستقیم منوط به تسلیم همه‌جانبه در برابر حضرات معصومین علیهم‌السلام است، لذا عارفان بر این باورند که آنچه از ناحیهٔ ایشان رسیده، جز وحی الهی نمی‌باشد و باید معارف دینی را از مشکات مقدس ایشان در همهٔ ساحت‌های زندگی اخذ نمود. قرآن کریم می‌فرماید: «ما آتاکمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ ما نَهَاکمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر: ۷). از منظر عرفان، از آن جایی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله متحقق بالله است، لذا هر آنچه بدان امر و نهی می‌کند، امر و نهی خداست. به دلالت آیهٔ شریفهٔ «وَ ما ینْطِقُ عَنِ الْهَوی، إِنْ هُوَ إِلّا وَحْیٌ یُوحیٰ» (نجم: ۴-۳)» (ابن عربی، ۱۴۲۲: ۳۲۸/۲).

روش‌شناسی عارفان و صوفیان در نقل حدیث

از برخی عرفا و صوفیه به عنوان «محدث» یاد شده است؛ از جمله حارث محاسبی (۱۹۸٦: ۲۳)، طلحه بن مصرف همدانی (مناوی، ۱۹۹۹: ۳۳۸/۱)، معاویة بن قرة (مناوی، ۱۹۹۹، ج ۱: وکیع بن جراح رواسی (مناوی، ۱۹۹۹: ٤۷٦/۱)، ابونعیم اصفهانی (قرنی، ۱۹۸۷: ۸۸)، ابوطالب مکی و عبدالقادر گیلانی را می‌توان نام برد. برخی دیگر از جماعت صوفیه، حتی اگر محدث هم نبودند، اما استماع حدیث داشته‌اند و کتب روایی را نزد اساتید اهل حدیث فرا گرفته‌اند، مانند ابوسعید ابی الخیر که صحیح بخاری را از شخصی به نام بوعلی شبویی سماع کرد (محمد بن منور، ۱۳۸٦: ۲۵۰/۱). با این همه، تنها تعداد کمی از عرفا و صوفیه به تبیین روش‌شناسی خود در مواجهه با حدیث پرداخته‌اند؛ چهره‌هایی چون مکی، سلمی و ابن عربی.

ابن جوزی برخی از روایاتی که مکی نقل کرده است را فاقد اصالت می‌داند (ابن جوزی، ۲۰۰٦: ۲۸)؛ این در حالی است که ذهبی به اجازهٔ روایت او از صحیح بخاری اشاره می‌کند، اما مشخص است

که روش نقل حدیث او، از جهت فن روایت دچار اشکال است و از افراد ضعیف چون علی بن احمد المصیصی و محمد بن احمد مفید نقل روایت کرده است (مکی، ۱۳۹٤: ۱٤/۱). مکی در باب «برتری اخبار...» از کتاب قوة القلوب، بیان می‌کند جز اندکی از روایات را که طولانی بوده و منابعش را در اختیار داشته، ما بقی را از حفظ و بر اساس «معنا» ذکر کرده است. او اذعان می‌کند در برخی از اخبار و روایاتش «احتمال اشتباه»، «عجله» و یا «هوا» وجود دارد و همهٔ اینها را به سبب «خطا» و «غفلت» خود معرفی می‌کند؛ وی در ادامه تأکید می‌کند که به الفاظ اخبار اهمیت نداده است، ولی عدم پای‌بندی به لفظ، دلیل نشده است تا از سیاق معنا برگردد؛ همچنین کاربرد عباراتی مانند «ما روینا» و «کما قیل» را نشانهٔ تصریح بر «نقل به معنا بودن» روایات می‌آورد؛ وی با توجه به آشنایی‌اش با حدیث، اعتراف می‌کند که برخی روایات مندرج در قوة القلوب، مرسله و مقطوعه است؛ حتی تأکید می‌کند این دست روایات، از برخی روایات مسندها، صحیح‌تر است و برای اثبات صحت این ادعا، پنج دلیل نیز اقامه می‌کند. مکی تلقی از ضعف راوی و عیب حدیث را نزد «فقها و عالمان بالله تعالی» متفاوت می‌داند، ضمن آنکه روش «اهل حدیث» و «اهل معرفت بالله» را در مواجهه با حدیث، از یکدیگر متمایز می‌داند.

شیوه و کمیت کاربرد روایات

با نگاهی به روایات مستخرج از متون عرفانی، به دو الگوی کلی در کاربرد حدیث می‌توان دست یافت:

دستهٔ نخست: آن دسته از آثاری که «تقریباً» روایات به یک روال مشخص آمده است، ضمن آنکه نویسنده در کاربست روایات نبوی، در ابتدای اکثر باب‌ها و یا بخش‌های کتاب، سازواری معنایی را رعایت کرده است؛ رسالهٔ «قشیریه» از مصادیق این دست آثار است؛ این در حالی است که اگر حتی در مواردی روایت از نبی اکرمﷺ نیاورده باشد، از احادیث قدسی (قشیری، ۱۳۷٤: ۳۷٤ و ۲۲۱) و یا نمونه‌ای از سیرهٔ عملی پیامبر و ویژگی‌های حضرت و یا دعایی از ایشان را آورده است (همان: ٤٥٨).

دستهٔ دوم: آثاری هستند که نویسنده به فراخور موضوع مورد بحث، به روایت استناد می‌کند. البته در همین دسته، آثاری وجود دارد که روایت نبوی در آنها به صورت یک‌جا ذکر شده است، مانند قوة القلوب؛ دستهٔ دیگر، آثاری هستند که علاوه بر ذکر یک‌جا و کاملِ روایت، برای بیشتر پرداختن به معنای مد نظر خود، روایت را در بخش‌های کوچک‌تر و جدا از هم آورده‌اند؛ «فتوحات مکیه» نمونه‌ای از این دست است. فتوحات، دائرةالمعارفی از ما وراء الطبیعه، الهیات، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی روحانی، روان‌شناسی و فقه می‌باشد و مباحث آن مشتمل است بر: معانی درونی شعائر اسلامی، منازل سالکین در سیر الی الله و فی الله، طبیعت سلسله‌مراتبی کیهانی، مفهوم روحانی و هستی‌شناسانهٔ حروف الفبای عربی و علومی که

نود و نُه اسم خداوند (اسماء الله) متضمن آنهاست و نیز سایر رسالات مختلف حجیم ابن‌عربی، متنی را فراهم آورده است که به لحاظ کمّی، بیشتر از کتب غالب نویسندگان است (چیتیک، ۱۳۹۳: ۷-۱۲).

موضوعات محوری آثار دورهٔ نخست

از موضوعات محوری و کلیدی که در اکثر قریب به اتفاق متون عرفانیِ این دوران یافت می‌شود، می‌توان به مواردی چون: معرفت خداوند متعال و چگونگی شناخت و درک او؛ حب صالحان و اهمیت دوستی و محبت با افراد نیکوکار؛ چگونگی مدیریت و تربیت نفس، خوف و حزن و تأثیر ترس و اندوه در زندگی معنوی؛ عدل و فضل و اهمیت عدالت و نیکوکاری در رفتار انسان؛ تطهیر و عمل و پاکسازی قلب و اعمال صالح؛ خصال نیکو و شناسایی و پرورش صفات و ویژگی‌های مثبت؛ امتحان و آزمایش و بررسی و سنجش نفس در شرایط مختلف؛ توبه و بازگشت به سوی خداوند متعال و دوری از گناهان؛ محاسبه نفس و ارزیابی و سنجش اعمال و رفتار اشاره نمود (همان: ۸۲)؛ همچنین باید این نکتهٔ مهم را نیز مورد توجه قرار داد که برخی از کتب تصوف، خود، منبع و مصدری برای تألیف کتب و متون عرفانی و صوفیانهٔ قرون بعدی به شمار می‌رفتند؛ به همین سبب، وجود مضامین یکسان و مشترک در این نوع از کتب، به دلیل الگوبرداری از متن کتب پیشین الزامی بوده است.

تعداد روایات در دورهٔ نخست

تعداد کل احادیث در قرن سوم، سی و هشت حدیث می‌باشد که بیست و نه حدیث از امام علی علیه‌السلام، دو مورد از آن متعلق به امام حسن علیه‌السلام و هفت حدیث دیگر متعلق به امام صادق علیه‌السلام می‌باشد.

در قرن چهارم هجری، تعداد کل احادیث، صد و سی مورد می‌باشد که نود و چهار حدیث متعلق به امام علی علیه‌السلام، شش حدیث منسوب به امام حسن علیه‌السلام، یک حدیث از آنِ امام حسین علیه‌السلام، پنج حدیث مربوط به امام سجاد علیه‌السلام، پنج حدیث متعلق به امام باقر علیه‌السلام و هفده حدیث منتسب به امام صادق علیه‌السلام می‌باشد.

در قرن پنجم هجری، تعداد کل احادیث صد و بیست حدیث می‌باشد که امام علی علیه‌السلام نود و یک عدد، امام حسن علیه‌السلام چهار عدد، امام سجاد علیه‌السلام هشت عدد، امام باقر علیه‌السلام سیزده عدد و امام صادق علیه‌السلام سه عدد می‌باشد.

در قرن ششم هجری، تعداد کل احادیث چهارصد و چهار مورد می‌باشد که سیصد و بیست و هشت حدیث متعلق به امام علی علیه‌السلام، یازده عدد منتسب به امام حسن علیه‌السلام، سه حدیث منسوب به امام حسین علیه‌السلام، پانزده عدد متعلق به امام سجاد علیه‌السلام، سه عدد از امام باقر علیه‌السلام، سی و چهار عدد منسوب به

امام صادق علیه‌السلام، یک عدد از آنِ امام کاظم علیه‌السلام و نه عدد متعلق به امام رضا علیه‌السلام می‌باشد.

به طور کلی می‌توان نتیجه‌گیری نمود که بیشترین تعداد روایات، متعلق به امام علی علیه‌السلام، سپس امام صادق علیه‌السلام، امام سجاد علیه‌السلام، امام حسن علیه‌السلام، امام رضا علیه‌السلام، امام باقر علیه‌السلام، امام حسین علیه‌السلام و امام کاظم علیه‌السلام می‌باشد. همچنین بیشترِ منابع از اهل سنت و به زبان عربی بودند و محور موضوعات آنها، اخلاقی و عرفانی و فقهی بود؛ لذا با توجه به ذکر مهم‌ترین کتاب‌های حدیثی در قرن‌های سه تا هفت و نیز بیان مهم‌ترین کتاب‌های عرفانی که از احادیث تأثیر پذیرفته‌اند، می‌توان به تعداد روایاتی که در هر کتاب عرفانی ذکر شده است، دست یافت. همچنین روایاتی که بیشترین ذکر را داشته‌اند، عبارتند از:

- حدیث قرب بالنوافل: «ما یتقرب إلی عبدی بشیء أحب الیّ مما افترضته علیه، و ما زال یتقرب الیّ عبدی بالفرائض حتی اذا ما احبه و اذا أحببته کان سمعی الذی اسمع به، و بصری الذی ابصر به، و یدی التی ابطش بها».
- حدیث کنز مخفی: «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف».
- حدیث لی مع الله: «لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لا نبی مرسل».
- حدیث لا أحصی: «لا أحصی ثناء علیک أنت کما أثنیت علی نفسک».
- حدیث تخمیر طینت آدم: «خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا».
- حدیث خلوص چهل روزه: «من أخلص الله اربعین صباحاً، ظهرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».
- حدیث مستور بودن اولیاء: «اولیائی تحت قبائی لایعرفهم غیری».
- حدیث اولین مخلوق: «اول ما خلق الله نوری» یا «اول ما خلق الله العقل» یا «اول ما خلق الله القلم».
- حدیث قلب المؤمن: «قلب المؤمن بیت الله»، یا «قلب المؤمن عرش الله»، یا «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرّحمن»، یا «قلب المؤمن کالمرآة، إذا نظر فیها، تجلّی ربّه» و یا «لا یسعنی أرضی و لا سمائی و وسعنی قلب عبدی المؤمن».
- حدیث کنت نبیّاً: «کنت نبیّاً و آدم بین الماء و الطین».
- حدیث فخر به فقر: «الفقر فخری و به أفتخر» (حاجی محمدی و سرامی، ۱۳۹۲: ۶۸).

ارتباط این روایات با عرفان را می‌توان اینگونه بیان نمود که عرفان اسلامی و عارفان شیعه، عرفان خود را برگرفته از آیات و احادیث می‌دانند و سخنان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام را، رهگشای مسیر کامل سلوک جهت رسیدن به قرب الهی قرار داده‌اند، لذا نمی‌توان هیچ جدایی بین احادیث و عرفان تصور نمود.

شاخص‌ترین روایات مورد بررسی در آثار عرفانی به تفکیک قرن در دورهٔ نخست

۱. قرن سوم هجری

حارث محاسبی در کتاب «الرعایة لحقوق الله» که به زبان عربی نگاشته شده، هشت حدیث از امام علی علیه‌السلام آورده است؛ «المسائل» سه حدیث، «الوصایا» پنج حدیث و «آداب النّفوس» نیز یک حدیث از امام علی علیه‌السلام نقل کرده‌اند. در کتاب «تفسیر تستری» تألیف سهل بن تستری که به زبان عربی است، بیست و هفت حدیث از امام علی علیه‌السلام آمده و در کتاب «السرّ فی انفاس الصّوفیة» تألیف جنید بغدادی، دو حدیث از امام علی علیه‌السلام و سه حدیث از امام صادق علیه‌السلام آورده شده و همچنین در کتاب «الرسائل» که به زبان عربی است، چهار حدیث از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است. در کتاب «جواهر التّصوّف» تألیف ابو زکریا یحیی ابن معاذ رازی، یک حدیث از امام علی علیه‌السلام و یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام ذکر شده است. أیضاً کتاب «الصدق أو الطریق السالمة» تألیف ابوسعید احمد بن عیسی خراز که به زبان عربی بوده، دارای یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام می‌باشد.

۲. قرن چهارم هجری

کتاب «ختم الأولیاء» تألیف حکیم ترمذی که به زبان عربی است، پنج حدیث متعلق به امام علی علیه‌السلام و کتاب «ادب النّفس» از مؤلف مذکور، یک حدیث منتسب به امام حسن علیه‌السلام می‌باشد. کتاب «اللمع فی التّصوّف» تألیف ابونصر سراج طوسی، یازده حدیث از امام علی علیه‌السلام دارد. کتاب «اللمع فی التّصوّف» تألیف ابوبکر محمد بن ابراهیم کلابادی، شامل یک حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام و یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام می‌باشد. کتاب بعدی، «قوة القلوب فی معاملة المحبوب» که حاوی شصت و هشت حدیث از امام علی علیه‌السلام، شش حدیث از امام حسن علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسین علیه‌السلام، پنج حدیث از امام سجاد علیه‌السلام، پنج حدیث از امام باقر علیه‌السلام و شانزده حدیث از امام صادق علیه‌السلام می‌باشد؛ همچنین کتاب دیگر وی، «علم القلوب» نام دارد که یازده حدیث از امام علی علیه‌السلام دارد. کتاب دیگر «مجموعه آثار سلمی» از ابوعبدالرحمن محمد ابن الحسین السلمی که شامل یک حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسین علیه‌السلام، سه حدیث از امام سجاد علیه‌السلام، پنج حدیث از امام صادق علیه‌السلام و دو حدیث از امام رضا علیه‌السلام می‌باشد. همچنین کتاب «کیفیة السلوک الی رب العالمین» که سه حدیث از امام علی علیه‌السلام و دو حدیث از امام باقر علیه‌السلام دارد. کتاب «مجموعه آثار سلمی» دارای یک حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسین علیه‌السلام، سه حدیث از امام سجاد علیه‌السلام، پنج حدیث از امام صادق علیه‌السلام و دو حدیث از امام رضا علیه‌السلام می‌باشد.

۳. قرن پنجم هجری

«تهذیب الاسرار فی اصول» تألیف ابوسعد عبدالملک ابن محمد خرگوشی که شامل احادیث ذیل می‌باشد: امام علی علیه‌السلام سی و پنج حدیث، امام حسن علیه‌السلام دو حدیث، امام سجاد علیه‌السلام سه حدیث، امام باقر علیه‌السلام یک حدیث، امام صادق علیه‌السلام هفت حدیث و امام رضا علیه‌السلام یک حدیث. در کتاب «کشف المحجوب» تألیف ابولحسن علی هجویری، دو حدیث از امام علی علیه‌السلام آورده شده و در کتاب «رساله قشیریه» تألیف ابولقاسم عبدالکریم قشیری، شش حدیث از امام علی علیه‌السلام و یک حدیث از امام سجاد علیه‌السلام آمده است؛ در کتاب دیگر وی به نام «شرح اسماء حسنی»، سه حدیث از امام علی علیه‌السلام ذکر شده و در کتاب «لطائف الإشارات» یک حدیث از امام علی علیه‌السلام نقل گردیده است. در کتاب «آلاف المآلوف»، یک حدیث از امام علی علیه‌السلام و یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام آمده است. همچنین در کتاب «شرح التعرف لمذهب التّصوّف»، هفت حدیث از امام علی علیه‌السلام و یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام نقل گردیده است و در کتاب «منازل السائرین» تألیف خواجه عبدالله انصاری، یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام آورده شده است.

۴. قرن ششم هجری

کتاب «ارشاد در معرفت و اخلاق» تألیف محمد بن ابی بکر نسفی که مشتمل بر احادیث ذیل می‌باشد: پنج حدیث از امام علی علیه‌السلام و یک حدیث از امام رضا علیه‌السلام. در آثار ابوحامد محمد غزالی که عبارتند از «احیاء علوم الدّین» شامل صد و بیست و یک حدیث از امام علی علیه‌السلام، شش حدیث از امام حسن علیه‌السلام و پنج حدیث از امام صادق علیه‌السلام است؛ در کتاب «مجموعه رسائل غزالی»، ده حدیث از امام علی علیه‌السلام و یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام آورده شده است. در کتاب «کیمیای سعادت»، دو حدیث از امام علی علیه‌السلام، دو حدیث از امام حسن علیه‌السلام و دو حدیث از امام صادق علیه‌السلام ذکر شده است. در کتاب «مکاشفة القلوب المقرب الی عالم الغیوب»، بیست و شش حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام، یک حدیث از امام باقر علیه‌السلام و یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است. در کتاب «صفوة التّصوّف» تألیف محمد بن طاهر قیسرانی، نه حدیث از امام علی علیه‌السلام و دو حدیث از امام سجاد علیه‌السلام آمده است. در کتاب «تمهیدات» تألیف عین القضات همدانی، دو حدیث از امام علی علیه‌السلام و در کتاب «شرح کلمات باباطاهر»، یک حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام باقر علیه‌السلام و یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام ذکر شده است. در کتاب «کشف الاسرار و عدة الابرار» تألیف ابوالفضل رشید الدین میبدی، صد و پانزده حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام، سه حدیث از امام حسین علیه‌السلام، هفت حدیث از امام سجاد علیه‌السلام، یک حدیث از امام باقر علیه‌السلام و سیزده حدیث از امام صادق علیه‌السلام نقل گردیده است. در کتاب «روح الارواح فی شرح اسماء

الملک الفتاح» تألیف احمد سمعانی، هفت حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام حسن علیه‌السلام و شش حدیث از امام صادق علیه‌السلام آورده شده است. در کتاب «حدیقة الحقیقة و شریعة الطّریقة» تألیف ابوالمجد مجدود ابن آدم سنایی، یک حدیث از امام علی علیه‌السلام نقل شده است. در کتاب «مناقب الأبرار و محاسن الاخیار فی طبقات الصوفیة» تألیف حسین ابن نصر ابن محمد ابن خمیس الموصلی، یک حدیث از امام علی علیه‌السلام بیان شده است. در کتاب «سر الاسرار و مظهر الأنوار» تألیف عبدالقادر جیلانی، هفده حدیث از امام علی علیه‌السلام و در کتاب «السفینة القادریة»، یک حدیث از امام رضا علیه‌السلام و در کتاب «الفتح الربانی و الفیض الرّحمانیّ» چهار حدیث از امام علی علیه‌السلام نقل گردیده است. در کتاب «حالة اهل الحقیقة» تألیف احمد بن علی الرفاعی الکبیر، چهار حدیث از امام علی علیه‌السلام، یک حدیث از امام باقر علیه‌السلام، یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام و یک حدیث از امام کاظم علیه‌السلام نقل شده است. در کتاب «رسائل شیخ اشراق» تألیف شهاب الدین سهروردی، سه حدیث از امام علی علیه‌السلام و در کتاب «اسرار التّوحید» تألیف محمد ابن منور میهنی، سه حدیث از امام علی علیه‌السلام و در کتاب «شرح الانفاس الروحانیة» تألیف محمد بن عبدالملک الدیلمی، دو حدیث از امام علی علیه‌السلام و دو حدیث از امام صادق علیه‌السلام و در کتاب «قصه یوسف» تألیف تاج الدین احمد ابن محمد بن زید الطوسی، یک حدیث از امام صادق علیه‌السلام آمده است.

اغلب احادیثی که عرفا در کتاب‌های خود مورد استفاده قرار داده‌اند، احادیث قدسی و احادیث نبوی می‌باشد. در اینجا به جهت رعایت اختصار به بیان دو روایت، در نقل روایات و نحوه بهره‌مندی از آنها توسط عارفان در کتب و آثارشان اشاره می‌گردد.

۱. حدیث اوائل

از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده است که فرمودند: «إنَّ أوَّلَ ما خَلقَ اللّهُ القَلَمُ، فقالَ لَهُ: اُکتُبْ، قالَ: یا رَبِّ، و ما ذا أکتُبُ؟ قالَ: اکتُبْ مَقادِیرَ کلِّ شیءٍ حتّی تَقومَ السّاعةُ»: «نخستین چیزی که خدا آفرید، قلم بود و به آن فرمود: بنویس؛ گفت: پروردگارا، چه بنویسم؟ فرمود: اندازه‌های هر آنچه را تا روز قیامت پدید خواهد آمد، بنویس» (المتقی الهندی، ۱۴۰۹: ح ۱۵۱۱۶).

در توضیح این حدیث می‌توان اینگونه بیان کرد که حدیث اوائل، یک حدیث شریف نبوی است؛ این حدیث بیانگر اهمیت قلم و قَدَر (سرنوشت) است و اینکه هر آنچه در این دنیا اتفاق خواهد افتاد، خداوند آن را پیش از وقوعش نوشته است. حدیث، معانی و دلالت‌های مرتبط با آن را می‌توان در نکات زیر خلاصه کرد:

۱. اهمیت قلم که آن را به عنوان ابزاری برای دانش و نگارش برجسته می‌کند و آن اولین چیزی بود که خداوند متعال برای ثبت مقادیر هر چیز آفرید.

۲. عبارت قضا و قدر کاملاً با مفاهیم معنوی در اسلام مرتبط است، چرا که هر آنچه در این دنیا اتفاق خواهد افتاد، از ازل آن نوشته شده و این نگاشته (نوشتار) همان قلم خواهد بود.

۳. اولویت خلقت که همان خلقت قلم است را مشخص می‌کند.

۴. نگارش و ثبت که همان ابزاری برای نوشتن و ثبت می‌باشد و باری تعالی به نوشتن آن امر کرده است (حیدری، ۱۳۸۹: شماره۳، ۵ و ۶).

۵. ایمان به قضا و قدر بر این مهم تأکید می‌کند که هر آنچه به انسان می‌رسد، مقدر شده از ناحیهٔ الهی است و این ویژگی از ارکان ایمان به شمار خواهد رفت (همان: ۶).

این حدیث و احادیث مشابه آن، بر اهمیت قلم و نقش آن در حفظ و ثبت سرنوشت و مقدرات مخلوقات دلالت دارند. حدیث مذکور با سه شاخهٔ روایی همچون عقل، قلم و نور، در سه دسته از متون، از جمله متون حدیثی، فلسفی و ادبیات عرفانی طرح شده است؛ لازم به ذکر است که در نگرش حدیثی و فلسفی، «تعیین و تبیین نخستین مخلوق و کیفیت صدور آن از واحد مطلق» به‌طور دقیق مورد بحث قرار گرفته است؛ اما در ادبیات عرفانی، این حدیث بیشتر جلوه‌ای ذوقی و ادبی یافته و عمدتاً بر محور «نور محمدی» یا «عقل اول» (به عنوان دورن‌مایهٔ حدیثی) شکل گرفته است. در ادبیات عرفانی، بازتاب این حدیث را می‌توان به اشکال گوناگون ترسیم نمود: ۱. ترکیب ادبی؛ ۲. توجه و دقت نظر به فصول و باب‌های مستقل؛ ۳. منظومه‌های تمثیلی؛ ۴. متون عرفانی-ادبی مورد بحث با تلفیق محتوای حدیث با آرایه‌های ادبی چون تلمیح، تصریح، استعاره و تشبیه (همان).

به نظر می‌رسد که بازتاب حدیث اوائل در متون عرفانی-ادبی، در بیشتر موارد، در قسمت روایی و فلسفیِ آن که نور نبی و عقل کلی ذکر شده است، به کار می‌رود. نقش استنادیِ حدیث اوائل، نوع گفتگویی که بین خداوند متعال و عقل و قلم در ساخت آن است، زمینه را برای برداشت‌های متفاوت در حوزه‌های گوناگون مهیا کرده است؛ به طور مثال، در ادبیات عرفانی، کلمه به عنوان اولین آفریده، معنای وجودی یافته و مساوی با لوگوس مسیحیان است؛ تنها تفاوت آنها در اینست که مسیحیان اعتقاد به وحدت لوگوس با باری تعالی دارند، برخی از محققان، آن را برداشتی شیعی از مباحث نبوت می‌دانند که از قرن سوم هجری ارائه شده، از آن جمله می‌توان به پیروان مذهب محمد بن کرام، شیعیان امامیه، اسماعیلیه و صوفیه اشاره کرد (نک. عطار، ۱۳۸۸: ۲۳). جالب است که اهل تحقیق، این مهم را از موضوعات مشترک بین تشیع و تصوف می‌دانند که در قرون ابتدایی اسلام و آموزه‌های امام جعفر صادق علیه‌السلام و تشیع، با سلسله طریقت در تصوف به هم پیوند خورده‌اند (اعوانی، ۱۳۷۵: ۳۲). بازتاب این حدیث در کتاب سهل تستری، از صوفیان قرن سوم هجری دیده شده است (ر. ک. عطار، ۱۳۸۶: ۵۰۴). همچنین به‌نظر می‌رسد، برای نخستین بار در تألیف شاهنامه و در این بیت از آن، از آفرینش اولین موجود سخن به میان آورده شده است:

نخست آفـرینش خـرد را شناس　　نگهبان جان است و آن سه پاس

(فردوسی، ۱۳۸۶: شعر۱، بیت ۵)

لازم به ذکر است که در اولین متون موجود در تصوف که ساختار تذکره‌ای تألیفی دارند، مانند کتاب تعرّف کلابادی، اللمع سراج طوسی و... این حدیث بیان نشده است. در کتاب کشف المحجوب نیز عبارتی که یادآور ازلیت نور نبی باشد، به طور خلاصه‌وار و اجمالی بیان شده است که به شرح ذیل می‌باشد: «لاجرم ولایت را بدایت و نهایت است و نبوت را نیست، تا بودند، نبی بودند و تا باشند، نبی باشند و پیش از آنکه موجود نبوده‌اند، اندر معلوم و مراد حق همان بوده‌اند» (هجویری، ۱۳۸۴: ۳۵۴).

این مضمون، با تفصیل بیشتری در آثار ناصرخسرو به صورت پراکنده مطرح شده است. از نیمهٔ دوم قرن پنجم هجری به بعد نیز، زمانی که افکار و اندیشه‌های ناصرخسرو شناخته شد، طرح این موضوع، با توجه به اهداف تبلیغی و آوازهٔ شاعری ناصرخسرو و مقابله با مخالفانش، در متون بعدی آثار صوفیانه جای باز کرد و بسیار مطرح گردید. به نظر می‌رسد این ترتیب، متأثر از آثار اخوان الصفا هم می‌باشد. سنایی در بازتاب حدیث اوائل در آثارش، به هر دو جنبهٔ اثباتی و ادبیِ حدیث توجه نموده است (حیدری، ۱۳۸۹: ۲۲). قبل از ایشان، ابن‌سینا نیز به هر دو جنبهٔ فلسفی و ادبی حدیث دقت و اشاره کرده بود؛ وی با نگارش رساله‌های تمثیلی و رمزیِ مرتبط با عقل کلی، راه را برای سهروردی و سنایی بسیار هموار کرد. همچنین نجم الدین رازی ضمن تأویل ادبی، از متن و محتوای آن در تبیین بنیان جهان‌بینی صوفیانه بهره برده است. در مجموع، حدیث اوائل یا به صورت تلمیح و اقتباس، یا به صورت مفهومی و در قالب قصص تمثیلی در متون عرفانی بازتاب یافته است که به موازات متون حدیثی-عرفانی، هم جنبهٔ اثباتی و استدلالیِ آن و هم در جهت تلفیق سه شاخهٔ مهم حدیثی به کار رفته است. می‌توان بیان کرد که این حدیث، در مثنوی مولانا با عقل کل، جنبهٔ استدلالی و اثباتی یافته است و در غزلیات شمس نیز بازتاب ذوقی و ادبی مؤثری دارد. با مقایسهٔ کتب عرفانی که حدیث اوائل در آنها بیان شده است، می‌توان در نهایت اینگونه نتیجه گرفت که از لحاظ عرفانی، اوج بازتاب روایت مذکور، در متون مربوط به قرن هفتم و بعد از آن بوده است (حیدری، ۱۳۸۹: ۲۳).

۲. حدیث أدّبوهم و علّموهم

در کتاب الرعایة لحقوق الله، صفحات ۳۸۹-۳۹۳ آمده است:

«امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمودند: آن‌ها (فرزندان) را ادب کنید و به آن‌ها آموزش دهید».

در این بخش، تفسیری عمیق از حدیث مذکور ارائه شده که موضوع محوری آن، مسئولیت انسان‌ها در مقابل افراد جامعه، بالأخص خانوادهٔ خود در برابر گناه و محافظت آنان از عذاب‌های الهی است.

لازمهٔ این امر، آموزش و حصول علم و تربیت می‌باشد. چگونگی صیانت نفس از عذاب الهی، در تفاسیر و کتب حدیثی به اَشکال مختلفی بیان شده است که از آن جمله می‌توان به مواردی أعم از: انجام عمل صالح؛ امر به ذکر و تقوای الهی؛ الگو بودن پیامبران و امامان؛ تثبیت تربیت جامع الهی و انسانی اشاره نمود (محاسبی، ۱۴۲۰ : ۶۰۷). در ادامهٔ حدیث آمده است: «توصیف علم، غیر از عمل به آن است»؛ پس باید انسان هنگام عمل به علمش، خود را نیز در ورطهٔ ابتلا و آزمایش قرار داده و خویش را بیازماید. این کار به او نشان می‌دهد که اگر عمل نکند، جزء فریب‌خوردگان به شمار می‌آید (همان، ۵۷۴-۵۷۲). حدیث فوق در خصوص اهمیت اخلاص در عمل، خودشناسی، مدیریت خویشتن و پرهیز از فریب و ظاهربینی تأکید دارد و نکات عمیق عرفانی و اخلاقی را در این زمینه بیان می‌نماید.

نتیجه‌گیری

با ارزیابی وجوه اشتراک و افتراق در اهدافِ نقل روایات موجود در متون عرفانی تا ابتدای قرن هفتم هجری و کنکاش در سیرهٔ عارفان، این نتیجه حاصل می‌گردد که آنان عرفان را در پیروی و متابعت رسول اکرم ﷺ و ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام می‌دانستند و از آنجایی که به ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام عنایت و توجه ویژه‌ای داشتند، تمام اوامر و نواهی آنان را بدون چشم‌پوشی انجام می‌دادند. آن‌چه مسلم است، عرفان و تشیع در ذات خود، دین‌گریز یا عقل‌ستیز نبوده و عارفان از نقل روایات ائمه علیهم‌السلام اهداف والایی داشته‌اند. عرفان و تشیع دو قرائت متفاوت از اسلام می‌باشند که در برخی اصول مشترکند. تأثیرپذیری عارفان از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام بسته به منطقهٔ جغرافیایی، سلسله و طریقت عرفانی، نوع مذهب فقهی و حتی ویژگی‌های شخصیتی عارفان، متفاوت بوده است. وجود برخی اشتراکات در اصول و نیز برخی پیوندهای محکم تاریخی سبب شده است که پیوند عرفان و تشیع تبدیل به یک حقیقت متقن در حوزهٔ مطالعات اسلامی گردد. اگر شاهد و یا سندی از جدایی آموزه‌های دین و روایات اسلامی با عرفان وجود داشت، باید در جایی از تاریخ ذکر می‌شد. به صراحت این نکته را می‌توان بیان داشت که کتب عرفانی از آیات قرآنی، احادیث و اشارات آن‌ها در حیطه‌های مختلف استفاده نموده‌اند. نقلِ روایات، در متون اولیه، به همراه چینش دقیق و بهره‌مندی از اسلوب‌های ادبی-دینی، زمینه‌ساز بسط و توسعهٔ عرفان اسلامی شد، لذا به سبب شیوایی کلام، سجع و آرایه‌های متقن، گاهی برخی از این کتب، در اعصار دیگر، الگویی برای نگارش و تدوین کتب بعدی می‌شدند و یا بر آنها، شرح‌ها و تفسیرهای دیگری نگاشته می‌شد، فلذا چینش روایات در آثار عرفانی کاملاً هدف‌مند بوده و تصادفی نمی‌باشد؛ همچنین دورهٔ تاریخی قرن سوم تا هفتم هجری، نقطهٔ عطفی در تاریخ عرفان اسلامی محسوب می‌شود که طی آن، عرفان از حالت فردی و زهد، به یک جریان فکری و ادبی مدون تبدیل شد. در این مرحله، عرفان شیعی نیز به موازات دیگر مکاتب، به دنبال پایه‌گذاری مبانی نظری مستحکم بود. اساسی‌ترین یافته در این دوره، نقش محوری و تعیین‌کنندهٔ احادیث منقول از اهل بیت علیهم‌السلام در تمایز

هویت عرفان شیعی از تصوف عامه است. احادیث صرفاً به مثابه منابع استنادی نبودند، بلکه چارچوب اصلی تفسیر باطن‌گرایانهٔ متون دینی را فراهم آوردند؛ همچنین از منظر عملی، احادیث شیعه، راهنمای سالک در مسیر پر پیچ و خم عرفان بودند. تعالیم مربوط به آدب معرفتی، رابطهٔ شیخ و مرید که در بستر مفهوم امام و مأموم متجلی می‌شد و یا تأکید بر طیّ طریق با مرجعیت الهی و علمی، ریشه در این احادیث داشت. این احادیث، ساختاری هرمی برای مراتب قرب الهی ترسیم می‌کردند که در آن، اطاعت از ولایت، شرط لازم برای رسیدن به مقامات عالیه معنوی محسوب می‌شد. شیعه با پذیرش تعامل با برخی اصطلاحات مشترک عرفانی مانند «فنا»، «بقا» و «مقامات»، از دستاوردهای فکری مذهبی فاصله نگرفت؛ با این حال، مرجعیت نهایی در تبیین این مفاهیم نزد شیعه، به روایات خاص اهل بیت علیهم‌السلام بازمی‌گشت. این امر باعث شد که عرفان شیعی در حالی که با مباحث نظری هم‌پوشانی داشت، زیربنای معرفتی آن به شدت الهیاتی و متکی بر امامت باقی بماند. قرن پنجم و ششم هجری، عرصهٔ ظهور متون عرفانی مهمی است که در آنها شاهد نظام‌مند شدن تدریجی استناد به احادیث شیعه هستیم. در این آثار، نقل احادیث به شیوه‌ای منسجم‌تر در کنار مباحث عرفان نظری صورت گرفت که نشان‌دهندهٔ تلاش نویسندگان برای علمی‌سازی هرچه بیشتر عرفان مبتنی بر روایت شیعی بود. این مرحله، مسیری را از شطحیات صرف به سوی کلام و منش عرفانی دقیق‌تر و کامل‌تر ایجاد کرد. این دوره، زمینه‌ساز شکوفایی عرفان شیعی در قرون بعدی به ویژه با ظهور سهروردی و ابن عربی و سپس عارفان بزرگی چون صدرالمتألهین شد. احادیث شیعه در این برهه، توانستند نه تنها به عنوان سند، بلکه به عنوان یک ساز و کار خودکفا، برای عرفان شیعی، یک مبنای اعتقادی و عملی قوی فراهم آورند که تا به امروز دوام آورده است. تحلیل احادیث به مثابه کلید تأویل اسرار نشان می‌دهد که عارفان این دوره، به ویژه کسانی که در بطن شیعی فعال بودند، احادیث را نه به عنوان گزارش‌های تاریخی صِرف، بلکه به عنوان «مفاتیح تأویل» می‌نگریستند. در این دوره، روایاتی که به مقام علم لدنی، جایگاه پیامبر و ائمه علیهم‌السلام، یا اشاره به مقامات قلبی عرفانی داشتند، به طور نظام‌مند مورد تأویل قرار گرفتند. این تأویل، اغلب به سمت درک عمیق‌ترِ مفاهیمی چون «حقیقت محمدیه» و مراتب سلوک مبتنی بر ولایت اهل بیت علیهم‌السلام سوق پیدا می‌کرد. اهم تحولات از کوفه تا خراسان و هرات؛ تحلیل جغرافیایی-تاریخی نشان می‌دهد که تأثیر احادیث در مناطق مختلف متفاوت بوده است؛ در حالی که ریشه‌های اولیه در مناطق مرکزی شیعه‌نشین بوده، انتقال این مفاهیم به خراسان (مانند تأثیر بر عارفانی چون خواجه عبدالله انصاری، هرچند با رویکردی متفاوت) موجب شده تا این آموزه‌ها با ادبیات محلی آمیخته شده و به شهرت و پذیرش وسیع‌تری، البته همواره با حفظ هستهٔ اصلی تعالیم ائمهٔ معصومین علیهم‌السلام دست یابند؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که قرن سوم تا ابتدای قرن هفتم هجری، دورهٔ «تنظیم و تفسیر» احادیث شیعه در ساحت عرفان بوده است که زمینه‌ساز بسط و تعالی عرفان اسلامی در دوره‌های پس از خویش گردید.

منابع

قرآن کریم، عثمان طه (۱۳۸۱ ش)، الهی قمشه‌ای، مهدی، قم، مؤسسهٔ الهادی، مرکز چاپ و نشر قرآن کریم.

۱. ابن ابی‌الحدید (بی‌تا)، *نهج البلاغه*، به کوشش ابوالفضل ابراهیم، بیروت: مؤسسه اسماعیلیان، للطباعة و النشر و التوزیع.

۲. ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰ ش)، *کتاب المسائل*، ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.

۳. ابن‌عربی، محی‌الدین (بی‌تا)، *تفسیر ابن عربی*، ضبطه و صححه و قدم له الشیخ عبدالوارث محمدعلی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۴. اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵ ش)، *مجموعه مقالات حکمت و هنر معنوی*، تهران: گروس.

۵. امین، محسن (۱۴۰۳ق). *اعیان الشیعة*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.

۶. باغستانی، اسماعیل (۱۳۷۵)، *دانشنامه جهان اسلام*، ج ۱۲، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی

۷. ثواقب، جوانبخش (۱۳۹۵). مقاله «*فرآیند تحول مکتب اخباری و اصولی با تأکید بر شیخ بهایی*»، پژوهش‌نامه تاریخ اسلام، صص۳۵-۴۰.

۸. جعفرزاده، یوسف؛ امین کلیبر، نصراله (۱۴۰۲ ش)، «*اعتقاد به تقدیر الهی و نسبت آن با جهاد، توکل، صبر و رضا*»، مجله مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی، پاییز و زمستان، شماره ۱۳.

۹. جلالی شیجانی، جمشید (۱۳۹۰)، *لوگوس در عهد جدید و کلمه در قرآن مجید*، مجله صحیفه مبین، شماره ۴۹، ص ۱۴-۱۷.

۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ ش)، *مبادی اخلاق در قرآن*، قم: اسراء.

۱۱. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۳)، *ابن عربی، وارث انبیاء*، ترجمه: هوشمند دهقان، پیام امروز.

۱۲. حصوری، علی (۱۴۰۰)، *عرفان شناخت*، تهران: چشمه.

۱۳. حیدری، حسن (۱۳۸۹ ش)، «*عرفان و تصوف در ادبیات، حدیث اوائل و بازتاب آن در برخی از متون ادبی-عرفانی*» (از قرن سوم تا دهم هجری)، ادبیات عرفانی، دوره دوم، پاییز و زمستان، شماره ۳.

۱۴. ذوقی، حسین و متقی، فتح الله (۱۴۰۰). *سه گفتار در باب کتب اربعه*، الکافی و کلینی، دوره۹، ش۳۵.

۱۵. رازی، نجم‌الدین (۱۳۸۴ ش)، *مرصاد العباد*، تصحیح محمدامین ریاحی، چ۱۱، تهران: علمی و فرهنگی.

۱۶. سلمی، محمد بن حسین (۱۴۲۴ ق)، *طبقات الصوفیة*، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

۱۷. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۷۴ ش)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، چ۴، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۸۲ ش)، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲ ش)، *عوارف المعارف*، تصحیح هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)؛
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰ ش)، *عوارف المعارف*، ج۳، تصحیح و تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر، چ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. شالچیان ناظر، علی (۱۳۹۸)، *سلوک ما*، نشر سلوک ما.
۲۲. شیخ صدوق، ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین (۱۴۱۷ ق)، *أمالی*، الطبعه الاولی، قم: مرکز الطباعة و النشر فی مؤسسة البعثة.
۲۳. شیمل، آن ماری (۱۳۸۲ ش)، *سیری در آثار و افکار مولانا جلال‌الدین رومی*، ترجمه حسن لاهوتی، چ۴، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۴. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۶ ش)، *منطق الطیر*، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
۲۵. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۸ ش)، الف؛ *منطق الطیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۴ و ۵، تهران: سخن.
۲۶. عین‌القضات، عبدالله بن محمد (۱۳۷۷ ش)، *تمهیدات*، به اهتمام عفیف عسیران، چ۷، تهران: کتابخانه منوچهری.
۲۷. فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۶ ش)، *شاهنامه*، مصحح: جلال خالقی‌مطلق، چ۴، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۸. فضلی، عبدالهادی (۱۴۲۰ ق). *اصول‌الحدیث*، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه ام‌القری.
۲۹. فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی (۱۴۲۵ق). *الشافی فی العقائد و الأخلاق و الأحکام، تلخیص الکتب الأربعة*، محقق؛ مهدی انصاری قمی، ج اول. تهران: لوح محفوظ.
۳۰. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲ ش)، *اصول کافی*، مع تعلیقات: علی‌اکبرغفاری، الشیخ محمد آخوندی، الطبعة الخامسة، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۱. کلینی، یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، تهران: اسلامیة.
۳۲. متقی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۰۹ ق)، *کنزالعمال (المرشد الی کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال)*، مصحح: حیانی، بکری، بیروت: مؤسسة الرّسالة.
۳۳. مجاهدبن جبر (۱۴۱۱ ق)، *تفسیر مجاهد*، به کوشش عبدالرحمن الطاهر بن محمد، چ۲، اسلام‌آباد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحارالانوار*، محمد تقی الیزدی و محمد باقر البهبودی، المطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. مدیرشانه‌چی، کاظم (۱۳۹۱). *غریب الحدیث فی الکتب الأربعة*، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۶. محاسبی، ابو عبدالله الحارث بن اسد (۱۴۰۶ ق)، *الوصایا*، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۷. محاسبی، ابو عبدالله الحارث بن اسد (۱۴۲۰ ق)، *الرعایة لحقوق الله*، مصر: دارالیقین.
۳۸. مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۱ ش)، *تن پهلوان و روان خردمند*، چ۲، تهران: طرح نو.
۳۹. معارف، مجید (۱۳۸۴ ش)، «بررسی سیر *تاریخی کتابت حدیث در شیعه*»، در مجله علوم حدیث، شماره ۳۷ و ۳۸، پاییز و زمستان.
۴۰. موحدنیا، روح‌الله و دیگران (۱۳۹۸ ش)، «*روش متقی هندی در نقل احادیث امامان شیعه (مورد مطالعه، برخی از موضوعات کلامی اعتقادی)* »، علوم حدیث، زمستان، شماره ۹۴.
۴۱. موحدی، محمدرضا؛ اسکندری، بهاءالدین؛ رحیمی، سلمان (۱۳۹۴ ش)، «*انگیزه‌های عارفان برای نگارش منتشر شده در فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*»، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران جنوب.
۴۲. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۵۵ ش)، *دیوان شمس*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، چ۲، تهران: امیرکبیر.
۴۳. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۶۶ ش)، *فیه‌مافیه*، مقدمه و شرح حسین الهی قمشه‌ای، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴۴. مولوی، جلال‌الدین (۱۳۷۵ ش)، *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، شش‌جلدی، تهران: توس.
۴۵. ناصرخسرو (۱۳۶۵ ش)، *دیوان*، تصحیح مینوی ـ محقق، چ۲، تهران: دانشگاه تهران؛
۴۶. ناصرخسرو (۱۳۸۰ ش)، *گشایش و رهایش*، تصحیح سعید نفیسی، تهران: اساطیر.

۴۷. ناصرخسرو (۱۳۸۴ ش)، *خوان اخوان*؛ تصحیح علی قویم، تهران: اساطیر.
۴۸. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۲ ش)، *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، چ۲، تهران: طهوری
۴۹. نصیری، علی (۱۳۸۶). *آشنایی با علوم حدیث*، به کوشش؛ خلیل عابدینی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۵۰. نیکلسون، رینولد آلین (۱۳۷۴ ش)، *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
۵۱. هجویری، علی (۱۳۸۴ ش)، *کشف‌المحجوب*، مصحح: محمود عابدی، چ۲، تهران: سروش.
۵۲. همایی، جلال‌الدین (۱۳۶۰ ش)، *مولوی‌نامه*، دوجلدی، چ۴، تهران: آگاه.
۵۳. یثربی، یحیی (۱۴۰۱). *عرفان نظری*، چاپ ۱۱، قم: بوستان کتاب.
۵۴. یوسفی عنایت، جلال؛ حسین احتشامی، علی؛ فریدونی، محمدرضا (۱۴۰۱ ش)، «*تحلیل کمّی و کیفی احادیث مورد اهتمام عارفان مسلمان در متون عرفانی*»؛ تاریخ پذیرش نهایی: ۲۳/ ۰۳/ ۱۴۰۱.
۵۵. یوسفی عنایت، جلال و همکاران (۱۴۰۰). مقاله «*تحلیل کمّی و کیفی احادیث مورد اهتمام عارفان مسلمان در متون عرفانی*»، فصلنامه نقد، تحلیل و زیبایی شناسی متون، شماره ۲، دوره ۵، صص ۹۷-۱۲۵.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

Investigating Sleep Disorders from Avicenna's Perspective (With Reference to the Governing Relationship of the Rational Soul over the Body)[1]

Mahmoud Saidi[2], **Ehsan Kordi Ardakani**[3]

ABSTRACT

Avicennian philosophy and medicine are profoundly interconnected, such that Avicenna employs his philosophical foundations in medicine and introduces certain medical principles (such as the vaporous spirit/*pneuma*, etc.) as axioms into his philosophy. The issue of sleep has been examined from various aspects in Avicennian medicine and philosophy. Employing a descriptive-analytical method, the present study investigates sleep disorders and their treatments from the perspective of Avicenna. Considering the mutual influence of the rational soul and the body, bodily disorders and diseases—particularly distemperament (dyscrasia)—lead to the occurrence of distressing dreams and sleep disorders, whereas those with a temperate temperament experience the best quality of sleep. On the other hand, psychological states also affect sleep, in such a way that the development of a disposition (faculty (*malakah*) of soul) for lying and other vicious traits in an individual causes confused and unreal dreams. Avicenna's therapeutic strategies for sleep disorders are predicated on the relationship between the rational soul and the body, thus emphasizing the strengthening of the vaporous spirit. To this end, Avicenna recommends the consumption of specific foods and the practice of phlebotomy (bloodletting).

KEYWORDS: Avicenna, sleep, wakefulness, vaporous spirit (*pneuma*), governing relationship of the soul over the body.

---

1. Received: March 16, 2026 Accepted: June 13, 2026

2. Associate Professor, Department of Philosophy and Wisdom, Shahed University, Tehran, Iran. **Email:** m.saidiy@shahed.ac.ir

3. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings (*Maʿarif*), Faculty of Humanities and Social Sciences, Ardakan University, Yazd, Iran. **Email:** e.kordi@ardakan.ac.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

بررسی اختلالات خواب از دیدگاه ابن‌سینا
(با نظر به رابطهٔ تدبیری نفس ناطقه نسبت به بدن)[۱]

محمود صیدی[۲]؛ احسان کردی اصفهان[۳]

چکیده

فلسفه و طب سینوی، ارتباط عمیقی با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که ابن‌سینا از مبانی فلسفی خود در طب استفاده کرده و برخی از مبانی طبی (مانند روح بخاری و...) را به عنوان اصل موضوعی در فلسفه وارد نموده است. مسئلهٔ خواب از وجوه مختلفی در طب و فلسفهٔ سینوی مورد بررسی قرار گرفته که در پژوهش حاضر با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی اختلالات خواب و درمان آن از دیدگاه شیخ الرئیس پرداخته شده است. با توجه به تأثیر متقابل نفس ناطقه و بدن، اختلال در بدن و بیماری‌های آن (به ویژه سوء مزاج) باعث بروز خواب‌های پریشان و عروض اختلالات خواب می‌شود و کسانی که مزاج معتدل دارند، بهترین نوع خواب را نیز دارا می‌باشند. از سوی دیگر، حالات نفسانی نیز در خواب تأثیر می‌گذارند، به صورتی که پیدایش ملکهٔ دروغگویی و سایر صفات رذیله در شخص، سبب خواب‌های آشفته و غیر واقعی می‌گردد. راهکارهای درمانی ابن‌سینا در زمینهٔ اختلال‌های خواب، مبتنی بر رابطهٔ نفس ناطقه با بدن می‌باشد؛ لذا به خاطر تقویت روح بخاری است که ابن‌سینا تناول برخی غذاها و فصد نمودن را در این زمینه پیشنهاد می‌دهد.

کلیدواژگان: ابن‌سینا، خواب، بیداری، روح بخاری، رابطهٔ تدبیری نفس با بدن.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۲۵ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۲۳

۲. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. m.saidiy@shahed.ac.ir

۳. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه اردکان، یزد، ایران. e.kordi@ardakan.ac.ir

مقدمه

ابن‌سینا یکی از بزرگ‌ترین طبیبان و حکیمان دورهٔ اسلامی است که آثار و اندیشه‌های او، تأثیر بسیاری بر اندیشمندانِ پس از او گذارده است. طب سینوی در موارد بسیاری متأثر از مبانی فلسفی او می‌باشد که با استفاده از قواعد حکمی، سعی در تشخیص و سپس درمان برخی بیماری‌ها به خصوص اختلالات روانی می‌نماید. از جمله مهم‌ترین مبانی فلسفی در این زمینه، مجرد بودن نفس ناطقه و چگونگی ارتباط آن با بدن جسمانی از طریق روح بخاری است.

یکی از موضوعات شایان توجه در حکمت و طب ابن‌سینا، بررسی فلسفی-طبی خواب، چگونگی روی دادن و اختلالات مربوط به آن می‌باشد. خواب و بیداری از حالات و عوارض موجودِ دارای ادراک حسی است (ابن‌سینا، ۱۴۱۷ :۲۵۱) و لذا هر یک از عوارض جسمانی یا نفسانی، تأثیر زیادی بر خواب و کیفیت آن دارد (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۱۵۹/۱). با نظر به عروض خواب به موجود دارای حس و حرکت، چنین امری اختصاص به انسان ندارد و حیوانات را نیز در برمی‌گیرد و حتی آنان نیز ممکن است مبتلا به اختلالات خواب گردند که پژوهش فراگیر در این زمینه، مستلزم تحقیقات گستردهٔ تجربی و تطبیق دادن آنها با مبانی فلسفی، به‌خصوص چگونگیِ ادراکات خیالی است.

اهمیت خواب در نظام حکمت سینوی، در جهت حفظ اعتدال مزاج انسانی یا حیوانی و تعادل روح بخاری و در نهایت صحیح ماندن رابطهٔ نفس ناطقه با بدن در جهت تداوم حیات جسمانی است (همان). خواب در حالت تعادل مزاجی، بهترین نوع خواب می‌باشد که طی آن، شخص به خواب عمیقی فرو می‌رود (همو، ۲۲۴)، در غیر این صورت، موجود مبتلا به یکی از اختلالات خواب می‌باشد.

تمامی حالات خواب، ادراکات و حرکات آن، وابسته به تخیلات شخص می‌باشد (همو، ۱۳۷۵: ۴۲۵/۲) و لذا مهم‌ترین ویژگی خواب در نظر ابن‌سینا، تعطیل شدن ادراکات قوای حسی و قوی شدن قوهٔ خیال و ادراکات آن است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۸). با نظر به این ویژگی اساسی، به خواب رفتن و بیدار شدن و لذا تحلیل اختلال‌های خواب شخص را می‌بایست در پرتو رابطهٔ تدبیری نفس ناطقه با بدن بررسی نمود؛ زیرا که خیال از قوای باطنی نفس ناطقه می‌باشد و همچنین هر یک از حالات و عوارض بدن جسمانی و نفس ناطقه در یکدیگر تأثیر می‌گذارند.

از این جهت، اگر تخیلات شخص صحیح بوده و با واقعیت خارجی منطبق باشد، ممکن است در عالم خواب، به عوالم بالا متصل گردد و حقایقی علوی را مشاهده نماید (همو، ۲۰۰۷: ۳۹).[۱] ولی

۱. چنین امری به معنای صحیح و مطابقت با حقیقت خارجی بودن همه انواع این گونه خواب‌ها نیست و ابن‌سینا نیز

صحیح نبودن ادراکات خیالی شخص، منطبق نبودن با حقیقت و واقعیت خارجی و برخی بیماری‌های جسمانی و رذایل نفسانی، به اختلال‌های خواب منجر می‌گردد. با توجه به نکات ذکر شده، مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، بررسی اختلالات خواب و راهکارهای درمانی آن در طب و فلسفهٔ ابن‌سینا می‌باشد.

پیشینهٔ پژوهش

پایان‌نامه، کتاب یا مقاله‌ای که به طور مستقیم به بحث اختلالات خواب و انواع آن از دیدگاه ابن‌سینا نگاشته شده باشد، یافت نشد، ولی مقالاتی در زمینهٔ خواب و رؤیا از دید ابن‌سینا نگارش یافته که به آنها اشاره می‌گردد:

۱- حداد و ناجی (۱۳۹۵) در مقالهٔ «تأثیرات خواب و بیداری و تطورات مزاج و نبض در آن از دیدگاه ابوعلی سینا» به بررسی تأثیر خواب و بیداری بر جسم و روح و نیز کیفیت مزاج و نبض پرداخته‌اند.

۲- کوشکی، رحیم‌پور و شانظری (۱۳۹۸) در مقالهٔ «تعامل قوهٔ متصرفه با سایر قوای ادراکی از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا» به بررسی تعامل قوهٔ متصرفه با قوای ظاهر، قوای باطن و قوهٔ عاقله از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا پرداخته‌اند. هر دو فیلسوف قائل به دخالت مستقیم قوهٔ متصرفه در امر خواب و رؤیا هستند، ولی ملاصدرا برخلاف ابن‌سینا، قوهٔ متصرفه را مجرد مثالی می‌داند.

۳- حداد و ناجی (۱۳۹۴) در مقالهٔ «خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا» به بررسی و تبیین دیدگاه ابن‌سینا و ملاصدرا در زمینهٔ مسئلهٔ خواب و رؤیا پرداخته‌اند.

۴- مختاری (۱۳۹۹) در مقاله «بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا» به بررسی دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا در زمینه رؤیا پرداخته است.

با توجه به پیشینه‌های فوق الذکر، تاکنون پژوهش مستقلی در مورد اختلال‌های خواب و درمان آن از دیدگاه ابن‌سینا، انجام نگرفته است که این موضوع در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار می‌گیرد.

خواب و بیداری

بیداری حالتی است که در آن، انسان یا حیوان، حواس پنج‌گانه و قوای محرکه را با ارادهٔ خویش به کار می‌برد.

تحلیل‌های فلسفی در مورد چگونگی تشخیص انواع این گونه خواب‌ها بیان نموده است (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۴۷۹-۴۸۰). با نظر به اینکه ابن‌سینا وجود عالم مثال منفصل را منکر است (همو، ۳۲۷)، کارکردهای آن را به افلاک و نفوس ناطقه آن منتسب می‌داند. از این جهت، برخی از خواب‌ها در نظر او با اتصال به نفوس ناطقه فلکی پدید می‌آید و شخص حقایقی را از آنها دریافت می‌دارد. با نظر به بطلان افلاک طبق طبیعیات جدید و نادرستی براهین ابن‌سینا در ابطال عالم مثال، این گونه خواب‌ها مانند خبر دادن از حوادث آینده یا گذشته با اتصال قوه خیال به موجودات عالم مثال منفصل حاصل می‌گردد.

در مقابل، نبود این حالت، یعنی به کار نبردن ارادی قوای حسی و محرکه را خواب می‌نامند. در این هنگام، نفس ناطقه از تدبیر جهت خارجی به داخل و باطن خویش اعراض می‌نماید (همو، ۲۵۰). با نظر به این تعریف، خواب شبیه ساکن بودن و بیداری مانند حرکت کردن است (همو، ۲۰۰۵: ۱۳۰/۱): «سبب خواب، بازگشتن جوهر روح جسمانی است از ظاهر بباطن یا آسایش را یا از قبل مشغول شدن بفعلی باطن» (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۰-۱۲۹)؛ بنابراین، میان خواب و بیداری رابطهٔ عدم و ملکه برقرار است که بیداری، اتصاف قوای محرکهٔ انسان یا حیوان به افعال خویش و خواب، عدم اتصاف به آنها در همان موضوع می‌باشد.

با نظر به تعریف ابن‌سینا از خواب، صرفاً انسان و حیوان یا به تعبیر دقیق‌تر، موجودات دارای حس و حرکت، متصف به دو حالت خواب و بیداری می‌گردند. موجودی که دارای حس و حرکت نباشد، خواب یا بیداری نیز ندارد. موجودات مادی، به دلیل ادراک حسی نداشتن و موجودات مجرد به دلیل نداشتنِ حرکت، دارای حالت خواب و بیداری نیستند.

دلایل به خواب رفتن شخص یعنی اعراض او از جهت خارجی به جهت داخلی، سه امر است که در این قسمت مورد بررسی قرار می‌گیرد:

الف) خستگی و ناتوانی که عارض قوای جسمانی نفس ناطقه می‌گردد؛ توضیح اینکه روح بخاری واسطهٔ تعلق تدبیری نفس ناطقه با بدن می‌باشد و هنگامی که این روح به دلیل خستگی اعضای بدنی، افکار مشوش، ترس یا... قادر به انبساط به تمامی اعضای جسمانی بدنی نباشد، نفس ناطقه به باطن خویش روی می‌آورد و به خواب می‌رود (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۰)؛ از این جهت، ضعیف شدن قوای حسی و ادراکات آن، سبب خواب رفتن است (همو، ۱۴۰۵: ۲۶۷/۳).

ب) رجوع نفس ناطقه به باطن خویش و عروض امری از این جهت؛ از جهت جسمانی، این مورد هنگامی رخ می‌دهد که شخص مثلاً به اندازهٔ کافی غذا تناول نموده و در نتیجه، جهت هضم غذا توسط روح بخاری، شخص به خواب می‌رود (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۱)، ولی از جهت نفس ناطقه می‌توان گفت که هنگامی که نفس ناطقه به شدت به باطن ذات خویش رجوع نماید، مثلاً درگیر افکار شدیدی گردد، به گونه‌ای که از امور جسمانی غافل شود، خواب بر فرد غلبه می‌نماید (همو، ۲۰۰۴: ۱۳۰/۱). هنگامی که امور ترسناکی عارض قوای حسی گردند، به طوری که نفس ناطقه یک‌باره به باطن خویش رجوع نماید نیز ممکن است حواس ظاهری تعطیل شده و لذا خواب عارض شخص گردد.

ج) عصیان آلات جسمانی از تدبیر شدن توسط نفس ناطقه؛ نفس ناطقه تعلق تدبیری به بدن جسمانی دارد و در جهت ادامهٔ حیات، افعال خویش را به واسطهٔ آنها انجام می‌دهد. ممکن است در برخی از اوقات، آلات جسمانی به دلیلی مثلاً آسیب دیدن یا... قابلیت تدبیر کامل توسط نفس ناطقه را

نداشته باشند، در این هنگام، شخص به خواب می‌رود (همو، ۱۴۱۷: ۲۵۱). بارزترین نمونهٔ این مورد، به خواب رفتن شخص به جهت خستگی یا آسیب دیدن چشمان انسان و همچنین خستگی مفرط شخص در اثر فعالیت جسمانی شدید می‌باشد. همچنین می‌توان به آسیب دیدگی شدید شخصی در برخی از اعضای جسمانی اشاره نمود که در این هنگام نیز خواب بر شخص غلبه می‌نماید.

با نظر به اینکه خواب مقابل بیداری می‌باشد، اسباب و دلایل مقابل موارد فوق، منجر به بیداری شخص می‌گردد (همان، ۲۵۱). در صورتی که اعضای جسمانی خسته و ناتوان نباشند، نفس ناطقه به قوای جسمانی خویش توجه داشته باشد و آنها را به طور صحیح تدبیر نماید، شخص در حالت بیداری خواهد بود.

با نظر به موارد فوق، دلیل به‌خواب‌رفتن شخص را می‌توان از جهت جسمانی و نفس ناطقه تحلیل نمود. هنگامی که اعضا یا عضوی جسمانی دچار تحلیل و خستگی شدید شوند، تعلق تدبیری نفس ناطقه نسبت به آنها ضعیف گشته و در نتیجه، شخص به خواب می‌رود؛ در مقابل، در صورتی که عوامل نفسانی بر شخصی غلبه نمایند نیز خواب عارض شخص می‌شود. مثلاً فردی که گرفتار اندوه فراوان است، تعلق تدبیری نفس ناطقه نسبت به بدن ضعیف گشته و شخص به خواب می‌رود؛ زیرا که اعضا و قوای جسمانی او ضعیف گشته و به طور صحیحی توسط نفس ناطقه تدبیر نمی‌شوند؛ بدین نظر، هر چه قدر تعلق تدبیری ضعیف‌تر شده باشد، مثلاً هنگام خستگی بسیار شدید یا تألمات روحی زیاد، به همان میزان شخص به خواب عمیق‌تری فرو می‌رود.

طبق مبانی ابن‌سینا، همهٔ قوای ادراکی جزئی باطنی یعنی خیال، وهم و حس مشترک، مادی هستند (همان، ۲۵۸-۲۵۹). با نظر به اینکه ابن‌سینا بر این باور است که حیوانات نیز به خواب می‌روند (همو، ۱۴۰۰: ۱۹۲)، تحلیل‌های فوق الذکر در مورد خواب و بیداریِ موجود دارای حس و حرکت، در مورد حیوانات چگونه صادق است؟ از دیدگاه ابن‌سینا، ادراکات حسی پنج‌گانه، حواس ظاهری انسان هستند و قوای خیال، حس مشترک، حافظه، وهم و متخلیه، قوای حس باطنی هستند؛ به گونه‌ای که ادراکات حواس ظاهری وارد حواس باطنی به خصوص حس مشترک می‌گردند و در سایر قوای باطنی حفظ شده یا مورد تحلیل قرار می‌گیرند؛ از این جهت، خواب از دیدگاه ابن‌سینا، عدمِ فعالیت حواس ظاهری و غلبهٔ ادراکات حواس باطنی بر شخص است؛ زیرا که در این صورت، توجه نفسانی انسان معطوف و مشغول ادراکات حواس ظاهری و حالات آنها نیست و لذا حواس باطنی و ادراکات آنها تقویت می‌گردند.

با توجه به اینکه ابن‌سینا قوای حس باطنی انسان را مادی و جسمانی می‌داند، بنابراین خواب و بیداری از دیدگاه وی، حالات حواس ظاهری یا باطنی انسان و حیوان هستند که هر دو مادی و جسمانی‌اند، ولی

می‌توان رویکرد دیگری نیز به این مسئله داشت و آن اینکه به خواب رفتن و یا بیدار شدن، صرفاً در مورد موجودی امکان دارد که دارای مرتبهٔ تجردی [برزخی و عقلانی] از ماده بوده و در عین حال، تعلق تدبیری به بدن جسمانی داشته باشد؛ زیرا که در خواب، حواس انسان تعطیل می‌گردند و در صورت مادی دانستنِ قوای حس باطنی، تفاوتی از جهت مادی بودن با حواس ظاهری ندارند؛ ولی در صورت مجرد دانستنِ قوای باطنی، مانند خیال (طبق دیدگاه ملاصدرا)، می‌توان بیان نمود که حواس ظاهری انسان در خواب تعطیل می‌گردند و کارکرد قوای مجرد به دلیل اشتغال نداشتن به ادراکات قوای مادی تقویت می‌گردد.

انواع اختلالات خواب

از دیدگاه ابن‌سینا مدرَک بالذات صورت‌های ذهنی است و در این امر تفاوتی میان ورود صورت از خارج به قوهٔ خیال و ذهن یا تخیل خود ذهن نیست (همو، ۱۳۲۶: ۶۵). قوهٔ خیال نیز افعال خویش را بدون تفاوت میان خواب یا بیداری انجام می‌دهد (همو، ۱۴۰۰: ۱۹۲)؛ بنابراین اختلالات خواب ناشی از صورت‌های ذهنی شخص می‌باشد که در چگونگی رابطهٔ نفس ناطقه با بدن ظهور و بروز می‌یابد؛ زیرا که ادراکات ذهنی، تأثیرات جسمانی دارند که در مورد اختلالات خواب و اقسام آن نیز چنین است. اقسام اختلالات خواب در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱) خواب‌های پریشان؛ با توجه به نبودِ بسیاری از ادراکات حسی در خواب یا ضعیف شدن آنها[۱]، نفس ناطقه مشغول ادراکات خیالی خویش می‌گردد و آنها را مورد بازبینی یا بازیابی قرار می‌دهد. زیرا که صورت‌های علمی وارد حس مشترک شده و در قوهٔ حافظه ذخیره شده‌اند. اگر به هنگام خواب، صورت‌های خیالی موجود در حس مشترک و حافظه دوباره مورد ادراک واقع شوند و قوهٔ مصوره نیز در آنها دخل و تصرف زیادی انجام دهد، شخص خواب‌های پریشان می‌بیند (همو، ۱۴۱۷: ۲۲۹) که هیچ‌گونه حکایتی از واقعیت خارجی و نفس‌الامری ندارند.

با نظر به اینکه منشأ این گونه خواب‌های پریشان، تصرفات قوهٔ مصوّره در صورت‌های خیالی است، بنابراین می‌توان آنها را به دو قسم تقسیم کرد: قسم اول: صورت‌های علمی که دارای حقیقت خارجی هستند ولی نفس ناطقه به واسطهٔ قوهٔ خیال دخل و تصرف بسیاری در آنها نموده است (همو، ۱۴۱۷: ۲۳۸)؛ مثلاً

---

۱. برخی از ادراکات و افعال حسی در خواب و بیداری بدون تفاوتی انجام می‌گیرد، مثلاً گردش خون، تپش قلب و...؛ ولی برخی از ادراکات یا افعال به هنگام خواب تعطیل می‌شوند و لزوماً در بیداری انجام می‌شوند؛ مثلاً دیدن، شنیدن و خلاصه ادراکات حواس پنج‌گانه.

فردی سال‌ها پیش با شخص دیگری نزاع کرده و در هنگام خواب، قوهٔ مصورهٔ واقعه، نزاع با شخص مورد نظر را به صورت درگیری با انسانی دارای صورت یا اعضای حیوانی وحشی بازبینی و بازیابی می‌کند؛ یا فردی که یکی از نزدیکان جوان خویش را از دست داده، چنین واقعه‌ای را به صورت مرگ انسان‌های بسیار یا تولد دوبارهٔ او و... در خواب ببیند. قسم دوم: مواردی هستند که قوهٔ مصوره، بدون وجود هیچ‌گونه حقیقتی خارجی، صورت‌های خیالی را مورد ادراک قرار می‌دهد. این گونه موارد، هیچ‌گونه حکایتی از عالم خارج ندارند (همو، ۱۴۱۷: ۲۳۹)؛ مثلاً شخصی به طور مکرر حملهٔ حیوانات وحشی به خویش را در خواب ببیند، با اینکه هیچ‌گاه در عالم بیداری، جزئیات آن وقایع را ادراک نکرده و برای او اتفاق نیفتاده است؛ یا اشخاصی که به طور کاذب در خواب، خود را فرستاده و پیامبر یا اولیای خداوند می‌بینند که فرشتهٔ وحی بر آنان نازل می‌گردد. ممکن است به هنگام بیداری، توهم حقیقی بودن این امور به اشخاص مورد نظر پیدا شود، حال آنکه چنین خواب‌هایی به هیچ وجه حاکی از واقعیت نفس‌الامری در عالم خارج و واقعیت نیستند.

۲) زیاده‌روی در خواب یا بیداری؛ با نظر به اینکه خواب و بیداری حالت رابطهٔ نفس ناطقه با بدن می‌باشد؛ افراط یا تفریط در هر یک، منجر به بیماری‌هایی در انسان می‌گردد. خواب زیاد به رطوبت و سردی مزاج و در نتیجه، اختلال در قوای ادراکی و کودنی منجر می‌گردد و بیداریِ بیش از حد، خشکی و حرارت مزاج به خصوص دماغ در پی دارد (همو، ۲۰۰۵: ۱۵۹/۱). در این حالت، به دلیل عدم استراحت روح بخاری، رابطهٔ نفس ناطقه با قوای جسمانی مختل گردیده (همان، ۱۳۰) و ضرورتاً قوای ادراکی نیز دچار اختلال در کارکرد می‌گردند.

افراط در بیدار ماندن (سهر)، گونه‌ای از اختلال‌های خواب است که دلیل مزاجی آن، غلبهٔ شدید گرمی و خشکی بر مزاج شخص می‌باشد. همچنین سوء هاضمه، کثرت امتلاء معده و غلبهٔ مزاج سودایی بر مغز، از عوامل دیگر چنین اختلالی است (همو، ۲۰۰۵: ۲۶۸/۲). دلیل اصلی این اختلال خواب، خروج روح بخاری از اعتدال به سوی افراط است به طوری که از ارتباط روح بخاری با نفس ناطقه کاسته شده و ارتباط آن با اعضای جسمانی فزونی یافته است: «اگر پیوند نفس ببر سو ضعیف بود... بجای هر معنیی چیزی دیگر آرد، چنان که اگر تو چیزی را بخود باندیشی بتیمار متخیّله چیزی نتواند کردن.» (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

۳) کابوس؛ عارضه‌ای است که هنگام به خواب رفتن در انسان رخ می‌دهد به طوری که فرد احساس فشار، سنگینی و تنگی نفس می‌کند. در پی آن، صدا و نفس انسان قطع شده و نمی‌تواند حرکت کند. کابوس ممکن است منجر به بیماری‌های صرع، سکته و جنون گردد. غلبهٔ مزاج سودایی باعث اختلال کارکرد روح بخاری می‌شود، همچنین اصابت سرمای شدید به سر انسان از جمله دلایل ابتلا به بیماری کابوس می‌باشد (همو، ۲۰۰۵: ۲۹۲/۲). در هنگام کابوس، رابطهٔ تدبیری نفس ناطقه با روح بخاری و

در پی آن، برخی از اعضای جسمانی ضعیف شده و دچار اختلال می‌گردد. بدین جهت، ممکن است عوارض شدید جسمانی مانند صرع و سکته در شخص پدیدار گردد.

۴) ریختن آب و بزاق زیاد از دهان به موقع خواب؛ به دلیل غلبه حرارات یا رطوبت زیاد به شخص به ویژه معدهٔ او یا غلبهٔ بلغم یا سردی، چنین عوارضی بر شخص عارض می‌گردد (همان، ۴۳۶). مسلّماً چنین امری ناشی از اختلال روح بخاری می‌باشد که آن را در عوارض جسمانی نشان می‌دهد.

۵) خواب سنگین یا سبات؛ خوابی که طولانی‌مدت و سنگین باشد، سبات نامیده می‌شود، به گونه‌ای که بیدار شدن از آن سخت است. در مقابل، خوابی که از نظر کمیت و کیفیت معمولی باشد، طبیعی است. در این حالت، روح بخاری به شدت ضعیف گردیده و قابلیت انبساط به همهٔ اعضای جسمانی را ندارد. هنگامی که شخص به خواب می‌رود، تعلق نفس ناطقهٔ او به بدن بسیار کاهش می‌یابد و تدبیر مجدد اعضای جسمانی، سخت و مشکل می‌گردد. این حالت دقیقاً مانند خستگی بسیار شدید و یا ورزش نمودن بسیار سنگین می‌باشد که شخص را از حالت تعادل خارج می‌نماید. هر امری که سبب تضعیف شدید روح بخاری و رجوع آن به باطن گردد، مانند سرما یا گرمای شدید یا استعمال مواد تخدیری، فساد اخلاط و.... ممکن است منجر به این حالت گردد (همان، ۲۶۴).

۶) خواب بسیار سبک (نعاس)؛ در خواب طبیعی، حواس پنج‌گانه مدت‌زمان معمولی، فاقد هرگونه فعالیت هستند که با نظر به مزاج و قوای جسمانی و نفسانی نسبت به افراد انسان‌ها متفاوت است؛ در صورتی که تعطیلیِ حواس پنج‌گانه از فعالیت، بسیار اندک باشد و زمان خواب بسیار کوتاه باشد، شخص دچار اختلال خواب سبک می‌باشد؛ در این هنگام، حرارت غریزی و خشکی بر مزاج شخص غلبه نموده و مانع به خواب رفتن عمیق شخص می‌گردد (همان، ۲۶۵).

همهٔ موارد فوق، به خاطر ایجاد اختلال در رابطهٔ نفس ناطقه با بدن جسمانی است که ناشی از عوامل جسمانی یا ادراکات نفس ناطقه می‌باشد: «اگر نفس قویّ بود یا فرصت آرامش تخیل یابد، فارغ بماند از جنبش و آراسته شود مر تابش گوهرهای روحانی را اندر وی.» (همو، ۱۳۸۳: ۱۳۲). در صورتی که هیچ یک از اختلال‌های مذکور روی ندهد، شخص دچار اختلال در خواب نمی‌گردد. هر چه شخص به مزاج معتدل نزدیک‌تر باشد، اختلال خواب کمتری خواهد داشت.

هر یک از موارد فوق ممکن است در اوقات اندک یا مدت‌زمان زیادی بر انسان عارض گردد. دوامِ وجود یکی از این اقسام یا چند قسم با هم، رابطهٔ تدبیری نفس ناطقه با بدن را مختل کرده و ممکن است به جنون شخص و در نهایت مرگ منجر شود؛ به ویژه اینکه روی دادن همزمان همهٔ اقسام فوق الذکر یا برخی از آنها با هم، بسیار محتمل است و تشدید هر یک، به شدتِ اختلالاتِ شخص منجر می‌گردد که

چنین امری را می‌توان از میزان سوء مزاج شخص و مقدار خروج آن از مزاج حقیقی تشخیص داد. برای بسیاری از انسان‌ها ممکن است برای مدتی اندک، برخی از این اختلالات روی دهد، با این حال زندگی طبیعی و معمولی شخص دچار اختلال نشده و به صورت عادی تداوم می‌یابد.

منشأ اختلالات خواب

ابن‌سینا دلایل ذیل را برای منشأ اختلالات خواب بیان می‌دارد که برخی ادراکی (مربوط به نفس ناطقه) و برخی دیگر جسمانی می‌باشند:

۱) سوء مزاج اعضای بدن جسمانی؛ اشاره شد که روح بخاری واسطهٔ نفس ناطقه با بدن جسمانی می‌باشد و خودِ روح بخاری نیز از مزاج به وجود می‌آید؛ بنابراین سلامت و بیمار نبودن بدن، ارتباط زیادی با مزاج صحیحِ آن دارد تا اینکه در رابطهٔ نفسِ ناطقه با بدن و همچنین روح بخاری، اشکال یا اختلالی به وجود نیاید؛ در نتیجه اشخاصی که دارای صحیح‌ترین مزاج‌اند، کم‌ترین اختلالات خواب را دارند (همو، ۱۴۱۷: ۲۴۹)؛ به بیان دیگر، اعتدال در خواب و بیداری، نشان‌دهندهٔ اعتدال مزاج انسانی به خصوص قوای دماغی و ادراکی او می‌باشد (همو، ۲۰۰۵: ۱۵۹/۱)، به گونه‌ای که با اعتدال در خواب، صحت اعضای جسمانی شخص از یک سو و شناخت صحیح او، یعنی افکار و تخیلات منطبق با واقعیت از سوی دیگر حفظ می‌گردد، از این رو، افعال شخص از افراط یا تفریط خارج شده و به ملکهٔ عدالت می‌رسد (همان، ۱۶۱)؛ در مقابل، برخی مواردِ سوء مزاج، مانند غلبهٔ خون منجر به خواب‌های آشفتهٔ شخص، مثل دیدن اشیای قرمز و خونی در خواب می‌گردد؛ همچنین غلبهٔ مزاج بلغمی منجر به خواب زیاد و کسالت در آن می‌شود (همان، ۱۶۲). خواب با شکم سیر و نفخ شکم یا در حالت ترس، منجر به آشفتگی در خواب و خواب‌های پریشان می‌شود (همان، ۲۲۳)؛ به بیان دیگر، این موارد مانع تعلق و تدبیر صحیح نفس ناطقه به بدن می‌گردد و لذا در خواب نیز اعضای جسمانی معطل از انجام افعال نمی‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۴۰۵/۳) و به هنگام خواب، خود را در قالب اختلالات نشان می‌دهند؛ مثلاً فردی که دارای مزاج سرد می‌باشد و دائماً احساس سرما می‌کند، ممکن است در خواب، یخبندان شدید و سرمای بیش از حد را ببیند، یا اینکه گرمای شدید و سوختن از حرارت آفتاب را در خواب تخیل نماید.

۲) عادت کردن به دروغ‌گویی و افکار ناصحیح داشتن (همو، ۱۴۱۷: ۲۴۹)؛ در چنین مواردی، صورت‌های ذهنی شخص با واقعیت و حقیقت خارجی انطباق ندارد، بلکه در مخالفت بوده و متضاد با آن می‌باشد. با به خواب رفتنِ شخص، رجوعِ نفس ناطقه به باطن خویش و همچنین اشتغال به صورت‌های علمی درونی، افکار فاسد و صورت‌های کاذب در فرآیند ادراکیِ نفس ناطقه باز می‌گردد و

قوهٔ خیال، آنها را دوباره ادراک می‌نماید که به شکل خواب‌های آشفته و غیر واقعی پدیدار می‌گردد. شدت یافتنِ این امور، حتی می‌تواند شخص را از خواب راحت محروم نماید.

۳) اختلال‌های ذهنی؛ در نظر ابن‌سینا، همهٔ قوای باطنی جزئی انسان مانند خیال، متخیله، حس مشترک و... جسمانی بوده و مجرد از ماده نیستند، در صورتی که اختلال یا بیماری در یکی از این قوا یا کارکردهای آنها اتفاق افتد، منجر به خواب‌های آشفته و اختلال در خواب می‌شود؛ زیرا که در این صورت، انسان تصورات غیر واقعی و کاذب خواهد داشت و چنین اموری با تمثل در خواب شخص، منجر به اختلال در خواب او می‌گردد (همو، ۲۰۰۵: ۲۷۰/۲). از این جهت، برخی از بیماری‌های روانی که موجب اختلال در ادراکات شخص می‌گردد، مانند جنون، سرسام و... سبب تشدید اختلال‌های خواب می‌گردد (همان، ۲۶۱)؛ در نتیجه، به دلیل عدم فعالیت ادراکات حسی در عالم خواب، تخیلات شخص قوی‌تر می‌گردند و در صورت وجود اختلالاتی ذهنی، ادراکات شخص و نیز خواب‌های او، آشفته و پریشان می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ۴۰۷/۳)؛ زیرا که قوهٔ خیال و ادراکات ناصحیحِ آن، بر شخص مستولی گردیده است (همو، ۱۳۷۱: ۱۱۳).

درمان اختلالات خواب

تمامی درمان‌های پیشنهادی ابن‌سینا برای رفع اختلال‌های خواب، در جهت تقویت روح بخاری و رابطهٔ نفس ناطقه با بدن می‌باشد. ابن‌سینا موارد ذیل را برای درمان اختلالات خواب پیشنهاد می‌دهد:

۱) تناول غذاهای مقوی و متعادل‌کنندهٔ روح بخاری؛ خوردن برخی از غذاها و داروهای گیاهی مانند خشاش و بابونه (همو، ۲۰۰۵: ۲۷۷/۲) منجر به تقویت آن گشته و به درمان آشفتگی‌های خواب کمک می‌نماید (همان، ۲۷۴). روح بخاری، جسم مادی لطیف می‌باشد و لذا با تناول برخی غذاها، می‌توان آن را تقویت نمود.

۲) انجام فصد و استعمال داروهای اسهال‌آور؛ این دو مورد سبب خروج مواد و اخلاط زائد و زیان‌آور از بدن انسان می‌گردد و در نتیجه، روح بخاری به حالت اعتدال نزدیک شده یا به آن باز می‌گردد. این راهکار به ویژه در درمان کابوس اهمیت زیادی دارد (همان، ۲۹۲)؛ زیرا که از غلظت روح بخاری کاسته می‌گردد و سبب لطافت بیشتر آن و تناسب با نفس ناطقه جهت تعلق رابطهٔ تدبیری می‌گردد.

بیان گردید که اختلالات خواب به دو قسم ادراکی و جسمانی تقسیم می‌شود. بارزترین و مهم‌ترین راهکار جهت درمان اختلال خواب، تقویت روح بخاری می‌باشد. با چنین امری، هر گونه اختلال خواب اعم از اینکه منشأ آن ادراکی یا جسمانی باشد، رو به سوی بهبود می‌رود؛ به بیان دیگر، تنها راهکار متصور

جهت درمان این‌گونه اختلالات، تقویت جانب جسمانی و روح بخاریِ مرتبطِ به آن می‌باشد؛ زیرا که نفس ناطقه، مجرد از ماده است و علم پزشکی و حتی فلسفه، راهکاری جهت تقویت و درمان اختلالات آن بدون عوامل و اسباب مادی ندارد؛ در نتیجه، تقویت روح بخاری، منجر به کاسته شدن اختلالات روحانی نفس ناطقه، از جمله اختلالات خواب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

در فلسفه و طب سینوی، مسئلهٔ خواب، انواع و اختلالات آن اهمیت زیادی دارد؛ بنابراین لازم است در بحث اختلالات خواب و درمان آن، مباحث فلسفی ابن‌سینا همراه با دیدگاه‌های طبی او مورد توجه قرار گیرد. با توجه به ارتباط نفس و بدن، اختلال در بدن و سوء مزاج آن باعث اختلال در دستگاه ادراکی انسان، روح بخاری و بروز خواب‌های آشفته می‌گردد. با به خواب رفتن شخص، برخی ادراکات و افعال حسی تعطیل شده یا ضعیف می‌شود و در نتیجه، خواب‌های آشفته عارض شخص می‌گردد؛ همچنین حالات روحی انسان نیز به دلیل نقش تصویرگری قوهٔ خیال در خواب تأثیر دارد و مثلاً انسان دروغگو از دیدن خواب‌های صادق عاجز است. سایر صفات رذیلهٔ نفسانی نیز منجر به آشفتگی‌های شدید شخص در خواب می‌گردد؛ بنابراین، بهترین خواب‌ها مخصوص کسانی است که دارای مزاج معتدل بوده و دارای ویژگی‌های نفسانی والایی هستند؛ در مقابل، به هر میزان مزاج شخص از اعتدال حقیقی دور گردد، به همان اندازه ممکن است دچار اختلال‌های خواب گردد که منشأ نفسانی یا جسمانی دارند. در بحث خواب و اختلالات مربوط به آن، باید به کارکرد قوهٔ خیال، حس مشترک، روح بخاری، مزاج و رابطهٔ نفس ناطقه با بدن جسمانی توجه داشت که از مهم‌ترین مبانی ابن‌سینا در تحلیل خواب و اختلال‌های آن هستند.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره: دار العرب.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، (عبدالله نورانی، به تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱)، *المباحثات*، (محسن بیدارفر، به تصحیح). قم: بیدار.

۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.

۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، (سید محمد مشکوة، به تصحیح). همدان: دانشگاه بو علی سینا.

۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الرسائل*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *المنطق من کتاب الشفاء*، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۸. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۷ق)، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۹. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق)، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۱۰. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۵)، *القانون فی الطب*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

۱۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۲۰۰۷)، *رسالة فی النفس و بقاءها و معادها*، تصحیح فواد الاهوانی، پاریس: دار بیبلیون.

۱۲. حداد، وحیده؛ و ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۴)، *خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا*، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۱۷ (۶۵)، ۱۱۱-۱۳۰.

۱۳. حداد، وحیده؛ و ناجی اصفهانی، حامد (۱۳۹۵)، *تأثیرات خواب و بیداری و تطورات مزاج و نبض در آن از دیدگاه ابوعلی سینا*. طب سنتی اسلام و ایران، ۷ (۴)، ۴۰۹-۴۱۴.

۱۴. کوشکی، عبدالرضا؛ رحیم پور، فروغ السادات؛ و شانظری، جعفر (۱۳۹۸)، *تعامل قوهٔ متصرفه با سایر قوای ادراکی از منظر ابن‌سینا و ملاصدرا*، حکمت سینوی، ۲۳ (۶۲)، ۱۱۱-۱۲۹.

۱۵. مختاری، محمدحسین (۱۳۹۹)، *بررسی رؤیا از دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا*، نقد و نظر، ۲۵ (۹۹)، ۹۶-۷۶.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

A Three-Level Model for Comparing the Intellectual Systems of Mulla Sadra and Augustine[1]

Seyyed Mohammad Kazem Alavi[2]

ABSTRACT

The comparative study of intellectual systems provides a vital foundation for synergy and the expansion of philosophical knowledge. This objective, however, is realized only when comparative efforts transcend preliminary and fragmented analyses to form a coherent, methodologically rigorous framework. Accordingly, the present study aims to construct a conceptual model for comparing the intellectual systems of Mulla Sadra and Augustine of Hippo. The primary research problem involves articulating an integrated and cohesive comparative analysis of these two thinkers. Employing a qualitative meta-synthesis methodology, this study systematically reviews Persian-language articles, theses, and dissertations dedicated to their comparative analysis. Following the initial coding process, conceptual themes were identified via thematic analysis, and a synthetic analysis was subsequently performed on the aggregated data.

The findings demonstrate that the comparative discourse between Mulla Sadra and Augustine can be structurally categorized into seven major themes: (1) faith and knowledge (*ma'rifa*); (2) God and the divine attributes (*sifat*); (3) creation and time; (4) the human being and the human-divine relationship; (5) divine justice (*al-'adl al-ilahi*) and theodicy; (6) ethics (*akhlaq*); and (7) death and the afterlife (*ma'ad*). The integrative synthesis of these findings yields a three-level conceptual model: the level of convergence and commonality in foundational concepts and philosophical problems (*masa'il*); the level of divergence and disparity in explanatory foundations (*mabani*); and the level of categorical distinction regarding the ultimate logic of salvation (*najat*) and human perfection (*kamal*). This model facilitates the transition from fragmented comparative observations to a coherent, systematic framework, thereby opening new horizons for future comparative studies.

KEYWORDS: Mulla Sadra; Augustine; meta-synthesis; problem of Evil; salvation (*najat*); perfection (*Kamal*).

---

1. Received: Desember 14, 2026 Accepted: February 22, 2026

2. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies; Member of the Health Studies Research Core, Hakim Sabzevari University, Sabzevar, Iran. **Email**: smk.alavi@hsu.ac.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

مدل سه سطحی مقایسه نظام‌های فکری ملاصدرا و آگوستین[۱]

سیدمحمدکاظم علوی[۲]

چکیده

مقایسهٔ نظام‌های فکری می‌تواند بستری برای هم‌افزایی و گسترش معرفت فراهم نماید. این امر وقتی میسر می‌گردد که این مقایسه‌ها از سطح مقایسه‌های اولیه و پراکنده عبور کرده و در یک مدل منسجم و روش‌مند قرار گیرد. پژوهش حاضر با هدف ارائهٔ مدل مفهومی مقایسهٔ میان دو نظام فکری ملاصدرا و آگوستین انجام شده است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش، ارائهٔ یک تحلیل یکپارچه و منسجم از مقایسه و تطبیق این دو متفکر است. این پژوهش با روش سنتز پژوهی انجام گرفته و بدین منظور، مقاله‌ها، پایان‌نامه‌ها و رساله‌های فارسی مرتبط با مقایسه و تطبیق این دو متفکر، مورد بررسی قرار گرفته است. پس از استخراج کدها، مضامین مفهومی با سطح تحلیل مضمونی استخراج گردید و تحلیل سنتزی بر روی یافته‌ها صورت پذیرفت. یافته‌ها نشان می‌دهد که مقایسهٔ میان ملاصدرا و آگوستین در چارچوب هفت مضمون قابل تحلیل می‌باشد: ایمان و معرفت، خدا و اوصاف الهی، آفرینش و زمان، انسان و رابطهٔ انسان با خدا، عدل الهی و تئودیسه، اخلاق، مرگ و حیات پس از مرگ. تحلیل تلفیقی و سنتز یافته‌ها به یک مدل سه سطحی منتهی شد: سطح اشتراک و همگرایی در مفاهیم و مسائل، سطح واگرایی و ناهمسانی در مبانی تبیینی و سطح تمایز در منطق نهایی نجات و کمال. این مدل، امکان عبور از مقایسه‌های پراکنده به تحلیل منسجم و نظام‌مند را فراهم می‌سازد و افق‌های تازه‌ای برای مطالعات مقایسه‌ای در آینده می‌گشاید.

کلیدواژگان: ملاصدرا، آگوستین، سنتز پژوهی، مسئلهٔ شر، نجات، کمال.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۳

۲. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، عضو هسته پژوهشی مطالعات سلامت، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران: smk.alavi@hsu.ac.ir

۱. مقدمه

تطبیق ملاصدرا و آگوستین از این لحاظ اهمیت دارد که این دو فیلسوف متعلق به دو نظام فلسفی و الهیاتی در دو فرهنگِ اسلامی و مسیحی از طرفی و دو جریان فلسفی اسلامی و غربی از طرف دیگر هستند و مقایسهٔ این دو متفکر، می‌تواند زوایای پنهان از نظام‌های فکری در دو سنت اسلامی و مسیحی و نیز دو مقطع تاریخی دورهٔ میانه (سده‌های چهارم و پنجم میلادی) و دورهٔ متأخر اسلامی (سده‌های شانزدهم و هفدهم میلادی) را نمایان سازد.

پژوهش‌های انجام‌شده در این زمینه، فاقد یک تحلیل یک‌پارچه و منسجم از مقایسهٔ این دو نظام فکری است و نیاز است که از سطح تحلیل پراکنده و موردی و بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های اولیه فراتر رفت و به یک تحلیل منسجم رسید تا بر اساس آن، بتوان افق‌های جدیدی پیش روی پژوهش‌گران باز کرد و به توسعه و گسترش دانش پرداخت.

پژوهش های موجود مسائلی مانند ایمان، عقلانیت، خدا، انسان، آفرینش، مسئلهٔ شر و معاد را در این دو متفکر مورد مطالعه قرار داده و مقایسه نموده‌اند، اما به صورت مجزا و مستقل از یکدیگر است و در یک چارچوب واحد و یک‌پارچه‌ای قرار نگرفته است. بر این اساس، این پژوهش با رویکردی سنتزپژوهانه، در صدد ارائهٔ فراتحلیلی از این مطالعات است تا با تمرکز بر سنتز تحلیلی، مدل مفهومی مقایسه را بیان نموده و تحلیل ارتقاءیافته‌ای از مقایسه و تطبیق این دو نظام فکری ارائه نماید. پرسش اصلی این پژوهش اینست که چگونه می‌توان بر اساس سنتز مضامین مطالعات مقایسه‌ای میان ملاصدرا و آگوستین، مدلی برای مقایسهٔ نظام‌های فکری این دو متفکر ارائه کرد؟

نوآوری اصلی این پژوهش، در روش انجام پژوهش به صورت سنتزپژوهانه است که در نتیجهٔ آن، به یک فراتحلیل دست یافته می‌شود. در این پژوهش، پس از بیان یافته‌های پژوهش و بحث دربارهٔ آن‌ها، سنتز نهایی به صورت طراحی یک مدل صورت می‌پذیرد که بر اساس آن، یک تحلیل چند سطحی ارائه می‌گردد. با این کار، مقایسهٔ مسائلی که پژوهش‌گران انتخاب نموده و آن‌ها را بررسی کرده‌اند و به بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها پرداخته‌اند در چند سطح مورد تحلیل قرار می‌گیرد و به صورت مدلی مفهومی ارائه می‌شود که زمینه را برای پژوهش‌های آتی فراهم می‌سازد.

۲. روش پژوهش

۲-۱. نوع پژوهش

روش این پژوهش به لحاظ ماهوی، یک روش کیفی است و از میان روش‌های کیفی، روش سنتزپژوهی برگزیده شد تا بتواند به هدف پژوهش که ارائهٔ یک مدل مفهومی از مقایسهٔ میان این دو متفکر است، برسد. این مدل نیاز به تحلیل معنایی و یک فراتحلیل دارد که بتواند بر اساس مضامین منابع باشد، از این رو، سنتزپژوهی انتخاب شده است. در این روش، سنتزپژوهیِ مفهومی برگزیده شده است که در آن از تکنیک‌های تحلیل مضمون، یعنی کدگذاری به عنوان ابزار تحلیل و ترکیب نظام‌مند مطالعات کیفی بهره جسته است (Thomas & Harden, 2008). این پژوهش با روش ترکیب مضمون، به توسعهٔ مضامین تحلیلی از طریق سنتز مفهومی در سطح توصیف و سپس یافتن تبیین‌هایی برای مسئلهٔ مورد پژوهش انجام شده (Ring et al., 2011: p. 20) و با عدم توقف در سطح توصیف، به لایهٔ نهایی تحلیل گام می‌نهد و به ارائهٔ مدل مفهومی خود بر اساس تحلیل پژوهش می‌پردازد.

۲-۲. جمع‌آوری منابع

برای انجام پژوهش، نخستین گام، شناسایی منابعی است که به مقایسهٔ آراء و نظرات این دو متفکر پرداخته است. این منابع محدود به مطالعات فارسی بوده که بدون محدودیت زمانی در یافتن آن‌ها مورد شناسایی قرار گرفته و تمام مطالعاتی که از لحاظ زمانی تا زمان انجام پژوهش، یعنی پاییز ۱۴۰۴ صورت پذیرفته و منطبق با معیارهای تعیین شده است را شامل می‌شود.

فرآیند شناسایی منابع، با تعیین پایگاه‌های داده‌ها شروع می‌شود. در این تعیین‌سازی معیارهای ورودی پژوهش که در ادامه می‌آید، دخیل هستند. بر این اساس، با توجه به اینکه منابع مقالات فارسی مد نظر بوده است، پایگاه‌های نورمگز، مگیران و مگاپیپر برای جستجو انتخاب شده است. یکی از منابع دیگری که مد نظر این پژوهش بوده است، پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد و رساله‌های دکترا، با عنوان ترکیبی و اختصاری پارساها می‌باشد؛ برای جستجوی این پارساها، از ایران‌داک استفاده شده است که مرجع اصلی پارساها است. برای تکمیل فرآیند شناسایی، معیارهایی معین شد که شمول مطالعات را بررسی کند و نیز معیارهایی که مطالعات غیر مرتبط را خارج کند که با عنوان معیارهای ورود و خروج در جدول شماره ۱ آمده است:

جدول شماره ۱: معیار پژوهش منابع

عنوان	معیار پذیرش
زبان پژوهش‌ها	فارسی
بازهٔ زمانی انجام پژوهش‌ها	بدون بازه تمام منابع پایگاه‌های جست‌وجو
نوع مطالعه	پژوهش‌های چاپ شده در مقالات نشریات علمی و پارساها
معیارهای ورود	۱. به مقایسه یا تطبیق نظریات و آراء ملاصدرا و آگوستین پرداخته باشند. ۲. واجد یک روش مقایسه‌ای حداقل در حد بیان شباهت‌ها و تفاوت‌های آراء و نظریات ملاصدرا و آگوستین باشند. ۳. به صورت دستآوردهای پژوهشی معتبر دانشگاهی در پارساها و نشریات منتشر شده باشند.
معیارهای خروج	۱. تنها به بیان نظرات ملاصدرا و یا آگوستین پرداخته باشند. ۲. تنها به توصیف آراء و نظریات ملاصدرا و آگوستین به طور جداگانه پرداخته باشند و فاقد یک مقایسهٔ حداقل در حد بیان شباهت‌ها و تفاوت‌ها باشند. ۳. تنها به بیان نظرات فلاسفه اسلامی به طور کلی پرداخته باشند.

۲-۳. پژوهش‌های وارد شده

جستجو از پایگاه‌های داده که با تعیین کلیدواژه‌ها بر اساس موضوع و هدف پژوهش صورت پذیرفت. پس از بررسی و غربال‌گری، کلیدواژه‌های منفرد زیر برای جستجو در پایگاه‌های داده معین گردید: ملاصدرا، صدرالمتألهین، صدرا، آگوستین، آگوستینوس و با اضافه شدن مقایسه و تطبیق به صورت ترکیبی در جستجوهای عادی و پیشرفته.

در مرحلهٔ غربال‌گری، منابع نامرتبط و غیرمرتبط جدا شدند و تنها منابع مرتبط باقی ماندند. در این مرحله، پس از بررسی عنوان، به ترتیب چکیده و محتوا نیز مورد بررسی قرار گرفت. یکی از مواردی که در پژوهش‌های منتخب مورد توجه قرار گرفت، مشابهت نتایج مقالات مستخرج از پارساها با خود پارساها بود. بر این اساس، پارساهایی که دارای مقالات مستخرج بودند و مقالات مستخرج به عنوان حاصل پارسا مورد بررسی قرار گرفتند و کفایت بررسی داشتند از بررسی پارساها خودداری شد و در فهرست پژوهش‌های منتخب با عنوان مقالات مستخرج به همراه عنوان پارسا ذکر می‌گردد. بر این اساس ۱۷ پژوهش به عنوان پژوهش‌های نهایی برگزیده شده که در جدول شماره ۲ آمده است.

جدول شماره ۲: پژوهش‌های واردشده

ردیف	نویسندگان	عنوان	موضوع محوری
۱	زمانی، زهره؛ اکبری، فتحعلی	بررسی و تحلیل ماهیت خلود اهل عذاب از منظر آگوستین و ملاصدرا	خلود اهل عذاب
۲	محمود کلایه، زهرا؛ اکبریان، رضا؛ سعیدی‌مهر، محمد	عقلانیت از نظر آگوستین و ملاصدرا	عقلانیت
۳	حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ مسعودی، جهانگیر؛ دارابی، کوکب	رابطه و اختیار و شرور اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا و آگوستین	اختیار و شرور اخلاقی
۴	زنگنه‌تبار، دکتر سجاد	آموزش اسماء و صفات الهی از دیدگاه آگوستین و ملاصدرا و تأثیر آن در سبک زندگی ایمانی	اسماء و صفات الهی
۵	کاکائی، قاسم؛ جباره ناصرو، محبوبه	بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا	مرگ‌اندیشی
۶	کاکائی، قاسم؛ جباره ناصرو، محبوبه	بررسی تطبیقی ارتباط مرگ و گناه در آثار آگوستین قدیس و ملاصدرا	مرگ و گناه
۷	حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ دارابی، کوکب	پاسخ‌های فلسفی ملاصدرا و آگوستین به مسئلهٔ شر	مسئلهٔ شر
۸	کرمی قهی، محمدتقی	معادشناسی تطبیقی (مقایسه تطبیقی معاد جسمانی نزد صدرالدین شیرازی و آگوستین)	معادشناسی
۹	عابدی، احمد؛ منفرد، مهدی	بررسی و تطبیق بحث زمان در فلسفهٔ سنت آگوستین و صدرالمتألهین	زمان
۱۰	قلی‌زاده خوش‌بیان، مهدی	رابطهٔ انسان و خدا از نظر صدرالمتألهین و سنت آگوستین	رابطهٔ انسان و خدا
۱۱	هاشمی‌زاده، فاطمةالسادات	دین و اخلاق از دیدگاه صدرالمتألهین و سنت آگوستین	دین و اخلاق
۱۲	مرادی، احمدرضا	بررسی تطبیقی عقل و وحی از نظر ملاصدرا و آگوستین	عقل و وحی
۱۳	عندلیب، نفیسه	بررسی تطبیقی معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه ملاصدرا و آگوستین	اوصاف الهی

ردیف	نویسندگان	عنوان	موضوع محوری
۱۴	قاسمی زواجری، زهرا	چگونگی آفرینش از دیدگاه آگوستین و ملاصدرا	آفرینش
۱۵	سالاروند، زهرا	بررسی تطبیقی رابطهٔ ایمان و عقلانیت از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا	ایمان و عقلانیت
۱۶	امیرخنافره، محمد	ماهیت زمان در اندیشهٔ ملاصدرا و آگوستین	زمان
۱۷	مرادی، علی	تأثیر فرشتگان در رستگاری انسان در اندیشهٔ آگوستین و ملاصدرا	فرشتگان

۲-۴. فرآیند تحلیل و سنتز داده‌ها

فرآیند سنتز بر اساس تکنیک سنتز مضمونی انجام شده است که در سه مرحله انجام می‌گیرد. این سه مرحله به این صورت بیان شده است: ۱. کدگذاری آزاد؛ ۲. سازماندهی کدهای آزاد در مضامین توصیفی؛ ۳. توسعه مضامین تحلیلی (Thomas & Harden, 2008: p. 4 of 10).

این فرآیند با کدگذاری اولیه و باز آغاز می‌شود که در این گام، منابع مطالعه‌شده و معانی مرتبط با پژوهش، به صورت مستقیم، از منابع مختلف استخراج می‌گردد و مبنای کدگذاری سطح دوم می‌شوند. در این گام برای هر منبع یک جدول تهیه شد و دیدگاه‌های مقایسه‌ای آن‌ها به تفکیک موارد اشتراک و اختلاف و نیز ساختارها و مبانی بیان شده در ردیف‌های جدول درج گردید. به دلیل تفصیلی بودن این کدها از ذکر جداول مربوط اجتناب می‌شود و در ضمن کدهای سازماندهی به آن‌ها اشاره می‌شود.

کدهای اولیه با یکدیگر ترکیب می‌شوند و مضامین و تم‌های پژوهش را تشکیل می‌دهند. هر تم یا مضمون یک خوشه‌ای محسوب می‌شود که کدهای باز اولیه را سازماندهی می‌کند، اما در حد کدهای توصیفی و تنها سازمان‌دهنده باقی می‌ماند که ذیل هر یک، تعدادی کد اولیه با توجه به ارتباط آن‌ها با یکدیگر قرار می‌گیرد. این تم‌ها، قلب پژوهش محسوب می‌شوند و در واقع مواردی هستند که پژوهش‌ها به طور مشترک حول آن‌ها بحث کرده‌اند. تم‌ها یا مضامین استخراج شده در این مرحله در یافته‌ها بیان می‌شوند. یافته‌های پژوهش بر این اساس در چند محور سازماندهی می‌شوند تا پایهٔ بحث و سنتز نهایی قرار گیرند.

۳. یافته‌ها

یافته‌های پژوهش بر مضامینی متمرکز است که با خوشه‌بندی و سازماندهی کدهای باز اولیه به دست

آمده‌اند و سطح دوم از مضامین را شکل می‌دهند. همانطور که قبلاً در ضمن فرآیند سنتز بیان شد، این قسمت، مهم‌ترین بخش پژوهش هستند که به عنوان یافته‌ها از آن یاد می‌شوند و در ضمن آن‌ها است که به کدهای باز اولیه نیز اشاره می‌شود و از ذکر کدهای باز اولیه به دلیل طولانی شدن خودداری می‌شود.

تحلیل کدهای باز اولیه مستخرج از مطالعات و پژوهش‌های منتخب دربارهٔ مقایسهٔ ملاصدرا و آگوستین، نشان می‌دهد که مواجههٔ پژوهشگران با این دو متفکر، در چند محور اصلی متمرکز است. این محورها که در قالب تم‌ها و مضامین سازمان‌دهنده قرار می‌گیرند، به توصیف روش‌مند پژوهش‌ها اهتمام دارد و تصویر نسبتاً روشنی از جهت‌گیری‌های پژوهش‌های مقایسه‌ای موجود را ارائه می‌کند.

۳-۱. مضمون ایمان و معرفت

نخستین محور، معرفت‌شناسی و نسبت عقل با ایمان و وحی است، ملاصدرا و آگوستین در معرفت‌شناسی، هر دو دارای دیدگاهی رئالیستی و مبناگرایانه هستند. علاوه بر معنای رایج از مبناگرایی در تعقل، تصویری بنیادی‌تر از تعقل را ارائه داده‌اند که در آن، تعقل بر مبنای شهود حقایق عقلی بیان شده و عقلانیت استدلالی تنها بخشی از آن تصویر کلی محسوب می‌شود. فرآیند تعقل از اشتراکات فکری این دو متفکر قلمداد شده، فرآیندی که بر مبنای شهود حقایق عقلی ترسیم شده و یک فرآیند دوسویه و ذومراتب است (محمود کلایه، ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۲۹). توانایی محدود عقل و مستقل نبودن آن و نیاز به منبع نور و اشراق الهی در هر دو نظام فکری بیان شده است (مرادی، ۱۳۹۰: ۸۴؛ قس: سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۲۸). در این زمینه، آگوستین به اشراق الهی توجه بیشتری نشان می‌دهد و وی را به دیدگاه متأخر خود در ایمان‌گرایی سوق می‌دهد. مبنای این توجه، نقش اراده در تعقل است که آن را مؤلفهٔ اساسی تعقل می‌داند. هم‌چنین به عنصر عشق توجه دارد و بر تقدم اراده بر ایمان و معرفت تاکید می‌کند (سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۲۹؛ محمود کلایه، ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۴۷)، اما ملاصدرا اراده را تابع تعقل می‌داند و به تقدم معرفت بر اراده اعتقاد دارد. بر این مبنا، علم و معرفت، اساس ایمان قلمداد می‌گردد (سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۲۹؛ محمود کلایه، ۱۳۹۶: ۱۴۶-۱۴۷).

در رابطهٔ ایمان و عقل، ملاصدرا و آگوستین بر غایت مشترک ایمان و عقل تأکید دارند، به این صورت که آگوستین، سعادت را هدف ایمان و عقل می‌داند و ملاصدرا معرفت خداوند را هدف مشترک فلسفه و دین برمی‌شمرد. هم‌چنین هر دو متفکر در تقدم ایمان بر نوعی عقل اشتراک دارند، به این صورت که آگوستین، عقل شهودی یا شهود عقلانی را پیامد ایمان می‌داند و ملاصدرا نیز برای تفکر و تعقل، صدق نیت و صفای باطن را ضروری می‌داند و منوط به آن‌ها می‌کند و این بدان معناست که هر دو متفکر، در مواجهه با محدودیت عقل، بر ترجیح ایمان تاکید می‌کنند (سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۲۹).

یکی از تفاوت‌های ملاصدرا با آگوستین در بیان کارکردهای عقل و سازوکار دوگانهٔ عقل است که ملاصدرا آن را با تفصیل بیشتری بیان کرده است و حال آن‌که در آگوستین به اجمال بیان شده است (محمود کلایه، ۱۳۹۶: ۱۳۸-۱۳۹). مثلاً در حالی که آگوستین به تمایز دو مرتبه از کارکردهای عقل و به تبع آن دو مرتبه از معرفت، یعنی معرفت حکمی و معرفت تجربی اشاره می‌کند، اما ملاصدرا مراتب متعددی برای تعقل و در نتیجه معرفت در نظر می‌گیرد. این تفاصیل در معرفت کلی نیز دیده می‌شود که در آن معرفت به پنج مرتبه تقسیم می‌شود: ۱. معرفت عام، کلیت مأخوذ از صور حسی؛ ۲. معرفت خاص، کلیت ابهامی و کلیت غیرمأخوذ از صور حسی؛ ۳. مشاهدهٔ مفارق عقلی و اتحاد نفس با موجود عقلی که کلیتی ذهنی و مفهومی نیست و کلیتی سعی (توسعهٔ وجودی و احاطه و شمول خارجی) است (محمود کلایه، ۱۳۹۶: ۱۳۵-۱۴۳).

در زمینهٔ عقل و وحی، آگوستین بیش از ملاصدرا بر وحی و نیازمندی به وحی تأکید می‌کند و در حالی که معرفت ذات و اسرار دین و اطوار شرع و اموری مانند تثلیث را که راز وحیانی هستند از دسترس عقل خارج می‌داند، ملاصدرا تنها اموری از نفس‌شناسی و امور اخروی را خارج از محدودهٔ عقل می‌داند (مرادی، ۱۳۹۰: ۸۵-۹۰؛ سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۲۷-۱۲۸). برجسته‌ترین اختلاف نظر ملاصدرا با آگوستین در امکان تعارض عقل با وحی است که آگوستین این تعارض را تأیید می‌کند و بر وجود گزاره‌های خردستیز صحه می‌گذارد و ایمان بدون برهان عقلی را می‌پذیرد، اما ملاصدرا به رغم تأیید حقایقی فراتر از عقل، آن‌ها را خردگریز و نه خردستیز قلمداد می‌کند، لذا هماهنگی میان عقل و شرع نزد آگوستین نسبت به ملاصدرا کم‌رنگ‌تر می‌باشد (مرادی، ۱۳۹۰: ۸۵-۸۸).

یکی از مشهورترین جملات آگوستین این جمله است: «ایمان بیاور تا بفهمی» که حاکی از تقدم ایمان بر فهم است. این فهم مابعد ایمان است و منکر فهم ماقبل ایمان می‌باشد؛ مسئله‌ای که در ملاصدرا تحقق دارد برخلاف او و به عقیدهٔ ملاصدرا، ایمان شرط فهمیدن نیست و بر آن تقدم ندارد. البته آگوستین برای اثبات وجود خدا، قائل به اقامهٔ برهان است، اما فعالیت عقل را بیشتر پس از ایمان دانسته و فهم را پاداش ایمان می‌داند (مرادی، ۱۳۹۰: ۸۹). این نوعی تقدم عقل بر ایمان است که می‌توان آن را تقدم عقل استدلالی دانست که در آگوستین وجود دارد و با آن عقلی که پیامد ایمان است و آن را باید عقل شهودی یا شهود عقلانی دانست، متفاوت است (سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۲۸-۱۲۹)

در اساس ایمان نیز اختلاف این دو تعیین‌کننده است. ملاصدرا معرفتی بودنِ ایمان بر اساس تصدیق منطقی گزاره‌ها را مطرح می‌کند، ولی آگوستین بیان می‌دارد که ماهیت و اساس ایمان، تصدیق است و آن تصدیقِ نفس است؛ زیرا ایمان، فعلی نفسانی است و اساسِ هر کدام از ایمان و معرفت، اراده است.

به دنبال این اختلاف، ملاصدرا ایمان مبرهن را بر ایمان ساده اولویت می‌دهد، ولی آگوستین، ایمان مبرهن و ایمان ساده را هم‌ارزش می‌داند (سالاروند، ۱۳۹۲: ۱۳۰).

۳-۲. مضمون خدا و اوصاف الهی

ملاصدرا و آگوستین، هر دو نظام‌های الهیاتی را بیان کرده‌اند که در آن‌ها به مباحث خداشناسی و مباحث مرتبط پرداخته شده است. از نظر ایشان، شناخت خداوند فطری است، اما در عین حال قائل به برهان‌پذیری وجود خدا هستند؛ برهان‌هایی را اقامه کرده‌اند که بالاترین جایگاه هستی‌شناختی را به خداوند می‌دهد، اما برخلاف افلوطین، آن را ورای موجودات نمی‌دانند و واقعی محسوب می‌کنند (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۷۹؛ عندلیب، ۱۳۹۰: ۳۷-۵۴؛ ۱۵۵-۱۵۶). مهم‌ترین برهان آگوستین، برهان شناخت مبتنی بر ضرورت اشراق و شناخت انسان و مهم‌ترین برهان ملاصدرا، برهان صدیقین مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک وجود است (عندلیب، ۱۳۹۰: ۱۵۵). برهان دیگرِ آگوستین، برهان نظم است که با حل مسئلهٔ شر آمیخته است (حسین شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۴).

پس از وجود خدا، اسماء و صفات الهی در خداشناسی مطرح می‌شود که نقطهٔ اشتراک هر دو متفکر، رویکرد عقلی ایشان به این مباحث است (زنگنه‌تبار، ۱۴۰۲: ۳). ملاصدرا در عین بیان سلبی، به معرفت ایجابی قائل است و در دیدگاه تنزیهی محض توقف نمی‌کند و مبنای دیدگاه خود را اشتراک معنوی بیان می‌کند؛ ولی آگوستین، تنها از طریق سلبی و با یک دیدگاه تنزیهی به بیان صفات می‌پردازد، هر چند این دیدگاه تنزیهی به تعطیلیِ عقول از شناخت منجر نمی‌شود (عندلیب، ۱۳۹۰: ۸۵-۸۷، ۱۲۱-۱۲۵، ۱۵۶). در دیدگاه هر دو متفکر، خداوند واجب الوجود و کمال محض است (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۸۰) و عاری از هر گونه نقص و محدودیتی می‌باشد. هر دو متفکر قائلند که خداوند واجد همهٔ کمالات است و این کمالات عین ذات هستند (عندلیب، ۱۳۹۰: ۱۳۸، ۱۵۶).

۳-۳. مضمون آفرینش و زمان

حدوث عالم بر مبنای خلق از عدم در آگوستین با حدوث عالم که ملاصدرا بر مبنای حرکت جوهری اثبات می‌کند، متفاوت است، اما به هر روی، دلیل نیازمندیِ عالم به خداوند را همین حدوث عالم می‌دانند. آفرینش عالم به مثابه تنزل و تجلی و بر اساس فیض و عنایت الهی صورت پذیرفته است. آگوستین این خلقت را یک‌باره و ملاصدرا به واسطهٔ عقول می‌داند. به نظر ملاصدرا، عقول واسطه در پیدایش کثرات بوده‌اند. ابتدا عقل به عنوان صادر اول خلق شده و سپس به واسطهٔ کثرتِ به‌وجودآمده،

خلقت گسترش می‌یابد؛ اما در نظر آگوستین، ابتدا همه به صورت عقول بذری بدون واسطه بین خدا و مخلوقات خلق شده است (قاسمی زواجری، ۱۳۹۲: ۹۶-۱۰۸). فرشتگان به مثابه عقول، در نظر ملاصدرا در خلقت تأثیرگذارند و نقش هستی‌شناختی دارند، اما در نظر آگوستین، هیچ نقش هستی‌شناختی ندارند (مرادی، ۱۴۰۳: ۲۱۷-۲۱۸).

یکی از مباحثی که در ارتباط خدا با جهان و نفس مطرح می‌شود، بحث زمان است و برای پاسخ به اشکالات و شبهات مانویان در آگوستین و متکلمان در ملاصدرا است. در خلقت زمانی عالم، آگوستین موجودات را متغیر می‌داند. به نظر ملاصدرا خداوند بدین معنا که خارج از زمان و زمانیات است، سرمدی است و آگوستین نیز بیان می‌کند که سرمدیت هیچ پیوندی به گذشته ندارد و همه چیز حال است؛ در واقع، زمان از تعداد زیادی حرکت به دست می‌آید که به طور مستمر یکدیگر را پشت سر می‌گذارند و این در سرمدیت نیست (خنافره، ۱۳۹۲: ۸۷-۹۰).

این بحث از طرفی با نفس نیز مرتبط است و لذا علاوه بر آن که با خلقت همراهی می‌کند، بر ذهنی بودنِ آن تأکید می‌شود (عابدی، ۱۳۸۸: ۲۴۱، ۲۴۵؛ خنافره، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۱). در نگاه این دو متفکر، بین انسان و زمان رابطه‌ای فلسفی وجود دارد، به گونه‌ای که میان زمان و وجود انسان آمیختگی تصور می‌شود. در اندیشهٔ ملاصدرا، زمان نحوه وجود است و آگوستین انسان و زمان را ملازم یکدیگر می‌داند و زمان را انبساط نفس در خاطره و انتظار تعریف می‌کند (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۴۶). انتزاعی و ذهنی بودن زمان در هر دو متفکر وجود دارد، به گونه‌ای که می‌توان آن را معقول ثانی فلسفی دانست که در ملاصدرا با این اصطلاح مواجه هستیم. ملاصدرا بر اساس اصالت وجود و حرکت جوهری، زمان را بعد چهارم ماده می‌داند. زمان نحوه وجود سیال موجودات مادی است که عقل آن را از نحوه اجسام و موجودات مادی انتزاع می‌کند (عابدی، ۱۳۸۸: ۲۴۱، ۲۴۹).

آگوستین هیچ واقعیت خارجی برای زمان قائل نیست و تأکید می‌کند که هرگز نمی‌توان زمان را با مقیاس خارجی اندازه‌گیری کرد. آگوستین به وضوح بیان می‌کند که زمان وجود ندارد و واقعیتی انفسی دارد و در این زمینه، نظریهٔ مهمی را مطرح می‌کند که زمان برابر انبساط روح و نفس دانسته شده است. زمان انبساط نفس در خاطره و انتظار است (خنافره، ۱۳۹۲: ۸۸-۹۱؛ عابدی، ۱۳۸۸: ۲۴۷-۲۴۸).

۳-۴. مضمون انسان و رابطهٔ انسان با خدا

از نظر این دو متفکر، نفس دارای قوایی است که در سه مرتبهٔ نفس نباتی، نفس حیوانی (در ملاصدرا) یا نفس ذی‌شعور (در آگوستین) و نفس ناطقه یا عاقله قرار می‌گیرد. انسان اشرف مخلوقات است و بزرگ‌ترین

آیت و نشانهٔ خداست و بر تمام خلایق برتری دارد، البته در صورتی که تسلیم خدا باشد (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۴۶، ۹۶). انسان متشکل از بُعد جسمانی و روحانی یا نفسانی است که در اصطلاح‌شناسی فلسفی و کلامی، به آن ثنویت یا دوگانه‌انگاری گفته می‌شود که یک سنت افلاطونی و به تبع آن نوافلاطونی است. هر دو متفکر، هویتی یگانه برای انسان قائل هستند و نقش اصلی را به نفس یا روح می‌دهند و نفس را حقیقی و بدن را ابزاری می‌دانند. آگوستین با تمثیل افلاطونیِ قفس تن، به بیان این رابطه می‌پردازد. این پیوند عرضی و مصنوعی است که با نظر ملاصدرا متفاوت است. در نظر ملاصدرا، نفس و بدن، هر دو مراتبی از آن حقیقت بوده و دارای پیوند ذاتی و طبیعی می‌باشند که بر اساس حرکت جوهری و تشکیک وجود، سفری از ماده و جسمانیت را شروع کرده، تا مراحل تکامل را طی کنند و به نفس برسند؛ در واقع، بدن مرتبهٔ نازلهٔ حقیقت انسانی است و نفس مرتبهٔ بالاتر؛ بر همین اساس است که اختلاف در حدوث نفس نیز بروز می‌کند. آگوستین نفس را حادث می‌داند، اما بر اساس سنت افلاطونی، معتقد است که نفس پیش از بدن حادث است. ملاصدرا حدوث نفس را جسمانی می‌داند که در یک سیر تکامل و جوهری و سیر صعودی از مرتبهٔ نازلهٔ جسم تا مرتبهٔ بالاتر نفس رخ می‌دهد. نفس در ملاصدرا، جوهر بسیط و حقیقت ذومراتب است که دفعتاً مجرد نمی‌شود، بلکه مراتب تجرد را یکی پس از دیگری طی می‌نماید تا به تجرد تام عقلی در قوس صعود برسد (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۴۷-۴۸؛ قس: کاکایی، ۱۳۹۸: ۱۴-۱۷).

رابطهٔ انسان با خدا از منظر هر دو متفکر، به رابطهٔ میان بی‌نیاز با نیازمند و کامل با ناقص است و خدا باعث تکامل انسان می‌شود؛ در اثر ارتباط و اتصال به خدا، انسان به کمال نهایی می‌رسد و سعادت حقیقی، تنها از آنِ خداوند است (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۷، ۹۸-۹۹). به نظر ملاصدرا در قوص صعود، این انسان است که نقش تعیین‌کننده دارد و انسان عادی می‌تواند به بالاترین درجهٔ کمال وجودی برسد؛ اما به نظر آگوستین، این امر کاملاً ذیل ارادهٔ الهی تحقق می‌یابد و انسانِ زمینی که با هبوط تنزل یافته و بدبخت شده است، تنها با اتکا به ارادهٔ الهی، امکان تکامل، بخشش و رسیدن به خدا را دارد و در این زمینه، ارادهٔ انسان کاملاً ذیل ارادهٔ خداوند و واسطه‌های زمینیِ آن تعریف‌پذیر است (کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱).

از منظر ملاصدرا، در رابطهٔ میان انسان و خدا و افتقار او به خداوند این نیازمندی، هم در اصل و هم در دوام است؛ این یک تعلق و ارتباط تکوینی است که هم در اصل و هم در دوام است؛ اما در دیدگاه آگوستین، این نیازمندی یک بُعد دیگر غیر از وجود پیدا می‌کند و آن نجات است. انسان به توجه و لطف الهی محتاج است و اگر لطف الهی نباشد، اختیار توانایی نجات انسان را ندارد. میان انسان و خدا، نه تنها رابطهٔ وجودشناختی، بلکه رابطهٔ معرفت‌شناختی نیز وجود دارد، به گونه‌ای که خودشناسی و خداشناسی، لازم و ملزوم یکدیگر هستند. انسان با اتصال به خدا به کمال نهایی می‌رسد و این تکامل،

با تفصیل در سه مرحله استکمالی در ملاصدرا بیان شده و تا جایی می‌رسد که همان‌طور که خدا خلق‌کننده است، انسان هم انشاءِ صورت می‌کند. در آگوستین این تفصیل مطرح نشده است، ولی بیان می‌کند که انسان به عنوان تصویر خدا برای دوست داشتن او، یعنی خیر اعلا خلق شده است و از یک رابطهٔ وجودی به یک رابطهٔ اخلاقی و عرفانی تبدیل می‌شود (قلی‌زاده خوش‌بیان، ۱۳۹۳: ۹۶-۱۰۱)

۳-۵. مضمون مسئلهٔ عدل الهی و تئودیسه

بررسی مطالعات تطبیقی نشان می‌دهد که مسئلهٔ شر و اختیار، یکی از نقاط اصلی مورد بررسی بوده است. این دو متفکر، مبانی مشترکی در مسئلهٔ شر دارند. هر دو از جهان‌بینی الهی و توحیدی تبعیت می‌کنند و به دیدگاه افلاطون و افلوطین توجه داشته‌اند. هم‌چنین هدف هر دو، دفاع از اثبات وجود خدا و صفات کمالیهٔ باری‌تعالی به مسئلهٔ شر پرداخته‌اند و تئودیسه را مطرح کرده‌اند و بر بعد کلامی آن بیشتر اهتمام ورزیده‌اند، هرچند پاسخ آن‌ها به مسئلهٔ شر، یک پاسخ ترکیبی با فلسفه می‌باشد (حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۴؛ حسینی شاهرودی و دارابی، ۱۳۹۵: ۱۱). اصل خیر بودن موجودات و توحید در خالقیت حفظ شده است و هم‌چنان که آگوستین در تقابل با مانویان زمان خود، این دفاعیه‌ها را مطرح می‌کند، ملاصدرا نیز در تقابل با زرتشتیان به دفاع می‌پردازد (حسینی شاهرودی و دارابی، ۱۳۹۵: ۱۱).

در نظر این دو متفکر، شر، فقدان خیر است و راه حل شر نیز مبتنی بر عدمی بودن آن است که هم برای شرورِ طبیعی و هم برای شرورِ اخلاقی به کار می‌رود (حسینی شاهرودی و دارابی، ۱۳۹۵: ۸-۱۱). شر امری عدمی است که با رویگردانی از حقیقت الهی به وجود می‌آید و مانع سعادت بشری و دورکننده از حقیقت خود است (هاشمی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۵، ۱۶۸).

نسبی دانستن شر، راهکار دیگری است که در هر دو نظام وجود دارد. شرور به خودیِ‌خود شر نیستند،بلکه در مقایسه با سایر اشیاء، شر محسوب می‌شوند. راه حل دیگری که به آن پرداخته شده است، نظام احسن است. دلایل مشترکی هم بر وجود نظام احسن اقامه شده است؛ نخستین دلیل، به نظام هستی به‌عنوان یک مجموعه اشاره دارد که در آن، کلّ هستی به‌مثابه نظامی خیر دیده می‌شود که در آن، شرور در نسبت با کل عالم، خیر بوده و با جزئی‌نگری است که شر پدیدار می‌گردد. هم‌چنین می‌توان از طریق برهان لمی، بر نظام احسن برهان اقامه کرد. خداوند، عالِم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه یا جواد مطلق است و اگر نظام بهتری می‌بود، خلق می‌کرد. دلایل دیگر عبارتند از سنخیت علت و معلول و قلیل بودن شرور نسبت به خیرات (حسینی شاهرودی و دارابی، ۱۳۹۵: ۴-۱۱).

هر دو متفکر، شرور اخلاقی را لازمهٔ اختیار دانسته و بر این اساس، آن‌ها را موجه ساخته‌اند. اختیار به

عنوان یک اصل که تعارضی با ضرورت علی و معلولی ندارد، مطرح می‌شود و با این استدلال که جبر مستلزم توالی باطلی همچون باطل دانستن حکمت، برکناری عقل از قضاوت‌ها، مسدود کردن باب اثبات صانع، بستن ابواب تفکر و تدبیرهای حیاتی انسان، بی‌فایده بودن وضع قوانین، سرزنش‌ها، ستایش‌ها، گله‌ها، موعظه‌ها و پاداش‌ها و مجازات است، اختیار را اثبات کرده‌اند. اختیار خیر کثیر است؛ قدرت و امکانی برای رسیدن به کمال است و عدم آن، شر کثیر محسوب می‌شود. هر دو متفکر، تعارضی میان علم الهی با اختیار و نیز قضا و قدر الهی با اختیار قائل نیستند (حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۴-۷۶).

آگوستین برای توجیه موجبیت الهی در اختیار بیان می‌کند که همهٔ افعال، هم فعل الهی هستند و هم فعل انسان. در واقع آنچه فعل انسان است، به نحو اعلیٰ و اشرف و از جهت وجودی، فعل خداوند است، لذا خیر است. اما ملاصدرا با تعبیر فلسفی‌تر بیان می‌کند که برای هر فعل، عللی وجود دارد که اختیار، جزءِ اخیرِ علتِ تامه است و وقتی که اراده به آن اضافه می‌گردد، ضرورت می‌یابد. اختیار، جزئی از نظام علی و معلولی است و تعارضی با آن ندارد، به همین صورت، علم الهی مسبوق به اختیار است و با آن تعارضی ندارد. آگوستین با این استدلال که اگر علم الهی به افعال بدِ انسان‌ها، باعث عدمِ مجازات آن‌ها شود، آنگاه برای افعال صالح هم نمی‌توان پاداش در نظر گرفت، این تعارض را پاسخ می‌دهد؛ اما ملاصدرا بیان متفاوتی دارد. به نظر ملاصدرا، علم خداوند اگر چه مقتضی فعل بنده است، اما بر اساس همین اقتضا، مسبوق به قدرت بنده و اختیار اوست؛ به عبارت دیگر، قضا و قدر الهی به فعل اختیاریِ انسان تعلق گرفته و سلب اختیار، خلاف آن است. درست است که اختیار، خیر است، اما در نظر آگوستین، منوط به فیض الهی است. انسان در انتخابِ بدی مختار بوده و تنها با بخشش و یاری خداوند است که می‌تواند نیکی را انتخاب کند. این نظر را می‌توان با توفیق الهی در الهیات اسلامی نزدیک دانست، اما آنچه مهم است، مبنای این اعتقاد است که گناه، اولیه و ذاتی است و این با عقاید اسلامی سازگار نیست (حسینی شاهرودی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۵-۷۶).

۳-۶. مضمون اخلاق و دین

در دیدگاه ایشان، دین و اخلاق از ماوراء الطبیعه جدا نبوده و همچنین این دو از یکدیگر نیز تفکیک‌ناپذیرند (هاشمی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۳۷-۱۶۰). دین به اخلاق معنا می‌دهد و اخلاق بدون دین بی‌اهمیت است. ارزش‌های اخلاقی توسط دین به صورت بازتابی نشان داده شده است. وحی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و پل ارتباط خدا با انسان بوده و الهام‌بخش انسان است. زندگیِ اخلاقی از دین نشأت می‌گیرد و این زندگی در آرامش ابدی مؤثر است، به گونه‌ای که بدون آن، دچار عذاب می‌گردد.

اخلاق طبیعی از اخلاق فوق‌طبیعی جدا نیست و غایت اخلاق، رضایت و قرب خداوند و نهایتاً سعادت است. آگوستین سعادت را در عشق و محبت به خدا دانسته و مفاهیم خوب و بدِ اخلاقی را از پیش‌تعیین‌شده می‌داند؛ اما ملاصدرا، اخلاق را مربوط به عقل عملی و تزکیهٔ نفس و تصفیهٔ ذهن دانسته و تأثیر اخلاقیات در زندگی اجتماعی و فردی را بیان می‌کند.

خیر در حقیقت وجود الهی و قدم نهادن در مسیر اعتدال در هر دو نظام فکری تعریف می‌شود و شر، عدمی و مانع سعادت بشری است. مطابق با دیدگاه ملاصدرا، فضیلت صفتی است که نفس با اتصاف به آن، ارزشمند می‌شود و رذیلت صفتی است که از ارزش و اعتبار نفس می‌کاهد. اعتدال، شرط حفظ فضیلت اخلاقی است. فضایل اخلاقی درجه‌بندی شده است و هر چه باعث نزدیک‌تر شدن به تقرب الهی باشد و نفس را بیشتر پالایش نماید، ارزشمندتر است. رذیلت اخلاقی، عملی است که خارج از تعادل انسانی است و باعث دور شدن از تقرب الهی می‌شود. عامل مهم اخلاقیِ رسیدن به سعادت، رعایت اعتدال است. آگوستین، فضیلت را مزین شدن نفس به خیر می‌داند و مانند ملاصدرا به اعتدال معتقد است و افراط و تفریط را باعث سرگردانی روح می‌داند. اعتدال، عطای الهی است و سرچشمهٔ فضیلت فقط و فقط خداست. هدف نهاییِ اخلاق از نظر ملاصدرا، رسیدن به ملکهٔ «عدالت» و از منظر آگوستین، عاشق خدا شدن با رفتار بر اساس عدالت است.

هر دو متفکر، اخلاق را با تزکیهٔ نفس و تطهیر آن از خواهش‌های نفسانی و تعلقات دنیوی پیوند می‌زنند، با این تفاوت که ملاصدرا عمل اخلاقی را به عنوان دستورالعمل دینی می‌داند که هم عقل و هم شرع به آن حکم می‌کند و در نظریهٔ امر الهی هم، خوبی و بدی را کاملاً امر الهی نمی‌داند و به تشخیص عقل قائل است؛ اما آگوستین به نظریهٔ امر الهی قائل است و امر الهی را مقدم بر هر عملی دانسته و خوبی و بدی را تابع امر الهی می‌داند، بدون آن که اختیار را نفی کند.

دین و اخلاق رابطه‌ای تفکیک‌ناپذیر دارند. بنا به نظر آگوستین، اخلاق در چارچوب دین تعریف می‌شود و هم سعادت و هم خودشناسی به عنوان دو منبع اخلاق، از خدا می‌باشند. راه خوبی، عشق به خدا به وسیلهٔ آیین مسیحی و روح‌القدس است و انسانِ اخلاقی، انسانِ عاشقِ خداست. تفکر و تعقل جزء اصلی رسیدن به عشق است، لذا نه به جبرگراییِ اشاعره اعتقاد دارد و نه به حسن و قبح ذاتی معتزلی که مستقل از خداست. ملاصدرا جایگاه عمیق‌تری برای خودشناسی و خداشناسی در اخلاق قائل است و عقل و شرع را هدایت‌کنندهٔ انسان می‌داند. انسان سعادت‌مند با اجرای دستورات دینی، به مبارزه با نفس می‌پردازد و به نور یقین و معرفت می‌رسد. قوهٔ عاقله بر دیگر قوا پیروز می‌شود و به تزکیهٔ نفس دعوت می‌کند که هدف نهایی آن، ایجاد اخلاق بر پایهٔ عدالت است.

بین عدم مسئولیت اخلاقی و عقوبت دینی ارتباط وجود دارد و فقدان مسئولیت اخلاقی باعث عذاب می‌شود. آگوستین مانند ملاصدرا با اشاره به جهل به معرفت نفس و غرق شدن در حب، شهوات و دنیا، آن‌ها را علت عقوبت انسان می‌داند. برای آگوستین و ملاصدرا، عشق علت اطاعت دینی و سعادت اخلاقی است و بدین ترتیب در تفکر دینی و اخلاقی از جایگاه بالایی برخوردار است. در مبحث لذت، ملاصدرا به تفکیک لذات عقلی از لذات حسی می‌پردازد و لذات عقلی را برتر می‌داند. آگوستین اگرچه چنین تفکیکی قائل نمی‌شود، اما در همان لذت‌های حسی، تفکر و عقل در نظر گرفته و در هر دو لذت حسی و عقلی، لذت حقیقی را درک و شناخت حقیقت الهی می‌داند.

۳-۷. مضمون مرگ و حیات پس از مرگ

هر دو متفکر به زندگی جاودانه و سعادت ابدی اعتقاد دارند. بیان ملاصدرا بسیار موشکافانه و اثباتی و استدلالی است، اما آگوستین بیشتر عاشقانه و عارفانه سخن گفته است (هاشمی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۴۶-۱۴۹). دوبعدی بودن انسان، مبنای مهمی در معادشناسی و حیات پس از مرگ برای این دو نظام فکری فراهم می‌کند و زمینهٔ بحث از معاد را فراهم می‌سازد (کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). دوبعدی بودنِ انسان، علاوه بر آنکه مبنایی برای معادشناسی را فراهم می‌سازد، برای مرگ تقسیماتی نیز پدید می‌آورد که قسمی از آن به مرگ نفس اختصاص می‌یابد (کاکایی و جباره ناصرو، ۱۳۹۸: ۱۶).

مرگ جسم یا طبیعی، همگانی بوده و انتقال از عالمی به عالم دیگر است. در کنار مرگ طبیعی، می‌توان از مرگ اختیاری یا ناگهانی نام برد که هر دو، مرگ اضطراری می‌باشند که در مرگ ناگهانی مطابق نظر آگوستین، علاقهٔ نفس به بدن تدریجی نیست و دشوارتر و دردناک‌تر است. ملاصدرا این مرگ را مرگ اختیاری می‌گوید که در آن، خروج نفس از بدن، نه از جهت فعلیت یافتن و تکامل نفس، بلکه به واسطهٔ عاملی ناگهانی و خارجی رخ داده و نفس، بدن را ترک می‌کند و چون تکامل‌نیافته است، دردناک‌تر است (همان: ۱۷-۳۷)

آگوستین مرگ را تحولی دفعی می‌داند و ملاصدرا آن را تحولی جوهری. در نظر آگوستین، به دلیل آنکه پیوند نفس و بدن، یک پیوند عرضی و مصنوعی است، نفس به دنبال شکستن قفس تن و رهایی از آن است، اما در نظر ملاصدرا، پیوند آن دو، ذاتی و طبیعی است، لذا مرحله‌ای تکاملی و جوهری محسوب می‌شود که مرتبه‌ای از کمال وجودی انسان است. مرگ طبیعی در دیدگاه ملاصدرا مانند خواب است و بر اساس تشکیک و اختلاف به مرتبه، خواب، رقیقهٔ مرگ دانسته شده است (همان: ۱۱، ۱۴-۱۵، ۲۶-۲۷). تبیین ملاصدرا، یک تبیین مابعدالطبیعی از مرگ است که با تبیین اخلاقی و کلامی نزد آگوستین متفاوت است.

مرگِ نفس در کنار مرگِ جسم و مرگِ ابدی از اصطلاحاتی است که در آثار آگوستین وجود دارد. مرگ نفس در نظر آگوستین با مرگ دل، قلب و روح در ملاصدرا اشتراک دارد. این مرگ همگانی نیست و عامل آن، دوری و جدایی از خداوند و اهتمام به دنیا و لذت‌های آن است. این مرگ سخت‌تر از مرگ جسم است و عذاب آن ابدی است؛ در صورتی که انسان توبه نکند، در زندگی به رنج ابدی دچار می‌شود و این مرگ ابدی است. آگوستین بر مبنای سخن پولس، ایمان به مرگ فدیه‌وار عیسی مسیح و فیض نجات‌بخش وی را راه نجات می‌داند، اما ملاصدرا راه نجات را ایمان و عمل صالح و پیروی از شرع می‌داند (همان: ۱۶-۲۰).

مرگ ارادی تقسیم‌بندی دیگری است که از اقسام آن می‌توان مرگ عرفانی، مرگ مقدس و خودکشی را نام برد. مرگ عرفانی به معنای تسلط بر نفس و گذشتن از خود است که ملاصدرا در مقام نظر و عمل به آن پرداخته است. مرگ مقدس یا شهادت یعنی فداکردن جان خود در راه حق و حقیقت فدا. ملاصدرا این جان دادن را با محبت الهی، بدون غنیمت و شهرت‌طلبی می‌داند و آگوستین این نوع مرگ را دیگر مجازات گناه نمی‌داند، بلکه فراتر رفته و آن را عامل پارسایی و کمال قلمداد می‌کند؛ این نوع مرگ پاداشی است برای پارسایان (همان: ۲۷-۲۹).

مرگ‌اندیشی دارای آثار و لوازمی است که عبارتند از: معنادار شدن زندگی و پی‌بردن به ناتوانی بشر در حذف مرگ از زندگی. مرگ‌اندیشی با توجه به زندگی پس از مرگ و جاودانگی به زندگی بی‌نهایت معنا می‌بخشد؛ هم‌چنین به ناتوانی و عجز خود پی‌می‌بریم که آگوستین به دلیل اضطراری و اجباری بودن آن، ما را در برابر آن ناتوان می‌داند؛ اما ملاصدرا به تفصیل به آن می‌پردازد (همان: ۲۹-۳۰).

گناه در نظام کلامی و فلسفیِ این دو متفکر، دارای آثار وضعی بوده و عاملی برای از بین بردن ابزار شناختی انسان است که در نتیجهٔ آن، مرگِ قلب و نفس پدید می‌آید (کاکایی و جباره ناصرو، ۱۳۹۷: ۴۹). سببیت گناه در مرگ، موضوعی است که آگوستین و ملاصدرا در آن اختلاف نظر دارند. گناه نخستین، کلید فهم آگوستین از انسان، حیات و مرگ است. شهر زمینی، نتیجهٔ گناه نخستین و به منظور کیفر او پدید آمده است و مرگ، کیفر انسان زمینی است. آگوستین گناه را علت مرگ می‌داند و بر مبنای گناه نخستین و سایر گناهان بیان می‌کند که اگر انسان گناه نمی‌کرد، جاودانه می‌بود؛ اما ملاصدرا میان گناه نخستین و گناه ارادی تفکیک قائل می‌شود و گناه اولیه را نمی‌پذیرد، اما معتقد است که مرگ ارادی باعث مرگ نفس می‌شود (همو، ۱۳۹۸: ۱۱؛ کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). از مرگ نفس می‌توان نجات یافت و این با ایمان و عمل صالح و پیروی از شرع در دیدگاه ملاصدرا و با فیض الهی و فدیهٔ حضرت عیسی علیه‌السلام در نظر آگوستین امکان‌پذیر است (کاکایی، ۱۳۹۸: ۱۹-۲۰).

هر دو متفکر بر ضرورت معاد تأکید دارند و آن را با ابتنای روز رستاخیز بر عدل و حکمت الهی و

دلایل عقلی و نقلی مدلل ساخته‌اند، اما آگوستین بر اساس مسیح‌محوری آن را اثبات می‌کند و سه فصلِ آخرِ کتاب شهر خدا را به آن اختصاص می‌دهد (زمانی و اکبری، ۱۳۹۸: ۷۲؛ کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). هر دو متفکر، معاد جسمانی و رستاخیزِ جسم در آخرت را قبول دارند. آگوستین معتقد است که همین بدن محشور می‌شود، البته بدنی که تبدیل به بدن فسادناپذیر و نامیرا می‌شود، اما برای آن، فرآیندی را بیان نکرده است. در واقع او معتقد است که آگاهی، انسان را محدود می‌کند، به گونه‌ای که نمی‌تواند حقیقت آن را کشف کند؛ اما ملاصدرا بر اساس قوهٔ خیال، عالم مثالِ منفصل و تجسم اعمال و شکل‌گیری بدنِ اخرویِ مثالی را بیان می‌کند و آن را اثبات عقلانی می‌کند (کاکایی و جباره ناصرو، ۱۳۹۸: ۲۰؛ کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). آگوستین در مقام دلیل نقلی برای معاد جسمانی، به رستاخیز حضرت عیسی علیه‌السلام و وعدهٔ کتاب مقدس استناد می‌کند (زمانی و اکبری، ۱۳۹۸: ۷۳-۷۵).

در بحث خلود در عذاب، آگوستین با بیانی بدون تردید آن را مطرح می‌کند و با بیان نمونه، به ایراد بقای جسم در عذاب پاسخ می‌دهد و بیان می‌کند که رنج مربوط به نفس است و نفس با وجود رنج کشیدن، جاوید است؛ هم‌چنین قدرت و وعدهٔ خداوند را مهم‌ترین دلیل بر خلود عذاب می‌داند. گنهکاران و تبهکاران بخشوده نمی‌شوند و دعا و شفاعت کلیسا و قدیسان، تنها شامل حال کسانی خواهد شد که پس از تولد تازه در مسیح، نه چنان بد بوده‌اند که سزاوار چنین ترحمی نباشند و نه چنان خوب که به آن ترحم نیازمند نباشند (همان: ۷۵-۷۷).

برخلاف آگوستین، ملاصدرا بیانی دوگانه دارد و در برخی آثار، بر انقطاع عذاب و در برخی دیگر (آثار متأخر)، بر خلود عذاب معتقد است. نظر ملاصدرا بر عذاب ادراکی یا خیالی مبتنی است که بر اساس آن، عذاب با ادراکات ناشی از صورت‌های خیالی ادراک می‌شود؛ ملاصدرا بر خلاف آگوستین، معتقد به سبقت رحمت الهی بر غضب الهی است (همان: ۷۹-۸۰).

آگوستین نجات ابدی را به صورت رازگونه با مدد فیض الهی برای عدهٔ قلیلی تلقی می‌کند. فیض الهی در کار خوب و نجات سببیت دارد، همانگونه که گناه در مرگ و رنج سببیت دارد. محدودیت نجات ابدی برای برخی، به خاطر گناه اصلی است و کسانی که بتوانند از این عیب موروثی و گناه ذاتی رهایی یابند، به نجات می‌رسند و راه رهایی، اطاعت کامل از مسیح و موهبت مجانیِ فیض مسیح است؛ اما ملاصدرا، سعادت و شقاوت را در گرو تلاش انسان می‌داند، نه غسل تعمید و فیض الهی (همان: ۷۲-۸۱).

ملاصدرا برای فرشتگان، هم بُعد هستی‌شناختی و واسطه در آفرینش قائل است و هم بُعد نجات‌شناختی؛ اما آگوستین بدون بُعد هستی‌شناختی و نقش‌آفرینی در آفرینش، آن‌ها را در نجات مؤثر می‌داند. آگوستین سه مؤلفه برای رستگاری قائل است: فرشتگان، مسیح و کسب فضایل اخلاقی که دو

مؤلفهٔ اول بیرونی هستند. دخیل دانستن عوامل بیرونی در سعادت و رستگاری، نقطهٔ اختلاف با ملاصدرا است؛ زیرا برای ملاصدرا، عامل درونی محوریت دارد و برای آگوستین، عوامل بیرونی محوریت داشته و بدین ترتیب انسان در رستگاری منفعل است. آگوستین برای فرشتگان بُعد معرفت‌شناختی نیز قائل است که عبارتند از: بشارت به مسیح (تجسد)، عروج و بازگشت، و نبرد معنوی بشر با شیطان. انسان‌ها از فرشتگان برای رستگاری الگو می‌گیرند و با آن جاودانه می‌شوند. آگوستین برای فرشتگان بدن هوایی قائل است، لذا تشبه به فرشتگان، هم در روح است و هم در جسم و در اثر تشبه به فرشتگان است که ساکنان شهر خدا می‌توانند خداوند را با چشمان روحانی رؤیت کنند (مرادی، ۱۴۰۳: ۲۰۸-۲۲۲).

۴. تحلیل و سنتز نهایی

در این قسمت، ابتدا چند بحث صورت می‌پذیرد و سپس بر اساس آنها، سنتز نهایی ارائه می‌گردد. بحث نخست در این زمینه است که این مضامین چه نسبتی میان آگوستین و ملاصدرا عرضه می‌کنند. تحلیل جامع تم‌ها نشان می‌دهد که نسبت میان آگوستین و ملاصدرا، نه یک نسبت ساده، بلکه یک نسبت پیچیده و دووجهی را نشان می‌دهد که آن را می‌توان هم‌گرایی در عین واگرایی بیان کرد. در لایهٔ اول، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و خداشناسی قرار دارد که در آن، یک هم‌گرایی و خویشاوندی مشاهده می‌گردد که هر دو نظام فکری را در سنت افلاطونی و نوافلاطونی قرار می‌دهد که با الهیات ادیان ابراهیمی سازگار است. این لایه مربوط به تم‌های ۱، ۲ و ۴ است.

در این دو نظام فکری، تصویری که از هستی ارائه می‌شود، یک هستی با عوالم طولی است که مراتب مجرد و مادی دارد. هم‌چنین هستی، تجلی یا مخلوق نوری الهی است که عقل آدمی بدون اشراق و عنایت عوالم بالا به معرفت حقیقی نمی‌رسد. خدا در هر دو نظام فکری، واجد همهٔ کمالات به صورت محض است و این کمالات عین ذات هستند. هر چند آگوستین، الهیاتی سلبی و تنزیهی در این باره دارد، اما دیدگاه تنزیهی وی به تعطیل عقل منجر نمی‌شود؛ در همین راستا، تئودیسه و عدل الهی قرار دارد که عدمی انگاشتن شر، برای حفظ خیر محض بودنِ مبدأ اعلیٰ و خداوند است که میراثی افلاطونی و نوافلاطونی است.

در لایه‌های دیگر که می‌توان انسان‌شناسی، معادشناسی، نجات، آفرینش و زمان در ارتباط جهان و خدا را قرار داد، این تصویر نوعی واگرایی را نشان می‌دهد که از وجود دو نوع پارادایم متفاوت حکایت می‌کند. رویکرد ملاصدرا در آفرینش، به عنوان یک فرآیند واسطه‌ای و نقش عقول و نقش هستی‌شناختی فرشتگان در این فرآیند، ضلعی از واگرایی را نمایان می‌سازد که در تقابل با آفرینشِ دفعی و بدون واسطهٔ آگوستین قرار دارد. در همین ضلع، تصور آگوستین از زمان، به عنوان یک امر انفسی و انبساط نفسانی در تقابل با نظریهٔ فلسفی ملاصدرا دربارهٔ

زمان به عنوان بُعد چهارم و نحوهٔ وجودی اجسام مادی، واگرایی را عمیق‌تر می‌سازد. این واگرایی با تأکید آگوستین بر گناه اولیهٔ ذاتی و تصویر انسانِ هبوط کرده، گناهکار و رهایی از آن، بنیادی‌تر می‌شود.

تأکید آگوستین بر گناه اولیهٔ ذاتی، از انسان یک موجود هبوط‌کردهٔ گناهکارِ نیازمند به فدیه، به تصویر می‌کشد که نجات و رستگاری‌اش منوط به رهایی از آن به مدد فیض الهی است. این تصویر در تقابل با انسان در سیر صعودی کمالی صدرایی بر اساس حرکت جوهری، یک واگرایی بنیادین را ترسیم می‌کند که یک طرفِ آن، انسان گنهکار و جهان تبعیدگاه و طرف دیگرِ آن، انسان جویای کمال در بستر تکامل این جهانی قرار می‌گیرد.

گناه نخستین، کلید فهم تفسیر آگوستین از انسان و به دنبال آن حیات و مرگ انسان است (کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۱۱۱). گناه در ساختار تکوینی بشر تأثیرگذار بوده است. در نگاه آگوستین، حضرت آدم و حوا علیهما السلام، از این گناه توبه نکردند، بلکه دلیل‌تراشی نموده و به گردن یکدیگر انداختند و به طور ذاتی در نهاد انسان قرار گرفت؛ اما ملاصدرا بر اساس تعالیم اسلامی معتقد است که این توبه صورت گرفت و توبهٔ ایشان پذیرفته شد و در همین راستا، خداوند آدم را خلیفة الله قرار داد؛ در واقع، برخلاف نظر آگوستین که این نهی الهی را یک نهی تحریمی و شایستهٔ عقاب می‌دانست، ملاصدرا معتقد بود که این نهی، یک نهی تنزیهی و ارشادی بوده که باعث خروج آدم از بندگی خدا نشده است و با وجود اینکه عقوبت تکوینی به همراه داشت، اما مستلزم عقوبت تشریعی نشده و صرفاً برای مصلحتی بوده است که در مراحل تکوینِ بشر تعریف می‌گردد (کاکایی و جباره ناصرو، ۱۳۹۷: ۳۸-۳۹).

ریشهٔ اختلافات این دو متفکر به دیدگاه ایشان نسبت به جهان مادی و دنیا برمی‌گردد که در نگاه آگوستین، یک دیدگاه سلبی است، اما در دیدگاه ملاصدرا، زمینه‌ای برای تکامل است. در واقع این تمایزات تمدنی اسلامی و مسیحی است که دنیا در نگاه مسیحیت مذمت شده است، اما در نگاه اسلام، به عنوان مزرعهٔ آخرت معرفی گردیده است و شریعت و احکام زیادی برای زیستن انسان در عالم ماده و زندگی دنیوی ارائه شده است. دنیا یک مرحلهٔ حیات اضطراری برای آگوستین است که اگر گناه اولیه و هبوط انسان نبود، چنین مرحله‌ای هم نبود؛ اما در نگاه ملاصدرا، این دنیا مرحله‌ای ضروری برای انسان است و یکی از مراحل تکامل زیستی انسان است (کرمی قهی، ۱۳۹۵: ۹۹-۱۱۱) که برای حیات انسان ضروری است.

بررسی یافته‌ها نشان می‌دهد که سوگیری یافتن شباهت در محورهایی همچون نظریهٔ اشراقی، عدمی بودن شر، برهان‌پذیری وجود خدا و اوصاف کمالی الهی نمود وجود دارد و حاکی از آن است که پژوهشگران به دنبال ایجاد یک زبان مشترک برای دو نظام فکری بوده که مبتنی بر مشابهت‌های واژگانی مانند نور، تجلی، اشراق، عدمی بودن، عقل و کمال الهی بوده است؛ اما در سوی دیگر، یک تفاوت

مبنایی و ساختاری در اخلاق و نظریهٔ رستگاری و نجات قرار دارد که نیاز به واکاوی عمیق‌تری دارد.

بحث دیگر، سوءبرداشت‌هایی است که می‌توان آن را در ادراک پژوهشگران پی‌گیری کرد. یکی از سوءبرداشت‌ها، یکسان انگاشتن اختیار در این دو نظام فکری است. پژوهش‌گران پنداشته‌اند که تبیین اختیار به یک نتیجه در انسان‌شناسی منتهی می‌شود، لکن بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که دیدگاه آگوستین در این زمینه و نیز نظریهٔ امر الهی در آگوستین به سمت اشعری‌گری متمایل می‌گردد. بزرگ‌ترین سوءبرداشت، نادیده گرفتن بنیان «گناه نخستین» در تحلیل آرای آگوستین است. نادیده گرفتن این بنیان باعث می‌شود که پژوهش‌گران، عقلانیت و ایمان را در هر دو نظام فکری، نزدیک به یکدیگر تفسیر کنند. تقدم ایمان بر عقل در نگاه آگوستین، به دلیل فاسد شدن عقل انسان پس از هبوط است و در نظر ملاصدرا، ایمان جنبهٔ معرفتی دارد و به معنای پذیرش شهودیِ حقایقی است که هر چند عقل در ابتدا از درک آن عاجز است، اما به دلیل عقل‌ستیز نبودنِ آن‌ها، در نهایت با آن‌ها هم‌راستا می‌شود.

سنتز نهاییِ این پژوهش را می‌توان در یک مدل سه سطحی ارائه کرد: سطح نخست: سطح هم‌گرایی در سطح مسائل و پرسش‌های بنیادین؛ سطح دوم: واگرایی و ناهمسانی در مبانی تبیینی؛ و سطح سوم: تمایز در منطق نهایی نجات و کمال. مزیت این مدل آنست که این امکان را فراهم می‌سازد تا یافته‌های پژوهش از پراکندگی خارج شوند و در یک چارچوب نظری منسجم قرار گیرند.

در سطح نخست نشان داده می‌شود که آگوستین و ملاصدرا در بسیاری از مسائل و پرسش‌های بنیادین با یکدیگر اشتراک دارند. هر دو دربارهٔ وجود خداوند، اوصاف الهی، منشأ معرفت، معرفت دینی، آفرینش و سیر نزولی، مسئلهٔ شر، عدل الهی، حیات اخروی و معاد می‌اندیشند. هم‌گرایی مفهومی در این سطح مشهود است و با پرسش‌های مشترکی روبرو هستند و مواضعی که اتخاذ می‌نمایند، به یکدیگر نزدیک است؛ به عنوان مثال، در مسئلهٔ معرفت و عقلانیت، هر دو بر این باورند که بدون هدایت و اشراق الهی و پیوند و اتصال با مبادی عالیه، نمی‌توان به معرفت حقیقی دست یافت. در قلمرو خداشناسی نیز، هر دو بر وجود خدا و تعالی مبدأ وجود، کمالات خداوند، وابستگی جهان به خداوند و نیاز موجودات به خداوند، اخلاق متعالی و معاد تأکید دارند. هم‌چنین در مسئلهٔ شر، هر دو با عدمی دانستن شر، هم خیر بودنِ مبدأ جهان و هم نظام احسن را حفظ می‌کنند و هم امکان تبیین نقصان‌ها و رنج‌ها را فراهم می‌نمایند. بر اساس این سطح، تطبیق میان این دو متفکر، ناموجه و تصنعی نمی‌باشد، زیرا آن‌ها در پرسش‌های کلان الهیات و فلسفی با یکدیگر هم‌راستا می‌باشند.

در سطح دوم، نشان داده می‌شود که هم‌گرایی به این معنا نیست که میان این دو نظام فکری، یک وحدت در پاسخ‌ها و ساختار آن‌ها وجود دارد. آگوستین در افق الهیات مسیحی با محوریت گناه نخستین

و سببیت این گناه در وضعیت انسان و سببیت فیض الهی در نجات می‌اندیشد، اما ملاصدرا در طرف دیگر در افق حکمت متعالیه و با تکیه بر مبانی اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری و استکمال نفس نظامی را بنیان می‌نهد که در آن، جهان در صیرورت دائمی بوده و انسان به عنوان موجودی پویا در سیر استکمالی، حرکتی صعودی را طی می‌کند. بر این اساس، آگوستین مسئلهٔ انسان را در قالب هبوط و گنهکاری و نیاز به فیض الهی برای رهایی می‌فهمد و ملاصدرا آن را در قالب نقص، حرکت و فعلیت یافتن کمالات وجودی برای استکمال صورت‌بندی می‌کند.

سطح سومِ این مدل، حاصل ترکیب دو سطح اول و دوم و سنتز نهایی است. تطبیق این دو نظام فکری، به صورت ساختاری و با توجه به منطق درونی حاکم بر آن تحلیل می‌شود. در این سطح، از جستجوی تشابه و تفاوت گذر کرده و به یافتن محوری برای تمایز بنیادین می‌رسد. این محور بنیادین به گونه‌ای است که در منشور انسان، خدا و جهان قرار می‌گیرد و ابعاد مختلف هر نظام فکری را مورد ملاحظه قرار می‌دهد. انسانِ هبوط‌کردهٔ گناهکار، در این جهان رنج می‌کشد، چون طبیعتِ تعبیدگاه اوست و خداوند به مدد فیض خود او را رها نموده و به رستگاری می‌رساند. تمایز ملاصدرا در اینست که در همان منشور بنیادین، جهان بستری برای حرکت استکمالی است و هدایت و مدد الهی نه برای رهایی که برای دریافت حقایق و رسیدن به سعادت است.

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش برای ارائهٔ مدل مفهوم برای مقایسه نظام‌های فکری ملاصدرا و آگوستین، یافته‌های سنتزپژوهانهٔ خود را در هفت مضمون ارائه کرد. تحلیل تلفیقی و سنتز نهایی این مضامین، سه سطح از نسبت تطبیقی میان این دو نظام را به عنوان مدل مفهومی آشکار ساخت. این مدل در سطح نخست اشتراک و هم‌سانی مفاهیم و مسائل را نشان می‌دهد که انگیزهٔ پژوهش‌ها برای مقایسهٔ آن‌ها را فراهم نموده و در مسائل مشابهی مانند وجود خدا و اوصاف الهی، مسئلهٔ شر، مسئلهٔ آفرینش و زمان، عقلانیت و معرفت دینی و معاد نمودار است. در سطح دوم، یک ناهمسانی در پاسخ به این مسائل وجود دارد که مبتنی بر بنیان‌های الهیاتی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. ترکیب این دو سطح در سطح سوم با تمایز منطق حاکم بر این دو نظام نشان داده می‌شود که حاصل تعامل میان سه ضلع منشور انسان، خدا و جهان است. تمایز این دو پارادایم فکری را در یک زمینهٔ فلسفی–دینی، می‌توان تمایز میان بشارت برای نجات و هدایت برای کمال دانست. این پژوهش نشان می‌دهد که تطبیق میان این دو نظام فکری امکان‌پذیر است و هنگامی معتبر است که با مدلی مفهومی، از سطح مفاهیم و مسائل فراتر رود و به تحلیل منطق درونی آن‌ها برسد.

منابع

۱. حسینی‌شاهرودی، سید مرتضی و دارابی، کوکب (۱۳۹۵)، *پاسخ‌های فلسفی ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر*، الهیات تطبیقی، (۱۵)، ۱-۱۴.

۲. حسینی‌شاهرودی، سید مرتضی، مسعودی، جهانگیر و دارابی، کوکب (۱۳۹۷)، *رابطه اختیار و شرور اخلاقی از دیدگاه ملاصدرا و آگوستین*، آیین حکمت، (۳۸)، ۵۷-۸۰.

۳. خنافره، محمد امیر (۱۳۹۲)، *ماهیت زمان در اندیشه ملاصدرا و آگوستین* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه شهید چمران اهواز.

۴. زنگنه‌تبار، سجاد (۱۴۰۲)، آموزش *اسماء و صفات الهی از دیدگاه آگوستین و ملاصدرا و تأثیر آن در سبک زندگی ایمانی*، فقه و حقوق نوین، (۱۷)

۵. زمانی، زهره و اکبری، فتحعلی (۱۳۹۸)، *بررسی و تحلیل ماهیت خلود اهل عذاب از منظر آگوستین و ملاصدرا*، حکمت صدرایی، ۷(۲)، ۷۱-۸۲.

۶. سالاروند، زهرا (۱۳۹۲)، *بررسی تطبیقی رابطه ایمان و عقلانیت از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه شهید رجایی.

۷. عابدی، احمد و منفرد، مهدی (۱۳۸۸)، *بررسی و تطبیق بحث زمان در فلسفه سنت آگوستین و صدرالمتألهین*، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ۲(۴۲)، ۲۴۱-۲۵۶.

۸. عندلیب، نفیسه (۱۳۹۰)، *بررسی تطبیقی معناشناسی اوصاف الهی از دیدگاه ملاصدرا و آگوستین* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه قم.

۹. قاسمی زواجری، زهرا (۱۳۹۲)، چگونگی *آفرینش از دیدگاه آگوستین و ملاصدرا* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه ملایر.

۱۰. قلی‌زاده خوش‌بیان، مهدی (۱۳۹۳)، *رابطه انسان و خدا از نظر صدرالمتألهین و سنت آگوستین* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه قم.

۱۱. کاکائی، قاسم و جباره‌ناصرو، محبوبه (۱۳۹۷)، *بررسی تطبیقی ارتباط مرگ و گناه در آثار آگوستین قدیس و ملاصدرا*، آینه معرفت، (۵۴)، ۳۷-۶۲.

۱۲. کاکائی، قاسم و جباره‌ناصرو، محبوبه (۱۳۹۸)، *بررسی تطبیقی مرگ‌اندیشی از دیدگاه آگوستین قدیس و ملاصدرا*، تأملات فلسفی، (۲۲)، ۱۱-۴۱.

۱۳. کرمی‌قهی، محمدتقی (۱۳۹۵)، *معادشناسی تطبیقی (مقایسهٔ تطبیقی معاد جسمانی نزد صدرالدین شیرازی و آگوستین)*، حکمت صدرایی، ۵(۱)، ۹۹-۱۱۲.

۱۴. مرادی، احمدرضا (۱۳۹۰)، *بررسی تطبیقی عقل و وحی از نظر ملاصدرا و آگوستین* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه اصفهان، مبانی نظری اسلام.

۱۵. مرادی، علی (۱۴۰۳)، *تأثیر فرشتگان در رستگاری انسان در اندیشه آگوستین و ملاصدرا* (رساله دکتری)، دانشگاه زنجان.

۱۶. محمودکلایه، زهرا، اکبریان، رضا و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۶)، *عقلانیت از نظر آگوستین و ملاصدرا*، اندیشه دینی، (۶۲)، ۱۲۹-۱۵۲.

۱۷. هاشمی‌زاده، فاطمه‌السادات (۱۳۹۰)، *دین و اخلاق از دیدگاه صدرالمتألهین و سنت آگوستین* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشکده الهیات.

18. Ring, N. A., Ritchie, K., Mandava, L., & Jepson, R. (2011). *A guide to synthesising qualitative research for researchers undertaking health technology assessments and systematic reviews*. NHS Quality Improvement Scotland.

19. Thomas, J., & Harden, A. (2008) . *Methods for the thematic synthesis of qualitative research in systematic reviews*. BMC Medical Research Methodology, 8.(45).

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

A Conceptual Reconsideration of Moral Judgments and Principles from the Perspective of ’Allama Muhammad-Taqi Misbah Yazdi[1]

Hamid Ashouri[2]

ABSTRACT

In the discourses of ethics and moral philosophy, the terms “moral judgments” and “moral principles” are frequently employed; however, the precise demarcation between them has consistently been a source of ambiguity and conflation. The primary problem of this study is the precise elucidation of the concepts of moral judgments and principles, alongside an examination of ’Allama Muhammad-Taqi Misbah Yazdi’s perspective on this matter. The primary objective of this study is to conduct a conceptual analysis of these two terms, clarify their distinctions, and approximately reconstruct ’Allama Misbah’s moral system based on textual and verbal evidence from his works, thereby preventing the conflation of these concepts. The research methodology employed in this study is analytical-interpretative, drawing on direct references to the works of ’Allama Misbah and comparing his views with select contemporary moral theories. The results indicate that “moral judgments” essentially refer to moral propositions. Furthermore, in the semantic analysis of moral principles, among the five distinct meanings of the term “moral principle” that can be deduced from his works, the fifth meaning—namely, the principle as the most universal moral judgment under which all other judgments are evaluated—constitutes the most accurate reconstruction of ’Allama Misbah’s perspective.

KEYWORDS: principles, judgments, rules, ethics, moral philosophy, ’Allama Misbah Yazdi.

---

1. Received: February 16, 2026 Accepted: April 18, 2026

2. Ph.D. in Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. **Email:** ashouri1412@yahoo.com

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

بازخوانی مفهومی احکام و اصول اخلاقی از دیدگاه استاد مصباح یزدی[۱]

حمید عاشوری[۲]

چکیده

در مباحث اخلاق و فلسفهٔ اخلاق، اصطلاحات «احکام اخلاقی» و «اصول اخلاقی» به طور مکرر به کار می‌روند، اما مرزبندی دقیق میان آنها، همواره محل ابهام و خلط بوده است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش، تبیین دقیق مفاهیم احکام و اصول اخلاقی و بررسی دیدگاه علامه محمدتقی مصباح یزدی در این زمینه است. هدف اولیهٔ این پژوهش، مفهوم‌شناسی این دو واژه، تحلیل تمایزات آن‌ها و بازسازی تقریبی منظومهٔ اخلاقی علامه مصباح بر اساس شواهد و قرائن کلامی در آثار ایشان می‌باشد تا بر اساس آن، از خلط مباحث جلوگیری به عمل آید. روش تحقیق در این مطالعه، تحلیلی-تفسیری است که با استناد مستقیم به آثار استاد مصباح و مقایسهٔ تطبیقی دیدگاهایشان با برخی نظریات اخلاقی معاصر انجام شده است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که مراد از احکام اخلاقی، همان گزاره‌های اخلاقی است. در بحث معناشناسیِ اصول اخلاقی نیز، از میان پنج معنای مختلفِ «اصل اخلاقی» که در آثار علامه قابل استنباط است، معنای پنجم -یعنی اصل اخلاقی به مثابه کلی‌ترین حکم اخلاقی که سایر احکام ذیل آن سنجیده می‌شوند- دقیق‌ترین بازسازی از دیدگاه استاد مصباح است.

کلیدواژگان: اصول، احکام، قواعد، اخلاق، فلسفه اخلاق، مصباح یزدی.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۲۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته دکتری فلسفه تطبیقی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ایران؛ ashoory.hamid@gmail.com

۱. مقدمه

در حوزهٔ مباحث اخلاقی و فلسفهٔ اخلاق، واژگانی همچون «احکام اخلاقی»، «اصول اخلاقی» و «قواعد اخلاقی» به‌طور مکرر به‌کار می‌روند، اما مرزبندی دقیق این مفاهیم، یکی از بحث‌های مهم است. در بسیاری از متون، این اصطلاحات به‌صورت هم‌پوشان یا جایگزین یکدیگر استفاده می‌شوند که می‌تواند به خلط مباحث و ابهام در استدلال‌های اخلاقی منجر شود. روشن‌سازی معنای این واژگان، نه‌تنها به فهم دقیق‌تر نظریات اخلاقی کمک می‌کند، بلکه زمینه‌ای برای تحلیل‌های نظام‌مندتر در فلسفهٔ اخلاق فراهم می‌سازد. پژوهش حاضر با تمرکز بر آرای علامه محمدتقی مصباح یزدی، به‌عنوان یکی از فیلسوفان برجستهٔ معاصر در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق، در صدد بررسی و تبیین مفهوم «احکام اخلاقی» و «اصول اخلاقی» و نسبت آن‌ها با یکدیگر است. این مطالعه تلاش می‌کند تا با استناد به آثار و مبانی فکری ایشان، درکی دقیق‌تر از این مفاهیم ارائه دهد.

با بررسی پژوهش‌های موجود، تاکنون مطالعه‌ای که به‌صورت مستقل و جامع به تبیین مفاهیم «احکام اخلاقی» و «اصول اخلاقی» از منظر علامه مصباح یزدی بپردازد، یافت نشد؛ هرچند با تعمق در آثار اندیشمندان اسلامی، می‌توان تعاریفی از این مفاهیم استخراج کرد، اما این مباحث معمولاً به‌طور پراکنده و در ضمن موضوعات دیگر مطرح شده‌اند. از جمله پژوهش‌هایی که به تحلیل نظام‌مند این مفاهیم اختصاص داشته باشد، می‌توان به مقالهٔ «تحلیلی بر مفهوم، جایگاه و نقش اصل اخلاقی در نظام اخلاقی» نوشتهٔ سید اکبر حسینی قلعه بهمن اشاره کرد.

دربارهٔ ضرورت پرداختن به چنین بحثی می‌توان گفت که مفهوم‌شناسی در هر حوزه‌ای و از جمله در مباحث اخلاقی، نقش اساسی در تبیین دقیق محل بحث و جلوگیری از سوءبرداشت‌ها و خلط مباحث دارد؛ در مواردی موجب آشکار شدن مغالطات می‌شود؛ در برخی نیز می‌توان با مفهوم‌شناسی، اختلافات ظاهری را برطرف کرد، زیرا گاهی طرفین، علی‌رغم استفاده از الفاظ مشترک، به معانی متفاوتی اشاره دارند و در واقع، اختلافی میان آن‌ها وجود ندارد؛ از سوی دیگر، مبادی تصوری در هر علمی، تقدم رتبی بر مبادی تصدیقی دارند، بدین سبب ضروری است که پیش از ورود به مباحث استدلالی دربارهٔ احکام و اصول اخلاقی، معنای دقیق این مفاهیم و تمایز آن‌ها از یکدیگر مشخص شود. برای مثال، اگر بخواهیم از "اصل" یا "اصول بنیادین اخلاقی" سخن بگوییم و دیدگاه‌های مختلف را مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم، یا اگر درصدد تبیین چگونگی شکل‌گیری یک اصل اخلاقی باشیم، نخست باید تعریفی روشن و دقیق از این اصطلاح ارائه دهیم.

در این مقاله، ابتدا به مفهوم‌شناسیِ «احکام اخلاقی» پرداخته و سپس «اصول اخلاقی» مورد بررسی قرار خواهد گرفت. در هر بخش، ضمن اشاره به معانی اصطلاحی «احکام» و «اصول» در سایر علوم،

نسبت به دیدگاه اندیشمندان حوزهٔ اخلاق دربارهٔ این مفاهیم مروری اجمالی خواهد شد، سپس با تکیه بر آثار و مبانی فکری علامه مصباح یزدی و تبیینِ دیدگاه ایشان در این خصوص، تمایز آن با سایر دیدگاه‌های موجود مشخص خواهد شد.

۲. احکام اخلاقی:

احکام جمع «حکم» است که در زبان عربی مفاهیم متعددی را شامل می‌شود. این واژه در لغت به معانی مختلفی همچون علم، فقه، حکمت، قضاوت و قضاوت به عدل و نیز منع اشاره دارد (برای تفصیل بیشتر، رجوع شود به: ابن‌منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۴۱/۱۲؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق: ۳۹/۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ ق: ۱۶۰/۱۶؛ فیومی، بی‌تا: ۱۴۵/۱).

دربارهٔ معنای اصطلاحی حکم و احکام در سایر علوم همچون فقه و اصول، بحث‌های مختلفی صورت گرفته است. مشهور علمای اصول، به ویژه عامه، حکم شرعی را چنین تعریف کرده‌اند: «خطاب خداوند متعال دربارهٔ کارهای مکلفان به صورت اقتضا یا تخییر یا وضع» (شاکری، ۱۳۹۶: ۲۳) و البته قید و قیودی برای تکمیل و اصلاح این تعریف از سوی سایر اندیشمندان نیز مطرح شده است. از معاصرین، شهید صدر حکم شرعی را قانونی می‌داند که از سوی خداوند برای سامان‌دهی زندگی انسان وضع شده است؛ چه مربوط به رفتارهای او باشد، چه به ذات او یا به امور دیگری که در زندگی‌اش نقش دارند (صدر، ۱۴۲۵ ق:، ۶۱/۱). افزون بر مباحث مربوط به تعریف اصطلاحی، موضوعاتی همچون مراتب حکم، اقسام آن و نسبت حکم با مفاهیمی نظیر قانون و فتوا نیز در منابع مطرح شده است که پرداختن به آنها، خارج از محور بحث حاضر است (برای مطالعهٔ بیشتر، ر.ک: شاکری، ۱۳۹۶).

و اما در خصوص معنای اصطلاحی در اخلاق باید گفت که در آثار و عبارات علامه مصباح، تصریح مستقیمی دربارهٔ معنای اصطلاحی «احکام اخلاقی» مشاهده نمی‌شود. به نظر می‌رسد که این امر ناشی از وضوح این مفهوم در نظام فکری ایشان بوده و نیازی به تعریف مستقل از آن احساس نشده است؛ از این‌رو، آنچه در ادامه ارائه می‌شود، استنباطی است که بر اساس کاربردهای این واژه در آثار ایشان انجام گرفته و تلاش دارد تا مفهوم «احکام اخلاقی» را در چارچوب اندیشه‌های ایشان تبیین کند.

در آثار علامه مصباح یزدی، کاربرد واژهٔ "حکم اخلاقی" یا "احکام اخلاقی" به گونه‌ای است که این اصطلاح در معنای خاص خود در علم اخلاق، با معنای لغوی آن ارتباط نزدیکی دارد. احکام اخلاقی می‌توانند به عنوان قضایا یا گزاره‌هایی تعریف شوند که در آن‌ها، پیرامون رفتارهای اختیاری انسان یا ویژگی‌های اکتسابی او قضاوتی صورت می‌گیرد؛ به عنوان نمونه، ایشان در جایی بیان می‌کنند: «**قضیهٔ**

"راست‌گویی خوب است" یک حکم اخلاقی است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۰۵)؛ همچنین در عبارت دیگری آمده است: «**وجوب خداشناسی نیازمند پذیرش و مبتنی بر این حکم اخلاقی است که "شکر منعم واجب است**"» (همان، ۲۲۰). در متنی که به بررسی موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی پرداخته‌اند، «حکم اخلاقی» معادل «گزارهٔ اخلاقی» به کار رفته است:

> در این قسمت مفاهیم و مفردات گزاره‌های اخلاقی موضوع بحث‌اند. ... در غالب گزاره‌های اخلاقی، معنای موضوع یا مسندالیه روشن و واضح است؛ مثلاً عناوینی چون «سقط جنین»، «راست‌گویی»، «دروغ‌گویی» و «قتل نفس» که موضوع احکام اخلاقی قرار می‌گیرند، بی‌نیاز از تعریف‌اند. البته اگر موضوع حکم اخلاقی نیز مبهم بود، آن را هم مورد بحث معناشناختی قرار می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۹).

البته در برخی از عبارات، «حکم اخلاقی» به معنای گزارهٔ اخلاقی نیست، بلکه به معنای قضاوت اخلاقی است؛ مثلاً در عبارتی گفته شده است که: «**دو نفر دربارهٔ کار خاصی مانند «الف» دو حکم اخلاقی مختلف داشته باشند**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۹۳)؛ در این عبارت، موضوع قضیه ثابت است و اختلاف در قضاوت افراد دربارهٔ یک موضوع است که این اختلاف در قالب دو قضیه با محمول‌های متفاوت بیان می‌شود.

احکام یا گزاره‌های اخلاقی، یا به صورت جملهٔ خبری مطرح شده‌اند و دارای موضوع و محمول‌اند مانند «دروغگویی بد است» و یا هرچند در قالب گزاره‌های انشائی مطرح شده‌اند، همانند «دروغ نگویید»، اما در واقع بیانگر یک واقعیت و جملهٔ خبری هستند، به این معنا که "دروغ نگفتنِ شما خوب است"؛ لذا علامه مصباح در عبارتی اینطور می‌گویند: «**احکام اخلاقی حقیقتاً از سنخ جملات خبری است و خبر از یک واقعیت نفس‌الامری می‌دهند**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰: ۳۶۶/۱)

اما در مورد موضوع و محمول گزاره‌های اخلاقی باید گفت که موضوع این احکام و به تعبیری موضوع ارزش‌های اخلاقی، امور اختیاری انسان است، از این رو علامه مصباح تأکید می‌کنند «تا هنگامی که در محدودهٔ امور جبری گام می‌زنیم، حتی اگر بزرگ‌ترین کارها را نیز صورت دهیم، وارد قلمرو ارزش‌های اخلاقی نشده‌ایم» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۴۰). ایشان در تحلیل خود از مباحث اخلاقی، سه حوزهٔ مرتبط با اختیار انسان را به‌عنوان موضوعات اصلی اخلاق معرفی می‌کند:

۱) کارهای اختیاری انسان؛ یعنی هر عملی که انسان آن را با اختیار و انتخاب خود انجام دهد؛ مثل «قتل نفس»، «دروغگویی» و... لذا در گزاره‌های اخلاقی گفته می‌شود که «قتل نفس بد است»، یا «دروغگویی بد است».

۲) مبدأ یا منشأ افعال اختیاری؛ مثلاً در علم اخلاق از صفات نفسانی‌ای همچون حرص یا سخاوت بحث می‌شود و حال آنکه ممکن است در مواردی نیز غیراکتسابی باشند، اما چون ظهور این صفات در عمل است و به‌گونه‌ای با فعل اختیاری در ارتباط‌اند، بنابراین مورد ارزش‌گذاری‌های اخلاقی قرار گرفته و گفته می‌شود: «حرص، صفت بدی است» و «سخاوت، خُلق نیکویی است».

۳) نتیجهٔ افعال اختیاری؛ توضیح آنکه ممکن است در اثر تکرار یک فعل اختیاری، صفت یا صفاتی برای انسان پیدا شود و به‌صورت ملکه‌ای نفسانی درآید؛ چنین صفاتی نیز از این جهت که نتیجهٔ فعل اختیاری هستند، در قلمرو مسائل اخلاقی قرار می‌گیرند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۴۰-۱۴۱).

در طرف دیگر، مفاهیمی که در ناحیهٔ «محمول» یا «مسندِ» جملات اخلاقی مورد استفاده قرار می‌گیرند، مفاهیم ارزشی همچون خوب و بد، درست و نادرست و امثال آنهاست و یا مفاهیم الزامی همچون باید و نباید و ...

نکتهٔ دیگر اینکه، با توجه به وسعت و گستردگی موضوعات اخلاقی، می‌توان احکام اخلاقی را از نظر شمول مرتبه‌بندی کرد، چرا که قضاوت اخلاقی، گاهی ممکن است تنها به یک مورد خاص و جزئی تعلق گیرد و گاهی به‌طور کلی‌تر و در قالب یک حکم عام، شمول بیشتری داشته باشد؛ برای مثال، به دو جملهٔ زیر توجه کنید:

۱. «ظلم بد است»

۲. «کتک زدن علی بد است»

هر دو جمله حکم اخلاقی هستند، زیرا موضوع آن‌ها به رفتار اختیاری یا صفات اکتسابی انسان تعلق دارد و محمول هر کدام نیز مفهومی ارزشی است، با این حال، تفاوت عمده در اینست که جملهٔ اول، حکم عمومی و کلی‌تری است که به صورت یک اصل کلی در تمام موارد ظلم صادق است، در حالی که جملهٔ دوم به موارد خاص اشاره دارد، همچنین می‌توان قیدهای بیشتری از لحاظ زمانی و مکانی و سایر شرایط را نیز در گزاره بیان نمود و کمی دامنهٔ این حکم را محدودتر کرد؛ مثلاً «کتک زدن علی در میان جمع و به جهت کینه‌ای که از او در دل دارید، بد است»؛ حتی حکم اخلاقی ممکن است آن‌قدر جزئی باشد که تنها به یک مصداق خاص منطبق شود، مثلاً «کتکی که در آن لحظه به علی زدید، بد بود» و گاهی چنان عام و وسیع باشد که به‌عنوان معیاری برای ارزیابی بسیاری از موقعیت‌های خاص به‌کار رود.

از سوی دیگر، همانطور که گفته شد، احکام اخلاقی می‌توانند به‌صورت جملات خبری، همانند «ظلم بد است» و یا به‌صورت جملات انشائی، مانند «ظلم نکن» یا «باید عدالت ورزید» مطرح شوند. به‌وضوح می‌توان گفت که هیچ دلیلی بر انحصار احکام اخلاقی به گزاره‌های انشائی وجود ندارد؛ در

حقیقت، از دیدگاه علامه مصباح، احکام اخلاقی با اینکه برخی از آن‌ها ظاهر انشائی دارند، از نظر حکایت‌گری و کاشفیت از واقع، هیچ تفاوتی با احکام علوم تجربی و ریاضی ندارند. همانطور که قضایای علوم تجربی به‌عنوان نشانه‌هایی از واقعیت‌های خارجی قلمداد می‌شوند، قضایای اخلاقی نیز نشانگر واقعیتی نفس‌الامری هستند. تفاوت عمده‌ای که میان این دو نوع قضیه وجود دارد، در قیود خاصی است که حکم اخلاقی به‌خود می‌گیرد؛ در واقع، قضایای اخلاقی از رابطهٔ موضوع اخلاقی با غایت اخلاق حکایت می‌کنند و ممکن است از این جهت به قیودی واقعی مقید باشند؛ برای مثال، خوب بودنِ راستگویی، هرچند مقید به قیود غیرواقعی همچون احساسات فردی و قراردادهای اجتماعی نیست، لکن مقید به قیود واقعی هست؛ یعنی راستگویی به صورت مطلق خوب نیست، بلکه در صورتی که مفسده‌انگیز نباشد و در راستای مصلحت نهایی انسان باشد، خوب است؛ یا قتل نفس به صورت مطلق بد نیست، بلکه مقید به قیودی است؛ یعنی قتل نفسی که از روی ظلم و خلاف مصلحت نهایی و قرب الهی باشد، بد است و لذا در عبارتی از علامه مصباح اینطور آمده است:

> راست‌گویی صرفاً از آن جهت که راست‌گویی است، موضوع حکم اخلاقی نیست، بلکه از آن جهت که آدمی را به سعادت و کمال رسانده و مصلحت واقعی او و جامعه را تحقق می‌بخشد، خوب است. به همین دلیل نیز اگر در جایی این کارکرد خود را از دست بدهد، دیگر نمی‌توان آن را موضوعی برای محمول «خوب» قرار داد. به تعبیر دیگر، «خوب» عنوانی نیست که ذاتاً بر «صدق بما انه صدق» حمل شود؛ بلکه حد وسط می‌خواهد (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب، ۱۰۴).

آخرین نکته‌ای که در زمینهٔ احکام اخلاقی شایسته توجه است، گونه‌شناسی این احکام در آثار علامه مصباح است. در اینجا، به منظور رعایت اختصار، تنها به تبیین اجمالی این تقسیم‌بندی‌ها و ذکر چند نمونه اکتفا می‌شود و بررسی تفصیلی آن به پژوهش‌های آتی و مقالات بعدی واگذار خواهد شد.

۲-۱. تقسیم‌بندی احکام اخلاقی بر اساس دیدگاه علامه مصباح

۱) **فردی و اجتماعی**: یکی از تقسیم‌های احکام اخلاقی، تقسیم آنها به **فردی** و **اجتماعی** است. احکام اخلاقی شامل همهٔ رفتارهای اختیاری انسان می‌شود، چه مربوط به رفتارهای فردی باشد و چه رفتارهای اجتماعی. علامه مصباح در عبارتی اشاره می‌کنند که: «**احکام اخلاقی شامل همهٔ رفتارهای اختیاری آدمی می‌شود، خواه رفتار اجتماعی و خواه رفتار فردی**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب، ۲۲). رفتارهای فردی آنهایی هستند که با فعالیت‌های اجتماعی پیوند ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۲۱۸)؛ مثلاً خوابیدنِ یک فرد در اتاق خودش که ارتباطی با فعالیت‌های اجتماعیِ او ندارد، رفتاری

فردی محسوب می‌شود؛ لذا می‌توانیم گزاره و حکم اخلاقی به این شکل داشته باشیم: «رو به قبله خوابیدن خوب است»، در مقابل، به رفتارهایی که با سایر افراد جامعه مرتبط هستند، رفتارهای اجتماعی اطلاق می‌شود، مانند «دزدی بد است».

۲) **الزامی و ترجیحی:** علامه مصباح در وجوه تفاوت میان احکام اخلاقی و احکام حقوقی به این نکته اشاره می‌کنند که احکام حقوقی صرفاً الزامی و ایجابی هستند، اما احکام اخلاقی اعم از الزامی و ترجیحی: «**در قلمرو اخلاق، هم تکالیف الزامی و ایجابی هست و هم تکالیف ترجیحی و استحبابی؛ یعنی تکالیفی که رعایت آنها رجحان و برتری دارد، اما عمل بدانها ضروری نیست**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ب: ۲۳)

۳) **اصلی و فرعی:** در برخی آثار علامه مصباح یزدی، احکام اخلاقی به دو دستهٔ «احکام اصلی» (basic judgements) و «احکام فرعی» (derivative judgements) تقسیم شده‌اند؛ هر چند تعریف مستقیمی از این دو دسته در آثار ایشان مشاهده نمی‌شود، اما می‌توان بر اساس اصطلاحی که از قول برخی مکاتب دیگر نقل کرده‌اند، (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۳۵؛ ۵۵-۵۶؛ ۱۱۹) تقسیمی مشابه دربارهٔ احکام اخلاقی از دیدگاه ایشان ارائه کرد. برخی مکاتب اخلاقی مانند مکتب شهودگرایی، به استقلال اخلاق قائل بوده و بر آن هستند که استنتاج گزاره‌های اخلاقی از گزاره‌های غیر اخلاقی امکان‌پذیر نمی‌باشد و البته که برخی گزاره‌های اخلاقی از بعضی گزاره‌های اخلاقیِ دیگر استنتاج می‌شوند. ایشان آن دسته از گزاره‌های اخلاقی که از گزاره‌های دیگر استنتاج نمی‌شوند و خود، پایهٔ استنتاج سایر گزاره‌های اخلاقی هستند را گزاره‌های اصلی و سایر گزاره‌ها که از آنها استنتاج می‌شوند را گزاره‌های فرعی نامیده‌اند؛ گرچه علامه مصباح با ایدهٔ این گونه مکاتب دربارهٔ وجود گزاره‌های اخلاقیِ غیر قابل ارجاع به گزاره‌های دیگر موافق نیستند و همهٔ گزاره‌های اخلاقی را مبتنی بر گزاره‌هایی مبنایی‌تر می‌دانند، از این روی می‌توان گزارهٔ پایه اخلاقی که از گزارهٔ اخلاقیِ دیگری استنتاج نمی‌شود را گزاره اصلی و گزاره‌هایی که از چنین گزاره‌ای استنتاج می‌شوند را گزاره‌های فرعی به شمار آورد.

۴) **اخباری و انشائی:** احکام اخلاقی در تقسیمی، به اخباری و انشائی تقسیم شده‌اند و گزاره‌های اخلاقی به هر دو صورتِ اخباری و انشائی بیان می‌شوند؛ به عنوان مثال برای بیان بایستگی و نیکویی «عدالت‌ورزی»، هم می‌توان از جملات خبری استفاده کرد و گفت «عدالت‌ورزی خوب است» و هم می‌توان در قالب جملات انشائی بیان کرد و گفت «عدالت بورز»، یا «باید به عدالت رفتار کرد»؛ با این حال، بر اساس نگاهی دقیق‌تر و به تعبیر علامه مصباح این دو نحوهٔ استعمال بر اساس محاورات عرفی است و جملات اخباری و انشائی تفاوت‌های بنیادین دارند، از این رو ایشان تأکید می‌کند:

«اگر ... احکام اخلاقی در ظاهر به هر دو صورت اظهار می‌شوند، درحقیقت یکی از آنها مسامحی و مجازی است که به علل و انگیزه‌های تربیتی، روان‌شناسانه و امثال آن صورت می‌گیرد؛ وگرنه یک مسئله نمی‌تواند هم حقیقتاً از نوع جملات انشایی باشد و هم حقیقتاً از سنخ قضایای خبری» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۱۰۹-۱۱۰).

لذا می‌توان گفت که تقسیم، تقسیمی مسامحی و مجازی است.

۵) **مطلق و نسبی**: از دیگر تقسیماتی که در آثار علامه مصباح یزدی دربارهٔ احکام اخلاقی مشاهده می‌شود، تقسیم این احکام به «مطلق» و «نسبی» است؛ بدین ترتیب، مطابق این تقسیم، برخی احکام اخلاقی مطلق و برخی نسبی‌اند. مقصود از اینکه برخی احکام اخلاقی مطلق و برخی نسبی هستند اینست که برخی از آنها مقید به شرایط و قیود واقعی و عینی هستند، ولی برخی دیگر هیچ قید و شرطی ندارند. نسبیت در این گونه احکام اخلاقی از نوع نسبیت وجودشناختی است، یعنی نسبت به تفاوت شرایط وجودی و واقعی تفاوت می‌کند. علامه مصباح یزدی در این باره تصریح می‌کنند:

گاه منظور از نسبیت حکم آن است که حکم یک موضوع، نسبت به شرایط و قیود خاصی که آن موضوع در واقع پیدا می‌کند، متفاوت و تغییرپذیر است؛ مثلاً می‌گوییم جوش آمدن آب در دمای ۱۰۰ درجه نسبی است؛ یعنی نسبت به اینکه آن آب خالص باشد یا نه و فشار هوا یک اتمسفر باشد یا کمتر یا بیشتر، دمای جوش آمدن آب نیز تفاوت می‌کند. بنابراین حکم مذکور ثابت و تغییرناپذیر نیست؛ بلکه نسبت به شرایط و قیود خاص واقعی قابل تغییر است. ... در مقابل، بعضی احکام مطلق هستند، یعنی نسبت به تغییر شرایط و قیود واقعی، قابل تغییر نیستند؛ مثلاً نیرو مطلقاً موجب شتاب حرکت جسم می‌شود. پس برخی قوانین تجربی مطلق و برخی نسبی و مقید هستند. ... به همین ترتیب، طبق نظر ما برخی گزاره‌های اخلاقی نیز مطلق و برخی مقید و به همین معنا نسبی هستند. گزاره‌های «عدل خوب است» و «عبادت خدا پسندیده است»، مطلق، و گزارهٔ «کشتن انسان بد است»، به بی‌گناهی او و خلاف عدالت بودن آن مقید می‌باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۰۳-۲۰۴).

البته مطلق یا نسبی بودن اخلاق، معنای دیگری نیز دارد که مطابق آن، مطلق و نسبی بودن اخلاق، دو دیدگاه مقابل هم هستند؛ یعنی اخلاق یا مطلق است یا نسبی، نه اینکه احکام اخلاقی به دو گونهٔ مطلق و نسبی باشند. در این معنای دوم، نسبی بودن اخلاق به این معناست که گزاره‌های اخلاقی به شرایط ذهنی افراد، مثل سلیقه‌های هر فرد، قراردادهای میان افراد و دستور فرد یا افراد وابسته است. به این نوع نسبیت که مربوط به شرایط ذهنی افراد است، نسبیت معرفت‌شناختی می‌گویند (ر.ک. حسین‌زاده یزدی، ۱۳۹۶: ۲۱۸) البته دیدگاه نسبی‌گرایی مورد قبول نیست و هیچ گزارهٔ اخلاقی به این معنا نسبی نیست، پس تقسیم‌بندی مزبور مطابق معنای اول است و منافاتی با مطلق‌گرایی در اخلاق به‌معنای دوم ندارد.

۳. اصول اخلاقی:

کلمه «اصول» جمع «أصل» است که در لغت به معنای پایه و بن هر چیزی به‌کار می‌رود. در کتب لغت آمده که «الْأَصْلُ» به معنای «أَسْفَلُ الشيءِ» یا پایین‌ترین بخش یک چیز است (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ ق: ۴۴۸/۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق: ۱۶۸/۲). معمولاً این واژه در مقابل «فرع» به کار می‌رود که به معنای «بالاترین بخش هر چیز» است (اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ ق: ۲۶/۲).

کلمه «اصل» در معنای پایه، بن و ته هر چیزی در آیات قرآن نیز به کار رفته است؛ به عنوان نمونه، قرآن کریم در وصف درخت «زقوم» می‌فرماید: «إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ» (صافات: ۶۴)، یعنی درختی است که در قعر دوزخ می‌روید؛ همچنین، این واژه در ترکیب‌های مختلف نیز به معنای پایه و مبنا به‌کار رفته است؛ به‌طور مثال، «اصول العلوم» در کتب لغت به قواعدی اطلاق می‌شود که احکام بر اساس آن‌ها استوار است (نجار، ۱۴۱۱ ق: ج۱، بخش ۲، ص۲۰)، به این معنا که «اصول» به عنوان قواعد بنیادینی عمل می‌کنند که سایر احکام و دانسته‌ها از آن‌ها استنتاج می‌شوند.

واژه «اصول» در معنای اصطلاحی کاربردهای مختلفی دارد و هر یک از علوم مختلف، معنای خاصی از آن را مد نظر قرار داده‌اند؛ به عنوان نمونه، علمای فقه و اصول حداقل پنج معنا برای آن برشمرده‌اند: ۱. اصل در برابر فرع (مانند «الخمر أصل النبيذ»)؛ ۲. دلیل (مانند آیهٔ «وَ أَقِيمُوا الصَّلاة» برای وجوب نماز)؛ ۳. قاعدهٔ کلی و مستمر (مانند «اليقين لا يزول بالشک» که پایهٔ استنتاج احکام جزئی است)؛ ۴. رجحان به معنای حمل بر اساس اولیه (مانند «الأصل في الكلام الحقيقة» که برخلاف معنای سوم، قاعده‌ای با عمومیت غالبی و استثناپذیر است)؛ ۵. حکم ظاهری در فرض عدم دسترسی به واقع (مانند اصول عملی) (ر.ک: مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴: ۵۶؛ راسخ، ۱۴۲۴ ق: ۲۸). در اصطلاح تعلیم و تربیت نیز اصول به معنای قواعد کلی راهنمای عمل است؛ چنان‌که برخی آن را مفاهیم، نظریه‌ها و قواعد نسبتاً کلی و راهنمای مربیان در اقدامات تربیتی دانسته‌اند (شریعتمداری، ۱۳۸۰: ۱۱). علامه مصباح نیز اصول را گزاره‌هایی تجویزی، کلی و حل‌کننده مسائل تربیتی معرفی می‌کنند که ممکن است در عرض یا طول یکدیگر قرار گیرند (گروهی نویسندگان زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف: ۲۹۱).

برای روشن شدن معنای اصطلاحی «اصول» در علم اخلاق، لازم است مروری بر معنای احکام اخلاقی داشته باشیم، چرا که معنای «اصول» در اخلاق به هیچ‌وجه بریده و منقطع از معنای احکام اخلاقی نیست. همانطور که پیش‌تر ذکر شد، احکام اخلاقی گزاره‌هایی هستند که هر کدام شامل دو جزء اصلی: «موضوع» و «محمول» می‌باشند. موضوع این احکام، رفتارهای اختیاری و صفات اکتسابی انسان است و محمول آنها، مفاهیم ارزشی همچون «خوب»، «بد»، «باید»، «نباید»، «درست» و «نادرست» است.

بدیهی است که احکام اخلاقی، برگرفته از یک نظام ارزشی هستند و بسته به سعه و ضیق موضوعشان، ممکن است به صورت کلی یا جزئی مطرح شوند. احکام کلی در عرصهٔ عمل جزئی، به پیروان یک مکتب اخلاقی یاری می‌رسانند و می‌توان آن‌ها را به‌عنوان راهنمایی برای تصمیم‌گیری‌های اخلاقی در موقعیت‌های مختلف و خاص زندگی دانست. این احکام، به‌طور کلی، اصول و معیارهایی را فراهم می‌آورند که افراد می‌توانند بر اساس آن‌ها در شرایط گوناگون، رفتار مناسب و اخلاقی خود را تعیین کنند؛ به عبارت دیگر، احکام کلی مانند چراغ راهی هستند که افراد را در مواجهه با مسائل اخلاقی مختلف هدایت می‌کنند تا از طریق آنها بتوانند تصمیمات درست و متناسب با اصول اخلاقی اتخاذ کنند.

در مورد اصول اخلاقی، معانی مختلفی از سوی اندیشمندان مطرح شده است، اما وجه مشترک همهٔ آن‌ها اینست که اصول به‌عنوان یکی از اقسام احکام اخلاقی در نظر گرفته می‌شوند؛ به عبارت دیگر، اصول اخلاقی دسته‌ای خاص از احکام اخلاقی هستند که با ویژگی و قیدی خاص از سایر احکام متمایز می‌شوند. به‌طور خاص، هولمز[1] بیان می‌کند که «اصل اخلاقی، حکمی برای عمل یا پرهیز از عملی معین نیست؛ بلکه وسیله‌ای است برای تجزیه و تحلیل وضعیتی خاص. درستی یا نادرستیِ عمل را تمامیت وضعیت تعیین می‌کند، نه قواعد به خودی خود» (هولمز، ۱۳۸۵: ۴۴۹)؛ طبق این تعریف، اصول اخلاقی همان احکام اخلاقی هستند با قید کلیت، که نه به یک عمل خاص معین، بلکه به‌عنوان راهنمایی برای تحلیل وضعیت‌های خاص اخلاقی به‌کار می‌روند.

براد هوکر[2] نیز به عنوان یکی از فیلسوفان اخلاق معاصر می‌گوید:

> «قواعد و اصول (لااقل تا حدی) کلی است، یعنی ناظر به انواع موقعیت‌ها یا ناظر به طبقات نمونه‌ها است نه ناظر به نمونه‌های جزئی. بنابراین قواعد یا اصول در عرض احکام مربوط به یک نمونه جزئی قرار می‌گیرند. این حکم که علی رضایی باید به خرگوش خویش در ساعت ۸ روز هفتم فروردین سال ۱۳۹۲ غذا بدهد، تقریر یک قاعده نیست، بلکه تقریر حکمی است دربارهٔ کاری که باید یک فرد در یک موقعیت جزئی انجام دهد. از آنجا که قواعد و اصول، ناظر به انواع موقعیت‌ها یا طبقات نمونه‌ها است، بنابراین قواعد یا اصول، مستلزم احکامی دربارهٔ نمونه‌های جزئی است» (نیگل، ۱۳۹۲: ۲۳۵-۲۳۶).

بر اساس این تعریف، هر حکم اخلاقی اصل نامیده نمی‌شود؛ بلکه اصول نسبت به نمونه‌های جزئی کلی‌تر هستند و وظیفه اخلاقی در نمونه‌های جزئی از طریق تطبیق بر اصول مشخص می‌شود.

برخی از اندیشمندان اخلاق، اصول اخلاقی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «اصول اخلاقی مجموعه

---

1. Robert L. Holmes
2. Brad Hooker

قواعدی هستند که ما را قادر می‌سازند تا آنچه را در موارد گذشته یاد گرفته‌ایم، در موارد جدید به کار گیریم و در اتخاذ تصمیم درست اخلاقی ما را کمک می‌کنند» (شریفی و همکاران، ۱۳۹۶: ۸۷/۱). طبق این تعریف، **اصول اخلاقی** به‌عنوان قواعد کلی و راهنما برای اتخاذ تصمیمات اخلاقی در موقعیت‌های جدید و ناشناخته عمل می‌کنند. در این دیدگاه، اصول اخلاقی به‌طور خاص برای تشخیص و هدایت وظایف اخلاقی در موقعیت‌های خاص و جدید طراحی شده‌اند؛ به عبارت دیگر، این اصول به‌عنوان معیارهایی کلی عمل می‌کنند که به افراد کمک می‌کنند تا تصمیمات اخلاقی خود را در موقعیت‌های مختلف اتخاذ کنند؛ بنابراین، بر اساس این تعریف، هر حکم اخلاقی را نمی‌توان به‌طور مستقیم به‌عنوان یک اصل اخلاقی دانست، زیرا اصول اخلاقی، مجموعه‌ای از قواعد کلی و معیارها هستند که در مواقع خاص به کار می‌آیند تا راهنمایی برای تصمیم‌گیری اخلاقی فراهم کنند.

برخی از اندیشمندان با تفکیک میان **احکام**، **قواعد** و **اصول اخلاقی**، به تعریف دقیق‌تری از اصول اخلاقی پرداخته‌اند؛ به‌نظر ایشان، اصول اخلاقی مجموعه‌ای از قواعد پایه‌ای و اساسی هستند که بر مبنای یک نظریهٔ ارزشی خاص و با توجه به مبانی اخلاقی سامان یافته‌اند و به‌عنوان سرچشمهٔ سایر قواعد اخلاقی در یک سامانه و نظام اخلاقی عمل می‌کنند. این اصول معمولاً به‌عنوان قواعدی پایه و بنیادین در نظر گرفته می‌شوند که ساختار و جهت‌گیری کل نظام اخلاقی را تعیین می‌کنند (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۴۰۱: ۱۱۸)؛ در ادامه، ایشان قیودی را برای توضیح بهتر اصول اخلاقی مطرح می‌کنند که ضمنِ آن، تفاوت اصول اخلاقی با قواعد اخلاقی نیز مشخص می‌شود؛ این قیود عبارتند از: ۱. **پایه‌ای بودن:** هر نظام اخلاقی معمولاً مبتنی بر یک نظریهٔ ارزشی خاص است، یعنی ملاک و مناطی را برای ارزش‌های اخلاقی بیان می‌کند؛ چه از نوع غایت‌گرایی باشد، چه فضیلت گرایی، چه وظیفه‌گرایی. اصول اخلاقی، پایه‌ای‌ترین رکن بعد از نظریهٔ ارزش هستند؛ ۲. **جریان عمومی اصول اخلاقی:** اصول اخلاقی در تمامی حوزه‌های اخلاقی جریان دارند و نسبت به قواعد اخلاقی، عمومی‌تر هستند؛ به‌عنوان مثال، اصل «لذت» [یعنی «لذت خوب است» یا «باید به دنبال لذت بود»] در مکاتب لذت‌گرا در همهٔ جنبه‌های اخلاقی جاری است و توجه به آن در تمامی حوزه‌ها صورت می‌گیرد، در حالی که قواعد اخلاقی مثل «راست‌گویی خوب است» ممکن است فقط در برخی موقعیت‌ها و حوزه‌ها مورد استفاده قرار گیرد، نه در همهٔ حوزه‌های اخلاقی؛ ۳. **وظیفهٔ پیاده‌سازی نظریهٔ ارزش:** اصول اخلاقی وظیفه دارند تا نظریهٔ ارزشی خاصی را در عمل به مرحلهٔ اجرا درآورند و به‌طور کلی، راهنمای عمل انسان برای تحقق آن نظریهٔ ارزشی هستند؛ ۴. **ثبات:** اصول اخلاقی، ثابت، پایدار و غیر قابل تغییر هستند؛ برخلاف قواعد اخلاقی که ممکن است بسته به شرایط خاص یا تغییرات فرهنگی و اجتماعی، دچار تحول شوند؛ اصول اخلاقی به‌عنوان مبانی ثابت و بنیادی در نظر گرفته می‌شوند؛ ۵. **بنیادِ قواعد اخلاقی:** اصول اخلاقی، ریشهٔ سایر احکام

اخلاقی هستند و از اصول دیگری استخراج نمی‌شوند؛ این در حالی است که قواعد اخلاقی از اصول اخلاقی و یا قواعد دیگر به‌دست می‌آیند؛ ۶. **توجیه‌گر قواعد اخلاقی**: این اصول اخلاقی هستند که قواعد اخلاقی را توجیه می‌کنند و نه بالعکس؛ در واقع، قواعد اخلاقی مبتنی بر اصول اخلاقی بوده و از آن‌ها سرچشمه می‌گیرند؛ این قیود و تفکیک‌ها نشان می‌دهند که اصول اخلاقی به‌عنوان مبانی اساسی و پایدار در یک نظام اخلاقی، نسبت به قواعد اخلاقی، دارای نقشی بنیادین و کلی‌تر هستند. قواعد اخلاقی معمولاً موارد خاص و جزئی‌تری را تنظیم می‌کنند و به‌واسطهٔ اصول اخلاقی هدایت و توجیه می‌شوند.

در خصوص دیدگاه علامه مصباح یزدی پیرامون اصول اخلاقی، باید گفت که ایشان به‌طور مستقیم به مفهوم‌شناسی این اصطلاح نپرداخته‌اند و در آثار وی، تعریفی صریح از اصول اخلاقی ارائه نشده است؛ با این حال، اصطلاح «اصول اخلاقی» بارها در نوشته‌های ایشان به کار رفته است، از این‌رو، برای دستیابی به مقصود دقیق وی، لازم است با توجه به شواهد و قرائن کلامی موجود، معنای مورد نظر را استنباط نماییم. تحلیل کاربردهای مکرر این اصطلاح در آثار علامه مصباح می‌تواند ما را در بازسازی تقریبی منظومهٔ فکری ایشان در باب اصول اخلاقی یاری رساند.

برای تبیین مفهوم اصول اخلاقی از دیدگاه علامه مصباح یزدی، در ابتدا باید توجه داشت که اصطلاحات «اصول اخلاقی» و «اصل اخلاقی» در عبارات ایشان به معانی متعددی به کار رفته‌اند؛ نخست، معانی مختلفی که از کاربرد این اصطلاحات در آثار ایشان به دست می‌آید را بررسی خواهیم کرد، سپس، با توجه به مبانی فکری و قرائن کلامی موجود در آثار ایشان، دیدگاه نهایی و قابل دفاع دربارهٔ اصول اخلاقی را بازسازی و ارائه خواهیم نمود.

۳-۱. معانی «اصل» در بیانات علامه مصباح

۱) **اصل به معنای اصول موضوعه:** در برخی از تعابیر علامه مصباح یزدی، واژه‌های «اصل» و «اصول» به معنای اصول موضوعه‌ای به کار رفته‌اند که نظام اخلاقی بر آن‌ها مبتنی است؛ برای نمونه، ایشان در جایی می‌نویسند: «**نظام اخلاقی اسلام بر دو اصل بنا شده است: ۱. رابطهٔ انسان با مبدأ؛ ۲. رابطهٔ انسان با معاد. از این رو، نظام اخلاقی اسلام مبتنی بر جهان‌بینی اسلام است**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ج: ۶۲). همچنین در عبارتی دیگر تصریح می‌کنند: «**مختار بودن انسان از بدیهی‌ترین اصول اخلاقی اسلام و از محکم‌ترین معارف و عقاید اسلامی است**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸د: ۲۸/۱). در اینجا، بر اساس قرائن موجود، مقصود از «اصول اخلاقی» اصول موضوعه است؛ این برداشت با عبارت دیگری از ایشان تقویت می‌شود که می‌نویسند:

«هر نظام اخلاقی بر سه اصل موضوعی بنا می‌شود: ۱- انسان، مختار است؛ ۲- در افعال اختیاری خود، هدفی را دنبال می‌کند که دارای مطلوبیت ذاتی است؛ ۳- یگانه راه وصول به آن هدف، انجام دادن افعال اختیاری است.» (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ج، ص ۴۹).

بدین ترتیب، در این کاربرد، اصول اخلاقی به عنوان پیش‌فرض‌های بنیادینی تلقی می‌شوند که مبنای نظریه‌پردازی اخلاقی را تشکیل می‌دهند.

۲) **اصل به معنای منشأ ارزش اخلاقی:** در برخی از عبارات علامه مصباح یزدی، واژهٔ «اصل» به معنای منشأ و ملاک نهایی ارزش‌گذاری اخلاقی به کار رفته است؛ معیاری که در چارچوب مباحث مربوط به نظریهٔ ارزش مطرح می‌شود؛ به عنوان نمونه، ایشان در عبارتی می‌نویسند: «**نیچه می‌گوید: اصل در اخلاق، قدرت است**» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ج: ۱۲۲/۳)، در اینجا واژهٔ «اصل» به معنای منشأ ارزش و به تبع، ملاک و محور تشخیص خوب و بد و تعیین باید و نبایدهای اخلاقی است.

۳) **اصل به معنای قواعد و احکام اخلاقی:** گاهی مراد از اصول اخلاقی، یعنی مسائل و آداب اخلاقیِ مطرح‌شده از سوی نظام‌های اخلاقی؛ به عنوان مثال، علامه مصباح در عبارتی بیان می‌دارند که:

«برکات بسیاری بر حیا مترتب است. بسیاری از مردم هستند که اگر این خصلت را نداشته باشند، به هیچ اصل اخلاقی پای‌بند نمی‌شوند؛ به تعهدات خود عمل نمی‌کنند، امانت‌ها را به صاحبانشان برنمی‌گردانند، دروغ می‌گویند و به تدریج به همه صفات پست آلوده می‌شوند. آنچه موجب می‌شود مردم از بسیاری رذایل اخلاقی مصون بمانند، حیا است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲۹۲).

ایشان در عبارتی که پیرامون جهات اشتراک دین اسلام با سایر ادیان سخت می‌گویند، اصول را به معنای همان احکام اخلاقی تلقی کرده‌اند:

ما با یهودیت خیلی جهات مشترک داریم که از بعضی جهات از اشتراکات ما با مسیحیت هم بیشتر است. یهودیان (به خصوص ارتدکس‌ها) گوشت خوک نمی‌خورند، مشروب نمی‌آشامند، جهات اخلاقی در ارتباطات جنسی را بیشتر رعایت می‌کنند و به اصول خانوادگی پای‌بندند. ... بسیاری از ارتدکس‌های یهودی از نظر پای‌بندی به اصول اخلاقی و خانوادگی به مسلمانان نزدیک‌اند. در میان آنان کسانی هستند که سعی می‌کنند احکام شریعت حضرت موسی(علیه السّلام) را تا اندازه‌ای که به دستشان رسیده است، عمل کنند و افراد درست‌کار و سالمی باشند. فساد اخلاقی و روابط دختر و پسر بیگانه در میان آنها خیلی کم است. وقتی می‌خواهند به گردش، تفریح و مسافرت بروند، در بین خانواده نظم خاصی برقرار است و هر بزرگ‌تری مسئول کوچک‌ترهاست. در برخی دبیرستان‌های دخترانهٔ یهودی در امریکا، همه باید لباس بلند و سنگین داشته باشند و هیچ دختری حق ندارد لباسش کوتاه‌تر از زیر زانو باشد! (مصباح یزدی، ۱۳۹۱الف: ۲۸۰)

۴) **اصل به معنای قاعدهٔ کلی استثناناپذیر:** در بحث از احکام اخلاقی این نکته بیان شد که احکام با توجه به سعه و ضیقی که دارند، می‌توانند مراتبی از کلی و جزئی بودن را داشته باشند؛ یعنی برخی احکام خیلی جزئی هستند، به طوری که شاید تنها یک مصداق پیدا کنند و برخی عام‌تر. در یک معنا، اصول اخلاقی به معنای احکام اخلاقیِ کلیِ استثناناپذیر آمده است که به نسبت عمدهٔ احکام، از شمول بیشتری برخوردار بوده و سایر احکام زیرمجموعه‌ای از آنها قرار می‌گیرند و این قواعد کلی، معیاری برای آنها هستند، به گونه‌ای که در هنگام تزاحم، به این قواعد مراجعه می‌شود و بر اساس آنها، قیود و شرایط سایر احکام اخلاقی تعیین می‌شود. علامه مصباح در عبارتی می‌گویند:

«ما یک سلسله ارزش‌های ثابت داریم و معتقدیم که ارزش‌های کلی اخلاق ثابت‌اند و هیچ‌گاه تغییر نمی‌کنند و حکم آنها نسبت به زمان‌های گوناگون و اشخاص متفاوت، تغییر نمی‌کند؛ به عنوان مثال، ظلم همواره بد بوده و بد خواهد بود و عدالت همواره خوب بوده و خوب خواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۵: ۸۸)،

یا در عبارتی دیگر به با واژهٔ اصل، اشاره به چند ملاک کلی در اخلاق اجتماعی می‌کنند:

«ملاک‌های کلی در اخلاق اجتماعی عبارت‌اند از: ۱. اصل عدل؛ ۲. اصل احسان؛ ۳. اصل تقدم مصالح معنوی بر منافع مادی؛ ۴. اصل رعایت اولویت و درجه‌بندی روابط اجتماعی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۹: ۳۱۸).

۵) **اصل به معنای کلی‌ترین حکم اخلاقی:** یکی دیگر از معانی «اصل» در اخلاق که می‌توان با استناد به قرائن موجود به علامه مصباح یزدی نسبت داد، عبارت است از کلی‌ترین حکم اخلاقی که سایر احکام و قواعد اخلاقی در راستای آن قرار گرفته و با آن سنجیده می‌شوند؛ گرچه در آثار ایشان، تصریح مستقیمی به این معنا مشاهده نمی‌شود، اما با توجه به مبانی نظری و شواهد ضمنی که در ادامه خواهد آمد، می‌توان این برداشت را معتبر دانست؛ بر این اساس، «اصل» در این کاربرد، نه تنها از نظر دامنهٔ شمول در مرتبه‌ای گسترده‌تر از سایر احکام اخلاقی قرار دارد، بلکه به عنوان معیار و میزان تنظیم سایر قواعد و احکام نیز ایفای نقش می‌کند.

اما در طبقه‌بندی احکام اخلاقی، مقصود از اصول اخلاقی چیست؟

واضح است که دو معنای اولیه از بحث خارج هستند. زیرا اصول موضوعه خارج از علم اخلاق و مربوط به علوم دیگر هستند، در حالی که اصول اخلاقی در این کاربرد، دسته‌ای از احکام اخلاقی را در بر می‌گیرد و جزء علم اخلاق است.

مطابقِ معنای دوم نیز، مقصود از اصل، منشأ ارزش اخلاقی است؛ در این معنا، اصل به عنوان پایه و ریشهٔ ارزش‌گذاری اخلاقی مطرح شده و با توجه به توضیحی که ذیل معنای پنجم خواهد آمد، تلازم با معنای پنجم خواهد داشت، اما همان معنا نیست.

معنای سوم نیز قابلیت انطباق با مقصود ما را ندارد؛ چرا که در این معنا، اصول اخلاقی به احکامی اطلاق می‌شود که در یک فرهنگ و قوم جاری و ساری است؛ اما این معنا به‌خودی‌خود نشان‌دهندهٔ ویژگی خود اصل اخلاقی، صرف‌نظر از گروهی که آن را پذیرفته‌اند، نیست.

چنانکه گذشت، مطابق معنای چهارم، مقصود از اصل، قاعدهٔ غیر قابل استثنا است و ایشان اصل را به این معنا به‌کار برده‌اند و برایش مصادیق مختلفی هم بیان کرده‌اند؛ اما اصول به‌معنای چهارم نیز ممکن است مصداقی از اصلی کلی‌تر باشند که در واقع، ریشهٔ این اصول است و با توجه به معنای لغوی اصل، مناسب است که تنها آن اصل یا اصولی که مصداقی از حکم اخلاقی دیگری نیستند، اصل نامیده شوند، در این صورت، مقصود از اصل اخلاقی، همان معنای پنجم خواهد بود؛ یعنی حکم اخلاقی عامی که عمومیت آن تا آن اندازه است که نمی‌توان آن را مصداقی از هیچ حکم اخلاقی دیگر دانست.

اینکه در مجموعهٔ احکام اخلاقی، چند اصل اخلاقی وجود دارد، مسئله‌ای است که مورد اختلاف فیلسوفان اخلاق است و از این جهت، برخی اخلاق را تک اصلی و برخی چند اصلی می‌دانند، چنانکه راس[1] قائل به چند اصل اخلاقی هم‌عرض به عنوان وظایف در وهلهٔ نخست شده است.

با در نظر گرفتن مجموعه مبانی نظری و منظومهٔ فکری آیت‌الله مصباح یزدی در حوزهٔ فلسفهٔ اخلاق، می‌توان چنین استدلال کرد که بر اساس معنای پنجم اصل، ایشان اخلاق را تک اصلی می‌دانند؛ توضیح آنکه یکی از ارکان اساسی در فلسفهٔ اخلاق آیت‌الله مصباح، پذیرش نگرش غایت‌گرایانه به اخلاق است؛ بدین معنا که افعال اخلاقی، ناظر به یک غایت نهایی و یگانه‌اند، نه غایاتی پراکنده یا متکثر؛ این غایت نهایی، چیزی جز قرب الهی نیست که به‌عنوان کمال غایی انسان در نظام فکری ایشان تعریف می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸ب: ۳۴۳)؛ از این‌رو، در معنای دوم از اصل اخلاقی -که آن را به‌مثابه «منشأ ارزش اخلاقی» تعریف کردیم- تنها یک ارزش غائی و ذاتی وجود دارد و سایر ارزش‌ها غیری هستند و در نهایت، به ارزش یگانه بازمی‌گردند.

با توجه به اینکه نقش ارزش ذاتی اخلاقی اینست که تمامی ارزش‌های اخلاقی، خواه به طور مستقیم و خواه با واسطه، متکی بر آن هستند و نیز برخی از احکام اخلاقی نسبت به برخی دیگر کلی‌تر هستند (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۲۴۹/۱) می‌توان گفت که در نهایت در این مراتب تشکیکی از کلیت، یک حکم اخلاقی از دیگر احکام کلی‌تر است و بی‌واسطه از آن منشأ ارزش به دست آمده است و حاکی از آن ارزش ذاتی است که این حکم، همان اصل اخلاقی به معنای پنجم است. این تک اصل می‌تواند به

1. Ross

صورت هر یک از این گزاره‌ها که به یکدیگر قابل ارجاع هستند، بیان شود: «امر مقرب به خداوند خوب است»، «امر مقرب به خداوند باید انجام شود»، در مقابل، «امر مبعّد از خداوند باید ترک شود»، «امر مبعّد از خداوند بد است». این اصل اخلاقی می‌تواند به عنوان عام‌ترین حکم اخلاقی مطرح شود و مبنای استنتاج سایر احکام اخلاقی قرار گیرد. علامه مصباح در عبارتی می‌گویند:

> «سکوت کردن و بی‌اعتنایی نمودن در برابر رفتارهای ناشایست دیگران تا آن‌جا مطلوب است که در مسیر عبودیت خدای متعال باشد؛ اما اگر در جایی این کار موجب گردد که حق الهی پایمال شود دیگر امری ارزشی و مطلوب و پسندیده نخواهد بود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸: ۱۹۴)

ایشان در جای دیگری نیز می‌گویند که تمامی احکام نسبت به این اصل سنجیده می‌شوند:

> اگر این حقیقت را پذیرفتیم که اسلام به حرکت انسان به سوی کمال مطلق و قرب الهی جهت می‌دهد و هدایتگر وی در همهٔ شئون زندگی است، این واقعیت آشکار می‌شود که محتوای اسلام چیزی غیر از توجه دادن به خدای واحد نیست. آنچه در اسلام آمده یا مستقیماً انسان را متوجه خداوند می‌کند و یا مقدمات توجه و تقرب به او را فراهم می‌آورد. همه احکام و دستورات فرعی اسلام –حتی احکام واجب یا مستحبی که به رفتار و کارهای حیوانی انسان تعلّق دارند– برای این است که به همه رفتارهای انسان و از جمله رفتار حیوانی او رنگ خدایی بزند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ۴۷)

با توجه به این بیانات، می‌توان تک‌اصلی بودن در اصول اخلاقی را به علامه مصباح نسبت داد، از این رو، سایر احکام کلی عام در بحث قواعد اخلاقی و ذیل آن مورد بررسی قرار خواهد گرفت، لذا از اشاره و پرداختن به آنها صرف نظر شده و تنها به این مقدار بسنده می‌شود که "آن دسته از قواعد اخلاقی، یعنی احکام عام اخلاقی که همواره مصداق اصل اخلاقی هستند و در نتیجه، در هیچ شرایطی استثناپذیر نیستند" نیز به یک معنا، اصل اخلاقی نامیده می‌شوند، چنانکه در معنای چهارم گذشت و البته در دیدگاه علامه مصباح، اصول اخلاقی به این معنا متعدد هستند که به برخی از آنها در عبارات ایشان تصریح شده است.

نتیجه‌گیری

۱) علامه محمدتقی مصباح یزدی در آثار خود به‌طور مستقیم به تعریف اصطلاحی «احکام اخلاقی» و «اصول اخلاقی» نپرداخته‌اند، اما با تحلیل کاربردهای واژگانی و مبانی فکری ایشان، می‌توان تصویری نسبتاً دقیق از مقصود وی ارائه کرد.

۲) احکام اخلاقی در اندیشهٔ علامه مصباح، گزاره‌هایی دربارهٔ رفتارهای اختیاری انسان یا صفات اکتسابی او هستند که دارای بار ارزشی یا الزامی بوده و حقیقتاً از سنخ جملات خبری‌اند.

۳) احکام اخلاقی در آثار علامه مصباح به گونه‌های مختلفی تقسیم شده‌اند، از جمله تقسیم به فردی و اجتماعی، الزامی و ترجیحی، اصلی و فرعی، مطلق و نسبی، و اخباری و انشائی.

۴) واژهٔ «اصل» یا «اصول» در آثار علامه مصباح به پنج معنای مختلف به‌کار رفته است: ۱- اصول موضوعه؛ ۲- منشأ ارزش اخلاقی؛ ۳- قواعد و احکام کلی اخلاقی؛ ۴- قواعد کلی استثناناپذیر؛ ۵-کلی‌ترین حکم اخلاقی.

۵) بر اساس مبانی علامه مصباح همچون غایت‌گرایانه بودن ایشان و اینکه کمال نهایی انسان را منحصر در قرب الهی می‌دانند و همچنین بر اساس برخی از شواهد، می‌توان گفت که اصل اخلاقی به معنای عام‌ترین حکم اخلاقی که مصداقی از احکام دیگر نباشد، در دیگاه ایشان اصل واحدی است که می‌توان آن را با گزارهٔ «امر مقرب به خدا خوب است» بیان کرد.

۶) اصول اخلاقی به معنای قواعد استثناناپذیر می‌توانند مصادیق متعددی از تک اصل اخلاقی مزبور باشند، مثل اصل عدالت و اصل احسان و اصل تقدم منافع معنوی بر مادی و اصل رعایت اولویت.

منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، [بی‌نا]، بیروت.
۲. ازهری، محمد بن احمد، فاطمه محمد اصلان، عمر سلامی، و عبد الکریم حامد (۱۴۲۱ق)، *تهذیب اللغة*، بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
۳. حسین‌زاده، محمد (۱۳۹۶)، *معرفت؛ چیستی، امکان و عقلانیت*، چ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر (۱۴۰۱)، «تحلیلی بر مفهوم، جایگاه و نقش اصل اخلاقی در نظام اخلاقی»، *پژوهش‌نامه اخلاق*، ش ۵۶.
۵. راسخ، عبد المنان(۱۴۲۴ ق)، *معجم اصطلاحات أصول الفقه*، چ۱، بیروت: دار ابن‌حزم.
۶. شاکری، بلال (۱۳۹۶)، *حقیقت حکم شرعی در اصول فقه*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. شریعتمداری، علی (۱۳۸۰)، *اصول و فلسفهٔ تعلیم و تربیت*، چ۱۹، تهران: امیرکبیر.
۸. شریفی، احمدحسین و همکاران (۱۳۹۶)، *دانشنامه اخلاقی کاربردی*، ج۱، چ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ ق)، *المحیط في اللغة*، تصحیح محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتب.
۱۰. صدر، محمد باقر (۱۴۲۵ق)، *دروس في علم الأصول*، چ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربي.
۱۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵ ق)، *القاموس المحیط*، چ۱، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۲. فیومی، أحمد بن محمد (بی‌تا)، *المصباح المنیر في غریب الشرح الکبیر*، بیروت المکتبة العلمیة.
۱۳. گروه نویسندگان زیر نظر محمدتقی مصباح یزدی (۱۳۹۱)، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، چ۲، تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسه برهان.
۱۴. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴ ق)، *تاج العروس*، چ۱، [بی‌نا]، بیروت.
۱۵. مشکینی اردبیلی، علی (۱۳۷۴)، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*، چ۶، قم: الهادی.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳)، *به سوی تو*، تدوین و نگارش کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)، *رستگاران*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، چ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، *سجاده‌های سلوک: شرح مناجات‌های امام سجاد*، تدوین کریم سبحانی، چ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱الف)، *به پیشواز خورشید غرب*، تدوین مرتضی موسی‌پور، چ۲،

قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ب)، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهرابی، چ۴، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۱ج)، *اخلاق در قرآن*، ج۳، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۲)، *پندهای امام صادق (علیه‌السلام) برای رهجویان صادق*، تدوین محمدمهدی نادری قمی، چ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۳)، *جرعه‌ای از دریای راز*، تدوین محمدعلی محیطی اردکان، چ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۴)، *فلسفه اخلاق*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۵)، *نقش تقلید در زندگی انسان*، تحقیق و تدوین کریم سبحانی، چ۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶)، *نظریه حقوقی اسلام*، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری قمی و محمدمهدی کریمی‌نیا، چ۶، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸الف)، *آموزش فلسفه*، چ۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ب)، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، چ۶، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸ج)، *انسان‌سازی در قرآن*، تدوین محمود فتحعلی، چ۶، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸د)، *اخلاق در قرآن*، ج۱، تحقیق و نگارش محمدحسین اسکندری، چ۱۰، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹)، *انسان‌شناسی در قرآن*، تدوین محمود فتحعلی، چ۷، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۲. نجار، محمدعلی، ابراهیم مصطفی، احمد حسن زیات و حامد عبدالقادر (۱۹۸۹م)، *المعجم الوسیط*، (دورهٔ ۲ جلدی)، استانبول: دار الدعوة.
۳۳. نیگل، تامس و دیگران (۱۳۹۲)، *دانشنامه فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ انشاء الله رحمتی، تهران: سوفیا.
۳۴. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵)، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمهٔ مسعود علیا، چ۱، تهران: ققنوس.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

An Analysis of the Foundations of Essential Accidents (*A'rad Datiyya*) and Philosophical Predicates from the Perspective of Allamah Tabataba'i and Responses to Objections[1]

Sobhan Alavi-Tabar[2], Mahdi Safaei-Asl[3]

ABSTRACT

Elucidating the relationship between subject and predicate in demonstrative propositions (*qadaya burhaniyya*) and applying the criterion of the essential accident (*'arad dhatiyya*) to philosophical predicates (*mahmulat falsafiyya*) have long remained among the most challenging and ambiguous issues in logic and philosophy. This study investigates an apparent duality in Allamah Tabataba'i's view of the criterion for essential accidents. On the one hand, grounded in the concept of relational existence (*wujud rabit*), Tabataba'i considers the subject to be among the existential causes of the predicate. On the other hand, by advancing the theory of co-extensionality (*tasawuq*), he emphasizes the mutual equality of all philosophical predicates with the subject of ultimate reality, thereby rejecting narrower or specific accidents (*'arid akhass*). Employing a descriptive-analytical methodology, this study reconciles these two accounts by establishing a clear distinction between quidditative demonstrative sciences (*'ulum burhaniyya mahiyya*) and metaphysics proper (*'ilm al-falsafa*). The findings indicate that Tabataba'i's framework in metaphysics rests upon *tasawuq*, which entails the rejection of propter quid demonstration (*burhan limmi*) and its replacement with the method of general concomitances (*mulazamat 'amma*). In contrast, in other demonstrative sciences, his criterion aligns with the conventional Avicennan view—namely, inclusion in the definition (*akhdh fi al-hadd*). Finally, alongside explicating this dual framework, this paper provides well-founded responses to several objections raised by critics against the condition of equality (*tasawi*) and the negation of specific accidents in philosophy.

KEYWORDS: philosophical predicates (*mahmulat falsafiyya*); essential accident (*'arad dhatiyya)*; Allamah Tabataba'i; co-extensionality (*tasawuq*); relational existence (*Wujud Rabti*).

---

1. Received: October 29, 2025 Accepted: April 7, 2026

2. M.A. Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. **Email**: sobhanalavitabar19991378@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology, Colleges of Farabi, University of Tehran, Qom, Iran. **Email**: safaei.a@ut.ac.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

تحلیل مبانی عرض ذاتی و محمولات فلسفی از دیدگاه علامه طباطبایی و پاسخ به اشکالات آن[۱]

سبحان علوی‌تبار[۲]؛ مهدی صفائی‌اصل[۳]

چکیده

تبیین نسبت میان موضوع و محمول در قضایای برهانی و تطبیق ضابطهٔ عرض ذاتی بر محمولات فلسفی، همواره یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث منطق و فلسفه بوده و با ابهاماتی همراه است. مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر، بررسی دوگانگی ظاهری در آرای علامه طباطبایی دربارهٔ معیار عرض ذاتی است؛ ایشان از سویی بر اساس وجود ربطی، موضوع را از علل وجودی محمول دانسته و از سوی دیگر، با طرح نظریهٔ تساوق، بر مساوات تمامی محمولات فلسفی با موضوع واقعیت تأکید می‌ورزد و عارض اخص را برنمی‌تابد. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی، ضمن تفکیک میان علوم برهانی ماهوی و علم فلسفه، وجه جمع روشنی برای این دو تبیین ارائه می‌دهد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که مبنای علامه طباطبایی در علم فلسفه مبتنی بر تساوق است که به نفی برهان لم و جایگزینی آن با روش ملازمات عامه می‌انجامد، در حالی که در سایر علوم برهانی، ضابطهٔ ایشان همان مبنای مشهور و اخذ در حد است. در نهایت، این پژوهش ضمن تبیین این رویکرد، به چندین اشکالِ واردشده از سوی منتقدان بر شرط تساوی و نفی عارض اخص در فلسفه، پاسخ‌های مستدل ارائه کرده است.

کلیدواژگان: محمولات فلسفی، عرض ذاتی، علامه طباطبایی، تساوق، وجود ربطی.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۱۸

۲. (نویسنده مسئول) دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران. sobhanalavitabar19991378@gmail.com

۳. استادیار دانشگاه تهران، دانشکدگان فارابی، دانشکده الهیات، گروه فلسفه و کلام اسلامی، قم ، ایران. safaei.a@ut.ac.ir

۱. مقدمه

تبیین نسبت میان موضوع و محمول در قضایای برهانی، از دیرباز یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث منطق و فلسفه بوده است. حکمای اسلامی به پیروی از ارسطو، موضوع هر علم را یکی از ارکان آن دانسته و معتقدند که هر علمی دارای موضوعی است که در آن، از اعراض ذاتیِ آن موضوع بحث می‌شود (ارسطو، ۱۳۶۶: ۲۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۹۸/۱). در فلسفهٔ اسلامی، عرض ذاتی به عنوان محمولی تعریف می‌شود که بی‌واسطه و به اقتضای ذات بر موضوع عارض می‌گردد؛ این مسئله در علم فلسفه اهمیت مضاعفی می‌یابد، چرا که فیلسوف در پی شناخت احوال موجود بما هو موجود است و بر اساس مبانی مشهور، این احوال باید اعراض ذاتی موضوع فلسفه باشند؛ با این حال، تطبیق ضابطهٔ عرض ذاتی بر محمولات فلسفی، همواره با ابهاماتی همراه بوده است. صدرالمتألهین در اسفار بر این باور است که ملاک عرض ذاتی، نبود حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض است و لزوماً نباید بر مساوات محمول با موضوع تأکید کرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۱). در مقابل، علامه طباطبایی در حواشی خود بر اسفار و همچنین در کتاب نهایة الحکمه، بیان متفاوتی ارائه می‌دهد که با مبانی رایج، تفاوت مشخصی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹). ایشان در تبیین این قاعده تأکید می‌کند که اکتفا به بحث از عوارض ذاتی در علوم، به هیچ وجه مبتنی بر قرارداد و نام‌گذاریِ صرف نیست؛ بلکه این امر از ضروریات و اقتضائات بحث برهانی در علوم حقیقی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰/۱). علامه، پیوندی میان بحث برهان و عرض ذاتی برقرار می‌کند که خلاصهٔ عبارت ایشان در تعلیقه چنین است:

> "أن البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينية... و يجب أن تكون ضرورية... و أن تكون دائمة... و أن تكون كلية... و أن تكون ذاتية المحمول للموضوع... و هذا الموجب لكون المحمول الذاتي مساويا لموضوعه إذ لو كان أخص... لم يكف في عروضه مجرد وضع الموضوع، و لو كان أعم... كان القيد في الموضوع لغوا لا أثر له في العروض. و حيث كان المحمول الذاتي بما هو محمول موجودا لموضوعه بالضرورة فالموضوع من علل وجوده فيجب أن يؤخذ في حده التام... فالعرض الذاتي يجب أن يؤخذ موضوعه في حده و هو الضابط في تمييزه... و المجموع من قضايا يؤخذ في حدود موضوعاتها و محمولاتها موضوع واحد هو الذي نسميه علما (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰/۱)".

مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که در آثار علامه طباطبایی با دو سیر ظاهراً متفاوت در تبیین عرض ذاتی مواجهیم؛ از سویی ایشان در برخی مواضع با محوریت وجود ربطی، موضوع را از علل وجودی محمول دانسته و اخذ موضوع در حد محمول را ملاک قرار می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۰/۱)؛ از سوی دیگر، با طرح نظریهٔ تساوق، بر مساوات تمامی محمولات فلسفی با موضوع واقعیت تأکید

ورزیده و عارض اخص را در فلسفه برنمی‌تابد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹). این دوگانگی در مبنا، پرسش‌هایی را دربارهٔ روش‌شناسی برهان در فلسفه و امکان اقامهٔ برهان لِم در این علم ایجاد کرده است.

نزدیک‌ترین مقالات تألیف شده در رابطه با پژوهش حاضر، مقالهٔ «بررسی دیدگاه علامه طباطبائی و استاد مصباح یزدی دربارهٔ عوارض ذاتی»، نوشتهٔ اکبر اسدپور و یارعلی فیروزجایی و مقالهٔ «موضوع علم و معیار تمایز علوم»، نوشتهٔ صالح حسن‌زاده می‌باشند. در هر دو مقاله، صرفاً به یکی از دو بیان علامه، یعنی «تبیین محمولات فلسفی با محوریت وجود ربطی» پرداخته شده است. لازم به یادآوری است که نویسندگان، مقاله‌ای که به بیان دوم علامه و تبیین محمولات فلسفی بر اساس تساوق پرداخته باشد، نیافته‌اند.

نوآوری این مقاله در ارائهٔ وجه جمعی روشن برای این دو تبیین است. نویسندگان با تفکیک میان علوم برهانی ماهوی و علم فلسفه، تبیین می‌کنند که چگونه مبنای علامه در فلسفه به سمت نفی برهان لم و جایگزینی آن با ملازمات عامه حرکت می‌کند. هدف از این تحقیق، علاوه بر تحلیل دقیق مبانی عرض ذاتی و محمولات فلسفی از دیدگاه علامه، پاسخگویی به اشکالاتی است که از سوی برخی منتقدان بر شرط تساوی و نفی عارض اخص وارد شده است.

۲. عرض ذاتی از دیدگاه علامه طباطبایی

در باب تبیین مسئلهٔ عرض ذاتی در دیدگاه علامه می‌توان از دو سیر فلسفی سراغ گرفت:

الف. علامه یک‌بار بحث عرض ذاتی را بر اساس حیثیت وجود ربطی تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۱)؛ این تبیین مربوط به مشهور فلاسفه است و حاشیهٔ علامه در ابتدای اسفار، ناظر به این تبیین است و ملاک عرض ذاتی را بر مبنای وجود ربطی این‌گونه توضیح داده: «محمول ذاتی از آن نظر که محمول ذاتی است، وجودی وابسته به موضوع دارد و موضوع از علل وجود آن به شمار می‌رود؛ به همین دلیل، بر اساس قواعد علم منطق (باب برهان)، هنگامی که می‌خواهند چنین محمولی را تعریف کنند، نام موضوع لزوماً در تعریف (حد) آن گنجانده می‌شود».

ب. بار دیگر در مدخل نهایه و حاشیه دیگری که در اسفار دارند، عرض ذاتی را با محوریت مسئلهٔ تساوق بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴/۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹؛ ۱۹؛ ۲۲).

در ادامه به توضیح هر دو تبیین و لوازم آنها پرداخته می‌شود و وجه جمع روشنی برای حل ناسازگاری ظاهری در مبنای علامه ارائه خواهد شد.

۲-۱. تبیین اول با محوریت وجود ربطی:

ملا صدرا در اسفار، معیار کلی محمولات فلسفی را چنین عنوان می‌کند که در فلسفه، از محمولاتی سخن می‌گوییم که از احوال و اقسام اولیه موجود بما هو موجود باشند که عبارتند از محمولاتی که برای حمل بر وجود، محتاج حیثیت طبیعی یا ریاضی نیستند؛ یعنی واسطه‌ای در میان نیست تا موضوع را تخصص داده و آن را آمادهٔ پذیرش محمول نماید، بلکه محمول بدون واسطه و حیثیت تقییدی عارض بر موضوع می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۱). بنابراین، ملاک شناخت محمولات فلسفی و اعراض ذاتیه واقعیت، نبودن حیثیت تقییدی و واسطه در عروض است و نباید روی مساوات و مستوفات بودن محمولات نسبت به موضوع تأکید کرد، چون هرچند برخی محمولات فلسفی، مساوی با وجود هستند –مثل وجوب و امکان– اما مساوی بودن با وجود، ملاک جامعی برای شناخت محمولات فلسفی نیست؛ چون امثال جوهر و عرض، علیرغم آنکه محمول فلسفی‌اند، مساوی با وجود نیستند؛ از سویی، این ملاک مانع اغیار هم نیست؛ چون امثال سواد و لاسواد، علیرغم مساوات با وجود، محمول فلسفی نیستند.

علامه در توضیح عبارت ملاصدرا به تأیید ملاصدرا می‌پردازد و مانند سایر حکما، قبول دارد که برای عروض عرض ذاتی، موضوع به امری وراء ذات خویش که حیثیت تقییدی آن باشد، محتاج نیست و موضوع در پذیرش محمول، نیاز به تخصص استعداد ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴/۱).

علامه پس از تأیید ملاصدرا، به دو لازمه از لوازم این دیدگاه اشاره می‌کند که لازمهٔ دوم، وجه افتراق مبنای علامه از ملاصدرا است:

الف. مراد از عدم حیثیت تقییدیه میان موضوع و محمول، این است که واسطه‌ای در عروض وجود نداشته باشد.

ب. لازم است خود عرض ذاتی، مساوی موضوع باشد؛ چون اگر عرض ذاتی، عارض اخص باشد، به این معناست که محمول به صرف وضع موضوع حمل نمی‌شود و عارض ذات موضوع نمی‌شود، بلکه حتماً ذات موضوع محتاج تخصیص استعداد و تقیید است تا عرض مفروض، بر آن حمل شود. به عنوان مثال، حمل تعجب بر حیوان در قالب قضیهٔ "حیوان متعجب است"، بدون تقیید حیوان به قید ناطق، امکان‌پذیر نیست و در واقع، تعجب عارض حیوان ناطق می‌شود، نه حیوان مطلق. از سوی دیگر، اگر عرض اعم از موضوع خود باشد، به این معناست که محمول با رفع موضوع، رفع نمی‌شود؛ در نتیجه، ذات موضوع علت محمول نیست؛ چون لازم است با ارتفاء علت، معلول نیز مرتفع شود؛ به بیان دیگر، حیثیت تقییدیه‌ای که موضوع را تخصیص زده، قید لغوی بوده و در عروض محمول تأثیری ندارد. به عنوان مثال، حمل ماشی بر انسان در قالب قضیهٔ "انسان ماشی است"، بر انسان بما هو انسان حمل نشده و انسان بما هو انسان علت

تحقق مشی نیست، بلکه مشی بر سایر حیوانات نیز حمل می‌شود. بنابر این خصوصیت انسان یعنی ناطق بودن، در میان سایر حیوانات، دخلی در تحقق این حمل ندارد. پس تقیید به ناطق، تقییدی لغو خواهد بود و قضیهٔ صحیح همان "حیوان ماشی است" می‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۱).

علامه طباطبایی در ادامه توضیح مدعای خود با استفاده از مسئلهٔ مشارکت حد و برهان، عرض ذاتی را تحلیل می‌کند:

۲-۱-۱. مسئلهٔ مشارکت حد و برهان:

ملاصدرا برای تذکر به بداهت تصدیقی وجود، به باب مشارکت حد و برهان اشاره می‌کند و می‌گوید: از آنجا که وجود، حد ندارد، برهان نیز ندارد؛ چون حد و برهان در حدود خود متشارک هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶/۱). مراد از حد در قاعدهٔ مشارکت حد و برهان، حد در مقابل رسم نیست تا صرفاً تعریفی با برهان مشارک باشد که بر ذاتیات معرف اشتمال دارد، بلکه تعریفِ مشتمل بر عرضیات نیز چنین مشارکتی را دارا می‌باشد؛ چون می‌دانیم که وجود تعریف رسمی نیز ندارد و همچنین نفی حد از وجود، به معنای نفی جنس و فصل از آن است؛ اما نفی برهان، علاوه بر نفی علل قوام و جنس و فصل، به نفی عللِ وجود نیز نیاز دارد و نمی‌توان از نفی حد، به نفی برهان استدلال آورد. حاجی سبزواری بر همین اساس در پاسخ به اشکال فوق، چنین جواب می‌دهد که: موجودات غیر از خداوند، زوج ترکیبی از ماده و صورت می‌باشد؛ نفی حد و انتفاء علل قوام، مستلزم انتفاء علل وجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۶/۱)؛ چون انتفاء علل قوام به این معنی است که آن موجود، زوج ترکیبی از ماده و صورت نیست و موجودی که زوج ترکیبی از ماده و صورت نباشد، واجب الوجود بوده و فاقد علل وجود هم می‌باشد؛ بنابراین، اگر از وجودی، نفی حد و ماهیت کنیم، علل قوام را از آن نفی کرده‌ایم و نفی علل قوام، مستلزم نفی علل وجود نیز می‌باشد، لذا پیوند وثیقی بین حد و برهان ایجاد می‌شود.

۲-۱-۲. قاعدهٔ مشارکت حد و برهان در بحث عرض ذاتی

بر اساس مشارکت حد و برهان، می‌توان علل وجود را در حد شیء اخذ کرد؛ علامه با تکیه بر همین مبنا تاکید دارد که وجود موضوع از علل وجودی محمول ذاتی است و محمول ذاتی از وجودی لغیره و ربطی برخوردار است که این غیر همان موضوع می‌باشد و در حد حقیقی محمول ذاتی اخذ می‌شود؛ پس محمول موجودیتی وابسته به موضوع دارد و لذا موضوع از علل وجود آن محسوب می‌شود و در نتیجه، باید در حد تام محمول اخذ شود، پس عرض ذاتی، محمولی است که موضوع در حد آن اخذ

می‌شود و ضابطهٔ عرض ذاتی نیز همین قاعده است. مثالی که علامه از آن یاد می‌کند به این شکل است: "الموجود ماهیة" و "الماهیة کیف" و "الکیف کیف مبصر" و "الکیف المبصر سواد". در این مثال، ابتدا موجود به دو قسم وجود و ماهیت تقسیم شده و موجود، در حد ماهیت اخذ گشت؛ سپس ماهیت به کیف و کم و جوهر... تقسیم شد و ماهیت موجود، در حد کیف اخذ شد؛ پس از آن، کیف به کیف محسوس و نفسانی و مبصر... تقسیم شد و موجود ماهیت کیف، در حد کیف مبصر اخذ شد و در نهایت، کیف مبصر به بیاض و سواد... تقسیم شد و موجود ماهیت کیف مبصر، در حد سواد اخذ شد؛ بنابراین، موجود در حد باب برهان، همهٔ این موارد اخذ شده و در زمرهٔ علل وجود آنها به شمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۱/۳۰).

۲-۲. تبیین دوم با محوریت تساوق

علامه در خصوص علم فلسفه ادعای دیگری دارد و طی آن، محمولات فلسفه را با موضوعیت و حد وسط قرار دادن واقعیت، وجود و وجوب بررسی می‌کند.

در عبارات پیشین گفته شد که عرض ذاتی آن است که موضوعش از باب مشارکت حد و برهان در آن اخذ شود و علل قوام آن در کنار علل وجود آن قرار گیرد تا حد حقیقی شود، اما اگر موضوع واقعیت یا وجود باشد، نمی‌توان علل قوام را به عنوان چیزی خارج از دایرهٔ واقعیت در کنار واقعیت نهاد و از طرف دیگر واقعیت امر مرکب نیست و بسیط است؛ پس طبق این مبنا، موضوع (واقعیت) به عنوان جزء الحد در حد محمول اخذ نمی‌شود، بلکه محمول از سنخ خود موضوع خواهد بود.

با تصویر تساوق، بساط علیت جمع می‌شود و ملازمات عامه مبنا قرار می‌گیرند. در این فضا، عرض ذاتی نیز تصحیح خواهد شد و ملاک عرض ذاتی در وجود، تساوق خواهد بود و هستی به عنوان واقعیتی اصیل، شأن اخص ندارد و نمی‌توان از عارض اخص برای هستی یاد کرد و باید از تمامی سخنانی که بر اساس مبانی مشاء مطرح شده و ربط علی را ملاک عرض ذاتی قرار دادیم، صرف نظر کنیم. علامه با سه حد وسط واقعیت، وجود و وجوب، به اثبات مسئلهٔ تساوق در محمولات فلسفی می‌پردازد.

۲-۲-۱. حد وسط "واقعیت"

بر اساس دیدگاه مشهور و علامه طباطبایی، واقعیت موضوع فلسفه است. قبل از اثبات اصالت وجود، واقعیت محتمل میان دو احتمال وجود یا ماهیت است، اما بعد از اثبات اصالت وجود، موجود یا واقعیت، منحصر در وجود خواهد بود و وجود و صفات حقیقی آن اصیل و ماهیت اعتباری خواهد بود.

ایشان در پاورقی اسفار (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۴/۱) و در مدخل فرع دوم اصالت وجود از کتاب نهایة الحکمة، با حد وسط واقعیت، مبنای خود (تساوق) را اثبات می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۹)؛ بدین بیان که هیچ چیزی خارج از دایرهٔ واقعیت تصور نمی‌شود، پس اگر موضوع فلسفه واقعیت باشد، محمول آن نمی‌تواند خارج از دایرهٔ واقعیت باشد و در غیر این صورت، باطل و پوچ خواهد بود؛ پس تساوی بین موضوع و محمول با حد وسط واقعیت برقرار می‌شود.

۲-۲-۲. حد وسط "وجود"

علامه در فرع چهارم و نهم از فروع اصالت وجود، با حد وسط وجود و طبق اصالت وجود، سراغ مبنای خود می‌رود و می‌فرماید: حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، سببی غیر خود ندارد و در تحقق خود، نیازی به چیزی خارج از حقیقت وجود ندارد، چون وجود اصالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۲) و اموری که ملحق به وجود می‌شوند و ذیل صفات وجود قرار می‌گیرند، خارج از ذات آن نیستند؛ زیرا هرچه که خارج از دایرهٔ وجود باشد، باطل خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۹).

پس بر اساس نظر دقیق، باید عارض اخص را انکار کرد؛ چون هرگاه شأنی از شئون هستی اخص باشد، بساطت هستی از میان می‌رود و هستی ترکب می‌یابد. بر اساس اصالت وجود و تشکیک در وجود، نمی‌توان از عارض اخص سراغ گرفت.

۲-۲-۳. حد وسط "وجوب"

استفاده از حد وسط تساوق، قبلاً توسط ملاصدرا در بحث وجود واجب انجام شده بود، اما استفاده از این حد وسط در کل علم فلسفه، از ابتکارات علامه طباطبایی است. ملاصدرا در مقام بیان برهان امکان و وجوب، اشکال و جوابی را نقل می‌کند:

> برهان منحصر در دو نوع انی و لمی است. از سویی برهان انی مفید یقین نیست و از سویی دیگر برهان لمی در مورد خداوند فرض ندارد چون به معنای سیر از علت به معلول است در حالی که خداوند معلول علتی نیست. در دیدگاه او نمی‌توان برهان بالذات برای واجب اقامه کرد و تنها می‌توان از برهان شبیه به لم سراغ گرفت (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷/۶؛۲۸).

علامه در پاورقی خود بر عبارت اسفار، تقریری دارد که می‌توان از آن به عنوان سومین حد وسط ایشان برای اثبات تساوق یاد کرد. از دیدگاه علامه، مراد ملاصدرا از برهانی که نفی می‌کند، برهان مصطلح فلسفه است که تنها شامل برهان لم می‌شود و نه برهانی که مصطلح منطق است و شامل ان و

لم می‌شود، چون در تمام فلسفه، برهان ان اقامه می‌شود ولی نه به معنای سیر از معلول به علت، بلکه به معنای سیر از بعض لوازم وجود به بعض لوازم دیگر (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹/۶)؛ پس می‌توان گفت علامه با استفاده از حد وسط وجوب، برهان لم را در فلسفه نفی می‌کند و با نفی برهان لم، راه برای پذیرش تساوق هموار می‌شود و نمی‌توان از علیت موضوع برای محمول سخن به میان آورد.

۲-۳. نظر نهایی علامه با استفاده از نفی برهان لم در فلسفه

با بیان این دو مبنا، این سؤال و ناسازگاری در مبانی علامه باقی می‌ماند که ایشان در تعلیقهٔ اسفار، موضوع را از علل وجود محمول دانسته و برای محمول، وجودی وابسته به موضوع قائل است. از دیدگاه ایشان، وجود وابسته به موضوعِ داشتنِ محمول و اینکه موضوع از علل وجودِ محمول است و اخذ در حد، به عنوان ملاک عرض ذاتی قلمداد می‌شود؛ این ملاک عارض اخص را نفی نمی‌کند، زیرا عمومیت داشتن علت (موضوع) نسبت به معلول (محمول)، اشکالی ندارد؛ از سوی دیگر، در تعابیر علامه، مسئلهٔ تساوق مطرح بود؛ چگونه شخصی که به تساوق باور دارد، اخذ در حد را به عنوان ملاک عرض ذاتی مطرح می‌کند؟ ملاکی که راه را برای پذیرش عارض اخص باز می‌دارد؟

در جواب باید گفت: علامه مادامی که عرض ذاتی را بر اساس مبنای مشهور شرح می‌دهد، روی اخذ در حد و وجودِ وابسته به موضوعِ محمول تمرکز می‌کند، در حالی که مبنای ایشان، تساوق است و تساوق را بر اساس سه حد وسطِ وجوب، وجود و واقعیت بدست می‌دهد. در مبنای تساوق نمی‌توان از وجودِ رابط یاد کرد و برهان لم در فلسفه نفی می‌شود؛ عمده دلیل ما برای انتساب این نظریه به عنوان مبنای علامه در فلسفه، نفی برهان لم در فلسفه و اثبات ملازمات عامه به عنوان روش بحث فلسفی می‌باشد. ایشان در مدخل نهایة الحکمة تصریح می‌کند که برهان لم در فلسفه جایگاهی ندارد، زیرا موضوع فلسفه که وجود است، اعم الأشیاء است و چیزی خارج از آن نیست که بتواند علت آن باشد و برهان ان هم مفید یقین نمی‌باشد، پس تنها روش بحث در فلسفه، رفتن از ملازمی به ملازم دیگر است نه از علت به معلول (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۰).

نتیجه اینکه مبنای ایشان در عرض ذاتی در علم فلسفه، تساوق و در علوم برهانی دیگر، مبنای مشهور و وجود وابسته به موضوع داشتن محمول است؛ زیرا در علوم دیگر، موضوع ماهیت است و ماهیت برای موجود شدن، نیاز به علت دارد و وجود وابسته به موضوع قابل فرض است، به همین دلیل ملاک، اخذ در حد است، ولی در فلسفه که موضوع آن وجود است، چیزی خارج از وجود نداریم که بتواند علت آن باشد، از این روی، ملاک در محمولات فلسفی، تساوق می‌باشد.

۳. بررسی اشکالات و پاسخ‌ها

۳-۱. اشکال اول

ممکن است یک محمول و مقابل آن، مساوی با موضوع فلسفه که واقعیت است باشند، اما محمولی فلسفی به حساب نیایند؛ به عنوان مثال، سواد و لا سواد مساوی با اصل واقعیت‌اند و هیچ واقعیتی از محدودهٔ سواد یا لاسواد بیرون نیست، با این حال، از محمولات فلسفی محسوب نمی‌شوند؛ چون سواد و مقابل آن، شامل همهٔ موجودات می‌شوند و طبق ملاک علامه، باید در زمرهٔ مسائل فلسفی قلمداد شوند و باید همهٔ محمولات را محمولات فلسفی دانست، چون هر محمولی با مقابل خود، شامل همهٔ موجودات می‌شود، اما واضح است که نمی‌توان زیر بار چنین لازمی رفت و همچنین طبق ملاک ملاصدرا در عرض ذاتی که صِرف حیثیت تقییدی نداشتن ملاک است، واقعیت برای پذیرش سواد و لاسواد، به واسطه‌ای (کیف) نیازمند است تا واقعیت را متخصص الاستعداد نماید و واقعیت این محمولات را بپذیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۱).

۳-۱-۱. جواب

علامه در پاورقی خود بر متن مذکور ملاصدرا با یادآوری ملاک خود در عرض ذاتی، به جواب از اشکال مزبور می‌پردازد. ایشان در مقام پاسخ می‌گوید: بر اساس اشتراط تساوی در ملاک عرض ذاتی، تمامی عوارض ذاتیه باید مستوفای همهٔ افراد موضوع باشند. این قضیه در قالب موجبهٔ کلیه بیان شده است و عکس موجبهٔ کلیه، موجبهٔ جزئیه است و از این قضیه بدست نمی‌آید که هر محمول مستوفایی، عرض ذاتی محسوب می‌شود، بلکه تنها به شکل موجبهٔ جزئیه می‌توان گفت: بعضی از محمولات مستوفا، عرض ذاتی هستند؛ به بیان دیگر، عرض ذاتی مثبت مساوات است، اما مساوات مثبت عرض ذاتی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۸/۱).

۳-۱-۲. جواب دیگر

محقق دوانی در حاشیهٔ قدیم تجرید، با ملاک قرار دادن غرض علمی به اشکال چنین پاسخ می‌دهند که: بر اساس این تفسیر از امور عامه، برخی از مسائل علیرغم آنکه دارای دو طرف تقابل می‌باشند و شامل تمامی موجودات هستند، اما بر دو طرف تقابل غرض علمی تعلق نمی‌گیرد؛ برای مثال، بیاض و لابیاض یا قبول خرق و التیام و عدم قبول خرق و التیام در زمرهٔ اموری قرار دارند که دارای دو طرف تقابل هستند، اما علیرغم تعلق غرض علمی بر بیاض و قبول خرق و التیام، اما بر لا بیاض و عدم قبول خرق و التیام غرض علمی تعلق نمی‌گیرد.

در باب رابطهٔ قبول خرق و التیام و عدم قبول خرق و التیام، دو احتمال وجود دارد، یکی اینکه عدم

قبول خرق و التیام به شکل سلب تحصیلی باشد؛ در این صورت، دو متقابل شامل همهٔ موجودات می‌شوند، اما بر طرف سلب غرض علمی تعلق نمی‌گیرد؛ ممکن است عدم قبول خرق و التیام را به شکل ایجاب عدولی و عدم ملکه تفسیر نماییم، در این صورت به این دلیل که عدم ملکه، بهره‌ای از وجود دارد، می‌تواند متعلَّق غرض علمی واقع شود، اما دیگر شامل تمامی موجودات نیست (دوانی، بی‌تا: ۱۴).

اشکالی که می‌تواند بر این جواب وارد شود اینست که تعبیر تعلق غرض علمی به دو طرف تقابل دارای ابهام است؛ آیا مراد، غرض فلسفی است یا مطلق غرض علمی؟ در صورت اول، نوعی مصادره به مطلوب در ملاک مزبور وجود دارد؛ چون با این تفسیر، در صدد بیان ملاک محمولات فلسفی هستیم و نمی‌توان در توضیح محمولات فلسفی گفت: باید بر آن غرض فلسفی تعلق گیرد.

۳-۱-۳. جواب دیگر

ابن‌سینا در بیان ملاک مفاهیم فلسفی می‌گوید: مفاهیم فلسفی نباید از صفات عامه برای همه چیز به حساب آیند؛ به گونه‌ای که هر یک از این صفات، مشترک میان همهٔ اشیاء باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۱). شهید مطهری عبارت فوق را از مشکلات شفا می‌داند و می‌گوید: برخی شیئیت و امکان عام را در زمرهٔ این امور می‌دانند؛ یعنی امور عامه باید شامل موجودات باشند، اما اموری نظیر شیئیت و امکان عام که اعم از موجود و معدوم‌اند، از امور عامه مصطلح خارج هستند (مطهری، ۱۳۸۲: ۲۵۳/۷)؛ بر این اساس، چون سواد و لاسواد اعم از موجود و معدوم‌اند، جزو مفاهیم فلسفی قلمداد نمی‌شوند.

۳-۲. اشکال دوم

چنانچه در ابتدای بحث بیان شد، ملاصدرا عدم نیازمندی به حیثیت تقییدی را تنها ملاک عرض ذاتی عنوان کرد و این ملاک را مشتمل بر عارض اخص هم دانست. ایشان برای تحکیم مبنای خود در شمولیت عرض ذاتی نسبت به عارض اخص، عروض فصول منوعه بر جنس را مثال می‌زند. فصل مانند "ناطق" اخص از جنس مانند "حیوان" است، اما برای عروض ناطق بر حیوان، لازم نیست حیوان پیش از عروض ناطق، تخصص استعداد یافته و حیثیت تقییدیه‌ای را دارا باشد و بعداً فصل بر جنس «حیوان» عارض گردد، بلکه فصل بر جنس، از آن جهت که جنس است، حمل می‌شود؛ به بیان دیگر، لازم نیست حیوان در ابتدا با چیز دیگری دارای استعداد شود و بعد ناطق بر آن حمل شود، بلکه خودِ همین ناطق می‌آید و بدون هیچ واسطه‌ای، حیوان را خاص می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳/۱). همچنین استاد فیاضی همین اشکال را بر ملاک علامه در عرض ذاتی مطرح می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲/۱).

۳-۲-۱. جواب

گفته شد که علامه در این نکته با ملاصدرا موافقت دارد که عرض ذاتی، عرضی است که موضوعش نیازمند حیثیت تقییدیه برای تحقق عروض نباشد، ولی در استنتاج از این شرط از ملاصدرا مفارقت نمود و معتقد شد که عرض ذاتی باید مساوی با موضوعِ خود باشد و عارضِ اخص یا اعم را مردود دانست.

ایشان در تحلیل عروض فصل بر جنس می‌فرماید: قضیهٔ متشکل از جنس و فصل، قضیهٔ موجبهٔ جزئیه است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳/۱). توضیح آنکه در قضیهٔ "الحیوان ناطق"، موضوع قضیه نمی‌تواند حیوان بما هو حیوان باشد؛ چون در این صورت لازم می‌آید هر حیوانی از آن جهت که حیوان است، انسان باشد که بطلان آن واضح است؛ بنابراین، موضوع قضیه "بعض الحیوان" خواهد بود و شکل درست قضیه بدین صورت می‌باشد که "بعض الحیوان ناطق". علامه بر اساس همین تحلیل، عروض فصل بر جنس را بهترین شاهد بر مبنای خود در باب عرض ذاتی و شرط تساوی محمول با موضوع می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳/۱).

۳-۳. اشکال سوم

شاهد دیگر ملاصدرا جهت تبیین عرض ذاتی بودن عارض اخص، عوارض نوع است که در عین عارض اخص بودن نسبت به جنس، گاهی در زمره عوارض ذاتی جنس قرار میگیرند. به عنوان مثال، صفتی نظیر تعجب که از عوارض مختص نوع انسان است، نسبت به جنس حیوان یک عارض اخص به شمار می‌آید؛ اما در نگاه ملاصدرا می‌تواند در زمره عوارض ذاتی جنس (حیوان) قلمداد شود؛ چرا که واسطه عروض آن (یعنی انسان بودن)، امری مباین و خارج از حقیقت جنس نیست. بر این اساس مساوات عرض با موضوع در ملاک عرض ذاتی شرط نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳/۱).

۳-۳-۱.جواب:

علامه در انکار این شاهد، به تفسیر خود از عرض ذاتی ارجاع می‌دهد. ایشان عرض ذاتی را عرضی دانستند که موضوع برای پذیرش آن، نیازمند حیثیت تقییدیه نباشد و در نتیجه، محمول بلا واسطه بر موضوع عارض و مساوی با موضوع خود است. در نتیجه عوارض ذاتی و غریب نوع، نسبت به جنس، محتاج حیثیت تقییدیه هستند و لذا ملاک عرض ذاتی را ندارند، حتی طبق مبنای خود ملاصدرا که عدم وجود حیثیت تقییدیه را شرط می‌داند. مثلاً تعجب، عرض ذاتی و ضحک، عرض غریب انسان است، چون تعجب با واسطه عارض انسان می‌شود؛ اما هیچ یک از تعجب یا ضحک، عرض ذاتی حیوان

محسوب نمی‌شوند؛ چون نوعِ انسان در عروض این موارد بر جنس، وساطت کرده و مادامی که حیوان مقید بر ناطق نشود، چنین محمولاتی را قبول نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۳۳/۱).

۳-۴. اشکال چهارم

با مبنای تساوق، حیثیت عرض ذاتی درست می‌شود، ولی نمی‌توان تساوق را در واقعیت قبول کرد، چون در واقعیت ممکن است اصالت ماهیت مطرح شود یا مبنای تباین وجودات سینوی مطرح شود و مانع از طرح تساوق گردد؛ بر اساس اصالت ماهیت، خارج به عنوان ظرف تحقق ماهیت، مثار کثرت و مباینت است. حقایق متباین خارجی، فاقد وحدت واقعی هستند و نمی‌توانند به عنوان شیء واحد، عوارض ذاتی مختص به خود را دارا باشند و اگر مبانی مشاء را مبنی بر تباین وجودات بپذیریم، راهی جهت اثبات موضوع واحد برای هیچ علمی باقی نمی‌ماند؛ چون حقایق خارجی وجود، فاقد پیوند و وحدت حقیقی هستند (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۲۲۳/۱).

۳-۴-۱. جواب

در دیدگاه علامه و کسانی که واقعیت را موضوع فلسفه می‌دانند، مفهوم واقعیت فراتر از وجود و ماهیت است؛ از این روی، حتی اگر کسی معتقد به اصالت ماهیت باشد، نمی‌تواند منکر شود که احوال واقعیت (مانند وحدت یا فعلیت) خارج از دایرهٔ واقعیت نیستند.

علامه تساوق را ابتدا بر محور واقعیت بنا می‌کند تا حتی پیش از اثبات اصالت وجود، کبرای بحث فلسفی شکل بگیرد.

۳-۵. اشکال پنجم

اگر استدلال علامه در باب تساوق درست باشد، فقط ثابت می‌کند که محمول باید با موضوعِ مسئله مساوی باشد نه موضوع کل علم (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۲). اگر بنا باشد همهٔ محمولات با موضوع کل علم مساوی باشند، نباید در فلسفه از احکام خاص واجب الوجود یا معاد یا علت... بحث کنیم در حالی که این موارد را از مسائل فلسفه می‌دانیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۴: ۲۱).

۳-۵-۱. جواب

از دیدگاه علامه طباطبایی و طبق مبنای اصالت وجود، تفکیک میان موضوع مسئله و موضوع علم، تنها در علومی جاری است که موضوع آن‌ها یک ماهیت باشد؛ چرا که ماهیات دارای غیری هستند که در

خارج با آن‌ها متباین است؛ اما در علم فلسفه، موضوع بحث، واقعیت یا حقیقت وجود است که هیچ امری خارج از دایرهٔ آن متصور نیست، پس هر موضوع مسئله‌ای در فلسفه، در نهایت به خود وجود بازگشت می‌کند؛ بنابراین، هر حکمی که برای یک حصه از وجود ثابت می‌شود، در واقع تبیین شأنی از شئون خود واقعیت است و علامه همانطور که اشاره شد، با روش تبدیل محمول اخص به قضیهٔ مرددة المحمول، مبنای خود را که رفع موضوع با رفع محمول است، اثبات می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۱۰).

۳-۶. اشکال ششم

برای حصول یقین، نیاز نیست محمول مساوی با موضوع باشد، بلکه اگر محمول اخص باشد و ما علم به حمل محمولِ اخص بر موضوعِ اعم داشته باشیم و احتمال عدم عروض را ندهیم، علم ما به مرتبهٔ یقین می‌رسد و عروض محمول‌های دیگر بر موضوع، هیچ منافاتی با یقین ما به حمل این محمولِ اخص ندارد، زیرا محمول‌های اخص دیگر، خارج از متعلق علم ما هستند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲/۱).

۳-۶-۱. جواب

در جواب باید گفت: همانطور که در توضیح مبنای علامه در بخش اول بدان اشاره شد، ما در صورتی به حمل محمولِ اخص بر موضوع، علم پیدا می‌کنیم که موضوع را مقید کرده باشیم؛ مثلاً در گزارهٔ "حیوان متعجب است"، وقتی علم ما به مرتبهٔ یقین می‌رسد که حیوان را ولو در ذهن، به قید ناطق مقید کنیم و در واقع، "تعجب" حمل بر "حیوان ناطق" می‌شود نه بر "حیوان"، و الا اگر بنا باشد تعجب حمل بر حیوان شود، گزارهٔ غلطی می‌شود، چون سایر حیوانات متعجب نیستند.

۳-۷. اشکال هفتم

اگر محمول اعم مطلق از موضوع باشد، باز هم خللی به یقینی بودنِ گزاره وارد نمی‌شود. اگر بدانیم محمولی برای موضوعی ثابت است، همین علم ما به ثبوت محمول کافی است و اینکه این محمول برای اموری غیر از موضوع هم ثابت باشد، ضرری به یقینی بودنِ علم ما نسبت به این موضوع خاص نمی‌زند؛ بنابراین، شرط تساوی برای حصول یقین، وجهی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲/۱).

۳-۷-۱. جواب

در علوم برهانی، صِرف ثبوت محمول برای موضوع (صدق) کافی نیست؛ بلکه محمول باید بالذات و

اولی باشد. اگر محمول اعم از موضوع باشد، نشان‌دهندهٔ آن است که ذات موضوع، علت تامه و کافی برای تحقق محمول نیست و همانطور که در توضیح مبنای علامه در عرض ذاتی در بخش اول بدان اشاره شد، اگر عرض، اعم از موضوع باشد، تقیید موضوع به آن صفت خاص که باعث اخص شدن موضوع شده، امری لغو خواهد بود؛ چرا که آن قید در عروض محمول تأثیری ندارد؛ به عنوان مثال، در قضیهٔ "انسان ماشی است"، ویژگی "انسانیت" دخلی در تحقق "مشی" ندارد؛ زیرا مشی بر سایر حیوانات هم حمل می‌شود، پس تقیید ماشی به انسان لغو است و قضیهٔ اصلی و برهانی باید به شکل "حیوان ماشی است" (که در آن تساوی برقرار است) مطرح شود.

۳-۸. اشکال هشتم

اگر عروض هر محمول اخصی بر موضوع اعم، متوقف بر این باشد که موضوع ابتدا توسط یک مخصص مقید گردد تا آمادهٔ پذیرش محمول شود، آنگاه خود آن مخصص نیز چون لزوماً امری اخص از موضوع است، برای عروض بر موضوع، نیازمند مخصص دیگری خواهد بود. این فرآیند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و مستلزم تسلسل است؛ تالی فاسد این تسلسل آنست که هیچ‌گاه نوبت به عروض اولین محمول اخص نمی‌رسد و در نتیجه، اتصاف موضوعات به اوصاف اخص ممتنع می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۲/۱).

۳-۸-۱. جواب

مخصصی که موضوع اعم را برای پذیرش محمول اخص آماده می‌کند (مانند فصل برای جنس)، یک عرض جداگانه نیست که خود نیازمند تخصیصی دیگر باشد؛ در واقع، فصل همان چیزی است که ابهام جنس را به تحصل تبدیل می‌کند و عروض آن بر جنس، بدون هیچ واسطه و حیثیت تقییدیه‌ای صورت می‌پذیرد؛ به عنوان مثال، در قضیهٔ "حیوان متعجب است"، تعجب بر حصه‌ای از حیوان که با ناطق تخصص یافته، حمل می‌شود و این تخصیص، عین خودِ تحصل موضوع است، نه امری زائد بر آن که مستلزم تسلسل باشد؛ به عبارت دیگر، با عروض مخصص، حمل شکل نمی‌گیرد که قضیهٔ دیگر "حیوان ناطق است" را تشکیل دهد، بلکه موضوع "حیوانِ ناطق" تشکیل می‌شود.

۴. نتیجه‌گیری

تأمل در آرای علامه طباطبایی نشان می‌دهد که تعارض ظاهری در تبیین معیار عرض ذاتی، برخاسته از تفاوت بنیادین در موضوع و روش‌شناسی علوم است. ایشان در علوم ماهوی که موضوع آن‌ها نیازمند

علت است، به پیروی از مشهور، ملاک عرض ذاتی را بر محور «وجود ربطی» و ضرورت «اخذ موضوع در حد محمول» استوار می‌سازد؛ اما در علم فلسفه که موضوع آن، واقعیت و حقیقت اصیل وجود است، به دلیل منتفی بودن هرگونه علت خارج از سنخ وجود، ضابطه محمولات فلسفی به ناچار بر مدار «تساوق» می‌گردد.

واکاوی اشکالات هشت‌گانهٔ مطرح‌شده از سوی منتقدان بر شرط تساوی و نفی عارض اخص نیز گویای آن است که ریشهٔ عمدهٔ این انتقادات، خلط میان احکام ماهیت و وجود است. بررسی‌ها نشان داد که نقض شرط مساوات با تمسک به شواهدی چون «عروض فصل بر جنس»، به دلیل عدم نیاز به حیثیت تقییدیه در این‌گونه قضایا و بازگشت آن‌ها به قضیهٔ موجبهٔ جزئیه، ناتمام است. افزون بر این، در ساختار قضایای برهانی، صِرف ثبوت محمول کافی نیست؛ بلکه اگر محمول اعم از موضوع باشد، تقیید موضوع به صفتی خاص، امری لغو خواهد بود و نمی‌توان دریافت که ذات موضوع، علت تامهٔ محمول است. از این رو، شرط تساوی در قضایای یقینی و اولی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

در یک تحلیل نهایی، رهیافت این پژوهش آن است که اثبات تساوق از رهگذر سه حد وسط «واقعیت»، «وجود» و «وجوب»، صرفاً تفاوت در تعبیر نیست؛ بلکه التزام به یک تحول روش‌شناختی عمیق در علم فلسفه است. علامه طباطبایی با اتکا بر اصالت و بساطت هستی، شأن اخص را برای وجود برنمی‌تابد؛ چرا که پذیرش آن، مستلزم راهیابی ترکب در بساطت هستی است. پیامد گریزناپذیر این مبنا، کنار نهادن «برهان لم» (به معنای سلوک از علت به معلول) در نظام معرفتی فلسفه و جایگزینی روش «ملازمات عامه» است؛ روشی که در آن، فیلسوف از یک ملازم به ملازم دیگر سیر می‌کند. در این نظام فکری منسجم، هر حکمی که برای حصه‌ای از وجود به اثبات برسد، در غایت امر، تبیین‌گر شأنی از شئون همان واقعیت مطلق خواهد بود.

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۴۰۴ ق)، *الهیات شفا*، چاپ اول، قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۳ ش)، *الاشارات و التنبیهات*، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
۳. ارسطو (۱۳۶۶ ش)، *متافیزیک*، ترجمه شرف، تهران: نشر گفتا.
۴. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۶۸ ش)، *شرح حکمت متعالیه*، ج ۱، چاپ اول، تهران: انتشارات الزهرا.
۵. دوانی، جلال الدّین (بی‌تا)، *حاشیه قدیم بر شرح تجرید*، نسخه دانشگاه پرینستون.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، با حاشیه علامه طباطبایی، بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶ ش)، *نهایة الحکمة*، با تعلیقات غلامرضا فیاضی، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۲ ش)، *نهایة الحکمة*، چاپ چهارم، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲ ش)، *مجموعه آثار*، ج ۷، چاپ هشتم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۰. مصباح یزدی (۱۳۹۴ ش)، محمدتقی، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ره.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

Education Imperatives Based on Human Ontology in Transcendent Philosophy (*al-Hikma al-Muta'aliya*)[1]

Ahmad Valiee[2]

ABSTRACT

One of the most fundamental factors in the formation of various theories within the educational sciences is the theorists' ontological perspective on the human being. Therefore, before generating or evaluating the theories on education, it is necessary to analyze sound philosophical foundations regarding the human being to enumerate robust imperatives in the field of education. Inevitably, these imperatives can play an effective role in the production and adjudication of the theories of education. Based on the solid foundations of Islamic philosophy regarding the human being—particularly the principles of Transcendent Philosophy (*al-hikma al-muta'aliya*)—precise and definitive imperatives for education can be formulated. Employing an analytical-documentary method, this study establishes these imperatives by deriving relative necessities (*darura bi 'l-qiyas*) from the principles of Transcendent Philosophy concerning the human being. The outcome of this investigation yields a coherent system of imperatives for theory generation and evaluation in education. Notable among these imperatives are the necessity of considering the principle of existential unity and its gradations in establishing the educational process; the necessity of incorporating the principle of presence (*hudur*) and its degrees; and accounting for the functional quality of the perceptive faculty based on the framework of the principles of voluntary action.

KEYWORDS: education, human being, knowledge, Transcendent Philosophy (*al-hikma al-muta'aliya*), Islamic philosophy.

---

1. Received: February 26, 2026 |Accepted**:** June 4, 2026**.**

2. Assistant Professor, Department of Islamic Teachings (*Maʿarif*), Faculty of Theology, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran; **Email**: a_valiee@sbu.ac.ir

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

بایسته‌های تعلیم و تربیت مبتنی بر هستی‌شناسیِ انسان در حکمت متعالیه[۱]

احمد ولیی[۲]

چکیده

یکی از اصلی‌ترین وجوه در شکل‌گیریِ نظریه‌های مختلف در حوزهٔ علوم تربیتی، نوع نگرش نظریه‌پردازان این حوزه به مقولهٔ انسان می‌باشد؛ از این رو شایسته است قبل از تولید نظریه و یا داوری نسبت به نظریه‌های تعلیم و تربیت، مبانیِ صحیحِ فلسفی در رابطه با انسان، مورد واکاوی قرار گرفته تا بر اساس آن، بایسته‌های متقنی در حوزهٔ تعلیم و تربیت را احصا نمود. قهراً این بایسته‌ها می‌توانند نقش مؤثری را در تولید و داوریِ نظریه‌های تعلیم و تربیت ایفا نمایند. بر اساسِ مبانیِ مستحکم فلسفهٔ اسلامی در رابطه با انسان، خصوصاً مبانیِ حکمت متعالیه، می‌توان بایسته‌های دقیق و در عین حال متقنی در حوزهٔ تعلیم و تربیت را مُهیّا نمود. این امر به روش تحلیلی-اسنادی و بر اساس تشکیل ضرورت‌های بالقیاس از مبانیِ حکمت متعالیه در حوزهٔ انسان صورت می‌پذیرد. ماحصل این بررسی، منظومهٔ مُنسجمی از بایسته‌ها برای تولید و داوریِ نظریه در حوزهٔ تعلیم و تربیت ایجاد می‌کند. از جملهٔ این بایسته‌ها می‌توان به ضرورت ملاحظهٔ اصل اتحاد وجودی و مراتب آن در ایجاد فرآیند تعلیم و تربیت، ضرورت لحاظِ اصل حضور و مراتب آنها، لحاظِ کیفیت عملکرد دستگاه ادراکی بر پایهٔ طرح مبادی فعل ارادی و... اشاره نمود.

کلیدواژگان: تعلیم و تربیت؛ انسان؛ علم؛ حکمت متعالیه؛ فلسفهٔ اسلامی.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۰۷ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۱۴

۲. (نویسنده مسئول) استادیار، گروه، معارف اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران، a_valiee@sbu.ac.ir.

مقدمه

عیار و ارزش هر یک از فرآیندهای تعلیم و تربیت، بسته به میزانِ فهمِ دقیق و صحیح از متغیرهای دخیل در این امر، متفاوت می‌شود. یکی از اصلی‌ترین و بلکه مهم‌ترین این متغیرها، فهم دقیق و صحیح از حقیقت انسان می‌باشد. از جملهٔ مباحثی که به روشنی تأثیر هستی‌شناسیِ انسان را نشان می‌دهد، فهمِ صحیح از چگونگیِ شکل‌گیریِ ادراک در انسان (هستی‌شناسیِ ادراک) می‌باشد. چه این که فرآیندهای تعلیم و تربیت، در بستر ادراک و شناخت انسان و نحوهٔ عینیت‌بخشی به آن هویت پیدا می‌کنند؛ از این رو، به میزانی که به هستی‌شناسیِ انسان و امور انسانیِ اهتمام ورزیده شده و فهمی مناسب و واقعی از آن حاصل گردد، نگرشی واقعی و در عین حال ثمربخشی به مباحث تعلیم و تربیت حاصل خواهد شد.

اهتمام به مباحث طبیعیات در مغرب‌زمین و نگرشی مادی‌گرایانه به انسان، باعث به وجود آمدن اختلافات مبانی در نگرش‌های فلسفی و معرفتی به علم و ارزش معرفت و به تبع آن، به مقولهٔ تعلیم و تربیت گردید. تأثیر این رویکرد در مبانیِ تعلیم و تربیت نیز خود را نشان داد؛ برای نمونه، شناخت از انسان -به عنوان متغیر اصلی در امر یادگیری- بیش از آن که بر اساس رویکردهای فلسفی و عقلی اعتبار پیدا کند، بر اساس داده‌های حسی و روش تجربی قوام پیدا کرد؛ به همین نسبت، فهمِ صحیح از چگونگیِ شکل‌گیریِ ادراک در انسان -به عنوان مؤلفه‌ای اساسی در امر یادگیری- نیز دچار تحولاتی اساسی گردید. حتی روش‌های یادگیری نیز، مبتنی بر علوم طبیعی تئوریزه گردیده و بیشتر ناظر به روش‌های تجربی و مبانیِ ماتریالیستیِ آن، طراحی شد.

ظهور این امر، بعد از انقلاب علمی (رنسانس) نمود بیشتری پیدا کرد، به گونه‌ای که در قرون اخیر، رویکردهای تجربی و روان‌شناختی، نظریه‌های رفتارگرایی، شناخت‌گرایی و سازنده‌گرایی را جایگزین روش‌های سنتیِ تعلیم و تربیت نمود. برای نمونه، جان لاک این باور را پیدا کرد که تقریباً فراگیریِ همهٔ دانش‌ها باید از مجرای تجربه (آزمون و خطا) صورت پذیرد؛ در همین راستا، جان دیوئی نیز الگوهای یادگیری و آموزش را مبتنی بر نگرش‌های بنیادین (فلسفی) خود -یعنی رویکردهای عینی و حسی- ارائه داد؛ به این صورت که یادگیری زمانی تحقق پیدا می‌کند که همراه با انجام دادن (عینیت پیدا کردن) باشد. این دست از مبانی، باعث شد که رویکرد رفتارگرایانه در امر تعلیم و تربیت غلبه پیدا کند.

آن‌چه در این مختصر به عنوان روند تاریخیِ تطور فرآیندهای تعلیم و تربیت مبتنی بر رویکردهای فلسفی ارائه می‌گردد، نشان می‌دهد که تاریخچهٔ تعلیم و تربیت، همواره بازتابی از تعامل مبانی فلسفی (رویکردهای هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه) طراحان آن بوده است که مسیر تعلیم و تربیت را هدایت می‌کند، از این رو به میزانی که به مبانی فلسفیِ ناظر به مؤلفه‌های شکل‌دهندهٔ تعلیم و

تربیت، اهتمام ورزیده شده و فهمی مناسب و واقعی از آن حاصل گردد، نگرشی واقعی و در عین حال ثمربخشی به این امر حاصل خواهد شد.

با وجود اهمیت بالای مباحث فلسفی به خصوص انسان‌شناسیِ فلسفی، فرآیندهای تعلیم و تربیتی که تاکنون نظام پیدا کرده‌اند، از مبانی دقیق و مُتعالیِ فلسفهٔ اسلامی، یا استفاده نشده و یا در مواردی که اهتمام صورت گرفته است نیز –همچون کتب جناب استاد عبدالحمید واسطی در این رابطه–، مبانی انسان‌شناسیِ فلسفهٔ اسلامی، به خوبی اشراب نشده‌اند؛ همین امر موجب شده است که اتقان و اطمینان لازم برای اتکا به این فرآیندها در فضای اسلامی صورت نپذیرد.

در میان مکاتب فلسفهٔ اسلامی که به هستی‌شناسیِ انسان می‌پردازند نیز حکمت متعالیه دارای اهمّیت ویژه‌ای می‌باشد، چرا که این مکتب فلسفی، بر اساس مبانی بدیعِ خود، همچون نحوهٔ شکل‌گیریِ نفس، حرکت جوهری نفس انسانی، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودنِ آن و... توانسته است یک نظرگاهِ جامع و مستحکمی را از انسان ارائه نماید؛ بر همین اساس، تحقیق پیش‌رو در صدد آن است که ابتدا مبانی فلسفیِ ناظر به تعلیم و تربیت را از این مکتب فلسفی احصا نموده و مبتنی بر گزاره‌های توصیفیِ این مکتب فلسفی، گزاره‌هایی هنجاری که ناظر به تعلیم و تربیت می‌باشند را استخراج نماید؛ چه این که طبق همین مبانی، فرآیندِ تعلیم و تربیت در ذیل کُنش‌های ارادی تعریف شده و شکل‌گیریِ ارادهٔ آگاه نیز مبتنی بر گزاره‌های هنجاری شکل می‌گیرد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۳-۸۴)، بنابراین هرچه گزاره‌های هنجاریِ بیشتری، مبتنی بر گزاره‌های توصیفیِ عقلی–فلسفی شکل گیرد، امکانِ تحقق واقعی و عینیِ فرآیندِ تعلیم و تربیت میسور می‌گردد؛ از این رو، استخراج بایسته‌های تعلیم و تربیت بر اساس مبانیِ انسان‌شناسی، ضرورتی دوچندان پیدا می‌کند. در این نوشته، استخراج گزاره‌های هنجاری ناظر به فضای تعلیم و تربیت نیز، در بسترِ قیاس‌های اقترانی و مبتنی بر تشکیل ضرورت‌های بالقیاس به‌دست خواهد آمد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۹۳).

چگونگی تکوّن انسان از منظر حکمت متعالیه

صدرا تمام اجسام مادّی را دارای ترکیبی اتحادی می‌داند که از جنبه‌ای استعدادی به نام مادّه و همچنین جنبه‌ای بالفعل به نام صورت تبلور پیدا می‌کنند؛ به این ترکیب اصطلاحاً صورت جسمیه اطلاق می‌شود؛ بنابراین تمام اجسام مادّی، هر آن، در حال تغییر و حرکت می‌باشند؛ به این صورت که یک موجود مادی، دارای قابلیت برای پذیرش تغییرات مختلف بوده و از طرفی دیگر، دارای فعلیت‌های مختلفی نیز می‌باشد که با قبول صورت‌های دیگر، آن به آن متحوّل می‌گردد (ر.ک طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۱۴-۱۱۷ و ۲۲۵-۲۲۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۵/۵).

این تحول بر اساس شرایطی که صورت می‌پذیرد، مستعد (ماده) برای یک صورت دیگر قرار می‌گیرد، از این روند به لبس بعد از لبس تعبیر می‌شود. لبس بعد از لبس بدین معناست که کمالات صورت سابقه به صورت خصوصیّات و شئون وجودی صورت لاحقه باقی می‌ماند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲/۹ و ۲۱).

بنابراین وجودِ این ترکیب اتحادی بین ماده و صورت، جوهرهٔ تمام اجسام مادّی از جمله انسان را دارای ذاتی مُتغیّر نموده که هر لحظه، در حال تغییر و حرکت می‌باشند. در حکمت متعالیه، این روند تکامل بر اساس شکل‌گیری نظریهٔ حرکت جوهری تثبیت می‌شود، از این رو شناختِ این حرکت، در شناخت انسان نقشی کلیدی داشته و به تبع آن در نحوهٔ شکل‌گیری فرآیند تعلیم و تربیت نیز حائز اهمیت می‌باشد.

به تبع این فعلیت‌پذیریِ آن به آن، طبقات تشکیکی و طولیِ مختلفی در نظام عالم مادّی پدیدار می‌شوند که به صورت‌های نوعیه شناخته می‌شوند؛ بنابراین طیفی از صورت‌ها از ماده و قوهٔ محض، تا رسیدن به تجرد کامل دسته‌بندی می‌شوند. در فلسفهٔ اسلامی، صُور نوعیه دارای سه دستهٔ کلّی می‌باشند که به شکل طولی طیف‌بندی می‌شوند:

۱) صُور نوعیهٔ مرکبهٔ معدنیه: ویژگی این طیف، حفظ ترکیبِ اجزاء خویش است؛

۲) صُور نوعیهٔ مرکبهٔ نباتیه: این طیف از اجسام، علاوه بر خاصیت صُور معدنیه، خاصیت رشد، نمو، تغذیه و تولید مثل هم دارد؛

۳) صُور نوعیهٔ مرکبهٔ حیوانیه: این طیف نیز علاوه بر خاصیت‌های دو قسم قبل، از خصوصیت‌های دیگری همچون احساس و حرکت (مکانی) نیز برخوردارند.

در طیف سوم که حیوانات را در بر می‌گیرد، این روند تکاملی ادامه پیدا می‌کند، تا جایی که امکانِ ادراک امور جزئی، جزء خصوصیات آنان می‌شود؛ امری که به واقع مرز حیوانیت و انسانیت (برخورداری از قوهٔ نطق و تعقل) را نشان می‌دهد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۶/۵).

به دیگر بیان، روند پذیرش صُور و پیچیدگی‌های آن به‌گونه‌ای ادامه پیدا می‌کند که انسان، امکان نطق پیدا کرده و فصل مُمیز او ناطق بودن می‌گردد؛ این روند بنا بر نظر صدرالمتألهین، برای انسان طبقهٔ مستقلی را شکل داده که انواع مختلفی ذیل آن تحقق پیدا می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۷/۵).

پذیرش صُور مختلف در انسان می‌تواند به اوج خود رسیده و به میزان ارتقای وجودیِ فرد، مسانخت بیشتری با واهب‌الصور (عقل فعال) پیدا کند. در این موطن، انسان به ساحت عقلیِ محض خویش رسیده و در نتیجه، قوه‌ای برای افاضهٔ جدید برای او نخواهد ماند. در این شرایط، انسان به تجرد تام از ماده دست می‌یابد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲/۹ و ۲۱).

بایسته‌های تعلیم و تربیت مبتنی بر نحوهٔ تکوّن انسان

۱. مرتبه‌مند بودنِ وجودات، بالخصوص طیف‌مند بودنِ انسان این انگاره را تثبیت می‌کند که یادگیرنده می‌بایست مبتنی بر رتبهٔ وجودی خویش و به تبع سطح دریافتیِ خود (بر اساس حرکت جوهری) رتبه‌بندی شده و با توجه به مرتبهٔ وجودی آن، محتوای آموزشی به او ارائه شود. برای نمونه، انسان در بدو تولد، بروزهای حسی به صورت کاملاً ابتدایی در او فعال می‌گردد، از این رو می‌بایست یادگیری در انسان، بر اساس شاخصه‌های مرتبهٔ حیوانی فعال گردد؛ چه این که در مرتبهٔ حیوانی، صرفاً ادراکات حسی فعال می‌باشند؛ لذا این مرحله از حیات انسانی که در مرز انسانیت و حیوانیت بوده و هنوز به دریافت ادراکات کلیّ نرسیده است، صرفاً قابلیت پذیرشِ آموزش‌های امور حسیِ جزئی فرآهم خواهد بود. در این موطن، می‌توان شیوه‌های آموزشی بدوی، همچون آموزش‌های مبتنی بر شرطی‌سازی را پیشنهاد نمود؛ کما اینکه پدر و مادر با شرطی‌کردن کودک خُردسال خود، ساعت خواب یا زمان اجابت مزاج او را تنظیم می‌کنند.

۲. نقطه‌ای که می‌توان به صورت مُسلّم، نقطهٔ شروع عقلانیت در روند حرکت جوهری انسان دانسته و به تبع آن، یادگیری را بر محور روش تعقُّلی و محتواهای کلی سامان داد، زمانی می‌باشد که انسان، زبان می‌گشاید؛ چرا که لازمهٔ ارتباط زبانی، تولید مفاهیم کلّی در ذهن است. همچنان که اساساً لازمهٔ مفهوم بودن، کلی‌بودن آن ادراک می‌باشد؛ کلیّت نیز بنا بر مبانیِ فلسفهٔ صدرایی، مُشخصهٔ عقلانیت می‌باشد، از این رو به دلیلِ وجود همین خصیصه در زبان است که حُکما نطق را فصل مُمیز انسانیت قرار داده‌اند. البته باید توجه نمود در حکمت متعالیه، فهم امور کلی نیز تشکیکی می‌باشد که از رؤیت عن بُعدٍ تا دریافت عقلی آن کلّی را شامل می‌شود (ر. ک شیرازی، ۱۹۸۱: ج۲۹۶/۱).

۳. به دلیل طیفی و تشکیکی بودن حرکت جوهری و لبس بعد از لبس بودنِ این حرکت، کمالات صورت سابقه به صورت خصوصیّات و شئون وجودی صورت لاحقه باقی می‌مانند؛ از همین جهت، بُروز ادراک صُور کلی و صُور عقلانی، منافاتی با وجود سایر ادراکات در انسان ندارد؛ همچنان که انسان علاوه بر وجود ادراکات عقلی، دارای ادراکات حسی نیز می‌باشد؛ این انگاره علاوه بر آن که استفادهٔ هم‌زمان از شیوه‌های آموزشیِ غیرمبتنی بر تفکر و خردورزی، با سایر شیوه‌های آموزشیِ مبتنی بر عقلانیت را نفی نمی‌کند، بلکه بر آموزش‌های ترکیبی که تمام ساحات ادراکی انسان را پوشش دهد را تجویز و توصیه می‌کند.

۴. آن‌چه نظریهٔ حرکت جوهری در حوزهٔ تعلیم و تربیت ایجاب می‌کند، این است که می‌بایست به تناسب میزان فعلیت‌پذیریِ صورت انسانی و تجردی شدنِ نفس انسانی، محتوای تعلیم نیز به سمت انتزاعی‌تر شدن، یعنی محتوای انتزاعی-تحلیلی ارتقا پیدا کند؛ چه این که با رُشد یادگیرنده در بستر حرکت جوهری، قابلیت دریافت‌های غیرمبتنی بر حس در او نیز افزایش پیدا می‌کند؛ در نتیجه، در هنگام

تعلیم و تربیت نیز می‌بایست متأثر از این ارتقا، نوع و کیفیت ارائهٔ محتوا و نیز نوع استفاده از ابزارهای یادگیری، به‌تدریج از امور مادی فاصله گرفته و بر اساس رشد جوهریِ یادگیرنده، شیوهٔ آموزش و یادگیری نیز انتزاعی‌تر گردد. این امر، روش ارائهٔ طولی را تقویت کرده که در آن، محتواهای یادگیری به سمت تجردی‌تر شدن و در عین حال، عمیق‌تر و دقیق‌تر شدن سوق پیدا می‌کند؛ روشی که درحوزهٔ برنامه‌ریزی درسی، در بحثِ سازماندهی مواد درسی، بر سازماندهی عمودی محتوای آموزشی شناخته می‌شود؛ همچنین از انواع مختلف روش‌های سازماندهی عمودی نیز، بر سازماندهیِ از جزء به کل و از محسوس به انتزاعی، تأکید می‌کند (ر.ک ملکی، ۱۳۹۴: ۲۶۳).

هستی‌شناسیِ نفس انسانی

در سیر حرکت جوهری به سمت فعلیت بیشتر، بعد از ایجاد صورت نوعیهٔ مرکبهٔ معدنیه، یک خصوصیت در صورت‌های لاحقه پدیدار می‌شود که آثار و افعال وجودیِ منشعبِ از آن صُور، عملکرد واحدی ندارند؛ به دیگر بیان، افعال منشعب‌شده از این صور، بر منوال واحدی اثرگذاری نداشته و رویهٔ واحدی در فعل و اثر خود ندارند. در این موطن، جوهری جدید پدید آمده است که به آن جوهر، "نفس" گفته می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۸ و ۲۰-۲۳)؛ چه این که در جوهر مادی و صورت جسمیه، این خصوصیت را دارا نمی‌باشند؛ همچنان که در معدنیات، این خاصیت مشاهده نمی‌شود، از این رو می‌بایست جوهر و ذاتی غیر از جوهر مادی و صورت جسمیه در نظر گرفته شود تا محقق‌کنندهٔ این خاصیت در صورت جسمیهٔ مرکبهٔ نباتی، حیوانی و انسانی باشد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۸).

جوهر نفسانی به نحوهای مختلفی در انواع نباتی، حیوانی و انسانی، بروز و ظهور پیدا می‌کند؛ به این نحو که در صورت نباتی، صرفاً در رُشد و نمو تفاوت رویه مشاهده می‌شود؛ در صورت حیوانی، علاوه بر تفاوت رویهٔ نباتیه، در احساسات و حرکت‌های جسمی نیز دارای تفاوت رویه است. در صور انسانی نیز علاوه بر تفاوت رویهٔ دو نوعِ قبل، در خصوصیت منحصرهٔ این نوع که عقلانیت و نطق می‌باشد، تفاوت رویه مشاهده می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱: ۵/۸).

با پدید آمدنِ جوهر نفس انسانی، خواص امور تجردی در انسان بروز پیدا می‌کند. چه این که دریافت کلیّات، اساساً از دایرهٔ امور مادّیِ جزئی خارج می‌باشد؛ از این رو دوگانه‌ای به نام جسم و روح مشاهده می‌شود که در عین وحدت، خواص متفاوتی از خود بروز می‌دهند؛ خواصی که نشان از وجود بُعد جسمانی در انسان است و خواصی که نشان‌دهندهٔ بُعدی غیرمادی، روحانی و تجردی در انسان می‌باشد. قبول این دوگانه، یعنی بدن و روح (بُعد تجردی و غیرمادی)، مخلّ واحدِ حقیقی‌بودن نفوس و خلاف

بداهت در واحد بودن افراد انسانی نمی‌باشد؛ لذا این دو بُعد، منشعب از وجودی واحد و حقیقی است که دارای ترکیبی اتّحادی می‌باشند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴/۸-۱۳ و ۳۸۲ و ۲۵۶/۵).

در همین راستا دو واژهٔ نفس و روح در انسان به بُعد تجردی او اشاره دارند، لیکن با دو حیثیت بر آن حقیقت، دلالت دارند؛ اصطلاح روح، فارغ از بُعد مادّی، به جنبهٔ روحانی و تجردی انسان اشاره داشته و مشروط به بُعد حیاتی و تجردی انسان است؛ اما واژهٔ نفس، علاوه بر لحاظ سایر جنبه‌های انسان، از جمله جنبهٔ جسمانی برای آن، در صدد آنست که به جنبهٔ روحانی و تجردی آن توجه حاصل کند؛ به دیگر بیان، نسبت به سایر جنبه‌های انسانی، به شرط لا می‌باشد (ولیی، ۱۴۰۰: ۷۲۷).

نحوهٔ تحقیق این بُعد تجردی، طبق حرکت جوهری نیز این‌گونه تئوریزه می‌شود که یک وجود واحدِ سیّال و در عین حال ذومراتب به‌عنوان نفس انسانی، حادث به حدوث جسمانی و مادی بوده و تا رسیدن به تجرد تام و اتصال به عقل فعّال ادامه پیدا می‌کند؛ در این میان، تا رسیدن به تجرد تام، حقیقتی دو بُعدی شکل می‌گیرد که دارای جنبه‌هایی مادی و در عین حال غیر مادی (تجردی) می‌باشد. این نظریه با عبارت «النفس جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء» در کلمات صدرائیان شُهرت پیدا کرده است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۳/۸ و ۳۲۸-۳۹۳)؛ از این رو انسان، هویتی واحد با شئون متعدد دارد. پایین‌ترین مرتبه به بدن و اندام‌های بدنی و سپس به قوای نفسانی متعلق است و بالاترین مرتبه به مراتب تجردی و عقلانی نفس اطلاق می‌شود (شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۱۴).

بایسته‌های تعلیم و تربیت مبتنی بر نفس انسانی

۱. عمل نکردن نفس انسانی بر رویهٔ واحد، نشان می‌دهد که امکان رویه‌های مختلف برای موجودات نفسانی وجود دارد و با جهت‌دهی به این نفوس می‌توان آن‌ها را به سوی رویه‌ای مشخص هدایت کرد. امکان این جهت‌دهی بر هدف کلان آموزش و یادگیری، یعنی تغییر رفتار، تئوریزه می‌گردد (ر.ک: جویس و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۸-۵۱).

۲. می‌توان اولین مراحل یادگیری را همان اولین بروزهای حسی در انسان دانست؛ بروزهایی که در مرز انسانیت و حیوانیت‌اند و هنوز به کلیت متصف نشده‌اند، اما در عین حال قابلیت پذیرشِ آموزش را دارند.

۳. به تناسب فعلیت‌بخشی نفس انسانی می‌بایست محتوای آموزش انتزاعی‌تر شود؛ به دیگر بیان، به نسبت رشد یادگیرنده در بستر حرکت جوهری، قابلیت دریافت‌های غیرمبتنی بر حس در او افزایش پیدا می‌کند.

۴. محتوای آموزشی را می‌بایست به‌تدریج از امور مادی فاصله داده و بر اساس رشد جوهریِ یادگیرنده، شیوهٔ آموزش را انتزاعی‌تر کرد تا او محتوای تجردی و انتزاعی بیشتری را دریافت کند.

۵. محتوای آموزشی را می‌توان بر اساس میزانِ توسعه‌ای که برای یادگیرنده ایجاد می‌کند، دسته‌بندی و به تبع آن ارزش‌گذاری کرد.

هستی‌شناسی قوای نفس انسانی

بعد از قبول نفس و دوساحتی‌بودنِ انسان و پس از قبول ترکیب اتحادی نفس با بدن و وحدت حقیقی این دو، بحث چگونگی رابطهٔ نفس و بدن و نحوهٔ بروز آثار مختلف از این دو مطرح می‌گردد؛ در این رابطه صدرا قائل است که نفس با وجود بساطت، دارای مراتب و قوای مختلفی است که هر قوه و مرتبه، در واقع تنزّل‌یافتهٔ نفس بوده و به دیگر بیان، نفس در آن ساحت، بروز و ظهور پیدا می‌کند. او از این معنی به «النفس فی وحدته کل القوی» تعبیر می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۲۲/۸).

همچنین قوای نفس که وسائط و ابزار نفس می‌باشند، سه مرتبهٔ کلان دارند: نباتیه، حیوانیه و انسانیه. نفس انسانی، بر اساس حرکت جوهری خود، تمام این قوا را به دست می‌آورد. قوای انسان به صورت کلی، به ادراکی و تحریکی تقسیم می‌شوند. قوای مُدرکه نیز اگر از خارج صُقع نفس ادراک داشته باشند، به آن‌ها حواس ظاهری اطلاق می‌شود و اگر ادراکی از باطن انسان را به‌دست آورند، به آن حواس باطنی گفته می‌شود. قوای مُدرکهٔ ظاهری نیز پنج نوع دارند که بر اساس مرتبهٔ وجودی ادراکشان، عبارت‌اند از: لامسه، چشایی، بویایی، شنوایی و در بالاترین مرتبه، بینایی. ادراکات انسان مجموعاً دو دسته‌اند: مُدرک صور و مُدرک معانی. دریافت صور با هر یک از قوای ظاهری انجام می‌گیرد؛ همچنین هر کدام، یک آلت و اندام بدنی و جسمی دارند که به‌ترتیب پوست، زبان، بینی، گوش و چشم‌اند.

بعد از ارتباط حسی، انسان فعالانه توسط قوهٔ خیال صورتی را از محسوسات پدید آورده و ذخیره می‌کند تا صُور دریافتی زوال نیابند. همچنین در محسوسات، دریافت‌هایی وجود دارند که با وجود جزئی‌بودن و از محسوس دریافت‌شدن، خود نامحسوس‌اند که به آن‌ها معانی گفته می‌شود. معانی نیز با قوهٔ واهمه دریافت می‌شوند و در قوهٔ حافظه انسان ذخیره می‌شوند. البته صدرا، واهمه را نیز ذیل عقل قرار می‌دهد و آن را قوه‌ای مستقل نمی‌داند. قوهٔ دیگر، قوهٔ متصرفه، متخیله یا مفکره است که بسته به اغراضی که بنابر حکم وَهم یا عقل پیدا می‌کند، در صُور و معانی تصرف کرده، صُور و معانی جدید و همچنین تصدیقات و قیاسات را خلق می‌کند. قوای تحریکی نیز دو دسته‌اند: نزوعیه که همان قوای شهویه و غضبیه‌اند و به صورت غیرمستقیم، مُحرک انجام فعل در انسان‌اند؛ فاعله که مستقیماً باعث حرکت اندام جسمی و بدنی انسان‌اند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۴/۸-۲۲۰).

قوای مختص ساحت انسانی نیز دو دسته‌اند: قوهٔ علاّمه که در حوزهٔ هست‌ها (عقل نظری) گزاره

تولید می‌کند؛ قوهٔ عمّامه که در حوزهٔ بایدها (عقل عملی) و متأثر از گزاره‌های حوزهٔ عقل نظری، گزاره‌سازی می‌کند. هر یک از این دو عقل نیز مراحل تکاملی خویش را دارند؛ مراحل عقل نظری شاملِ عقل هیولایی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است:

ـ عقل هیولایی خالی از هر ادراک عقلی یا صورت کلی است و فقط استعداد صِرف برای پذیرش این صُور را دارد؛ به دیگر بیان، از نظر کمال حسی و خیالی در آخرین درجه و در نهایت بُرد ادراکی در عالم جسمانی قرار می‌گیرد، ولی از نظر دریافت مُدرکات عقلی و کلی، در ابتدای عالم عقل قرار دارد.

ـ عقل بالملکه مرتبه‌ای است که در آن، بدیهیات تصوری و تصدیقی تعقُّل می‌شود؛ این مرحله برای تمام انسان‌ها دست‌یافتنی است.

ـ عقل بالفعل تبدیل گزاره‌های بدیهی به نظری را بر عهده دارد؛ در این مُوطن است که تحصیل علوم مختلف معنا پیدا می‌کند؛ چرا که تعریف مفاهیم و استفاده از روش برهانی و قیاسی برای دستیابی به گزاره‌های نظریِ دیگر، در این مرحله از عقلانیت بروز و ظهور پیدا می‌کند.

ـ عقل مستفاد نیز جمیع معقولات و علوم بدیهی و نظری را داراست؛ در این صورت، انسانی که به این موطن رسیده باشد، به تمام لایه‌های خارج احاطهٔ عینی و عقلانی پیدا می‌کند؛ این احاطه از جنس حصولی نیست، بلکه با اتحاد وجودی با عقل فعّال، تمام حقایق مشهودِ انسان می‌شود.

مراحل عقل عملی نیز شامل تهذیب ظاهر با عمل به شریعت (تجلیه)، تهذیب باطن و قلب با از بین بردن رذائل اخلاقی (تخلیه)، تنویر قلب به صُور علمی و صفات نیک (تحلیه) و مرحلهٔ آخر، فنای نفس از خود و وصال حق است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۹۳-۲۹۲). جالب است که در مرحلهٔ نهاییِ حرکت جوهر انسانی، وقتی که به کمال عقلی خویش نائل می‌شود، این دو حوزهٔ عقل تفاوتی نخواهند داشت و علم و عمل، متحد و یک‌دست خواهند شد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۳/۹-۸۲).

بایسته‌های تعلیم و تربیت مبتنی بر قوای نفس

۱. بر اساس ذومراتب و لایه‌لایه بودنِ نفس و بروزهای مختلف آن، می‌بایست در طراحی آموزشی به نسبت کارویژهٔ هر یک از مراتب و قوا توجه شود تا بر اساس کارویژه و نیز محدودیت‌هایشان، نوع مواجههٔ متعلم با محتوا تنظیم گردد، از این رو باید با توجه به سنخ محتوا و تناسب آن با هر یک از قوا، باید سطح مواجههٔ محتوا و قوه یا قوه‌های ادراکی را منطبق نمود؛ از این رو به نسبت کارویژهٔ هر یک از این قوا و ترتیب فعالیت آن‌ها، می‌بایست روند آموزشی برای یادگیرنده تنظیم شود؛ برای نمونه، میزان تأثیر حواس پنج‌گانه در کیفیت دریافت مختلف است؛ در فعال‌سازی این حواس ظاهری در هنگام یادگیری می‌بایست به این اختلاف توجه کرد.

بدیهی است که سرمایه‌گذاری روی حواسی که تأثیر بیشتری دارند، بازدهی آموزشیِ بیشتری خواهد داشت.

۲. وجوه عقلانی در یادگیری و آموزش می‌بایست در اولویت آموزشی قرار داده و روند آموزش و یادگیری را با هدف‌گذاری بر روی محور اندیشه و رُشد عقلانیت در یادگیرنده تنظیم نمود؛ لذا فارغ از محتوای آموزشی که هرچه عُقلایی‌تر باشد، به این هدف نزدیک‌تر است، باید در روش آموزشیِ پیشنهادی، عقل‌ورزی و تفکر، محور اصلی قرار گیرد، چه این که تربیت و رُشد حقیقی انسان، با میزان خردورزی او رابطهٔ مستقیم دارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۵/۵).

۳. بر اساس مراحلی که برای عقل ذکر شد، می‌توان به این نتیجه رسید که عقل قابلیت پرورش و رشد دارد؛ و نیز به این علت که عقلانیت مُمیّزهٔ انسانیت است؛ هر قدر عقل رشد پیدا کند، انسانیت فرد نیز توسعه پیدا می‌کند؛ بدین سبب، فارغ از محتوای آموزشی، می‌توان برای رشد عقلانی انسان، سازوکارهای مستقل پرورشی توصیه کرد؛ اموری همچون ورزش‌های فکری که باعث رُشد عقلی در فرد می‌گردد؛ همچنین می‌توان بر اساس شاخصه‌های مراحل چهارگانهٔ عقل، سنجه‌هایی برای ارزشیابی خردورزی نیز به‌دست آورد.

۴. بر اساس تحلیل رابطهٔ حوزهٔ عقل عملی و نظری، می‌توان به این نتیجه رسید که هر قدر عقل نظری ارتقا یابد، رشد رفتاری و عملکردی فرد نیز، چون متأثر از گزاره‌های عقل نظری است، ارتقا پیدا می‌کند؛ از این رو، در حوزهٔ تعلیم و تربیت، تولید رفتار پایدار -یعنی هدف‌گذاری تعلیم و تربیت در حوزهٔ عمل و رفتار- توجیه پیدا می‌کند؛ همچنان که در بعضی از فرآیندهای یادگیری، تغییر عملی و رفتاری در یادگیرنده مورد توجه واقع شده است (ر.ک: جویس و دیگران، ۱۳۸۹: ۶۸-۵۱)؛ بنابراین می‌بایست گزاره‌های عقل نظری، پایهٔ حوزهٔ بایسته‌های آموزشی قرار گیرد تا خروجی رفتار آموزش، دارای یک خروجیِ مبتنی بر عقلانیت باشد؛ به دیگر بیان، در مقام آموزش باید دو بال علم و عمل با همدیگر رشد داده شوند و سر حد نهایی علم‌آموزی می‌بایست به ساحت عملی و تولید رفتار مبتنی بر آن سرریز شود.

هستی‌شناسی ادراک در انسان

گفته شد که بر اساس نظریهٔ صدرا در بحث نفس، تحت عنوانِ «انّ النفس فی وحدتها کل القوی»، تمام قوای نفسانیِ انسان، اعم از قوای ادراکی و غیر ادراکی، در تمام ساحت‌های نفس، به تمامه حاضر بوده و هر کدام، کارویژهٔ خود را انجام می‌دهند؛ برای نمونه، اگر در ساحت حسی، ادراکی صورت می‌گیرد، توأمان ادراک عقلیِ متناسب با آن نیز به دست آمده و در نتیجه غایب نخواهد بود؛ همچنین سایر قوای ادراکی و غیر ادراکیِ انسان حضور دارند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۱/۸).

از دیگر مبانی صدرا، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودنِ نفس می‌باشد؛ به این بیان که نفس انسانی، امر واحدی است که دارای دو بُعد تجردی و مادی می‌باشد که در عین قبول این دوگانه، دارای وحدت حقیقی نیز می‌باشد؛ امری که بر اساس نظریهٔ دیگرِ صدرا، یعنی حرکت جوهری، آن‌به‌آن به تجرد نزدیک‌تر شده و از مادیّت آن کاسته می‌شود؛ این خاصیت، به علت بساطت و وحدت نفس، شامل تمام ابعاد وجودی انسان می‌شود؛ از این رو، چون بدنِ انسان مُشعر به بُعد مادی نفس است، تمام قوای ادراکی نفس نیز در آن ساحت مادی، حاضر خواهند بود؛ به دیگر بیان، در همان موطنی که قوا و آلات مادی نفس در آن حاضرند، قوا و آلات تجردی، از جمله قوای ادراکی نیز حاضر می‌باشند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۲۴۳/۵).

حال با توجه به این مبانی، می‌توان به این نتیجه رسید که ادراکات انسان به توسط ارتباط بدن با خارج، مانند لمسی که به توسط سر انگشتان صورت می‌گیرد. در واقع به این جهت دست‌یاب می‌شوند که قوای ادراکی در بُعد مادّی نیز حاضر می‌باشند؛ چه این که ارتباط سر انگشتان با یک امر مادی، باعث می‌شود که قوای ادراکی نفس با آن امر مادی به توسط جسم متحد شده و در نتیجه، قوای ادراکی نیز به علت اتحاد جسم و روح، در آن توسعهٔ وجودیِ مادّی حاضر باشند و دریافت‌های خود را به دست آورند. این تحلیل، در واقع تأییدکنندهٔ نظریهٔ شیخ اشراق می‌باشد که قائل به دریافت حضوری و شهود حسی از شیء خارجی می‌باشد (سهروردی، ۱۳۸۸: ۲۲۴/۱).

امّا جناب صدرا این مشکل را قابل حل نمی‌دانست، چون علم یک امر مجرد است، پس نمی‌توان از امر مادی، دریافت‌های تجردی به دست آورد؛ لذا دریافت‌های حسی را به توسط ارتباط با عالم مثال سامان می‌دهد؛ گو اینکه جناب صدرا احساس می‌کرد که باید در هنگام ادراک، سنخیت بین هویت دریافت (علم) که امری مجرد است، با متعلق ادراک (معلوم) برقرار باشد و حال آنکه این امر در هنگام ادراک امور مادی، وجود ندارد.

امّا همانطور که بیان شد، طبق مبانی خودِ ملاصدرا، همچون اتحاد وجودی نفس و بدن، حرکت جوهری نفس، کل القوا بودنِ نفس در تمام ساحات وجودیِ خود، باعث می‌شود که به أدنی ارتباط مادی، نفس انسان توسعهٔ وجودی پیدا کرده و در نتیجه، مشکلِ علمِ مباشر به مادیات (نه به واسطهٔ عالم مثال) که در ذهن صدرا امکان پاسخ پیدا نمی‌کرد، برطرف شود (ولیی، ۱۴۰۲: ۱۵۲).

بدین سبب می‌توان گفت که در فلسفهٔ صدرا، انسان مُولّد صور علمی نیست، بلکه صرف مسانخت وجودی، عامل دریافت ادراکات و صور علمی می‌گردد. اساساً نفس انسانی برای تحقق ادراک، چیزی جز مسانخت و به تبع آن اتحاد و حضور با مُدرَک لازم ندارد (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۴/۸-۱۳ و ۳۸۲ و ۲۵۶/۵).

بنابراین با به‌دست‌آمدن علم، توسعهٔ وجودی برای نفس پدید می‌آید؛ در نتیجه، معلومی که بدونِ واسطهٔ

بدن کسب می‌شود و یا معلومی که با واسطهٔ بدن حاصل می‌گردد، باعث سعهٔ وجودی و ارتقای وجودی نفس می‌شوند. نوعِ توسعهٔ وجودی نیز بر اساس سنخ معلوم، متفاوت می‌شود؛ همانند دریافت‌های حصولی از خارج که در آن، بدن با اتصال مادی با خارج، توسعه یافته و سعهٔ وجودی بیشتری برای انسان پدید می‌آورد.

بایسته‌های تعلیم و تربیت مبتنی بر هستی‌شناسیِ ادراک

۱. می‌بایست نقطهٔ کانونی در برنامه‌ریزی درسی و تولید مدل آموزش و یادگیری، ایجاد اتحاد وجودی و رفع موانع بین محتوای آموزشی (معلوم) و یادگیرنده (عالم) در نظر گرفته شود؛ بدین روی، در امر یادگیری می‌بایست نگرش کشفی و تسهیلی داشته و مقدمات و شروط حصول علم، یعنی ایجاد اتحاد وجودی را برنامه‌ریزی کرد؛ بنابراین مدل آموزش و برنامه‌ریزی آموزشی، صرفاً شرایط فراگیری را سامان می‌بخشد و جنبهٔ مُقدمی برای حصول علم (اتحاد) دارد.

۲. بر اساس قاعدهٔ «النّفس فی وحدتها کل القوا»، در هر اتحاد وجودی که مُبرّر حضور و به تبع آن علم است، تمام قوای ادراکی انسان در صحنهٔ ادراک حاضرند و دریافت(های) خویش را انجام می‌دهند؛ بنابراین در دلِ همان حضور و شهودِ معلوم برای عالم، علم حصولی نیز با تمام ابزارهای خویش حاضر بوده و در صدد تولید ادراک متناسب خویش می‌باشد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۷: ۱۳۲-۱۳۰)؛ از این رو با ایجاد اتحاد وجودی، علم حصولی نیز به‌دست می‌آید.

از آن‌جا که دستگاه‌های ادراکی در ساحت ادارک، به‌تمامه حاضر بوده و برای هر قوهٔ ادراکی، دریافت خاص آن مُتوقع می‌گردد، از این جهت می‌بایست به مجموعهٔ دستگاه‌های ادراکی انسان، نگرشی شبکه‌ای داشت و تمام لایه‌ها و ابزارهای ادراکی را مدّنظر قرار داد؛ بدین سبب، لحاظ نکردن هر یک از این قوا، باعث نادیده‌گرفتن بخشی از فرآیند تعلیم و تربیت می‌شود.

تمام شرایطی که در یادگیری و آموزش می‌بایست در نظر گرفته شود، در حقیقت، برای به‌دست‌آوردن مسانخت بیشتر است؛ بنابراین با این نگاه می‌بایست برای نظام آموزشی هدف‌گذاری کرد و مدل آموزش را تنظیم نمود.

۳. روش یادگیری مناسب و صحیح، بر اساس میزان استحضار و مُواجههٔ یادگیرنده با مورد یادگیری مشخص می‌شود؛ لذا هر روشی که در آن بتوان محتوای آموزشی را نزد یادگیرنده حاضرتر کرد، نسبت به سایر روش‌ها اولویت پیدا می‌کند.

۴. قبول اتحاد بین نفس و بدن، منجر به قبول این انگاره در حوزهٔ تعلیم و تربیت می‌شود که هر نوع ارتباط و اتحاد وجودی نفس -چه از طریق بدن و چه از طریق غیر مادی- می‌تواند محملی برای آموزش

و یادگیری را فراهم سازد؛ از این رو با ایجاد اتحاد بین محتوای آموزش -از هر سنخی که باشد- با یادگیرنده، بستر آموزشی لازم برای تعلیم فراهم می‌شود.

۵. گفته شد که انسان مُولّد صور علمی نیست، بلکه صرف مسانخت وجودی، عامل دریافت ادراکات و صور علمی می‌گردد؛ به همین خاطر، در روند تعلیم و تربیت نیز صرفاً می‌بایست تمام شرایط برای ایجاد اتحاد و حضور را برای یادگیری و آموزش تنظیم نمود؛ این نگرش، اتحاد و حضور را هدف غایی نظامات تعلیم و تربیت قرار می‌دهد که باعث ایجاد تغییرات نگرشیِ اساسی در این مقوله می‌گردد؛ به این صورت که در روند آموزش، می‌بایست بین محتوا و یادگیرنده، اتحاد و مسانخت حداکثری ایجاد کرد.

۶. از آن‌جا که به‌دست‌آمدن علم، توسعهٔ وجودی برای نفس متعلم پدید می‌آورد؛ بنابراین هر انسانی با دریافت‌های خود، خویشتنِ خود را توسعه می‌دهد و خود را با آن محتوا، عینیت می‌بخشد. حال هرچه آن معلوم از ارزش معرفتیِ بیشتری برخوردار باشد، سعهٔ وجودی آن معلوم برای متعلم نیز بیشتر خواهد بود. این امر می‌تواند ملاک اصلی برای رتبه‌بندی دانش‌ها و نظام اولویت‌بندی‌های تعلیم و تربیت قرار گیرد؛ برای نمونه، می‌توان بر اساس میزانِ توسعه‌ای که محتوای آموزشی برای یادگیرنده ایجاد می‌کند، محتوای آموزشی را دسته‌بندی و به تبع آن ارزش‌گذاری نمود تا بر اساس آن نظام، مسائل و روند تعلیم و تربیت را سامان بخشید؛ برای نمونه، می‌توان محتوای آموزشی را به‌تدریج از امور مادی فاصله داد و بر اساس رشد جوهریِ یادگیرنده، آموزش امور انتزاعی‌تر را توصیه نمود تا فرد بتواند محتوای تجردی و انتزاعی بیشتری دریافت کند.

به این صورت که در سلسلهٔ تشکیکی وجود، هر قدر موجودی از تجرد بیشتری برخوردار باشد، اتصاف علم به آن، حقیقی‌تر است و بالطبع، آن علم در مرتبهٔ بالاتری قرارمی‌گیرد.

اراده و مراحل فعل ارادی

یکی دیگر از قوای نفس انسانی، قوهٔ اراده است، به این معنا که انسان می‌تواند افعال خویش را گزینش کند؛ به دیگر بیان، انسان می‌تواند در مورد انجام دادن چند فعل مُخیر باشد و از میان آن‌ها، دست به انتخاب بزند؛ این اختیار مبتنی بر علم شکل می‌گیرد، بنابراین به انسان، فاعل مختار یا فاعل بالقصد گفته می‌شود. وجه جمع این اختیار با حرکت جوهریِ نفس انسانی در اینست که حرکت جوهریِ انسان، سرعت‌پذیر است؛ یعنی انسان می‌تواند با انتخاب‌های خود، حرکت جوهری‌اش را تسریع یا کُند نموده و با انتخاب‌های خود، می‌تواند سیر تکاملی خود را شتاب بخشیده و یا کُند نماید؛ همچنین از آن‌جایی که مقولهٔ یادگیری برای انسان، یک فعل ارادی تلقی می‌شود، در فلسفهٔ اسلامی، چگونگیِ شکل‌گیریِ

افعال ارادیِ انسان و مراحلی که به کُنش او و بروز رفتار مختارانه می‌انجامند، ذیل «مبادی فعل ارادی» بیان می‌شود؛ این مبادی به قرار زیر می‌باشند:

۱. تصور فعل؛

۲. تصدیق به فایدهٔ آن؛

۳. ایجاد شوق به آن؛

۴. اشتداد شوق؛

۵. ارادهٔ انجام دادن فعل و در نهایت، تحقق فعل ارادی انسان (ر. ک طباطبایی، ۱۳۸۸: ۵۶).

روشن است که این مراحل، بر هم ترتّب داشته و در خلق هر فعل ارادی، مرحلهٔ قبل برای مابعد خود، جنبهٔ مقدمی پیدا می‌کند؛ به دیگر سخن، گویا در فلسفهٔ اسلامی، روند شکل‌گیری و انجام دادن فعل ارادی کُند شده است و این مراحل را با دقت عقلی تحلیل کرده‌اند؛ پس نباید هویت هر مرحله را مستقل دانست، بلکه هر مرحله در حقیقت، نتیجهٔ ضروری مرحلهٔ قبل و مُتکامل آن است؛ از این رو، هویت شوق، تجلی دیگری از هویتی علمی است و با اشتداد آگاهی‌های فرد، ضریب اشتیاق او نیز تشدید می‌شود؛ چه آنکه، به دلیل اتحاد وجودی، سنخیت عالم و معلوم نیز بیشتر شده، میل به اتحاد که همانا هویت شوق و علم را سامان می‌دهد نیز تشدید می‌شود. رابطهٔ شوق و اراده نیز این‌گونه است؛ اشتیاق بیشتر (اشتداد آگاهی) به اراده هویت می‌دهد؛ زیرا اراده هم هویتی شوقی دارد و اصل هویت آن بر اساس مسانخت شوق با اراده سامان می‌یابد؛ حال شاید مناشئ آگاهی‌های فرد در هر مرحله، متفاوت شود؛ اما وجود هویت واحد که از سنخ هویت علمی باشد، قابل پذیرش خواهد بود؛ همچنین، عینیّت بین این مراحل نیز محفوظ است، از این‌روست که در تمام فرآیندهای تعلیم و تربیت، بر مقولهٔ علم و آگاهی تأکید می‌شود.

در ادامه، شایسته است بر اساس مبادی فعل ارادی، چگونگی تأثیر این مبادی در فرآیند تعلیم و تربیت و روند یادگیری در انسان نیز مشخص شده و بایسته‌های مبتنی بر این مبادی، روشن گردد:

۱. تصور فعل

فردی را در نظر بگیرید که سنگی را بلند کرده است؛ این فرد اگر به چیستیِ این فعل و به تبع آن، امکان انجام دادن آن علم نداشته باشد، به هیچ وجه در صدد انجام دادن آن فعل برنمی‌آید؛ به عبارت دیگر، بلند کردن سنگ هنگامی معنادار است که فهم و آگاهی به این فعل و امکان انجام دادن آن، حاصل شود؛ بنابراین هرگاه پدیده‌ای متعلَّق فعل ارادی انسان قرار می‌گیرد، در درجهٔ اول، حقیقت آن فعل می‌بایست تصور شود تا همان فعل در مقام عمل و اراده انجام شود؛ لذا تصور دقیق و بی‌نقص آن فعل با ایجاد و تحقق درست آن فعل

تلازم مستقیم دارد. همچنان که هر فعلی، حقیقتِ منحصر به فردِ خود را دارد و به اعتبار حقیقت خود، فعلیت می‌پذیرد؛ از این رو، اهتمام به پرداختِ درست حقایقِ افعال، اهمیت پیدا می‌کند.

بازتاب این مرحله در فرآیند تعلیم و تربیت، در شفاف‌سازی خروجی‌های رفتاریِ کلان و خُردی جلوه می‌کند که به‌عنوان اهداف آموزش و یادگیری (تغییر در رفتار و اعمال فرد) تعیین می‌شوند؛ بنابراین در بدو امر، باید برای نسبت به تصویرسازیِ صحیح و دقیق از خروجی‌های رفتاری (هدف یادگیری) اهتمام ورزیده شود؛ به دیگر بیان، می‌بایست قبل از شروع هر نوع آموزش و تعلیمی، تصویرسازی درست و دقیقی از اهداف، به یادگیرنده و یاددهنده ارائه شود.

همچنین از آن‌جا که هر فعلی، حقیقت منحصر به فردِ خود را دارد؛ و نیز یکی از وجوه انحصار هر فعل، فاعل آن و مختصاتِ رفتاری، فکری، اجتماعی و... متعلم می‌باشد؛ مسلم است که می‌بایست زاویهٔ انجام دادن فعل از نظر یادگیرنده و بر اساس مختصات وجودیِ او تنظیم شود؛ بنابراین لازمهٔ این تفاوت‌ها، تعیین اهداف مختلف به حسب متعلمان متفاوت خواهد بود.

۲. تصدیق به فایدهٔ آن

این تصویرسازی دقیق از فعل می‌بایست وجه نیازمندی به آن را نیز روشن کند، در غیر این صورت، فایده‌مندی انجام دادن آن معنادار نبوده و در نتیجه، آن فعل روی نخواهد داد؛ چه اینکه ترجیح هر امری، مُرجحی لازم دارد و در افعال انسانی، هر مُرجّحی بر حَسَب قبول فایده‌مندی و علم به آن، برای فرد، ولو به غلط، معنادار می‌شود. همچنان که بلند کردن سنگ، هنگامی محقق می‌شود که نیاز به انجام دادن آن که همانا فایده‌مندی این فعل است، تصدیق شود.

به عبارت دیگر، هر حرکتی در انسان برای فعلیت بخشیدن به استعدادی مطوی در او که رفع نیازی در انسان است، هدف‌مند می‌شود؛ بنابراین در فعل ارادی، غایت فرد در استکمال خویشتن معنا می‌یابد. استکمال انسان در افعالش، دلیل بر وجود نیاز به امر مُکمل را سامان می‌دهد و به تبع آن، فایده‌مندی انجام دادن فعل را معنادار می‌کند. عکس این مسئله نیز صادق است؛ عدم تصور کمال، نیازمندی به استکمال را پدید نخواهد آورد. عدم نیازمندی نیز حرکت به سمت کمال را منتفی می‌کند، از این رو، در هر حرکت و فعلی، می‌بایست فایده‌مندی هدف تصدیق شود.

برون‌داد این مرحله در روند تعلیم نیز چنین است که در عین تصویرسازی دقیق از رفتاری که یادگیرنده باید از خود بروز دهد، وجوه اصل این رفتار در استکمال و فواید آن نیز باید مطرح شود؛ یعنی باید نشان داده شود که این فعل و رفتار، چه خلأ و نیازی را برطرف می‌کند. از این رهگذر است که فایده‌مندی آن رفتار که

خروجی آموزش را تعیین می‌کند، برای یادگیرنده و یاددهنده معنادار شده و او را به تحقق آن سوق می‌دهد.

۳. ایجاد شوق به آن

فایده‌مندی برای شخصِ فاعل می‌بایست به نحوی باشد که احساس خلأِ این فعل در او شخصاً شکل بگیرد و لاجرم نیاز به انجام دادن را دریابد تا نفس این نیاز، انسان را به رفع آن مجاب کند. در مثال مذکور نیز تا زمانی که نیاز به بلند کردن سنگ در خودِ فرد حس نشود، این فعل محقق نخواهد شد؛ بنابراین، میل به رفع این نیاز، همان حقیقتِ شوق خواهد بود.

انعکاس این مرحله در روند یادگیری چنین است که در مرحلهٔ قبل با تأکید بر اصل فعل (خروجی رفتاری) فایده‌مندی آن روشن می‌شود، لیکن در این مرحله، با نشان دادن خلأ وجودی متعلم نسبت به آن فعل، در او نسبت به آن شوق ایجاد می‌شود؛ به دیگر بیان، در مرحلهٔ قبل بر اصل فعل تأکید صورت می‌گیرد و در این مرحله، بر پیامدهایی تأکید می‌شود که به‌دست‌آوردن آن رفتار، برای متعلم به صور شخصی فوائدی در پی دارد.

۴. اشتداد شوق

شدت این فایده‌مندی برای شخصِ متعلم می‌بایست به گونه‌ای باشد که احساس ضرورت به رفع خلأِ این فعل در او شکل بگیرد و لاجرم نیاز به انجام دادن را دریابد؛ یعنی می‌بایست نفسِ این نیاز، انسان را به رفع آن مُجاب کند؛ این امر به معنای اینست که فایده‌مندی می‌بایست به سر حد ضرورت نائل شود؛ همچنان که بلند کردن سنگ از روی زمین با بلند کردن آن از روی پای انسان، فارغ از تفاوت‌های دیگر، از این نظر تفاوت می‌کند که ضرورت نیاز به انجام دادنِ این فعل، هنگامی که سنگ روی پای فرد است، به‌مراتب بیشتر از هنگامی است که صرفاً یک جابه‌جایی ساده باشد؛ به همین وزان، شدت نیاز نیز اشتیاق به انجام دادن را تشدید کرده و رغبت به انجام دادن را به نهایت ضرورت می‌رساند.

با این اوصاف، میل به یک فعل می‌تواند طیف وسیعی داشته باشد. گاه مشاهده می‌شود که فردی تمایلاتی دارد، اما این تمایلات صرفاً در درون او پنهان است و هیچ‌گونه بروز بیرونی و رفتاری پیدا نمی‌کند. این امر نشان می‌دهد که هر شوقی، توانِ مقدّمیت برای انجام دادن فعل را ندارد و می‌بایست به حدی برسد که عدم انجامِ آن، زیان‌بار باشد. این حالت، یعنی به حد ضرورت رسیدنِ فعل که در مبادی فعل ارادی، اصطلاحاً از آن به اشتداد شوق تعبیر می‌شود، با فهم شبکهٔ نیازهای انسانی، نحوهٔ اولویت‌دار بودنِ آن‌ها و ترتُّب میانشان در این مرحله، روشن‌تر می‌شود.

در روند تعلیم و تربیت نیز این امر در روشن‌سازی تبعات انجام ندادنِ فعل و بیان ضررهای ترک آن بروز می‌کند. تبعات انجام ندادنِ آن فعل و رفتار باید به نحوی برای متعلم تبیین شود که او را از ترک آن فعل و رفتار باز دارد. برای مثال، ترکِ مواد مخدّر زمانی ضروری می‌شود که ضررهای ناشی از استعمال آن برای مخاطبش روشن شود. از این رو، در مراحل قبل به اصل فایده‌مندیِ فعل و فایده‌مندیِ آن برای فاعل تأکید شده و در این مرحله، بر تبعات انجام ندادنِ فعل و خسارات آن توجه می‌گردد.

۵. اراده بر انجام فعل

اگر ضرورت یک فعل روشن شود، فرد توان تحمّل آن خلأ را نداشته و در نتیجه، ارادهٔ انجام را در خود نهادینه می‌کند. در حقیقت، می‌توان گفت ایجاد ضرورت همانا و ارادهٔ انجام دادنِ فعل همان. به دیگر سخن، اراده، تجلیِ کُنش نفس برای رفع خلأ و اضطراری است که از آن آگاه شده است؛ از این جهت است که ضرورت انجام دادن یک فعل با فعلیت‌بخشی به آن، رابطهٔ مستقیم داشته و ظهور و بروزِ ضرورت انجام دادن یک فعل، مستلزم ارادهٔ انجامِ آن می‌باشد.

به همین ترتیب، بین ارادهٔ انجام یک فعل و حرکت ابزارهای نفس برای انجام آن نیز فاصله‌ای نخواهد بود؛ همچنان که در مثال سنگ، تجمیع آگاهی‌هایی همچون تصور بلند کردن سنگ از روی پا و امکان انجام دادنِ آن و رنج ناشی از بودنِ آن روی پا، منجر به ارادهٔ بلند کردن آن سنگ می‌شود. در روند تعلیم و تربیت نیز به محض رساندن فرد به ضرورت، حرکت فرد به سمت رفع خلأ و انجام دادن فعل و به تبع آن، تغییر رفتار شروع می‌شود.

در حقیقت، نظام تعلیم و تربیت در مقامِ عاملی مُحرک، زمینه‌سازِ آنست که متعلم با تصورِ کمالی بودنِ یک فعل، به درکِ خلأ درونی و ضرورتِ رفع آن برآید. در این ساحت، متعلم با بومی‌سازیِ شیوهٔ اجرای فعل، خود را برای تحققِ آن فعال می‌سازد؛ لذا در تعلیم و تربیت، به هیچ عنوان نباید اختیار متعلم سلب شود، همچنین لازم است که در طراحی نظامِ تعلیم، بر زمینه‌سازی برای اراده توجه شود، نه بر انجام قطعیِ آن عمل؛ از این روی باید گفت آن نظام تعلیم و تربیتی صحیح است که متمرکز بر امکان رشد و استکمال فرد باشد تا در بستر آن، ارادهٔ فرد فعال گردد؛ نه آن که به هر قیمتی، اهداف رفتاری را محقق نماید.

بایسته‌های تعلیم و تربیت، مبتنی بر اراده

۱. همانطور که گفته شد؛ هدف اصلی در فرآیند یادگیری، تغییر رفتار و افعال می‌باشد؛ بنابراین باید امکان تغییر رفتار در انسان وجود داشته باشد. امکان تغییر رفتار و افعال نیز در آن طیفی از کُنش‌های انسان معنادار

می‌گردد که قهری و جبری نباشد؛ در نتیجه، حوزهٔ تعلیم و تربیت مُختص افعال ارادی می‌گردد؛ بر این اساس می‌بایست مبتنی بر چگونگی تحقق فعل ارادی در انسان، مقولهٔ تعلیم و تربیت طراحی گردد.

۲. می‌توان نکتهٔ فوق را از زاویهٔ دیگر نیز تبیین نمود؛ به این صورت که چون خصوصیت جوهر نفس اینست که بر منوال واحد عمل نمی‌کند، امکان یادگیری تثبیت می‌شود؛ چه این که عمل نکردن طبق رویهٔ واحد، نشان از وجود پدیده‌ای به نام اراده می‌باشد که امکان تغییر در نفوس را محیا می‌سازد؛ بدین لحاظ، می‌توان با جهت‌دهی به این نفوس (چه توسط فرد و چه توسط عاملی خارجی)، در آن‌ها تغییر ایجاد کرده و به سوی رویه‌ای مشخص هدایت نمود. این جهت‌دهی به معنای عام خود بر مقولهٔ تعلیم و تربیت، یعنی ایجاد تغییر رفتار پایدار صادق می‌گردد. البته جهت‌دهی به هر یک از نفوس نیز به حسب نوع و مرتبهٔ وجودیِ آن‌ها تصویر می‌شود. از این جهت نظریه‌هایی که در صدد اثباتِ امکانِ تعلیم و تربیت به بعضی از نباتات و حیوانات‌اند، مؤید فلسفی پیدا می‌کنند؛ چه این که در این نفوس نیز اراده به معنای عام آن، یعنی همان نداشتنِ رویهٔ واحد در فعل و اثر خویش، معنادار می‌باشد.

۳. هر قدر انسان در تعلیم و تربیت خویش، اراده بر تحققِ صُور عقلانی را پرورش دهد، درجهٔ وجودی‌اش بالاتر رفته و رسیدن به غایت خویش که همانا رسیدن به تجرد تام و عقل مُستفاد است، تسریع پیدا خواهد کرد. لازمهٔ این سخن آنست که میزان رُشد وجودی انسان، کاملاً وابسته به میزان رشد عقلانیت او خواهد بود، در نتیجه، در طراحی فرآیندهای تعلیم و تربیت، لازم است محتواهای عقلی اولویت داشته باشد (ر. ک: ولیی ۱۴۰۴: ۲۴-۹).

نتیجه‌گیری

در تعلیم و تربیت، می‌بایست بر تقویت ساحت تجردی یادگیرنده تمرکز کرد؛ چه اینکه یادگیرنده هرچه قدرت بیشتری در این ساحت داشته باشد، دریافت‌های او دقیق‌تر و عمیق‌تر خواهد گشت.

- در تعلیم و تربیت، ضروری است یادگیرنده مبتنی بر رتبهٔ وجودی و به تبع سطح دریافتی، رتبه‌بندی شده و با توجه به مرتبهٔ وجودی او، محتوای آموزشی ارائه شود.
- در تعلیم و تربیت، شایسته است طبیعت دستگاه ادراکی یادگیرنده در هنگام مواجه با واقع ملاحظه شود و نباید بدون ملاحظهٔ گام‌های اولیهٔ ادراکیِ یادگیرنده، مطلب ادراکی عمیق‌تر که به کُنه واقع نزدیک‌تر است، ارائه شود.
- در تعلیم و تربیت، بعد از حضور اشراقی، حضور فیزیکیِ یادگیرنده به‌مراتب بر سایر انواع حضور همچون حضور صوتی یا مجازی و مکتوب و... اولویت دارد.

- در تعلیم و تربیت، می‌بایست فرد به ضرورت انجام فعل رسد؛ یعنی باید حرکت فرد به سمت رفع خلأ و انجام دادن فعل و به تبع آن، تغییر رفتار صورت پذیرد.
- در تعلیم و تربیت، ضرورت دارد که با نشان‌دادن خلأ وجودیِ یادگیرنده نسبت به فعل، وی را به آن مشتاق نمود؛ به دیگر بیان، لازم است بر پیامدهایی تأکید شود که انجام فعل، منجر به حصولِ آن پیامدها می‌گردد.
- در تعلیم و تربیت، می‌بایست در عین تصویرسازیِ دقیق از رفتاری که یادگیرنده باید از خود بروز دهد، وجوه اصل این رفتار در استکمال و فواید آن نیز مطرح شود. از این رهگذر است که فایده‌مندی آن رفتار که خروجیِ آموزش را تعیین می‌کند، برای یادگیرنده و یاددهنده معنادار می‌شود.
- در تعلیم و تربیت، لازم است تبعات انجام ندادن فعل و رفتار، طوری برای یادگیرنده و یاددهنده تبیین شود که او را از انجام ندادنِ آن فعل و رفتار بازدارد.
- در تعلیم و تربیت، بر حرکت حُبی تأکید می‌شود؛ چه اینکه هر قدر ارتباط حُبّیِ یادگیرنده و یاددهنده بیشتر باشد، به تبع آن، اصل حضور نیز پررنگ‌تر گشته و تحصیل علم نیز به نحو حداکثری محقق می‌شود.
- در تعلیم و تربیت به هیچ عنوان نباید اختیار متعلم سلب شود.
- در طراحی نظام تعلیم باید بر زمینه‌سازی برای اراده توجه شود، نه بر انجام قطعیِ آن عمل.
- نظام تعلیم و تربیتی صحیح، آن نظامی است که هرچه بیشتر، امکان رشد و استکمال فرد را فراهم کند تا در بستر آن، ارادهٔ فرد فعال گردد.

منابع

۱. جویس و دیگران (۱۳۸۹)، *الگوی یادگیری*، محمود مهر محمدی، تهران: سمت.

۲. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، تهران: ناب.

۳. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۸)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۴. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳الف)، *المشاعر*، تهران: طهوری.

۵. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۳ب)، *مفاتیح الغیب*، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

۶. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵الف)، *تعلیقه بر شفا*، قم: بیدار.

۷. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۵ب)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرا*، تهران: حمکت.

۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸)، *سه رسائل فلسفی*، قم: تبلیغات اسلامی.

۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۲)، *شواهد الربوبیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۲)، *شرح الهدایة الأثیریة*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی اسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

۱۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۹۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: موسسة الاعلمی للمطبوعات.

۱۳. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه امام خمینی‌ﷺ.

۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، *دروس فلسفهٔ اخلاق*، تهران: امیرکبیر.

۱۵. ملکی، حسن (۱۳۹۴)، *برنامه‌ریزی درسی*، تهران، ۱۳۹۴ مدرسه.

۱۶. ولیی، احمد (۱۴۰۰)، "*بررسی چگونگی تکوّن نفس انسانی از منظر قرآن کریم و حکمت متعالیه*"، پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال دهم، شماره ۲۰، صفحات ۷۲۷-۷۰۲.

۱۷. ولیی، احمد (۱۴۰۲)، *متافیزیک صدرایی*، تهران: میراث شرق.

۱۸. ولیی، احمد (۱٤۰٤)، "*فرایند تحقق فهم و سطوح آن بر اساس مبانی حکمت متعالیه*" نسیم خرد، (۲) ۹: ۲٤-۹.

نسیم خرد

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy

Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

The Three-Tiered Structure of Self-Awareness: A Reconsideration of Ibn Sina's Theory of Essential Consciousness in Light of Acquaintance Theories[1]

Jawad Heydarian[2]

ABSTRACT

Self-awareness is among the most fundamental issues in the philosophy of mind, and one of its principal debates concerns elucidating the relationship between the presence of the soul to itself, direct awareness of mental states, and conceptual reconsideration in light of experience. Despite the convergence of Ibn Sina's theory of essential consciousness (*shu'ur bi-l-dhat*) and acquaintance theories in their emphasis on immediacy, the precise relationship between these two approaches and their respective roles in explaining the structure of self-awareness remains unclear. This research aims to conceptualize this relationship and to provide an integrative framework to elucidate the structure of self-awareness. Employing a descriptive-analytical methodology alongside a conceptual and comparative analytical approach, this study examines the ontological and epistemological foundations of both theories. The findings demonstrate that the shared emphasis of the two approaches on the concept of immediacy does not denote their theoretical equivalence; for in the theory of essential consciousness, immediacy pertains to the ontological presence of the soul to itself, whereas in acquaintance theories, it refers to the epistemological relationship of the subject with mental states and phenomenal qualities. Accordingly, the article argues that the divergence between these two philosophical traditions does not lie in their response to a single problem, but rather in the level at which they explain self-awareness; presence (*hudur*) serves as the ontological condition of possibility for acquaintance, and acquaintance, in turn, provides the foundation for interpretation and reflective self-awareness. Based on this analysis, the research formulates the "Three-Tiered Theory of Self-Awareness," which elucidates the structure of self-awareness across three levels: presence, acquaintance, and interpretation. The novelty of this research lies in distinguishing ontological immediacy from epistemological immediacy, reconstructing the relationship between Avicennian philosophy and contemporary philosophy of mind based on a foundational relation, and presenting a unified model to explain the structure of self-awareness.

KEYWORDS: self-awareness, presence (*hudur*), essential consciousness (*shu'ur bi-l-dhat*), knowledge by presence (*al-'ilm al-Huduri*), Ibn Sina (Avicenna), acquaintance theories, philosophy of mind, three-tiered structure.

---

1. Received: November 04, 2025 Accepted: February 18, 2026

2. Ph.D., Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies (*Ma'arif*), Ilam University, Ilam, Iran. **Email**: javad.heydarian@gmail.com; **ORCID**: https://orcid.org/0009-0000-9703-9398

نسیم خرد
دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال دوازدهم / شماره اول / پیاپی ۲۲ / بهار ـ تابستان ۱۴۰۵

ساختار سه‌لایهٔ خودآگاهی: بازخوانی نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا در پرتو نظریه‌های آشنایی[۱]

جواد حیدریان[۲]

چکیده

خودآگاهی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفهٔ ذهن است و یکی از مناقشه‌های اصلی آن، تبیین نسبت میان حضور نفس نزد خویش، آگاهی مستقیم از حالات ذهنی و بازاندیشی مفهومی دربارهٔ تجربه است. با وجود اشتراک نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا و نظریه‌های آشنایی در تأکید بر بی‌واسطگی، نسبت دقیق این دو رویکرد و جایگاه هر یک در تبیین ساختار خودآگاهی همچنان روشن نیست. هدف این پژوهش، بازسازی مفهومی این نسبت و ارائهٔ چارچوبی تلفیقی برای تبیین ساختار خودآگاهی است. پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و رویکرد تحلیل مفهومی و تطبیقی، مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی دو نظریه را بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که اشتراک دو رویکرد در مفهوم بی‌واسطگی، به معنای همسانی نظری آنها نیست؛ زیرا در نظریهٔ شعور بالذات، بی‌واسطگی ناظر به حضور وجودشناختی نفس نزد خویش است، در حالی که در نظریه‌های آشنایی، به رابطهٔ معرفت‌شناختی سوژه با حالات ذهنی و کیفیات پدیداری اشاره دارد؛ بر این اساس، مقاله استدلال می‌کند که اختلاف این دو سنت فلسفی نه در پاسخ به یک مسئلهٔ واحد، بلکه در سطح تبیین خودآگاهی است؛ حضور، شرط امکان وجودشناختی آشنایی است و آشنایی نیز مبنای تفسیر و خودآگاهی بازاندیشانه را فراهم می‌آورد. بر پایهٔ این تحلیل، پژوهش «نظریهٔ سه‌لایهٔ خودآگاهی» را صورت‌بندی می‌کند که ساختار خودآگاهی را در سه سطح حضور، آشنایی و تفسیر تبیین می‌کند. نوآوری پژوهش در تفکیک بی‌واسطگی وجودشناختی از بی‌واسطگی معرفت‌شناختی، بازسازی رابطهٔ فلسفهٔ ابن‌سینا و فلسفهٔ ذهن معاصر بر اساس رابطهٔ ابتنایی، و ارائه مدلی یکپارچه برای تبیین ساختار خودآگاهی است.

کلیدواژگان: خودآگاهی، حضور، شعور بالذات، علم حضوری، ابن‌سینا، نظریه‌های آشنایی، فلسفهٔ ذهن، ساختار سه لایه.

---

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۱۳ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۹

۲. (نویسنده مسئول) دانش‌آموخته دکتری، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام. رایانامه: javad.heydarian@gmail.com

۱. مقدمه

خودآگاهی[۱] از بنیادی‌ترین مسائل فلسفهٔ ذهن و یکی از پایدارترین پرسش‌های فلسفه است. گرچه انسان همانند سایر موجودات از جهان پیرامون خود آگاه می‌شود، لکن ویژگی متمایز او آنست که می‌تواند از تجربه‌های خویش، حالات ذهنی خود و حتی از وجود خویشتن نیز آگاهی داشته باشد. همین ویژگی، خودآگاهی را به مسئله‌ای مشترک در فلسفهٔ ذهن، معرفت‌شناسی و وجودشناسی تبدیل کرده است. با وجود پیشرفت‌های گسترده در فلسفهٔ ذهن و علوم شناختی، همچنان اختلاف‌نظرهای عمیقی دربارهٔ ماهیت خودآگاهی، منشأ آن و نسبت میان آگاهی از خود و آگاهی از حالات ذهنی وجود دارد (Chalmers, 1996; Zahavi, 2005; Kriegel, 2009).

یکی از مهم‌ترین رویکردهای فلسفهٔ ذهن معاصر برای تبیین خودآگاهی، نظریه‌های آشنایی[۲] است. این نظریه‌ها بر آنند که انسان نسبت به برخی حالات ذهنی خود، مانند درد، لذت یا سایر کیفیات پدیداری، از معرفتی مستقیم و بی‌واسطه برخوردار است که نه بر استنتاج مبتنی است و نه بر مشاهده یا بازنمایی ذهنی (Russell, 1912; Campbell, 2002; Gertler, 2011). بر اساس این دیدگاه، سوژه در مواجهه با تجربه‌های آگاهانه، از طریق رابطه‌ای مستقیم با آنها آشنا می‌شود و همین رابطه، مبنای مرجعیت اول‌شخص[۳] و معرفت بی‌واسطه نسبت به حالات ذهنی را تشکیل می‌دهد. با این حال، نظریه‌های آشنایی بیش از آنکه به منشأ وجودی این رابطه بپردازند، در پی تبیین سازوکار معرفت‌شناختی آن هستند.

در سنت فلسفهٔ اسلامی، ابن‌سینا تحلیلی متفاوت از خودآگاهی ارائه می‌کند. نظریهٔ شعور بالذات بر این اصل استوار است که نفس برای آگاهی از خویش، نیازمند هیچ واسطه، صورت ذهنی یا رابطهٔ

---

۱. مقصود از خودآگاهی (Self-Consciousness)، آگاهی سوژه نسبت به خویشتن اعم از سطوح پیش‌تأملی و تأملی است، در حالی که خودمعرفتی (Self-Knowledge) ناظر به شناخت و توصیف حالات ذهنی خویش است. نظریه‌ی بیانی اساساً در مقام تبیین خودمعرفتی اول‌شخص و مرجعیت اول‌شخص در اعتراف‌نامه‌ها (Avowals) مطرح شده است (Bar-On, 2004: 1–15; Finkelstein, 2003: 1–8; Gertler, 2021).

۲. آشنایی (Acquaintance): اصطلاحی در فلسفهٔ تحلیلی که برتراند راسل آن را در تقابل با «شناخت از طریق توصیف» به‌کار برد. در شناخت از طریق آشنایی، متعلق معرفت بی‌واسطه و مستقیم برای سوژه حاضر است و نیازی به استدلال یا توصیف ندارد. راسل مصادیق آن را احساسات و داده‌های حسی می‌دانست (Russell, 1912: 25-32). در نظریهٔ تشکیکی، این مفهوم برای تبیین لایه‌های بنیادین خودآگاهی به‌کار رفته است.

۳. **مرجعیت اول‌شخص** (First-Person Authority)**:** امتیاز معرفتی‌ای که بر اساس آن افراد در بیان مستقیم حالات ذهنی خویش از اعتبار ویژه‌ای برخوردارند و معمولاً نیازمند اقامه دلیل برای صدق گفتار خود نیستند (Gertler, 2021: 78-90).

معرفتی نیست، بلکه حضور نفس نزد خویش، از لوازم وجود آن است؛ از این‌رو، بی‌واسطگی[1] در اندیشهٔ ابن‌سینا، پیش از آنکه وصفی معرفت‌شناختی باشد، حقیقتی وجودشناختی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: فنّ نفس، مقالهٔ پنجم، فصل هفتم، ۱۸-۲۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم، فصل دوم، ۲۹۱-۲۹۶؛ نیز نک: طباطبایی، ۱۳۷۴: مرحله یازدهم، فصل هشتم، ۱۴۸-۱۵۰).

با وجود اشتراک ظاهری دو رویکرد فلسفیِ یادشده در تأکید بر بی‌واسطگی، تاکنون پژوهشی که نسبت منطقی و ساختاری میان "**نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا**" و "**نظریه‌های آشنایی**" را به‌صورت نظام‌مند بررسی کرده باشد، ارائه نشده است. پژوهش‌های پیشین در هر یک از این دو رویکرد، عمدتاً در چارچوب خود باقی مانده‌اند: در فلسفهٔ ذهن معاصر، تمرکز بر تحلیل معرفت مستقیم نسبت به تجربه‌های آگاهانه و مرجعیت اول‌شخص بوده است (Shoemaker, 1994; Gertler, 2011; Zahavi, 2005)، و در پژوهش‌های ابن‌سیناشناسانه، مباحث علم حضوری، تجرد نفس و خودآگاهی پیشاتأملی در آثار معاصر متعددی بررسی شده است (Kaukua, 2015; Black, 2008; Mazarian, 2025; Gallagher, 2023؛ شیدان‌شید و شیروانی، ۱۴۰۳؛ یزدانی، ۱۴۰۴). هرچند برخی پژوهش‌های تطبیقی به مقایسهٔ این دو رویکرد پرداخته‌اند (Marmura, 1986؛ Hasnawi, 2003)، اما عمدتاً بر شباهت‌های مفهومی یا پیشینه‌های تاریخی متمرکز بوده‌اند؛ از این‌رو، نسبت منطقی و ساختاری این دو نظریه همچنان نیازمند تبیین است.

به نظر می‌رسد منشأ این ابهام، خلط میان دو معنای متفاوت از بی‌واسطگی باشد. در نظریه‌های آشنایی، بی‌واسطگی به رابطهٔ معرفت‌شناختی میان سوژه و حالات ذهنی اشاره دارد (Russell, 1912: 25-32; Gertler, 2011: 119-146)، در حالی که در نظریهٔ شعور بالذات، بی‌واسطگی ناظر به حضور وجودشناختی نفس نزد خویش است. مقصود از «حضور» در اینجا، نحوه‌ای از آگاهی است که در آن معلوم (نفس) بی‌واسطه نزد عالم (نفس) حاضر است و شناخت از طریق صورت یا واسطهٔ مفهومی تحقق نمی‌یابد. این حضور، از سنخ «علم حضوری» است که در سنت فلسفهٔ اسلامی به معرفتی اطلاق می‌شود که در آن، عالم و معلوم در یک حقیقت وجودی متحدند و تمایز میان آنها، صرفاً تحلیلی است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴۸-۱۵۰؛ فیاضی، ۱۳۹۳: ۱۷۵-۱۸۲). بنابراین، بی‌واسطگی در نظریهٔ شعور

---

۱. **بی‌واسطگی** (Immediacy): دسترسی به یک واقعیت یا حالت بدون نیاز به استنتاج، مشاهده درونی یا میانجی معرفتی دیگر. هرچند ابن‌سینا و اکسپرسیویست‌ها هر دو بر بی‌واسطگی تأکید می‌کنند، مبنای آن را به گونه‌ای متفاوت تفسیر می‌کنند (Kaukua, 2015؛Finkelstein, 2003).

بالذات، پیش از آنکه وصفی معرفت‌شناختی باشد، حقیقتی وجودشناختی است. این دو معنا در دو سطح متفاوت از تحلیل قرار دارند و تفکیک آنها برای فهم نسبت صحیح میان نظریهٔ شعور بالذات و نظریه‌های آشنایی ضروری است.

مسئلهٔ اصلی پژوهش حاضر آنست که آیا "**نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا**" و "**نظریه‌های آشنایی**"، دو تبیین رقیب از خودآگاهی‌اند، یا آنکه هر یک سطح متفاوتی از ساختار خودآگاهی را توضیح می‌دهند. برای روشن شدن نسبت میان "**نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا**" و "**نظریه‌های آشنایی**"، می‌توان سه احتمال را مطرح کرد: نخست آنکه این دو نظریه، دو تبیین رقیب از خودآگاهی باشند؛ دوم آنکه یکی از آنها به دیگری قابل فروکاستن باشد؛ و سوم آنکه هر یک سطح متفاوتی از ساختار خودآگاهی را توضیح دهند. تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است، این احتمالات تاکنون به‌صورت نظام‌مند مورد تحقیق قرار نگرفته است. فرضیهٔ اصلی مقاله آنست که این دو نظریه نه رقیب، بلکه دو تبیین مکمل از دو سطح متمایز خودآگاهی هستند: حضور نفس نزد خویش، شرط امکان وجودشناختی آشنایی مستقیم با حالات ذهنی است و آشنایی نیز زمینهٔ تحقق فرآیندهای مفهوم‌پردازی، داوری و گزارش اول‌شخص از تجربه را فراهم می‌کند. بر پایهٔ این فرضیه، مقاله استدلال می‌کند که ساختار خودآگاهی را می‌توان در قالب سه سطح تحلیلی «حضور»، «آشنایی» و «تفسیر» بازسازی کرد.

نوآوری این پژوهش در سه محور اصلی قابل بیان است: نخست، تفکیک مفهومی میان «بی‌واسطگی وجودشناختی» و «بی‌واسطگی معرفت‌شناختی»؛ دوم، بازخوانی نسبت نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا و نظریه‌های آشنایی بر اساس مفهوم ابتنای ساختاری؛ و سوم، صورت‌بندی ساختاری سه‌لایه برای تبیین ساختار خودآگاهی که می‌تواند چارچوبی مشترک برای گفت‌وگوی فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ ذهن معاصر فراهم آورد.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و تحلیل مفهومی انجام شده است؛ ابتدا مبانی نظری شعور بالذات در آثار ابن‌سینا و مبانی نظریه‌های آشنایی بازسازی می‌شود، سپس نسبت این دو رویکرد از منظر مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی بررسی می‌گردد؛ و در نهایت، بر اساس نتایج این تحلیل، الگوی سه‌لایهٔ خودآگاهی صورت‌بندی و ظرفیت تبیینی آن ارزیابی می‌شود.

۲. پیشینهٔ پژوهش

پژوهش‌های پیشین دربارهٔ خودآگاهی ابن‌سینا عمدتاً در دو دسته قابل تقسیم‌بندی هستند: **دستهٔ نخست**، به بازسازی نظریهٔ شعور بالذات بر اساس آثار اصلی ابن‌سینا پرداخته‌اند. کائوکوآ (Kaukua, 2015) با رویکردی پدیدارشناختی، خودآگاهی سینوی را به‌عنوان «خودآگاهی حداقلی» و «پیشاتأملی» تفسیر

می‌کند و بلک (Black, 2008) بر نقش علم حضوری در تبیین مرجعیت اول‌شخص تأکید دارد. در پژوهش‌های داخلی، شیدان‌شید و شیروانی (۱۴۰۳) منشأ خودآگاهی را خودِ نفس دانسته‌اند و خادمی و بهشتی (۱۳۹۱) نقش آن را در وحدت‌بخشی به کارکردهای نفس برجسته کرده‌اند.

دستهٔ دوم، به نظریه‌های آشنایی در فلسفهٔ ذهن معاصر اختصاص دارد. گرتلر (Gertler, 2011) با احیای مفهوم «آشنایی» و چالمرز (Chalmers, 2003) با نظریهٔ «مفاهیم پدیداری مستقیم» از مهم‌ترین مدافعان این رویکردند. با وجود غنای هر دو حوزه، نسبت منطقی این دو رویکرد و قلمرو تبیینی آنها دربارهٔ مراتب خودآگاهی هنوز به‌صورت نظام‌مند بررسی نشده است. پژوهش حاضر در صدد پر کردن همین خلأ است.

۳. مسئلهٔ بنیادین خودآگاهی: آیا خودآگاهی در بنیاد خودرابطه‌ای است؟

پژوهش‌های معاصر در فلسفهٔ ذهن، خودآگاهی را یکی از بنیادی‌ترین ویژگی‌های ذهن انسانی می‌دانند؛ با این‌حال، دربارهٔ ماهیت و خاستگاه آن همچنان توافقی وجود ندارد. پرسش محوری این حوزه دیگر صرفاً این نیست که انسان چگونه از حالات ذهنی خود آگاه می‌شود، بلکه این است که چه چیزی اساساً امکان چنین آگاهی‌ای را فراهم می‌آورد؛ از این‌رو، بخش مهمی از منازعات معاصر از سطح توصیف سازوکارهای خودآگاهی فراتر رفته و به بررسی مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی آن معطوف شده است (Chalmers, 1996: 3-25; Gertler, 2011: 1-18; Kriegel, 2009: 1-12).

بخش عمدهٔ نظریه‌های رایج، خودآگاهی را در قالب نوعی رابطهٔ معرفتی تبیین می‌کنند. در نظریه‌های مرتبه‌بالا، خودآگاهی حاصل رابطهٔ یک حالت ذهنی با حالت مرتبه‌بالای دیگری است که آن را بازنمایی می‌کند (Rosenthal, 2005: 45-78). نظریهٔ حس درونی نیز خودآگاهی را محصول نوعی ادراک درونی از حالات ذهنی می‌داند (Lycan, 1996: 11-36). در نظریه‌های آشنایی، خودشناسی بر رابطهٔ مستقیم و غیر استنتاجی سوژه با کیفیات پدیداری تجربه استوار است (Russell, 1912: 46-59; Gertler, 2011: 119-146). حتی نظریه‌های خودتفسیری[1] نیز خودآگاهی را نتیجه فرآیندهای تبیینی

---

۱. خودتفسیری (Self-Interpretation): رویکردی که مدعی است دسترسی انسان به حالات ذهنی خود، خاصه باورها و امیال پیچیده، از طریق همان سازوکارهای تفسیری حاصل می‌شود که برای شناخت ذهن دیگران به‌کار می‌رود. این نظریه با «نظریهٔ ذهن‌خوانی» در علوم شناختی پیوند دارد و مهم‌ترین صورت‌بندی آن توسط پیتر کاروترز ارائه شده است. به باور کاروترز، یک نظام ذهن‌خوانی واحد، داده‌های ادراکی و اطلاعات زمینه‌ای را تفسیر کرده و بر اساس آنها حالات ذهنی خود

و تفسیری می‌دانند که سوژه از طریق آنها، نگرش‌ها و حالات ذهنی خویش را بازسازی می‌کند (Carruthers, 2011: 121-152). با وجود تفاوت‌های فراوان، این رویکردها در یک ویژگی مشترک‌اند: همگی خودآگاهی را بر نوعی رابطهٔ شناختی، بازنمایی یا تفسیر مبتنی می‌کنند.

با وجود دستاوردهای مهم این نظریه‌ها، همگی با پرسشی بنیادین مواجه‌اند که کمتر به‌صورت مستقل، موضوعِ تحلیل قرار گرفته است: اگر خودآگاهی در قالب نوعی رابطه تبیین شود، خودِ سوژه چگونه پیش از برقراری این رابطه برای خویش آشکار است؟ هر رابطهٔ معرفتی، تحقق دو طرف رابطه را پیش‌فرض می‌گیرد؛ از این‌رو، رابطهٔ آشنایی، ادراک درونی یا بازنمایی مرتبه‌بالا، تنها زمانی قابل تصور است که سوژه پیش‌تر به نحوی برای خود حاضر باشد. اگر این حضور نیز به رابطهٔ دیگری فروکاسته شود، تبیین با تسلسل روبه‌رو خواهد شد؛ زیرا همان پرسش دربارهٔ رابطهٔ دوم نیز تکرار می‌شود؛ در مقابل، اگر حضور سوژه بدون توضیح مفروض گرفته شود، نظریه در بنیادی‌ترین سطح خود فاقد تبیین خواهد بود.

بدین‌ترتیب، مسئلهٔ اصلی نه چگونگی شکل‌گیری رابطه، بلکه تبیین شرط امکان خودِ رابطه است. این نقد، در قالب‌های متفاوت، در برخی آثار مرتبط با خودآگاهی پیشاتأملی[1] و مرجعیت اول‌شخص نیز مطرح شده است، هرچند معمولاً به نظریهٔ مستقلی دربارهٔ بنیاد خودآگاهی منتهی نشده است (Zahavi, 2005: 17-34; Kriegel, 2009: 43-67).

پژوهش حاضر، این مسئله را از منظری استعلایی بازصورت‌بندی می‌کند. مقصود از «تقدم استعلایی» در این مقاله، تقدم زمانی یا علّی نیست؛ بلکه تقدم در شرط امکان است؛ به بیان دیگر، مدعا این نیست که حضور به لحاظ زمانی پیش از آشنایی رخ می‌دهد یا علت پیدایش آن است، بلکه استدلال می‌شود که بدون تحقق نحوه‌ای از حضور نفس نزد خویش، اساساً هیچ رابطهٔ معرفتی با حالات ذهنی قابل تصور نخواهد بود، از این‌رو، پرسش اصلی مقاله چنین صورت‌بندی می‌شود: آیا خودآگاهی در بنیادی‌ترین مرتبهٔ خود، ماهیتی رابطه‌ای دارد، یا آنکه هرگونه رابطهٔ معرفتی بر مرتبه‌ای پیشینی و غیررابطه‌ای از حضور نفس نزد خویش مبتنی است؟

و دیگران را شناسایی می‌کند (Carruthers, 2011: 7-11).

۱. خودآگاهی پیشاتأملی (Pre-reflective Self-Consciousness): اصطلاحی در فلسفهٔ ذهن و پدیدارشناسی که به آگاهی بی‌واسطه و غیراستنتاجی انسان از خود و تجاربش اشاره دارد؛ آگاهی‌ای که پیش از هرگونه تأمل، درون‌نگری یا قضاوت مفهومی حضور دارد. این مفهوم در آثار پدیدارشناسانی چون هوسرل، سارتر و زهاوی مورد بررسی قرار گرفته است (Gallagher, 2000, pp. 14-21؛ Zahavi, 2005, pp. 15-25) و در نظریهٔ تشکیکی با لایه‌های بنیادین خودآگاهی (لایه‌های صفر تا دوم) همخوانی دارد.

بر اساس این بازصورت‌بندی، مقاله میان دو سطح از تحلیل تمایز می‌نهد: نخست، سطح وجودشناختی است که در آن، مسئلهٔ اصلی تبیین نحوهٔ حضور نفس نزد خویش است؛ دوم، سطح معرفت‌شناختی است که به چگونگی آگاهی مستقیم از حالات ذهنی، کیفیات پدیداری و تجربه‌های آگاهانه می‌پردازد. استدلال اصلی این پژوهش آنست که این دو سطح نباید با یکدیگر خلط شوند. نظریه‌های آشنایی، تبیین نیرومندی از سطح دوم عرضه می‌کنند، اما تحقق همان رابطهٔ آشنایی مستلزم مرتبه‌ای بنیادین‌تر از خودآگاهی است که در آن، سوژه پیش از هرگونه بازنمایی، تفسیر یا رابطهٔ شناختی، برای خویش حاضر است.

۳-۱. اصل بنیادین پژوهش

تحلیل انجام‌شده در این بخش نشان داد که بخش عمدهٔ نظریه‌های معاصر خودآگاهی، با وجود اختلاف در مبانی و روش، در یک پیش‌فرض مشترک‌اند: خودآگاهی در قالب نوعی رابطهٔ معرفتی، بازنمایی یا تفسیری صورت‌بندی می‌شود؛ در مقابل، پژوهش حاضر بر آنست که پیش از هرگونه رابطهٔ معرفتی، باید مرتبه‌ای بنیادین‌تر از خودآگاهی وجود داشته باشد که امکان تحقق همان رابطه را فراهم آورد، از این‌رو، مدعای اصلی مقاله، نه انکار نظریه‌های رابطه‌ای، بلکه تعیین جایگاه منطقی آنها در ساختار کلی خودآگاهی است.

بر این اساس، پژوهش حاضر اصل زیر را به‌عنوان مبنای نظری خود پیشنهاد می‌کند:

اصل بنیادین خودآگاهی: هرگونه رابطهٔ معرفتی مستقیم یا غیرمستقیم با خویشتن، تحقق خود را بر نحوه‌ای پیشینی، غیررابطه‌ای و وجودشناختی از حضور نفس نزد خویش مبتنی می‌سازد؛ از این‌رو، حضور نفس، نه یکی از انواع خودآگاهی، بلکه شرط استعلایی امکان همهٔ مراتب بعدی خودآگاهی است.

در این اصل، «تقدم» به معنای تقدم زمانی یا علّی نیست، بلکه به معنای تقدم در شرط امکان است؛ بدین معنا، حضور، نه علت پیدایش آشنایی است و نه مرحله‌ای مقدم بر آن در توالی زمانی؛ بلکه بدون تحقق حضور، اساساً سخن گفتن از آشنایی، بازنمایی، تفسیر یا هر شکل دیگری از خودشناسی فاقد مبنای فلسفی خواهد بود. بر پایهٔ این اصل، مقاله میان سه مرتبهٔ تحلیلی خودآگاهی تمایز قائل می‌شود: مرتبهٔ حضور (سطح وجودشناختی که در آن نفس بی‌واسطه نزد خویش حاضر است)، مرتبهٔ آشنایی (سطح معرفت‌شناختی که در آن سوژه به‌طور مستقیم از حالات و کیفیات آگاهانهٔ خود آگاه می‌شود)، و مرتبهٔ تفسیر (سطح مفهومی و بازاندیشانه که در آن تجربه‌های آگاهانه در قالب باور، داوری، گزارش و روایت شخصی صورت‌بندی می‌شوند).

۴. نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا: صورت‌بندی یک بنیاد غیررابطه‌ای برای خودآگاهی

۴-۱. جایگاه شعور بالذات در نظام فلسفی ابن‌سینا

در آثار ابن‌سینا، خودآگاهی نه مسئله‌ای مستقل در کنار سایر مباحث نفس، بلکه از لوازم نحوهٔ وجود نفس انسانی است؛ از این‌رو، نظریهٔ «شعور بالذات» را نمی‌توان صرفاً نظریه‌ای در باب معرفت نفس یا خودشناسی دانست؛ بلکه این نظریه در پیوندی مستقیم با مبانی وجودشناختی نفس، تجرد، علم و هویت شخصی قرار دارد. نفس انسانی، از آن جهت که موجودی مجرد است، در مرتبهٔ وجود خویش از سنخ موجوداتی نیست که برای آگاهی از خود به ابزارهای ادراکی، صورت‌های ذهنی یا فرآیندهای استدلالی نیاز داشته باشند. آگاهی نفس از خویش، لازمهٔ تجرد و عین نحوهٔ وجود آن است، نه نتیجهٔ عملی معرفتی که پس از تحقق نفس پدید آید (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۲۹۲-۲۹۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۲۹۱-۲۹۶).

این مبنا، نظریهٔ شعور بالذات را از بسیاری از نظریه‌های معاصر خودآگاهی متمایز می‌سازد. در اغلب رویکردهای جدید، مسئلهٔ اصلی آنست که سوژه چگونه به حالات ذهنی خود دسترسی پیدا می‌کند؛ اما در دستگاه ابن‌سینا، پرسش بنیادین‌تر آنست که چرا نفس اساساً برای خویش حاضر است. بدین‌ترتیب، موضوع اصلی نظریهٔ شعور بالذات، نه تبیین سازوکار معرفت به حالات ذهنی، بلکه تبیین نحوهٔ وجود نفس است؛ نحوه‌ای از وجود که حضور نزد خویش از آن انفکاک‌پذیر نیست.

از همین رو، مفهوم «علم حضوری» در فلسفهٔ ابن‌سینا نباید با «شناخت بی‌واسطه» به معنای رایج در معرفت‌شناسی معاصر یکسان انگاشته شود. بی‌واسطگی در نظریه‌های جدید، غالباً به معنای نبودِ استنتاج، مشاهده یا استدلال در فرآیند شناخت است، در حالی که در فلسفهٔ ابن‌سینا، بی‌واسطگی پیش از آنکه وصفی معرفت‌شناختی باشد، وصفی وجودشناختی است. نفس به خود علم دارد، زیرا از خود جدا نیست؛ عالم، معلوم و خودِ علم در این مرتبه از یک حقیقت وجودی حکایت می‌کنند؛ بنابراین، علم حضوری را نباید صرفاً گونه‌ای از معرفت، بلکه نحوه‌ای از تحقق وجودی نفس دانست که هرگونه معرفت بعدی بر آن استوار می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۰۰-۳۰۳؛ رحیمیان، ۱۳۹۵: ۸۵-۹۸).

۴-۲. صورت‌بندی حضور غیررابطه‌ای نفس در فلسفهٔ ابن‌سینا

ابن‌سینا در آثار خود، خودآگاهی را نه حاصل ادراک حسی، استدلال یا بازنمایی مفهومی، بلکه از لوازم نحوهٔ وجود نفس می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: فنّ نفس، مقاله پنجم، فصل هفتم، ۱۸-۲۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم، فصل دوم، ۲۹۱-۲۹۶). نفس انسانی، از آن جهت که موجودی مجرد است، در مرتبهٔ وجود خویش به‌گونه‌ای تحقق می‌یابد که حضور نزد خویش از آن انفکاک‌پذیر نیست (ابن‌سینا،

۱۳۸۳: فنّ نفس، مقاله پنجم، فصل هفتم، ۲۹۲-۲۹۵)؛ از این‌رو، خودآگاهی در بنیادی‌ترین سطح خود، نه بر ادراک حسی مبتنی است، نه بر حافظه، نه بر تجربهٔ پیشین، نه بر استدلال و نه حتی بر بازنمایی مفهومی از «خود»؛ بلکه پیش از هرگونه رابطهٔ معرفتی تحقق یافته است و شرط امکان هرگونه معرفت بعدی به شمار می‌رود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم، فصل دوم، ۲۹۱-۲۹۶؛ نیز نک: طباطبایی، ۱۳۷۴: مرحله یازدهم، فصل هشتم، ۱۴۸-۱۵۰). در این چارچوب، سه مدعای فلسفی قابل تشخیص است: نخست، استقلال خودآگاهی از ادراک حسی (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: فنّ نفس، مقاله پنجم، فصل هفتم، ۳۴-۳۸)؛ دوم، استقلال خودآگاهی از بدن‌مندی (همان، ۳۴-۳۸)؛ و سوم، تقدم حضور نفس بر هرگونه رابطهٔ معرفتی (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم، فصل دوم، ۲۹۱-۲۹۶).

۴-۳. علم حضوری؛ معرفتی بی‌واسطه یا نحوه‌ای از وجود؟

علم حضوری در فلسفهٔ ابن‌سینا، برخلاف نظریه‌های آشنایی که بی‌واسطگی را وصفی معرفت‌شناختی می‌دانند (Russell, 1912: pp. 46-59; Gertler, 2011: pp. 119-146)، بیانگر نحوهٔ وجود نفس است. نفس از آن رو به خویش علم دارد که میان وجود او و حضور او نزد خویش، هیچ فاصله‌ای وجود ندارد؛ در این مرتبه، علم امری افزوده بر وجود نیست، بلکه از خودِ تحقق وجود نفس انفکاک‌پذیر نیست (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: فنّ نفس، مقاله پنجم، فصل هفتم، ۱۸-۲۵؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم، فصل دوم، ۲۹۱-۲۹۶)؛ بنابراین، بی‌واسطگی در علم حضوری وصفی وجودشناختی[1] است، نه صرفاً معرفت‌شناختی[2]؛ از همین منظر، پژوهش حاضر میان دو نوع بی‌واسطگی تمایز می‌نهد: بی‌واسطگی وجودشناختی (حضور بدون واسطه) و بی‌واسطگی معرفت‌شناختی (شناخت بی‌استنتاج).

۴-۴. شعور بالذات به‌مثابهٔ بنیاد غیررابطه‌ای خودآگاهی

تحلیل انجام‌شده در بخش‌های پیشین نشان داد که نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا را نمی‌توان صرفاً در قالب نظریه‌ای دربارهٔ «معرفت بی‌واسطه» فهمید، با این‌حال، برای روشن شدن جایگاه این نظریه در نسبت با نظریه‌های معاصر، باید به پرسش بنیادی‌تری پاسخ داد: «آیا شعور بالذّات، خود نوعی رابطهٔ معرفتی است، یا آنکه بنیادی پیشینی برای هرگونه رابطهٔ معرفتی محسوب می‌شود؟»

---

1 .Ontological Immediacy

2 .Epistemic Immediacy

پاسخ به این پرسش مستلزم روشن ساختن معنای «رابطه» در تحلیل فلسفی است. در ساده‌ترین معنا، هر رابطه مستلزم تمایز منطقی میان دو طرف رابطه است؛ رابطه همواره میان چیزی و چیز دیگر برقرار می‌شود. در روابط معرفتی نیز دست‌کم سه مؤلفه قابل تشخیص‌اند: فاعل شناسایی، متعلق شناسایی و نسبتی که این دو را به یکدیگر پیوند می‌دهد. خواه این نسبت به صورت ادراک، بازنمایی، آشنایی یا تفسیر فهم شود، اصل تمایز میان طرفین رابطه حفظ می‌شود.

اگر شعور بالذات نیز از همین سنخ باشد، باید بتوان میان نفس به‌عنوان «فاعل شناخت» و نفس به‌عنوان «متعلق شناخت» تمایزی واقعی برقرار کرد؛ به‌گونه‌ای که علم به نفس، حاصل پیوند یافتن دو امر متمایز باشد؛ اما در دستگاه فلسفی ابن‌سینا چنین تحلیلی پذیرفتنی نیست. علم نفس به خویش، نه از آن رو تحقق می‌یابد که نفس به موضوعی بیرون از خود یا حتی به «تصویری» از خود دسترسی پیدا می‌کند، بلکه از آن روست که وجود نفس از حضور آن نزد خویش انفکاک‌پذیر نیست؛ در این مرتبه، علم، امری افزوده بر وجود نیست، بلکه یکی از شئون همان تحقق وجودی است.

از این جهت، پژوهش حاضر استدلال می‌کند که شعور بالذات را نباید «رابطه‌ای میان دو امر» تلقی کرد، بلکه باید آن را بنیاد غیررابطه‌ای همهٔ روابط بعدی دانست. مقصود از «غیررابطه‌ای» آن نیست که هیچ‌گونه آگاهی یا معرفتی در کار نیست، بلکه بدین معناست که تحقق این مرتبه از خودآگاهی بر نسبت میان دو موجود یا دو حالت متمایز استوار نیست. حضور نفس نزد خویش، پیش از هرگونه تمایز میان فاعل و متعلق، تحقق دارد و همین حضور است که امکان شکل‌گیری هر رابطهٔ معرفتی بعدی را فراهم می‌سازد.

۴-۵. جمع‌بندی

تحلیل انجام‌شده در این بخش از مقاله نشان داد که نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا، بنیادی‌ترین مرتبهٔ خودآگاهی را در سطحی وجودشناختی صورت‌بندی می‌کند؛ مرتبه‌ای که در آن، حضور نفس نزد خویش، نه محصول ادراک، بازنمایی، استنتاج یا تفسیر، بلکه لازمهٔ نحوهٔ وجود نفس است. در مقابل، نظریه‌های آشنایی (که در بخش بعدی مقاله به‌تفصیل بررسی می‌شوند) به نحوهٔ دسترسی معرفت‌شناختی سوژه به حالات ذهنی و کیفیات پدیداری می‌پردازند. این تفاوت در سطح تحلیل، امکان بازخوانی نسبت این دو نظریه را بر اساس الگوی ابتنای ساختاری فراهم می‌آورد؛ الگویی که در بخش‌های بعدی مقاله صورت‌بندی خواهد شد.

۵. نظریه‌های آشنایی در فلسفهٔ ذهن معاصر

۵-۱. مسئلهٔ آشنایی و بازگشت معرفت بی‌واسطه به فلسفهٔ ذهن

در نیمهٔ دوم قرن بیستم، با گسترش مباحث مربوط به آگاهی، کیفیات پدیداری[1] و مرجعیت اول‌شخص، بار دیگر این پرسش در فلسفهٔ ذهن مطرح شد که انسان چگونه از تجربه‌های آگاهانهٔ خود شناخت پیدا می‌کند. اگر آگاهی از حالات ذهنی صرفاً بر استنتاج، مشاهدهٔ درونی یا گزارش‌های رفتاری مبتنی باشد، توضیح بی‌واسطگی تجربه‌های اول‌شخص دشوار خواهد بود، از این‌رو، شماری از فیلسوفان کوشیدند مفهوم کلاسیک «آشنایی» را با صورت‌بندی‌های جدید احیا کنند و آن را مبنایی برای تبیین خودآگاهی مستقیم قرار دهند (Gertler, 2011: 119-146; Chalmers, 2003: 220-238).

ریشهٔ تاریخی نظریه‌های آشنایی را معمولاً در تحلیل‌های برتراند راسل از «معرفت از راه آشنایی»[2] جست‌وجو می‌کنند. راسل میان دو نوع معرفت تمایز می‌نهد: معرفت از راه توصیف[3] و معرفت از راه آشنایی. در نوع دوم، سوژه بدون وساطت توصیف، استنتاج یا بازنمایی مفهومی، مستقیماً با متعلق معرفت مواجه است. هرچند مقصود اصلی راسل تبیین معرفت به اشیاء، داده‌های حسی و برخی امور ذهنی بود، اما این تمایز، بعدها در مباحث خودآگاهی و آگاهی اول‌شخص نقش مهمی یافت (Russell, 1912: 25-59).

در فلسفهٔ ذهن معاصر، نظریه‌های آشنایی بیش از آنکه بر رابطهٔ سوژه با اشیای خارجی تمرکز داشته باشند، بر رابطهٔ مستقیم سوژه با تجربه‌های آگاهانهٔ خویش تأکید می‌کنند. مطابق این دیدگاه، فرد هنگام تجربهٔ درد، اضطراب، لذت یا سایر کیفیات پدیداری، از طریق نوعی رابطهٔ مستقیم و غیر استنتاجی نسبت به آن تجربه آگاه است. در این چارچوب، مرجعیت اول‌شخص و خطاناپذیری نسبی گزارش‌های اول‌شخص نه بر استدلال، بلکه بر همین رابطهٔ بی‌واسطه استوار می‌شود (Gertler, 2011: 124-141).

۵-۲. اصول مشترک نظریه‌های آشنایی

نظریه‌های آشنایی در فلسفهٔ ذهن معاصر، با وجود تفاوت در مبانی و صورت‌بندی‌های فلسفی، در چهار اصل بنیادین اشتراک دارند. این اصول، چارچوب مشترکی را تشکیل می‌دهند که بر اساس آن،

---

1 .Qualia
2 .Knowledge by Acquaintance
3 .Knowledge by Description

خودآگاهی نه از طریق استنتاج یا بازنمایی، بلکه از رهگذر نوعی رابطهٔ مستقیم میان سوژه و تجربهٔ آگاهانه تبیین می‌شود، از این‌رو، پیش از بررسی اختلافات میان تقریرهای مختلف، باید این مبانی مشترک روشن شود.

اصل نخست: بی‌واسطگی معرفتی

نخستین اصل نظریه‌های آشنایی آنست که آگاهی انسان از حالات ذهنی خویش، دست‌کم در مواردی، بدون استنتاج، مشاهدهٔ درونی یا استدلال تحقق می‌یابد؛ هنگامی که درد، لذت، اضطراب یا رنگی خاص را تجربه می‌کند، آگاهی او نسبت به این تجربه، محصول استنتاج از شواهد دیگر نیست، بلکه مستقیماً در خود تجربه تحقق می‌یابد؛ بدین سبب، رابطهٔ آشنایی، نوعی رابطهٔ معرفتی بی‌واسطه تلقی می‌شود که میان سوژه و حالت ذهنی برقرار است (Russell, 1912: pp. 46–59; Gertler, 2011: pp. 119–146).

این اصل، نقطهٔ قوت اصلی نظریه‌های آشنایی است؛ زیرا می‌تواند مرجعیت اول‌شخص و یقین نسبی انسان نسبت به تجربه‌های آگاهانهٔ خویش را تبیین کند، بی‌آنکه به سازوکارهای استنتاجی یا بازنمایی‌های مرتبهٔ بالا متوسل شود.

اصل دوم: تقدم تجربه بر تفسیر

دومین اصل مشترک آن است که تجربهٔ آگاهانه پیش از هرگونه مفهوم‌پردازی، داوری یا تفسیر تحقق دارد. نظریه‌های آشنایی، میان «داشتن تجربه» و «توصیف تجربه» تمایز قائل‌اند. ممکن است شخص در توصیف یا تبیین آنچه تجربه کرده دچار خطا شود، اما اصل تحقق تجربه و آگاهی مستقیم از آن، مستقل از این فرآیندهای مفهومی است.

بر این اساس، آشنایی نه به گزارش زبانی وابسته است و نه به تحلیل مفهومی. فرد ممکن است نتواند کیفیت درد خود را به‌درستی توصیف کند، اما این ناتوانی، اصل آشنایی مستقیم او با درد را نفی نمی‌کند. همین تمایز سبب شده است که نظریه‌های آشنایی، نقش مهمی در دفاع از واقعیت کیفیات پدیداری و تجربه اول‌شخص ایفا کنند (Chalmers, 1996: pp. 11–25).

اصل سوم: رابطه‌مندی ساختار خودآگاهی

با وجود اختلاف تقریرها، همهٔ نظریه‌های آشنایی بر این فرض استوارند که خودآگاهی از طریق نوعی رابطهٔ معرفتی میان سوژه و متعلق آگاهی تحقق می‌یابد. متعلق این رابطه ممکن است کیفیت پدیداری،

حالت ذهنی، احساس یا تجربهٔ آگاهانه باشد، اما در همهٔ موارد، ساختار تحلیلی نظریه بر وجود نسبتی میان دو سوی رابطه مبتنی است.

به همین دلیل، مسئلهٔ اصلی در این نظریه‌ها آنست که این رابطه چگونه شکل می‌گیرد؟ چه ویژگی‌هایی دارد و چه تفاوتی با سایر انواع معرفت دارد؟ اختلاف میان تقریرهای مختلف نیز عمدتاً به همین مسئله بازمی‌گردد، نه به اصل رابطه‌ای بودن ساختار خودآگاهی.

اصل چهارم: استقلال نسبی از بازنمایی

بسیاری از نظریه‌های آشنایی بر آن‌اند که رابطهٔ مستقیم با تجربه‌های آگاهانه را نمی‌توان به بازنمایی ذهنی یا محتوای مفهومی فروکاست؛ در این دیدگاه، آگاهی مستقیم از درد، رنگ یا احساس، پیش از آن است که این تجربه در قالب مفاهیم یا گزاره‌ها بازنمایی شود؛ از این‌رو، آشنایی نوعی مواجههٔ مستقیم با تجربه است، نه صرفاً بازنمایی آن.

این اصل، نظریه‌های آشنایی را از بسیاری از نظریه‌های بازنمایی‌گرا متمایز می‌کند و یکی از مهم‌ترین دلایل احیای این رویکرد در فلسفهٔ ذهن معاصر به شمار می‌رود.

جمع‌بندی تحلیلی

تحلیل اصول فوق نشان می‌دهد که نظریه‌های آشنایی، تصویری منسجم از آگاهی مستقیم نسبت به حالات ذهنی ارائه می‌کنند؛ با این‌حال، این اصول همگی در سطح معرفت‌شناختی صورت‌بندی شده‌اند؛ یعنی همگی به چگونگی دسترسی سوژه به تجربه‌های آگاهانهٔ خویش می‌پردازند. در هیچ‌یک از این اصول، پرسش از اینکه "**چرا سوژه اساساً برای خویش حاضر است؟**" به‌صورت مستقل مطرح نمی‌شود.

از منظر پژوهش حاضر، این نکته به معنای نقص نظریه‌های آشنایی نیست، بلکه نشان‌دهندهٔ محدودهٔ تبیینی آنهاست. این نظریه‌ها به‌درستی سازوکار آگاهی مستقیم از حالات ذهنی را توضیح می‌دهند، اما تحقق همان رابطهٔ آشنایی را مفروض می‌گیرند؛ بدین‌ترتیب، پرسش از بنیاد وجودشناختی خودآگاهی همچنان گشوده باقی می‌ماند؛ پرسشی که نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا به آن پاسخ می‌دهد و در بخش بعد نشان داده خواهد شد که چگونه این دو سطح از تحلیل می‌توانند در چارچوبی واحد با یکدیگر تلفیق شوند.

۵-۳. آیا نظریهٔ آشنایی، شرط امکان خود را تبیین می‌کند؟

نظریه‌های آشنایی نشان می‌دهند که انسان می‌تواند بدون استنتاج یا مشاهدهٔ درونی، مستقیماً از برخی حالات ذهنی خود آگاه باشد؛ با این‌حال، پرسش اساسی آنست که آیا این نظریه‌ها، شرط امکان تحقق خودِ این رابطه را نیز توضیح می‌دهند؟

برای پاسخ، باید میان «تبیین یک رابطه» و «تبیین شرط امکان رابطه» تمایز نهاد. هر نظریه‌ای که بر وجود رابطه‌ای مبتنی باشد، تحقق دو طرف رابطه را پیش‌فرض می‌گیرد. نظریه‌های آشنایی هنگامی که از رابطهٔ مستقیم سوژه با کیفیات پدیداری سخن می‌گویند، سه مؤلفه را مفروض می‌گیرند: سوژه، کیفیت پدیداری، و رابطهٔ میان آنها. اما این نظریه‌ها عمدتاً بر مؤلفهٔ سوم تمرکز دارند.

پرسش بنیادین اینست: سوژه‌ای که این رابطه را برقرار می‌کند، چگونه برای خویش حاضر است؟ اگر حضور سوژه نیز به رابطه‌ای دیگر فروکاسته شود، تبیین با تسلسل مواجه می‌شود؛ به همین دلیل، نظریه‌های آشنایی به‌طور ضمنی وجود سوژه‌ای را مفروض می‌گیرند که پیش از برقراری رابطه، برای خویش حاضر است.

در اینجا، نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا نقش تکمیلی ایفا می‌کند. او خودآگاهی را نه حاصل رابطه‌ای معرفتی، بلکه لازمهٔ نحوهٔ وجود نفس می‌داند؛ بنابراین، نظریه‌های آشنایی و شعور بالذّات، نه دو پاسخ متعارض، بلکه دو پاسخ به دو پرسش متفاوت‌اند: نخستین، سازوکار معرفت‌شناختی آگاهی مستقیم را تبیین می‌کند و دومی، بنیاد وجودشناختی امکان آن را. در الگوی سلسله‌مراتبی، حضور، شرطِ امکانِ آشنایی و آشنایی، شرطِ امکانِ تفسیر و گزارش اول‌شخص است؛ بدین‌ترتیب، دو نظریه در حقیقت دو سطح مکمل از تحلیل خودآگاهی را تشکیل می‌دهند.

۶. نظریهٔ ساختار سه‌لایهٔ خودآگاهی: صورت‌بندی تلفیقیِ حضور، آشنایی و تفسیر

اگر تحلیل‌های پیشین نشان داده‌اند که هر یک از دو سنت فلسفی، بخشی از ساختار خودآگاهی را توضیح می‌دهند، اکنون پرسش آنست که آیا می‌توان چارچوبی ارائه کرد که این دو سطح را در قالب نظریه‌ای واحد صورت‌بندی کند؟

۶-۱. ضرورت ارائهٔ یک مدل تلفیقی

تحلیل انجام‌شده در فصل‌های پیشین نشان داد که دو سنت فلسفی مورد بررسی، هر یک بخشی از

ساختار خودآگاهی را با دقت قابل توجهی تبیین می‌کنند، اما هیچ‌یک به‌تنهایی، تصویری جامع از این پدیده به دست نمی‌دهند، زیرا یکی به بنیاد وجودشناختی و دیگری به سازوکار معرفت‌شناختی می‌پردازد و هیچ‌یک نسبت این دو سطح را تبیین نمی‌کند. نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا با تکیه بر علم حضوری، مبنای وجودشناختی خودآگاهی را روشن می‌سازد، اما به تحلیل تفصیلی آگاهی از کیفیات پدیداری و سازوکار معرفت اول‌شخص در چارچوب مباحث فلسفهٔ ذهن معاصر نمی‌پردازد؛ در مقابل، نظریه‌های آشنایی توانسته‌اند رابطهٔ مستقیم سوژه با حالات ذهنی را به‌خوبی تحلیل کنند، اما معمولاً پرسش از بنیاد وجودشناختی این رابطه را مفروض گرفته‌اند.

از این‌رو، اختلاف میان این رویکردها را نباید صرفاً اختلاف در پاسخ به یک پرسش مشترک تلقی کرد، بلکه باید آن را ناشی از تفاوت در سطح تحلیل دانست. هر یک از این نظریه‌ها ناظر به مرتبه‌ای خاص از خودآگاهی هستند و هنگامی که بدون تفکیک، این مراتب با یکدیگر مقایسه شوند، تعارض‌هایی پدید می‌آید که بخشی از آنها ناشی از خلط سطوح تحلیلی است، نه ناسازگاری واقعی میان نظریه‌ها.

بر پایهٔ این ملاحظه، پژوهش حاضر ساختاری سه‌لایه برای تبیین خودآگاهی پیشنهاد می‌کند. مقصود از «لایه» در اینجا، سه جزء مستقل یا سه مرحلهٔ زمانی نیست، بلکه سه سطح تحلیلی است که هر یک پرسشی متفاوت را پاسخ می‌دهند و نسبت آنها، نسبت ابتنا و تکمیل است. در این مدل، هر مرتبه، شرط امکان مرتبهٔ بعدی را فراهم می‌آورد، بی‌آنکه در آن فروکاسته شود یا جای آن را بگیرد:

- **لایهٔ نخست، حضور**[1]، بنیادی‌ترین سطح خودآگاهی است. در این مرتبه، نفس بدون اتکا به ادراک، بازنمایی، استنتاج یا تفسیر، برای خویش حاضر است. این حضور، از سنخ رابطهٔ معرفتی نیست، بلکه بیانگر نحوه‌ای از تحقق وجودی نفس است و همان چیزی است که در فلسفهٔ ابن‌سینا با نظریهٔ شعور بالذات و علم حضوری صورت‌بندی شده است. از آنجا که هرگونه رابطهٔ معرفتی تحقق سوژه را پیش‌فرض می‌گیرد، حضور، شرطِ امکانِ لایهٔ آشنایی است.

1 .Presence

- **لایهٔ دوم، آشنایی**[1]، سطح معرفت‌شناختی خودآگاهی است. در این مرتبه، سوژه به‌طور مستقیم از حالات ذهنی، تجربه‌های آگاهانه و کیفیات پدیداری خود آگاه می‌شود. این آگاهی، بی‌واسطه است، اما بی‌واسطگی آن از نوع معرفت‌شناختی است، نه وجودشناختی؛ بدین سبب، رابطهٔ آشنایی بر حضور پیشینیِ نفس نزد خویش ابتنا دارد و بدون آن قابل تبیین نخواهد بود. آشنایی نیز مادامی به خودشناسی مفهومی تبدیل نمی‌شود که در قالب تفسیر صورت‌بندی نگردد.
- **لایهٔ سوم، تفسیر**[2]، مرتبه‌ای است که در آن، تجربه‌های آگاهانه در قالب مفاهیم، باورها، داوری‌ها، گزارش‌های اول‌شخص و بازاندیشی سامان می‌یابند. در این سطح، سوژه نه‌تنها تجربه می‌کند، بلکه می‌تواند تجربهٔ خود را توصیف، تحلیل، ارزیابی و به دیگران منتقل کند[3]؛ بنابراین، تفسیر بر تحقق آشنایی مستقیم و آشنایی نیز بر حضور وجودشناختی مبتنی است.

بر این اساس، ساختار پیشنهادی پژوهش را می‌توان به‌صورت شکل زیر خلاصه کرد:

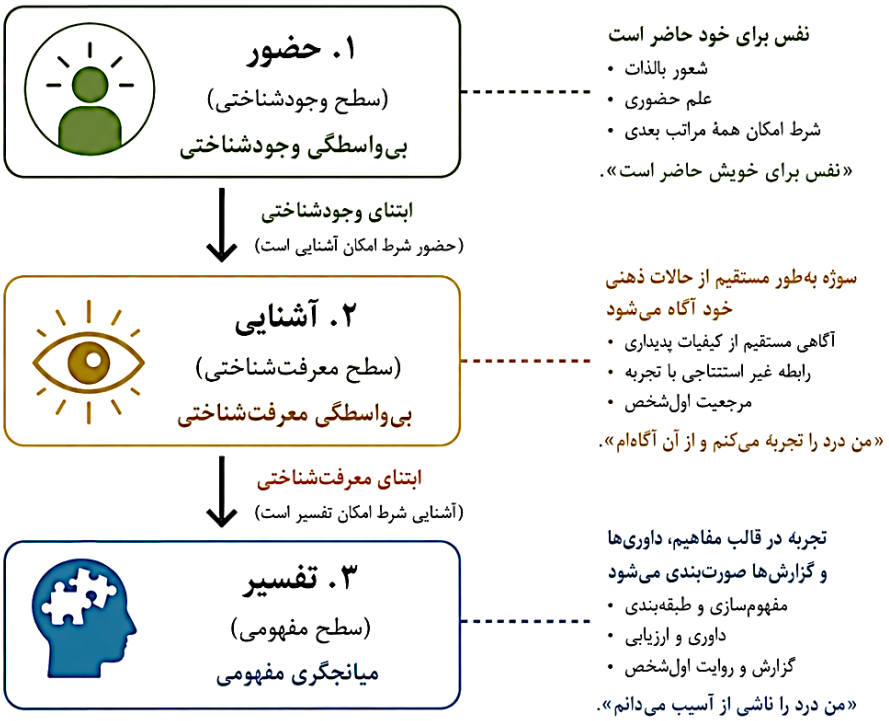
---

1 .Acquaintance

2 .Interpretation

۳. تفسیر در مرتبهٔ سوم، نه‌تنها شامل مفهوم‌پردازی و داوری، بلکه شامل گزارش زبانی و روایت‌پردازی از تجربه‌های آگاهانه نیز می‌شود. این سطح از خودآگاهی، وابسته به ساختارهای زبانی و هنجارهای اجتماعی است و در نظریه‌های خودتفسیری (Self-Interpretation Accounts) و اکسپرسیویسم (Expressivism) مورد بررسی قرار گرفته است (Carruthers, 2011, pp. 121-152؛ Bar-On, 2004, pp. 363-385). از این‌رو، ساختاری سه‌لایه می‌تواند چارچوبی برای جای‌دهی نظریه‌های مختلف خودآگاهی فراهم آورد.

ساختار سه‌لایه خودآگاهی:
بازخوانی نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا در پرتو نظریه‌های آشنایی

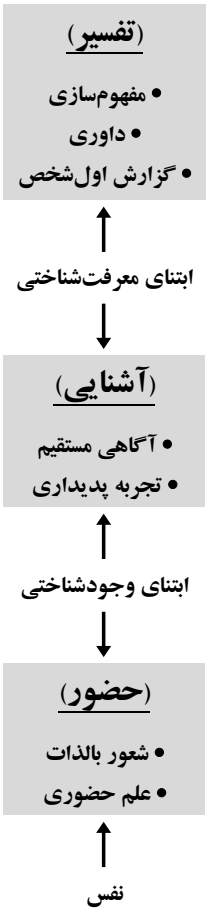


خلاصهٔ مدل سه‌لایه خودآگاهی

لایه	پرسش محوری	نوع بی‌واسطگی	کارکرد اصلی
حضور	چگونه نفس برای خود حاضر است؟	وجودشناختی	بنیاد هستی‌شناختی خودآگاهی
آشنایی	چگونه سوژه از حالات ذهنی خود آگاه می‌شود؟	معرفت‌شناختی	آگاهی مستقیم از تجربه
تفسیر	چگونه تجربه به داوری و مفهوم تبدیل می‌شود؟	مفهومی	بازاندیشی، گزارش و خودشناسی مفهومی

نتیجهٔ کلیدی: اختلاف میان فلسفهٔ ابن‌سینا و نظریه‌های آشنایی، ناشی از تفاوت در سطح تحلیل است، نه در پاسخ به یک مسئله واحد. این سه لایه مکمل یکدیگرند، نه رقیب.

نوآوری این مدل در آن است که به جای تقلیل یکی از این سطوح به دیگری، میان آنها رابطه‌ای طولی و ابتنایی برقرار می‌کند. در این چارچوب، حضور، آشنایی و تفسیر، سه نظریهٔ رقیب نیستند، بلکه سه سطح مکمل از ساختار واحد خودآگاهی‌اند.



۶-۲. قدرت تبیینی ساختار سه‌لایه خودآگاهی

پس از ارائه ساختار سه‌لایهٔ «حضور - آشنایی - تفسیر»، باید نشان داد که این الگو چه دستاوردی فراتر از رویکردهای پیشین دارد.

۶-۲-۱. تفکیک دو نوع بی‌واسطگی

نخستین دستاورد مدل، تفکیک میان بی‌واسطگی وجودشناختی و بی‌واسطگی معرفت‌شناختی است. بسیاری از مباحث فلسفهٔ ذهن، این دو معنا را در هم می‌آمیزند؛ در نتیجه، گاه علم حضوری ابن‌سینا صرفاً به‌عنوان نمونه‌ای از معرفت بی‌واسطه معرفی می‌شود و گاه نظریه‌های آشنایی به‌مثابه تبیین نهایی خودآگاهی تلقی می‌شوند. مدل حاضر نشان می‌دهد که این دو مفهوم به دو پرسش متفاوت پاسخ می‌دهند؛ از این‌رو، اشتراک در مفهوم بی‌واسطگی، مستلزم هم‌سطح بودن دو نظریه نیست.

۶-۲-۲. رفع تعارض ظاهری میان فلسفهٔ ابن‌سینا و نظریه‌های آشنایی

دستاورد دوم آن است که انسان را وادار به بازنگری در مورد تعارض رایج میان فلسفهٔ ابن‌سینا و نظریه‌های آشنایی می‌کند. در بسیاری از پژوهش‌های تطبیقی، این دو رویکرد به‌منزلهٔ پاسخ‌هایی رقیب معرفی می‌شوند؛ اما تحلیل حاضر نشان می‌دهد که این برداشت، نتیجهٔ خلط میان دو سطح متفاوت از تبیین فلسفی است. ابن‌سینا در پی تبیین بنیاد وجودشناختی خودآگاهی است، در حالی که نظریه‌های آشنایی، سازوکار معرفت‌شناختی آگاهی مستقیم از حالات ذهنی را بررسی می‌کنند.

۶-۲-۳. تبیین نسبت میان تجربه و بازاندیشی

مزیت دیگر، تبیین روشن رابطهٔ میان تجربهٔ آگاهانه و بازاندیشی است. بسیاری از نظریه‌های معاصر یا خودآگاهی را به تجربه فرو می‌کاهند یا آن را به فرآیندهای بازاندیشانه وابسته می‌کنند. الگوی حاضر با تفکیک سه سطحِ حضور، آشنایی و تفسیر، نشان می‌دهد که تجربه، آگاهی از تجربه و تفسیر تجربه، سه مرتبهٔ متمایزند. فرد ممکن است تجربه‌ای را زیست کند، اما در توصیف آن دچار خطا شود؛ چنین خطایی، رابطهٔ آشنایی او با تجربه را از میان نمی‌برد؛ یا انسان ممکن است درد را تجربه کند، اما منشأ آن را اشتباه تفسیر کند.

۶-۲-۴. بازسازی نسبت فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ ذهن معاصر

چهارمین دستاورد، ایجاد چارچوبی برای گفت‌وگوی نظام‌مند میان فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ ذهن معاصر است. در این چارچوب، نظریهٔ شعور بالذات به‌منزلهٔ منبعی برای تبیین بنیاد وجودشناختی خودآگاهی وارد گفت‌وگو می‌شود و نظریه‌های آشنایی نیز به‌عنوان تبیین‌هایی دقیق از سطح معرفت‌شناختی ارزیابی می‌شوند. این بازسازی، از دو افراط جلوگیری می‌کند: فروکاستن فلسفهٔ اسلامی به تأیید نظریه‌های معاصر، یا تلقی نظریه‌های معاصر به‌عنوان تنها معیار ارزیابی متون کلاسیک.

۶-۲-۵. جمع‌بندی

ساختار سه‌لایه، مدلی تحلیلی برای تفکیک سطوح مختلف خودآگاهی است. نوآوری اصلی آن در اینست که نشان می‌دهد بسیاری از اختلاف‌های موجود در ادبیات فلسفهٔ ذهن، نه از تعارض واقعی نظریه‌ها، بلکه از خلط میان سطح وجودشناختی، معرفت‌شناختی و مفهومی ناشی می‌شوند. با بازشناسی این سه سطح، می‌توان هم نظریهٔ شعور بالذات و هم نظریه‌های آشنایی را در منظومه‌ای واحد جای داد که در آن، هر نظریه مکمل دیگری در تبیین ساختار پیچیدهٔ خودآگاهی است.

۷. ارزیابی انتقادی و دفاع از نظریهٔ سه‌لایهٔ خودآگاهی

مهم‌ترین اشکال وارد بر نظریهٔ سه‌لایهٔ خودآگاهی آنست که مفهوم «حضور»، یا فاقد محتوای تحلیلی است یا چیزی جز بیان دیگری از نظریهٔ آشنایی نیست؛ از یک سو، ممکن است گفته شود که هرگونه آگاهی مستلزم رابطه‌ای میان فاعل و متعلق است؛ از این‌رو، تعبیر «حضور غیررابطه‌ای» متناقض می‌نماید؛ از سوی دیگر، اگر حضور نیز نوعی آگاهی بی‌واسطه باشد[۱]، تمایز آن با آشنایی، صرفاً لفظی خواهد بود و افزودن این لایه، قدرت تبیینی تازه‌ای به نظریه نمی‌بخشد.

پاسخ نظریهٔ حاضر بر تفکیک میان دو سطح تحلیل استوار است؛ حضور و آشنایی پاسخ به یک پرسش واحد نیستند، بلکه به دو مسئلهٔ فلسفی متفاوت تعلق دارند. آشنایی به این پرسش پاسخ می‌دهد که انسان چگونه از حالات ذهنی خود آگاهی مستقیم پیدا می‌کند؟ در حالی که حضور ناظر به این مسئله است که اساساً چه چیزی امکان چنین آگاهی‌ای را فراهم می‌آورد؟ لذا، حضور نه رابطه‌ای معرفت‌شناختی، بلکه بنیان وجودشناختی هر رابطهٔ معرفتی است. وصف «غیررابطه‌ای» نیز به معنای نفی امکان تحلیل فلسفی نیست، بلکه تنها بیانگر آن است که تحقق حضور، وابسته به رابطه‌ای میان دو موجود مستقل نیست.

بر این اساس، اشکال دور یا تسلسل نیز بر نظریهٔ حاضر وارد نیست. اگر حضور، آشنایی و تفسیر سه حلقهٔ هم‌عرض یک زنجیره تلقی شوند، پرسش از اینکه حضور چگونه شناخته می‌شود، می‌تواند به دور یا تسلسل بیانجامد؛ اما در مدل پیشنهادی، این سه لایه نقش‌های متفاوتی دارند. حضور، شرط امکان خودآگاهی است؛ آشنایی، رابطهٔ معرفت‌شناختی مستقیم با حالات ذهنی را تبیین می‌کند؛ و تفسیر، سطح مفهوم‌پردازی را، داوری و گزارش اول‌شخص را توضیح می‌دهد؛ بنابراین، رابطهٔ میان این سه، نه رابطهٔ چرخه‌ای، بلکه رابطه‌ای طولی و مبتنی بر ابتنای وجودشناختی است؛ به‌گونه‌ای که آشنایی بر حضور و تفسیر بر آشنایی ابتنا دارد، بی‌آنکه حضور، خود به رابطه‌ای معرفتی فروکاسته شود.

اشکال دیگری که می‌توان مطرح کرد، اینست که آیا می‌توان از حضوری سخن گفت که مستقل از

---

۱. در پاسخ به اشکال «فروکاستن حضور به آشنایی»، باید گفت که تمثیل انسان معلّق، آزمونی است که در آن تمام کیفیات پدیداری و ادراکات حسی تعلیق می‌شوند، اما خودآگاهی همچنان باقی می‌ماند. این نشان می‌دهد که مرتبه‌ای از خودآگاهی (همان حضور) پیش از هرگونه کیفیت پدیداری تحقق دارد و نمی‌توان آن را به آشنایی با کیفیات فروکاست. اگر حضور چیزی جز آشنایی با کیفیات بود، در فرض انسان معلّق که هیچ کیفیت پدیداری در کار نیست، خودآگاهی نیز باید از میان می‌رفت، در حالی که ابن‌سینا صراحتاً بر بقای آن تأکید می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم).

تجربه‌های پدیداری باشد؟ بسیاری از نظریه‌های معاصر، خودآگاهی را همواره در پیوند با کیفیات پدیداری تحلیل می‌کنند و آشنایی را معرفت مستقیم نسبت به همین تجربه‌ها می‌دانند. نظریهٔ حاضر این نقش را انکار نمی‌کند، اما استدلال می‌کند که تجربه‌های پدیداری برای تبیین چگونگی آگاهی از حالات ذهنی کافی‌اند، نه برای تبیین امکان اصل خودآگاهی. در این چارچوب، حضور، یکی از تجربه‌های پدیداری نیست، بلکه شرط وجودی تحقق آنهاست. تمثیل «انسان معلّق» ابن‌سینا نیز بر همین تقدم دلالت دارد؛ زیرا آگاهی نفس از خویش را وابسته به هیچ ادراک حسی یا کیفیت پدیداری خاصی نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: نمط سوم؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: فنّ نفس).

برتری نظریهٔ سه‌لایهٔ خودآگاهی در آنست که به‌جای رقابت با نظریه‌های آشنایی، آنها را در سطح مناسب خود حفظ می‌کند؛ این نظریه می‌پذیرد که آشنایی، بهترین تبیین برای معرفت مستقیم نسبت به حالات ذهنی است، اما در عین حال، استدلال می‌کند که خودِ آشنایی نیز بر بنیانی وجودشناختی استوار است که در نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا صورت‌بندی شده است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با این پرسش آغاز شد که آیا نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا و نظریه‌های آشنایی در فلسفهٔ ذهن معاصر، دو تبیین رقیب از خودآگاهی‌اند یا آنکه می‌توان میان آنها نسبتی تکمیلی برقرار کرد؟ تحلیل تطبیقی نشان داد که شباهت این دو رویکرد در تأکید بر بی‌واسطگی خودآگاهی، نباید موجب نادیده گرفتن تفاوت بنیادین آنها در سطح تحلیل شود؛ در حالی که نظریه‌های آشنایی، بی‌واسطگی را در چارچوب رابطهٔ معرفت‌شناختی میان سوژه و حالات ذهنی تفسیر می‌کنند، نظریهٔ شعور بالذات ابن‌سینا، خودآگاهی را بر حضور وجودشناختی نفس نزد خویش مبتنی می‌سازد.

بر پایهٔ این تحلیل، مقاله استدلال کرد که رابطهٔ آشنایی، هرچند تبیینی نیرومند از آگاهی مستقیم نسبت به حالات ذهنی ارائه می‌کند، اما تحقق خود را بر مرتبه‌ای بنیادین‌تر از حضور نفس نزد خویش مبتنی می‌سازد؛ بدین‌ترتیب، نظریهٔ شعور بالذّات، نه بدیلی برای نظریه‌های آشنایی، بلکه تبیین‌کنندهٔ شرط امکان وجودشناختی آنهاست؛ این نتیجه، بدون کاستن از ارزش تبیینی نظریه‌های آشنایی، جایگاه آنها را در ساختار کلی خودآگاهی روشن‌تر می‌کند.

نوآوری اصلی این پژوهش، ارائهٔ ساختار سه‌لایهٔ «حضور- آشنایی - تفسیر» است. در این الگو، حضور، آشنایی و تفسیر، سه سطح تحلیلی متمایز اما به‌هم‌پیوسته‌اند. حضور، بنیاد وجودشناختی

خودآگاهی را تبیین می‌کند؛ آشنایی، سازوکار معرفت‌شناختی آگاهی مستقیم از حالات ذهنی را توضیح می‌دهد؛ و تفسیر، شکل‌گیری داوری، مفهوم‌پردازی و گزارش اول‌شخص را ممکن می‌سازد. نسبت این سه سطح، رابطه‌ای طولی و ابتنایی است، نه رابطه‌ای رقابتی یا تقلیلی.

یکی دیگر از دستآوردهای نظری این پژوهش، تفکیک میان «بی‌واسطگی وجودشناختی» و «بی‌واسطگی معرفت‌شناختی» است. این تفکیک نشان می‌دهد که بخشی از اختلاف‌های موجود در ادبیات فلسفهٔ ذهن، ناشی از خلط این دو سطح بوده است. با بازشناسی این تمایز، امکان گفت‌وگویی منظم میان فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ ذهن معاصر فراهم می‌شود، بی‌آنکه یکی از این دو سنت به دیگری فروکاسته شود.

مدل پیشنهادی، مدعی حل همهٔ مسائل مربوط به خودآگاهی نیست. این الگو عمدتاً در سطح تحلیل مفهومی و وجودشناختی صورت‌بندی شده و برای ارزیابی ظرفیت آن در تبیین مسائل دیگری مانند خودآگاهی بازاندیشانه، خودآگاهی اجتماعی، آگاهی بدنی، تجربه‌های آسیب‌شناختی یا یافته‌های علوم اعصاب، به پژوهش‌های مستقل نیاز است. همچنین، نسبت این مدل با نظریه‌های مرتبه‌بالا[1]، بازنمایی‌گرایی[2]، نظریه‌های خودتفسیری[3] و رویکردهای کنش‌گرا[4]، می‌تواند موضوع پژوهش‌های آینده قرار گیرد.

در مجموع، پژوهش حاضر پیشنهاد می‌کند که مسئلهٔ خودآگاهی نه با انتخاب میان نظریهٔ شعور بالذات و نظریه‌های آشنایی، بلکه با بازشناسی جایگاه هر یک در ساختاری چندسطحی بهتر فهمیده می‌شود؛ بر این اساس، فلسفهٔ ابن‌سینا می‌تواند در گفت‌وگو با فلسفهٔ ذهن معاصر، صرفاً به‌عنوان منبعی تاریخی تلقی نشود، بلکه به‌مثابه شریک نظری در تبیین یکی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفهٔ ذهن معاصر مورد بازخوانی قرار گیرد.

اگر این تحلیل پذیرفته شود، مسئلهٔ خودآگاهی دیگر نه انتخاب میان حضور و آشنایی، بلکه فهم نسبت ابتنایی این دو در ساختاری چندلایه خواهد بود؛ ساختاری که می‌تواند افق تازه‌ای برای گفت‌وگوی فلسفه اسلامی و فلسفه ذهن معاصر بگشاید.

---

1 .Higher-Order Theories
2 .Representationalism
3 .Self-Interpretation Accounts
4 .Enactivism

منابع

۱. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاة*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳). *الشفاء: طبیعیات، فنّ نفس*، (به کوشش عبدالرحمن بدوی). قاهره: الهیئة المصریة العامة للکتاب.

۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق). *الإشارات و التنبیهات* (شرح خواجه نصیرالدین طوسی). قم: نشر البلاغة.

۴. حائری یزدی، مهدی (۱۳۷۹). علم حضوری. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

۵. خادمی، حمیدرضا و بهشتی، احمد (۱۳۹۱). «*خودآگاهی در فلسفه ابن‌سینا*». پژوهش‌های فلسفی-کلامی، دوره ۱۴، شماره ۲، صص ۱۷-۵.

۶. دینانی، غلامحسین ابراهیمی (۱۳۸۱). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. تهران: طرح نو.

۷. رحیمیان، سعید (۱۳۹۵). *حکمت متعالیه و علم حضوری*. تهران: حکمت اسلامی.

۸. شیدان‌شید، حسینعلی و شیروانی، علی (۱۴۰۳). «*نقش قوه تعقل در خودآگاهی انسان معلق در فضا با تأکید بر مباحثات ابن سینا*». جاویدان خرد، دوره ۲۱، شماره ۱، صص ۱-۱۴.

۹. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *نهایة الحکمة*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. تهران: صدرا.

۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۳). *علم النفس فلسفی* (تحقیق و تدوین محمدتقی یوسفی). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۲. یزدانی، عباس (۱۴۰۴). «*شرط بی‌شرط آگاهی: ابن سینا بر ماهیت خودآگاهی*». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی (مجله فلسفه و کلام دانشگاه تهران).

13. Bar-On, D. (2004). *Speaking my mind: Expression and self-knowledge*. Oxford University Press.

14. Black, D. L. (2008). Avicenna on Self-Awareness and Knowing that One Knows. In S. Rahman, T. Street, & H. Tahiri (Eds.), The Unity of Science in the Arabic Tradition (pp. 63-87). Springer.

15. Campbell, J. (2002). *Reference and consciousness*. Oxford University Press.

16. Carruthers, P. (2011). *The opacity of mind: An integrative theory of self-knowledge*. Oxford University Press.

17. Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind*. Oxford University Press.

18. _____ (2003). The content and epistemology of phenomenal belief. In Q. Smith & A. Jokic (Eds.), *Consciousness: New philosophical perspectives* (pp. 220-238). Oxford University Press.
19. Dennett, D. C. (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Company.
20. Finkelstein, D. (2003). *Expression and the inner*. Harvard University Press.
21. Gallagher, S. (2000). Philosophical conceptions of the self: Implications for cognitive science. *Trends in Cognitive Sciences, 4*(1), 14-21.
22. Gallagher, S. (2023). The Flying Man: Avicenna on Minimal Self-Consciousness. Journal of Consciousness Studies, 30(5-6), 4-21.
23. Gertler, B. (2011). Self-Knowledge. London: Routledge.
24. Gertler, B. (2021). Self-Knowledge. In The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition), E. N. Zalta (Ed.). Stanford University.
25. Hasnawi, A. (2003). La définition du sujet de la psychologie chez Avicenne. In J. Biard & D. Weber (Eds.), L'âme: Connaissance et langage (pp. 15-32). Vrin.
26. Kaukua, J. (2015). Self-Awareness in Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond. Cambridge University Press.
27. Kriegel, U. (2009). *Subjective consciousness*. Oxford University Press.
28. Lycan, W. G. (1996). *Consciousness and experience*. MIT Press.
29. Marmura, M. E. (1986). Avicenna's "Flying Man" in context. *Monist, 69*(3), 383-395.
30. Mazarian, H. (2025). The Flying Man and the Modern Philosophical Discussions: Avicenna on Minimal Self-Consciousness. Journal of Islamic Philosophy, 16(2), 120-145.
31. Moran, R. (2001). *Authority and estrangement: An essay on self-knowledge*. Princeton University Press.
32. Rosenthal, D. M. (2005). *Consciousness and mind*. Oxford University Press.
33. Russell, B. (1912). *The problems of philosophy*. Williams and Norgate.
34. Shoemaker, S. (1994). *Identity, cause, and mind*. Cambridge University Press.
35. Shoemaker, S. (1996). *The first-person perspective and other essays*. Cambridge University Press.
36. Zahavi, D. (2005). Subjectivity *and selfhood: Investigating the first-person perspective*. MIT Press.

Investigating Sleep Disorders from Avicenna's Perspective (With Reference to the Governing Relationship of the Rational Soul over the Body).....**141**
Mahmoud Saidi, Ehsan Kordi Ardakani

A Three-Level Model for Comparing the Intellectual Systems of Mulla Sadra and Augustine.....**155**
Seyyed Mohammad Kazem Alavi

A Conceptual Reconsideration of Moral Judgments and Principles from the Perspective of 'Allama Muhammad-Taqi Misbah Yazdi **179**
Hamid Ashouri

An Analysis of the Foundations of Essential Accidents (*A'rad Datiyya*) and Philosophical Predicates from the Perspective of Allamah Tabataba'i and Responses to Objections.....**199**
Sobhan Alavi-Tabar, Mahdi Safaei-Asl

Education Imperatives Based on Human Ontology in Transcendent Philosophy (*al-Hikma al-Muta'aliya*) **217**
Ahmad Valiee

The Three-Tiered Structure of Self-Awareness: A Reconsideration of Ibn Sina's Theory of Essential Consciousness in Light of Acquaintance Theories.....**239**
Jawad Heydarian

Table of Contents

Leading Article **9**

An Ontological Analysis of the Role of the Prophet's Faculty of Imagination in Receiving and Transmitting Revelation: The Perspectives of al-Farabi and Ibn Sina **11**
Masoumeh Hosseini-Tabar, Seyyed Ali Alamohoda, Hossein Haji-Pour

A Comparative Study of the Possibility, Necessity, and Status of the Knowledge of God from the Perspectives of Fakhr al-Razi and Mulla Sadra **33**
Gholam-Hossein Gerami, Hamid Karimi, Masoud Mahfouzi

The History of Views on the Deification of Man from the Perspective of Ancient Greek and Christian Philosophers **51**
Ehsan Kordi Ardakani, Seyyed Mohammad Qaderi

A Review of Francis Bacon's Role in the Secularization of Science **69**
Abdollah Mohammadi

A Critique of Musa b. Maymun's Functionalist Interpretation of the Ultimate Purpose of the *Shari'a* Based on the Perspective of Sadr al-Muta'allihin **95**
Maryam al-Sadat Hashemi, Hamzeh-Ali Bahrami, Mohsen Amigh

An Analysis of Shi'i Traditions (*Riwayat*) in the Most Prominent Mystical Works from the Third to the Early Seventh Century AH **109**
Sara Fadaei, Jamshid Jalali Sheijani, Mohammad Safehian

Nasim-e-kherad

Scientific-research Biannual Journal of Islamic Philosophy
Vol. 12, Issue 1, successive No. 22, spring - summer 2026

Authors:

Ali Arshad Riahi
Professor of philosophy department of Isfahan University
Einollah khademi
Professor of theology department of Shahid Rajaei University
Hassan Ramazani
Associate 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
Associate 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 cilation 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.