

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- پیش فرض های فلسفی دانش پزشکی در تمدن اسلامی / غلامرضا ابراهیمی مقدم ۳
- بررسی معناشناسی اخلاق نزد شیخ اشراق / حسین احمدی ۳۵
- فلسفه برای کودکان در تراز دانش فلسفه و جواز تربیت اسلامی / زهره تویزانی و علی ستاری ۵۷
- خوانشی خاص از نظریه حرکت جوهری با بسط نظریه فیض در فلسفه ابن سینا / محمدجعفر جامه بزرگی ... ۸۳
- بررسی تطبیقی دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس به پوزیتیویسم
- محمدحسین جمالزاده و حامد حاجی حیدری ۱۰۳
- وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبایی بر اساس اعتباریات / حمید حسنی ۱۳۱
- بررسی و تحلیل دیدگاه علامه حسن زاده آملی درباره عالم مثال منفصل / حمیدرضا خادمی و رضا حصارى .. ۱۶۱
- نقد و بررسی چستی رنگ با تأکید بر دیدگاه ابن سینا / طلعت ده پهلوان و کاظم استادی ۱۸۱
- دفاع از برهان نظم آکوئیناس و پیلی (با تأکید بر آراء جوادی آملی) / فرح رامین ۲۱۱
- فرجام نفوس ناقصه از دیدگاه ابن سینا / زهرا کهریزی و عباسعلی منصوری و مجتبی بیگلری ۲۳۷
- روایات خلقت نوری و موضع سه حکیم بزرگ: صدرالمآلهین، فیض کاشانی و علامه طباطبایی
- سیده زهرا موسوی و سیدمرتضی حسینی شاهرودی و محمدعلی وطن دوست حقیقی مرند ۲۶۱
- سنجش و سازش دیدگاه فخر رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی / ابراهیم نوری و حسین خاکپور و محمد بزرگزاده ۲۸۳

ترجمه حکمیه‌ها

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / حمید عباس زاده ۳۱۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / علی برهان زهی ۳۳۴

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی - پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
- مقاله ارسالی بین ۶۰۰۰ تا ۹۰۰۰ کلمه حروف چینی شده باشد.
- تیرهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و ... و زیرمجموعه آن‌ها با ۱-۱، ۲-۱، ...، ۱-۲، ۲-۲ و ... مشخص شود.
- چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
- ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه) نوشته شود.
- اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد/صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
- منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
- ترتیب منابع:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار.
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
- مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
- ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی <www.razavi.ac.ir> انجام می‌گیرد.
- ارتباط با مدیریت مجله از طریق رایانامه <razaviunmag@gmail.com> امکان‌پذیر است.
- اصول اخلاقی مجله**
- فهرست نام نویسندگان نشان‌دهنده همکاری آن‌ها در تدوین مقاله است و لذا تعیین نام مسئول مقاله و نیز رعایت عدم وجود اسامی غیر مرتبط ضروری است.
- نویسنده مسئول فردی است که در تهیه، آماده‌سازی و ... مقاله، سهم عمده را بر عهده دارد و نیز مسئولیت هر گونه ایراد قانونی و رعایت ضوابط بر عهده وی می‌باشد.
- حقوق نویسندگان و داوران**
- اطلاعات شخصی نویسندگان برای عوامل اجرایی و اعضای تحریریه مجله محرمانه بوده و از آن محافظت می‌شود.
- داوری مقالات توسط داوران، بدون اطلاع از نام نویسندگان انجام می‌گردد.
- نام داوران مقاله، محفوظ است و به هیچ عنوان در اختیار نویسندگان قرار داده نمی‌شود.
- قانون کپی‌رایت**
- مقالات ارسالی نباید کپی‌برداری از آثار چاپ‌شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری به طور همزمان ارسال شده باشد.
- در صورت تخلف نویسندگان، مطابق با ماده ۳ از فصل دوم قانون حمایت از حقوق پدیدآورنده (تأییدشده در وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) رفتار خواهد شد.
- همپوشانی مقالات چاپ‌شده نویسنده یا نویسندگان تا ۱۰ درصد قابل قبول است و بیشتر از آن شامل قانون کپی‌رایت می‌گردد.

پیش فرض‌های فلسفی دانش پزشکی در تمدن اسلامی*

□ غلامرضا ابراهیمی مقدم^۱

چکیده

همه علوم از جمله علوم تجربی، بر مجموعه‌ای از مبانی و اصول فلسفی مبتنی هستند. تصویری که انسان از هستی و روابط کلی میان پدیده‌ها دارد، در سطوح گوناگون فعالیت او به ویژه در چگونگی شناخت پدیده‌ها اثرگذار است. علی‌رغم تأثیرگذاری این اصول و مبانی فلسفی بر ذهن و فکر دانشمندان، اما در خود علوم تجربی از آن‌ها بحث نمی‌شود؛ بلکه وجود آن‌ها مسلم و مفروض تلقی می‌گردد. علم طب در تمدن اسلامی، یکی از موفق‌ترین و بارزترین علوم تجربی است که از این قاعده مستثنا نبوده و این دانش نیز بر پایه اصول و مبانی فلسفی پزشکان مسلمان، تدوین شده و توسعه یافته است. این مقاله با بررسی و تحلیل منابع پزشکی پزشکان مسلمان، پیش فرض‌های فلسفی را که آگاهانه یا ناآگاهانه مورد توجه و استفاده آن‌ها بوده و یا اگر به طور صریح در کانون توجه و مطالعه آن‌ها نبوده، اما زیربنای تبیین علمی آن‌ها را تشکیل می‌داده است، با روش تحلیل

محتوا استخراج و تبیین می نماید.

واژگان کلیدی: علوم تمدن اسلامی، پزشکی تمدن اسلامی، مبانی فلسفی

علوم، رابطه فلسفه و علم، پیش فرض های فلسفی علوم.

طرح مسئله

به طور کلی، هر انسانی در هر دانشی، آگاهانه یا ناآگاهانه تحت تأثیر گرایش های اخلاقی، اعتقادی و فلسفی خود می اندیشد و خصوصیات وجودی او در فعالیت های علمی اش به ویژه در مرحله گردآوری منعکس می گردد. تأثیر عوامل روحی، روانی، اعتقادی، اخلاقی و جهان نگرایی افراد در مرحله گردآوری، ناخواسته به مرحله داوری هم سرایت می کند. یعنی انسان نمی تواند در مقام گردآوری، وابسته به منبعی باشد، اما در مقام داوری بدون وابستگی و تعلق خاطر نسبت به آن بیندیشد. دانش پزشکی تحقیق یافته مسلمانان هم از این قاعده مستثنا نیست.

علاوه بر اینکه پایه و اساس دانش پزشکی تحقیق یافته در تمدن اسلامی، مبتنی بر دانش پزشکی نشئت گرفته از تمدن یونان باستان بود و هر پزشک یونانی در عین التفات به مسائل پزشکی، گوشه چشمی هم به مسائل فلسفی داشت. همین مقارنت فلسفه و پزشکی و طبیب و حکیم در یونان، به فرهنگ اسلامی نیز راه یافت و بسیاری از مترجمان آثار پزشکی و نیز پزشکان مسلمان، خود فیلسوف نیز بودند (رازی، ۱۳۸۷: ۳۱) و چون جهان نگرایی فیلسوفان و پزشکان مسلمان، متأثر از تعالیم اسلام است، برخی مبانی فلسفی دانش پزشکی مسلمانان از مبانی فلسفی دانش پزشکی یونان متفاوت است.

به عقیده نگارنده، چارچوب فکری دانشمندان مسلمان متأثر از نگرش های فلسفی آنان می باشد. در میان علوم مختلف رایج در تمدن اسلامی، دانش پزشکی به لحاظ گستره و پیشرفت، جایگاه برجسته ای دارد. پیش فرض های فلسفی پزشکان مسلمان، جهت گیری ذهنی آنان را سامان می داد. آن ها با اصول و مبانی جهان نگرایی اسلامی و فلسفه فیلسوفان مسلمان، جهان را تفسیر می کردند. از این رو در میان داده های تجربی، چیزی که خلاف جهان نگرایی اسلامی و توحیدی آنان باشد، نمی یافتند.

نگارنده برای اثبات مدعای خود، دانش پزشکی تحقیق یافته در تمدن اسلامی را

به‌عنوان تجربی‌ترین دانش میان مسلمانان انتخاب نمود تا چگونگی تأثیرگذاری بیش‌فرض‌های فلسفی را در اندیشه و عمل پزشکان مسلمان نشان دهد.

منظور نگارنده از پیش‌فرض‌های فلسفی، عبارت از یک سلسله مبانی، قواعد و اصول متافیزیکی است که اصطلاحاً امور عامه یا فلسفه اولی نامیده می‌شود. این دسته مباحث، مشتمل بر مجموعه‌ای از گزاره‌های خبری هستند که صدق و کذب آن‌ها در علوم تجربی مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه منطقاً قبل از علوم تجربی هستند و بود و نبود علوم تجربی بر وجود آن‌ها تأثیری ندارد. اما پذیرش یا رد آن‌ها چارچوب نگرش فکری دانشمندان را دگرگون می‌کند.

این پیش‌فرض‌ها مبانی علوم را هم شامل می‌شود. چون مبانی هر علمی در علمی مطرح می‌شود که به لحاظ معرفت‌شناختی مقدم بر خود این علم هستند. مبانی علوم بر دو قسم هستند؛ برخی از آن‌ها مستقیماً پایه و اساس یک علم به شمار می‌روند و برخی دیگر در یک سلسله طولی، جزء مبانی آن علم هستند. به این صورت که از برخی مبانی برای اثبات برخی مبانی دیگر استفاده می‌شود، یا برخی مبانی منطقاً مقدم بر برخی دیگر هستند؛ مثلاً علوم بر امکان شناخت عالم خارج از ذهن متوقف هستند، اما همین مبنا (امکان شناخت عالم خارج) بر وجود عالم خارج متوقف است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۷: ۲۴-۲۵).

ابن سینا که خود از فیلسوفان و پزشکان صاحب‌مکتب در جهان اسلام است، مطلبی دارد که بر مدعای نگارنده مبنی بر وجود پیش‌فرض‌های فلسفی در دانش پزشکی و تأثیر آن بر اندیشه پزشکان، مهر تأیید می‌زند. ایشان می‌گوید:

«بر پزشک لازم است که نسبت به بعضی از موضوعات، تنها تصور شناختی و علمی (تصور از طریق حد و رسم) داشته باشد و سپس وجود آن‌ها را همان‌گونه که نزد دانشمند طبیعی پذیرفته شده، تصدیق نماید؛ ولی در پاره‌ای از موضوعات باید در حرفه پزشکی برای اثبات آن‌ها برهان بیاورد. پس در آن بخش از موضوعات که برای اثبات آن نیاز به دلیل ندارد، مانند مبادی، پیروی از سوی دانشمند علم طبیعی لازم است؛ زیرا به طور کلی مبادی علوم جزئی -مانند طب- پذیرفته شده و در علوم دیگری که مقدم‌تر است، به اثبات رسیده، مبادی همه علوم این چنین است و در نهایت به حکمت اولی که علم "ما بعد الطبیعه" گفته می‌شود، منتهی می‌گردند» (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۰).

وی در ادامه می‌گوید:

«با توجه به آنچه گفته شد، اگر جالینوس برای اثبات موضوعات بخش اول (مبادی) دلیل اقامه کند، نباید به اعتبار اینکه طیب است از وی پذیرفت؛ بلکه بدان سبب که دوست دارد فیلسوف باشد، اجازه دارد در این موضوعات اظهار نظر کند؛ مانند فقیه که اگر بخواهد درستی و جوب تبعیت از اجماع را اثبات کند، نباید به اعتبار فقیه بودن چنین کند، بلکه به اعتبار متکلم بودن می‌تواند استدلال کند؛ زیرا بر طیب به حیثیت طب و بر فقیه به حیثیت فقه روا نباشد، بر اثبات این گونه موضوعات دلیل اقامه کند که مستلزم دؤر باطل می‌گردد» (همان: ۷۰).

بنابراین، اصولی که مبنای حل و فصل مسائل یک علم هستند، که در اصطلاح مبادی علوم نامیده می‌شوند، باید از اتقان کافی برخوردار باشند. این مبادی گاهی تصوری و گاهی تصدیقی اند. مبادی تصوری در خود علم، و مبادی تصدیقی در علوم دیگر مورد بحث قرار می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱/۸۷-۸۸).

در اهمیت و ضرورت چنین پژوهش‌هایی، به سخنی از استاد مطهری که از آگوست کنت نقل می‌نماید، اشاره می‌کنم. ایشان می‌گوید:

«آگوست کنت نظریه خاصی دارد در تعریف جامعه که بر خلاف دیگران که جامعه را فقط از افراد زمان حال متشکل می‌دانند، او مدعی است که جامعه از این‌ها و مردمی که در گذشته بوده و الآن هم در ذهن مردم زمان حال تأثیر دارند، تشکیل می‌شود؛ از جمله، "العلماء باقون ما بقی الدهر" مفهوم خاصی پیدا می‌کند که مقصود بقایی بیش از بقای در اذهان به صورت یک تصور محض است، بلکه به صورت فعال و شریک در جامعه. بوعلی و شیخ طوسی و سعدی و مولوی الآن عضو فعال اجتماع اند. اینکه در ثواب‌ها و عقاب‌های عاملین به سنت‌های آنان شریک‌اند، به علت حضور واقعی آن‌ها در اجتماع است» (مطهری، ۱۳۹۱: ۳۳۲/۶).

بر این اساس، دانشمندان اسلامی همچنان در جامعه ما حضور فعال دارند و چارچوب‌های فکری آن‌ها همچنان بر نگرش‌های ما اثرگذار است.

ما برای شناخت هویت گذشته و ساخت هویت آینده خود، باید چارچوب‌های فکری آنان را بشناسیم. ما نمی‌توانیم بدون شناخت گذشته خود، هویت جدید خود را بسازیم. در واقع، پرداختن به چنین مباحثی، گامی در جهت اسلامی‌سازی علوم تجربی است.

این جستار، پیوند روح علمی و تفکر تجربی دانشمندان مسلمان را با نگرش‌های فلسفی آنان روشن می‌کند. تفاوت این مقاله با سایر آثار مشابه در این است که این نگاشته به جای تبیین صرفاً نظری و انتزاعی مبانی فلسفی علوم، و داوری پیشینی درباره ابتناء یا عدم ابتناء علوم تجربی بر مبانی فلسفی، به منابع علوم تجربی و به طور خاص دانش پزشکی تحقیق‌یافته مسلمانان در تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی مراجعه کرده و پیش‌فرض‌های فلسفی را با استناد به خود متون پزشکی استخراج نموده است و مطالعه‌ای پسینی درباره تأثیر مبانی فلسفی بر علوم تجربی است.

در واقع، چنین پژوهشی علاوه بر اشتغال بر مزایای تبیین صرفاً نظری و انتزاعی مبانی فلسفی علوم، به صورت مصداقی و عینی این پیش‌فرض‌ها و چگونگی اثرگذاری آن‌ها بر دانشمندان و علوم را به پژوهشگران ارائه می‌نماید. نگارنده سعی نموده است که در هر مورد، نمونه‌هایی را ذکر کند و چگونگی اثرگذاری اصول و قواعد فلسفی بر علوم تجربی و دانش پزشکی مسلمانان را توضیح دهد.

۱. وجود خارجی عالم طبیعت

در میان سوفسطاییان یونان، برخی بر این باور بودند که هیچ چیزی در خارج وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۱۲/۱) و تا زمانی که دانشمند علوم طبیعی، علم به وجود خارجی طبیعت نداشته باشد، نمی‌تواند به مطالعه آن بپردازد. تمام تحقیقات دانشمندان علوم تجربی متکی بر چنین پیش‌فرضی است. بدون مفروض دانستن وجود خارجی عالم طبیعت، تحقیقات تجربی، بی‌پایه و اساس خواهند بود. بنابراین، اولین مبنای فلسفی هر دانشمند علوم تجربی، نحوه مواجهه او با واقعیت خارجی است. آیا وجود اشیاء خارجی را همچون سوفسطاییان توهم می‌پندارد یا معتقد است که طبیعت و انسان‌ها وجود حقیقی در خارج دارند؟ به تعبیر ماکس پلانک، تا انسان نداند (باور نداشته باشد) که عالم خارج واقعیت دارد، هرگز ممکن نیست که به درجه دانشمندی برسد (پلانک، ۱۳۹۵: ۲۹۶).

واقعیت این است که اگر انسانی، «ذهنش با شبهات سوفیست‌ها و شکاکان و ایده‌آلیست‌ها آلوده نشده باشد، نه تنها وجود خودش و وجود قوای ادراکی و صورت‌ها و مفاهیم ذهنی و افعال و انفعالات روانی خودش را می‌پذیرد، بلکه به وجود انسان‌های

دیگر و جهان خارجی هم اعتقاد یقینی دارد و از این روی هنگامی که گرسنه می‌شود، به خوردن غذای خارجی می‌پردازد و وقتی احساس گرما یا سرما می‌کند، در مقام استفاده از اشیاء خارجی برمی‌آید» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۲۹۷/۱).

پزشکان مسلمان بر اساس همین نگاه مبتنی بر ذهن سلیم و نیز تعالیم قرآنی درباره جهان (ر.ک: فاطر/۴۴؛ احزاب/۳۸ و ۶۲؛ فتح/۲۳) نه تنها وجود خارجی طبیعت، بلکه قانونمندی آن را هم مفروض می‌دانستند. به تعبیر استاد مطهری:

«عالم [دانشمند تجربی] نه تنها معتقد به حقیقت می‌باشد و دنیا را پوچ و بی‌اساس نمی‌پندارد، بلکه یقین به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است نیز دارد» (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۷۸/۸).

سخن گفتن از علل اربعه، کیفیات محسوس، چهار مزاج، طبایع مفرده، اسباب سته، ارکان یا عناصر اربعه، موالید ثلاثه، حواس پنج‌گانه، انواع رنگ، ترکیبات ادویه، قوای مدرکه باطنی انسان، تعداد عضلات و استخوان‌های بدن، تغییرات فصول چهارگانه سال و نقش آن‌ها در سلامت یا بیماری انسان (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۴؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۰۰-۴۹۵/۱؛ ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۶۳-۶۰؛ سجزی، ۱۳۸۷: ۴۵-۲۷؛ ابن ازرق یمنی، ۱۴۲۷: ۱۱/۱؛ جرجانی، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۵ و ۲۴؛ شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۰/۱)، مستلزم مفروض دانستن وجود خارجی طبیعت، انسان، دارو و ارتباط تأثیر و تأثر میان پدیده‌های طبیعی است.

ابن سینا در ذیل فصل دوم کتاب *القانون فی الطب*، موضوعات بسیاری را که در علم طب مطرح می‌گردند، بیان کرده است. ایشان می‌گوید:

«علم طب برای درمان بیماری‌ها به شناسایی امور بسیاری می‌پردازد؛ از قبیل: شناسایی اسباب صحت و بیماری، شناسایی عوارض و لوازم تندرستی و بیماری، عناصر بسیط مثل آب و خاک و هوا و آتش، مزاج‌ها، اخلاط، اعضای بسیط بدن، اعضای مرکب بدن، ارواح، قوای طبیعی، قوای حیوانی، قوای نفسانی، افعال بدن در تندرستی و بیماری، حالات بدن از لحاظ تندرستی و بیماری، اسباب صحت و مرض از قبیل غذاها، نوشیدنی‌ها، هوا و تغییرات فصول، آب‌ها، سرزمین‌ها، شهرها و مناطق مسکونی، استفراغ و احتباس، خواب و بیداری، تغییر و تحولات سنی، تفاوت‌های جنسی، اقتضانات شغل و حرفه، عادت‌ها، تدبیرهای لازم برای خوردن و آشامیدن، انتخاب هوای مناسب، انجام حرکات و سکون مناسب، درمان با دارو» (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۶۹-۷۰).

برشمردن این موارد به عنوان اموری که دانستن آن‌ها بر پزشک لازم است، منوط به وجود خارجی آن‌هاست.

نظام تشخیص بیماری و درمان آن نزد پزشکان مسلمان، بر اساس واقعیت‌های خارجی صورت می‌گیرد. حتی دارو و درمان را متناسب با تغییرات چهار فصل سال تجویز می‌کردند. چون معتقد بودند که هر فصلی خواصی دارد و باید بر اساس خواص هر یک از فصول چهارگانه سال، دارو و درمان برای بیمار توصیه و تجویز گردد (ابن ازرق یمنی، ۱۴۲۷: ۱۳/۱-۱۴).

وقتی گفته می‌شود که حقیقت همه پدیده‌های زیر فلک قمر از چهار عنصر آب، خاک، آتش و هوا ترکیب شده است (جرجانی، ۱۳۸۳: ۲۵ و ۴۶) و نیز اعتقاد به خالقیت خدا و مخلوقیت جهان و اینکه سراسر هستی مظهر اسماء و صفات خداوند است (رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۶ و ۴۰؛ جمالی زدی، ۱۳۸۶: ۳ و ۱۲)، مستلزم این است که عالم طبیعت، وجود مستقل و عینی در خارج از ذهن داشته باشد. چگونه چیزی که وجود مستقل و عینی ندارد، مخلوق خداوند و مظهر صفات اوست؟

پزشکان مسلمان، مزاج را حاصل ترکیب عناصر بسیط می‌دانند:
 «بدان که مزاج کیفیتی را گویند حاصل آمده از کیفیات عناصر اربعه که آن آتش و آب و هوا و خاک است» (بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۲: ۳).

اگر مزاج حاصل چنین ترکیبی است، پس «طبیعت» قبل از تشکیل مزاج وجود دارد. ایشان در ادامه از اجسام طبیعی بسیط عنصری و فلکی و اجسام طبیعی مرکب و عناصر اربعه به عنوان اجزای تشکیل طبیعت نام می‌برد (همان). وقتی پزشک از عناصر تشکیل‌دهنده طبیعت، بدن انسان، انواع مزاج، عوامل بیماری و حفظ سلامت آن، دارو و درمان سخن می‌گوید، به این معناست که وجود خارجی طبیعت را مفروض می‌داند.

۱- وجود خارجی انسان

موضوع دانش پزشکی، شناخت وضعیت صحت و بیماری بدن انسان است. براساس قاعده فرعیت، «ثبوت یک شیء برای شیء دیگر، فرع ثبوت «مثبت‌له» است»

(طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۸۶)؛ یعنی ثبوت چیزی برای چیزی، هنگامی صحیح است که شیء دوم یا همان موضوع وجود داشته باشد. به دیگر سخن، ب وقتی می‌تواند بر الف عارض شود که الف پیش از عروض ب، ثبوت و تحقق داشته باشد. در مورد دانش پزشکی نیز این سؤال مطرح می‌گردد که وجود خارجی انسان را چگونه ثابت کرده است تا درباره احوال آن از لحاظ سلامتی و مرض سخن بگوید؟ هیچ یک از علوم تجربی نمی‌توانند وجود موضوع خود را اثبات نمایند. اگر وجود موضوع یک علم، بدیهی و بی‌نیاز از دلیل باشد، مثل موضوع فلسفه که وجود است، نیاز به اثبات ندارد؛ اما اگر از موضوعاتی باشد که نیازمند به اثبات است، اثبات آن در قلمرو مسائل همان علم نیست؛ زیرا مسائل هر علم، منحصر به قضایایی است که نمایانگر احوال و عوارض موضوع است نه وجود آن. با روش تجربی هم نمی‌توان موضوع علوم تجربی را اثبات کرد. پس باید در علمی که متناسب با آن است، اثبات گردد. اثبات وجود موضوع علوم بر عهده فلسفه است که روش تعقلی دارد (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱/۱۲۰). در واقع، یکی از نیازمندی‌های علوم به فلسفه، اثبات موضوع خود آن‌ها یا موضوعات برخی مسائل آن‌هاست (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۰-۳۲). از این رو، پزشکان مسلمان اصل وجود انسان را مفروض دانسته و در مورد ابعاد وجودی انسان مانند تناسب بین نفس و بدن، تأثیر متقابل بین آن‌ها، قوای جسمی و ادراکی مختلف، اعضای بسیط و مرکب، افعال، حالات، مزاج، خواب و بیداری، تغییرات سنی، تفاوت‌های جنسی، تمایلات، عادت‌ها و عواطف به تحقیق پرداختند (همان: ۶۹-۷۰ و ۷۹-۸۰؛ همو، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۶؛ بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۲: ۳ و ۵؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۱، ۱۱۱ و ۱۶۴؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۱۱-۱۲).

۲- تقسیم وجود به محسوس و نامحسوس

یکی از مباحث عام فلسفی، تقسیم وجود به مادی و مجرد است. وجود عینی، یا از قبیل وجود جسم و صفات جسمانی است که در این صورت مادی نامیده می‌شود، و یا از این قبیل نیست که به نام مجرد موسوم است. موجودات مادی، موجوداتی هستند که در گذر زمان تغییر می‌پذیرند، زمان و مکان خاص دارند، دارای امتداد سه‌گانه طول و عرض و عمق هستند و با ابزارهای ادراک حسی قابل درک می‌باشند. در مقابل،

موجودات غیر مادی، موجوداتی هستند که هیچ یک از ویژگی‌های موجودات مادی را ندارند و با ابزارهای ادراک حسی هم قابل درک نیستند (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱۳۲/۲-۱۳۵). از این رو، عالم هستی به دو قسم تقسیم می‌گردد؛ عالم شهادت که با حس قابل درک است و عالم غیب که به وسیله حواس قابل درک نیست. برخی فلاسفه، موجود را به ذووضع یعنی موجودی که دارای مکان و قابل اشاره حسیه است (محسوس) و غیر ذووضع یعنی موجودی که بی‌نیاز از مکان و غیر قابل اشاره حسیه است (نامحسوس) تقسیم نموده و به این طریق، انحصار موجودات در مادیات را مردود دانسته‌اند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۴۸۵-۴۸۶).

تقسیم موجودات به محسوس و غیر محسوس یا مادی و مجرد، یکی از اساسی‌ترین پیش‌فرض‌های علوم تجربی به طور عام و دانش پزشکی به طور خاص، نزد دانشمندان مسلمان است. قرآن کریم که کانون اندیشه اسلامی دانشمندان مسلمان است، انسان را به جهانی فراخ‌تر از عالم ماده دعوت می‌کند و به انسان‌ها تذکر می‌دهد که بر اساس آنچه احساس می‌کنند، نیندیشند، بلکه حقایق هستی را فراتر از عالم محسوس ببینند (ر.ک: بقره/ ۳؛ انعام/ ۲۹ و ۷۳؛ توبه/ ۹۴ و ۱۰۵؛ رعد/ ۹؛ مؤمنون/ ۹۲؛ سجده/ ۶؛ زمر/ ۴۶؛ حشر/ ۲۲؛ جمعه/ ۸؛ تغابن/ ۱۸). در نظر دانشمند مسلمان، عالم طبیعت جلوه عالم بی‌کران و ناپیدایی است که همه چیز به تسبیح او ایستاده است (ر.ک: اسراء/ ۴۴؛ نور/ ۴۱؛ حدید/ ۱؛ حشر/ ۱ و ۲۴؛ صف/ ۱؛ جمعه/ ۱؛ تغابن/ ۱). بنابراین ایمان به عالم غیب و تقلیل ندادن عالم وجود به عالم محسوس، بنیاد ایمان هر پزشک مسلمان است.

پزشکان مسلمان، مباحثی را در کتاب‌های پزشکی خود مطرح کردند که به وضوح بر این حقیقت دلالت دارد که آن‌ها وجود عالم نامحسوس را مفروض می‌دانستند؛ از جمله آن مباحث، مسائلی مانند ضرورت ایمان به خدا، بیان اسماء و صفات الهی، خلقت و تدبیر حکیمانه الهی، خیر بودن سراسر هستی، ایمان به عالم آخرت و ایمان به بعثت انبیاست (رازی، ۱۳۷۱: ۹۲-۹۴؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۶-۳۱ و ۱۴۶؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۰۴-۵۰۷). طبیب فاضل در میان پزشکان مسلمان کسی بود که طیب هر دو ساحت جسم و روح انسان باشد (رهاوی، ۱۳۸۷: ۱۴۷). برخی پزشکان در تبیین عناصر اربعه و ضرورت هوا برای موجودات زنده، آن را به روح بدن تشبیه کرده‌اند. همان‌طور که بدن انسان بدون

روح، امکان بقاء ندارد و از بین می‌رود، طبیعت نیز بدون هوا، امکان بقاء ندارد. همچنین تغییرات هوا را علاوه بر اسباب و علل طبیعی، به امر ملائکه الهی نسبت می‌دادند (ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۱/۴۹۵). همه این موارد، دلالت آشکار بر مفروض دانستن عالم نامحسوس دارد.

پزشکان مسلمان، واقعیت قابل وصول از طریق فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و سایر دانش‌های تجربی را کل واقعیت تلقی نمی‌کردند؛ چون باور داشتند که واقعیت، بسیار فراخ‌تر از عالم ماده است و داده‌های تجربی، ما را به «همه واقعیت» نمی‌رساند. هستی، مجموعه‌ای متشکل از معقول و محسوس است. عالم معقول به موجودات مجرد از ماده مثل خدا، نفس و فرشتگان، و عالم محسوس به موجودات مرکب از کمیات و کیفیات اطلاق می‌گردد. روش و ابزار شناخت هر کدام از آن‌ها نیز متفاوت است. «هر مطلوبی، یا معقول است و یا محسوس. آنچه که جز با عقل شناخته نمی‌گردد، همان خالق هر مخلوقی و علت هر معلولی است. همچنین نفس و سایر امور روحانی جز با عقل شناخته نگردد. اما اجسام، اموری هستند که با حس شناخته می‌شوند و مرکب از کمیات و کیفیات می‌باشند» (طبری، ۱۴۲۳: ۱۲).

ابن سینا در مورد اینکه عالم وجود، منحصر به محسوسات نیست، بلکه شامل امور نامحسوس هم می‌گردد، می‌نویسد:

«بدان گاهی بر اوام مردم چیره می‌شود که موجود فقط همان محسوس است و آنچه گوهر آن را حس درنیابد، پس فرض وجودش محال باشد؛ و همانا آنچه خودبه‌خود به مکان یا وضع معینی اختصاص نداشته باشد مانند جسم یا به سبب چیزی که در جسم است مانند احوال جسم، بهره‌ای از وجود ندارد. تو می‌توانی در خود محسوس تأمل کنی و نادرست بودن سخن این جماعت را دریابی»^۱ (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲/۳).

ابن مبارک انکار عالم نامحسوس را صرفاً به دلیل محسوس نبودن، مردود می‌داند: «پوشیده نیست که انکار وجود جن به واسطه آنکه از حس پنهان است، معقول نیست؛ چه اگر عدم احساس، سبب انکار اشیاء شود، باید که انکار سماوات و

۱. ترجمه برگرفته از: ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۲۴۷.

موجودات سماوی و انکار نفوس ناطقه بکنند؛ چه این‌ها محسوس نیستند. ولیکن چون علم به چیزی، از علم به اثر یا سماع خبر صادق می‌باشد، پس اقرار به وجود جن باید کرد به واسطه آثار جن یا به واسطه خبر صادق قرآن» (ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۱۸/۱).

پزشکان مسلمان بر پایه روایتی که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده است، معتقد بودند که خداوند هر دردی را که آفریده، درمان و دوائی آن را هم خلق کرده است (ابن اخوه قرشی، ۱۳۶۰: ۱۶۹). این باور دینی، مبتنی بر عدم انحصار وجود در عالم ماده است.

۳- تقسیم وجود به واجب (بی‌نیاز) و ممکن (نیازمند)

یکی از مباحث عام وجود، تقسیم آن به واجب و ممکن است. بر این اساس، عالم هستی به دو قسم واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم می‌گردد. واجب‌الوجود موجودی است که به غیر خود، نه در اصل وجود و نه در کمالات وجود، وابسته نیست و فرض عدم آن، محال است. اما ممکن‌الوجود موجودی است که به لحاظ ذات، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم، نسبتش به وجود و عدم یکسان است و برای اینکه موجود گردد، به واجب‌الوجود وابسته است. باید موجودی که قائم به ذات است و نیازمند به موجود دیگر نیست، به او افاضه وجود نماید و تا از ناحیه واجب‌الوجود، افاضه وجود صورت نگیرد، موجود نمی‌گردد. ممکن‌الوجود، هم به لحاظ حدوث و هم به لحاظ بقاء به واجب‌الوجود نیازمند است (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۸/۳؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۶: ۴۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۲-۳).

پزشکان مسلمان بر اساس معارف قرآن، باور داشتند که سراسر هستی در وجود و کمالات وجودی‌اش، عین وابستگی و نیاز به خداوند است و او مطلقاً از همه موجودات بی‌نیاز است (ر.ک: فاطر/ ۱۵؛ محمد/ ۳۸؛ اخلاص/ ۲). در برخی منابع پزشکی، بر غنی مطلق بودن خداوند و نیازمندی مطلق مخلوقات به او تأکید شده است (ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۲۰/۱؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۴-۳). غنی مطلق بودن خداوند و نیازمندی همه موجودات به او، در حیطه مسائل تجربی نیست و پزشک مسلمان چنین باوری را مفروض می‌گیرد.

۴- خداابوری

فلاسفه اسلامی دلایل متعددی بر وجود خداوند اقامه نموده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۶۶-۵۶۸). یکی از مهم‌ترین پیش‌فرض‌های وجودشناسانه پزشکان مسلمان، خداابوری است که در قریب به اتفاق آثار آنان، به مناسبت‌های گوناگون اظهار گردیده و در خلال مطالب علمی، از تعابیر دینی مانند «إن شاء الله، یاذن الله، والله عالم» استفاده شده است (رازی، ۱۳۳۳: ۱۲؛ همو، ۱۳۷۱: ۱۰۰؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۱۴۸؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۹۹ و ۱۱۶؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۳؛ جرجانی، ۱۳۹۱: ۱۲/۱ و ۲۸؛ سیوطی، ۱۴۲۸: ۷-۹).

پزشکان مسلمان، گاه با ابراز توکل خود بر خداوند (رازی، ۱۳۸۷: ۱۷) و گاه با ذکر ضرورت ایمان به بعثت انبیاء الهی (رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۷) و در موارد متعددی با بیان اسماء و صفات الهی، ایمان به کتب آسمانی، عالم برزخ و آخرت، سعادت و شقاوت اخروی، خداابوری خود را اظهار نموده‌اند. حتی در خلال مباحث دانش پزشکی، به برخی از آیات قرآن و احادیث رسول اکرم صلی الله علیه و آله استناد کرده‌اند (رازی، ۱۳۷۱: ۹۲-۹۴؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۷ و ۱۴۶؛ ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۱۳۹؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۴؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۰۳/۱-۵۰۷، ۵۱۴-۵۱۵ و ۵۳۸-۵۴۹؛ بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۲: ۴۵-۴۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۰۳؛ سیوطی، ۱۴۲۸: ۷).

توصیه پزشکان نامدار مسلمان به طیبیان و بیماران نسبت به انجام تکالیف شرعی، رعایت اصول اخلاقی، پرهیز از محرّمات، تحصیل سعادت اخروی، ذکر حمد و ثنای پروردگار، دعا و درخواست شفا از داروخانه الهی، صلوات بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سپاسگزاری از درگاه الهی، از دیگر دلایل روشن بر ایمان راسخ پزشکان مسلمان نسبت به خداوند متعال است (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۹؛ رازی، ۱۴۱۹: ۹؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۹؛ همو، ۱۳۷۱: ۹۲-۱۰۰؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۷، ۳۸، ۱۱۱ و ۱۴۷؛ شیرازی، ۱۳۸۶: ۶۹/۱؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۵۲/۱-۵۵۷؛ ابن اخوه قرشی، ۱۳۶۰: ۱۷۰-۱۷۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۱۸ و ۱۳۶؛ نظامی عروضی، ۱۳۲۷: ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۱۱).

محمد بن زکریای رازی، یکی از نامدارترین پزشکان جهان اسلام، کمال‌نهایی انسان را تخلق به اخلاق الهی و رسیدن به قرب و رضای خداوند می‌داند (رازی، ۱۳۷۱: ۹۴ و ۱۰۰). در بسیاری از منابع پزشکی پزشکان مسلمان، شفافبخشی دارو و تدابیر پزشک

به اذن الهی مقید گردیده است (همو، ۱۳۳۳؛ ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۲ و ۱۷؛ بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۲: ۴۶؛ جرجانی، ۱۳۹۱: ۱۲/۱). رهاوی در *ادب الطیب* که یکی از کهن‌ترین آثار در زمینه آداب و اخلاق پزشکی در اسلام است، ایمان به خدا را نخستین فضیلت اخلاقی پزشک دانسته، تأکید می‌کند که پزشک باید با تمام جان و خرد خود به پروردگار ایمان داشته باشد و خود را وقف پروردگار نماید (رهاوی، ۱۳۸۷: ۴۰). باور به وجود خداوند و سخن گفتن از او در مطلع، پایان و یا خلال مباحث پزشکی، مسئله‌ای است که با منطق دانش‌های تجربی، نه قابل اثبات است و نه قابل انکار. بنابراین پزشک مسلمان آن را مفروض می‌گیرد.

۵- توحید الوهیت

فلاسفه اسلامی براهین متعددی بر توحید الوهیت در ابعاد مختلف اقامه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۵۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۲-۱۷؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۴۹-۵۵۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۳۸-۳۴۴). جهان‌نگری توحیدی یعنی باور به اینکه جهان از یک مشیت حکیمانه پدید آمده است و سراسر جهان هستی بر اساس خیر و رحمت و رساندن موجودات به کمال شایسته آن‌ها اداره می‌گردد. هیچ چیزی عبث خلق نشده و رها نیست (مطهری، ۱۳۸۵: ۸۵/۲). اساس جهان‌نگری اسلامی توحید است که خالص‌ترین شکل آن در قرآن بیان شده است (ر.ک: فاطر/ ۱۵؛ شوری/ ۱۱؛ توحید/ ۱-۴). بر اساس آنچه در ذیل عنوان خدا باوری بیان گردید، می‌توان گفت که جهان‌نگری توحیدی پزشکان مسلمانان دارای دو بُعد نظری و عملی است. در بُعد نظری، هر چیزی از خدا آغاز می‌شود و سرانجام به سوی او باز می‌گردد: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره/ ۱۵۶). جهان ماهیت از اویی و به سوی اویی دارد. یک قطبی و تک محوری است. در هیچ ساحتی، هیچ چیزی شریک خداوند نیست (انعام/ ۱۸، ۶۱ و ۱۶۳). در این ساحت، مطالعه انسان و جهان، همان گونه که قرآن گفته است (فصلت/ ۵۳)، شناخت آیات الهی است. در بُعد عملی، نگرش توحیدی به این معناست که مشیت خدا بر مشیت خود شخص مقدم است. تعبیر قرآنی ﴿إِنْ شَاءَ اللَّهُ﴾ (بقره/ ۷۰؛ یوسف/ ۹۹؛ کهف/ ۲۳، ۲۴ و ۶۹؛ قصص/ ۲۷؛ صافات/ ۱۰۲؛ فتح/ ۲۷) قبل از انجام هر کاری، گویای این است که مشیت الهی بر مشیت هر شخصی قاهر است.

در آثار پزشکان مسلمان، هر دو بُعد توحید منعکس گردیده است. در مقام نظر، مطالعه طبیعت و مشاهده اسرار و حقایق شگفت‌انگیز قوانین حاکم بر طبیعت، گواه وحدانیت خداوند است (رازی، ۱۳۸۷: ۷۸-۷۵؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۸؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۳). در مقام عمل هم خداوند بر همه چیز قاهر است و هیچ سببی بدون اذن الهی خاصیتی ندارد و شفادهنده حقیقی فقط خداوند است (رازی، ۱۳۷۱: ۱۰۰؛ رهاوی، ۱۳۸۷: ۱۴۸؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۵۲۰/۱؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۹۹). پزشک مسلمان برای مداوای بیمارانش تمام سعی و تلاش خود را به کار می‌گیرد. اما تدابیر پزشک، اثر دارو و درمان، همه منوط به اذن الهی هستند (رازی، ۱۳۳۳: ۱۲؛ بهاء‌الدوله رازی، ۱۳۸۲: ۴۶؛ یوسفیان، بی‌تا: ۱۷؛ جرجانی، ۱۳۹۱؛ جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۰۸). اثبات توحید در قلمرو مباحث پزشکی قرار ندارد و هر گاه پزشک از آن بحث نماید، از مفروضات پزشکان خواهد بود.

۶- مخلوق بودن جهان

«از نظر جهان‌بینی توحیدی اسلامی، جهان یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می‌شود؛ اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود، نیست و نابود می‌گردد» (مطهری، ۱۳۸۵: ۸۶/۲). پزشکان مسلمان، جهان را مخلوق آفریننده‌ای عالم، قادر و حکیم می‌دانستند. همان‌طور که در ذیل بند خداباوری اشاره گردید، بسیاری از کتاب‌های پزشکان مسلمان در آغاز پس از ذکر حمد و ثناء الهی و بیان اسماء و صفات خداوند از جمله خالقیت او، به طرح مباحث پزشکی پرداخته‌اند. رهاوی می‌گوید اولین ویژگی پزشک مسلمان این است که معتقد باشد هر آنچه وجود دارد، مخلوق خدای قادر، حکیم و یگانه است (رهاوی، ۱۳۸۷: ۴۰). ابن‌ازرق می‌نویسد:

«اعلم أن الله تعالى خلق الدنيا وما فيها من أربعة أشياء؛ من الريح والنار والتراب والماء» (ابن‌ازرق یمنی، ۱۴۲۷: ۱۳/۱)؛ بدان که خدای متعال دنیا و آنچه را که در آن است، از چهار چیز آفرید؛ هوا، آتش، خاک و آب.

جمالی یزدی در ابتدای کتاب خود ضمن بیان اسماء و صفات الهی تصریح می‌کند که انسان و جهان را خداوند متعال به علم و قدرت و حکمت آفریده است (جمالی یزدی،

۱۳۸۶: ۳ و ۱۱). بهاءالدوله رازی در پایان کتاب خلاصه التجارب خود می گوید:
 «شکر و احسان آن حکیم علی الاطلاق را که انسان خاکی بنیان را از عدم به وجود
 آورده» (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۲: ۶۴۴).

جرجانی نیز بر خلقت و حکمت خدا در آفرینش پدیده‌ها مکرر تصریح دارد
 (جرجانی، ۱۳۸۳: ۵۰). اینکه جهان مخلوق، و خدا خالق آن است، از مباحث فلسفی است
 و بحث از آن در پزشکی صرفاً از باب مفروض دانستن آن است.

۷- غایت‌مندی جهان

در فلسفه اسلامی، جهان دارای غایت حکیمانه است و به تعبیر استاد مطهری:
 «جهان به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است؛ هدف‌های حکیمانه در خلقت
 جهان و انسان در کار است؛ هیچ چیزی نابه‌جا و خالی از حکمت و فایده آفریده
 نشده است. نظام موجود، نظام احسن و اکمل است؛ جهان به عدل و به حق
 برپاست» (مطهری، ۱۳۸۵: ۸۶/۲؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۳۵؛ مصباح یزدی،
 ۱۳۷۳ الف: ۲۳۴-۲۳۶).

از نگاه قرآن کریم نیز خلقت انسان و جهان بیهوده نیست و هدف حکیمانه دارد
 (ر.ک: آل عمران / ۱۹۱؛ ابراهیم / ۱۹؛ حجر / ۸۵؛ نحل / ۳؛ انبیاء / ۱۶-۱۷؛ مؤمنون / ۱۱۵؛ عنکبوت / ۴۴؛
 روم / ۸؛ ص / ۲۷؛ دخان / ۳۸-۳۹؛ جاثیه / ۲۲). پزشکان مسلمان هم همین عقیده را درباره
 خلقت جهان دارند.

از منظر پزشک مسلمان، هر چیزی در جهان خلقت به حکمت بالغه خداوندی
 استوار است. خداوند همه موجودات از جمله قوای وجودی انسان را به حکمت آفریده
 است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۴ و ۱۶؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۱۲؛ جرجانی، ۱۳۸۳: ۲۹). رهاوی کسی را
 که منکر خداست، دعوت می‌کند به اینکه در مورد اتقان و هماهنگی و نظم عناصر
 متضاد بدن خود بیندیشد و از خود بپرسد که اگر خدایی قادر و عالم و حکیم وجود
 نداشت، چگونه این عناصر متقابل، کنار هم گرد می‌آمدند (رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۸). پزشک
 با روش تجربی خود نمی‌تواند غایت‌مندی جهان را اثبات نماید، بنابراین چنین بحثی در
 آثار پزشکان مسلمان با مفروض دانستن آن صورت گرفته است.

۸- نظام احسن وجود و خیر بودن همه موجودات عالم

فلاسفه اسلامی برای اثبات اینکه نظام عالم، بهترین نظام ممکن است و هر آنچه در این عالم وجود دارد، خیر است، دلایل متعددی اقامه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۹-۴۴۹؛ همو، ۱۳۶۳: ۸۵-۸۴ و ۸۸-۹۰، همو، ۱۳۷۹: ۶۶۸-۶۸۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۳۸۰). از منظر قرآن، همه موجودات عالم به تسبیح و تقدیس خالق خود مشغول‌اند (ر.ک: رعد/۱۳؛ اسراء/۴۴؛ نور/۴۱؛ حدید/۱؛ حشر/۱ و ۲۴؛ صف/۱؛ جمعه/۱؛ تغابن/۱). همان طور که در بندهای قبل بیان کردیم، از نظر پزشکان مسلمان، تمام موجودات عالم، آیه و مظهر اسماء و صفات خداوند هستند (رهاوی، ۱۳۸۷: ۴۰). نظام عالم، بهترین نظام ممکن است. نظم و اتقان عالم هستی از نظر پزشک مسلمان، سراسر خیر و معقول است؛ چون خالق آن، خداوندی است که حکیم، عالم و عاقل است و جز خیر از او صادر نمی‌شود. عالم وجود بر اساس حکمت و تدبیر الهی آفریده شده و هیچ موجودی عبث، بیهوده و شر محض نیست (همان: ۲۶، ۲۸، ۴۰ و ۱۴۶؛ جمالی یزدی، ۱۳۸۶: ۳ و ۱۱-۱۲). در نگرش موحدانه پزشک مسلمان، هر ذره‌ای در عالم وجود حکمتی دارد؛ گرچه علم انسان توانایی شناخت آن حکمت‌ها را نداشته باشد (ر.ک: آل عمران/۱۹۱؛ مؤمنون/۱۱۵؛ ص/۲۷؛ دخان/۳۸-۳۹). اگر شری احساس می‌شود، امری نسبی است؛ انسان حیات خود را اصل قرار می‌دهد و هر موجودی را که حیات او را تهدید نماید، شرّ، و موجودی را که موجب تداوم حیات انسان باشد، خیر می‌نامد. اما قطع نظر از این نگرش، برای پزشک مسلمان هر موجودی خیر است (رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۶-۲۷، ۴۰-۴۱ و ۱۴۳).

بر این مبنا، پزشک یا داروساز مسلمان که معتقد به جهان‌نگری اسلامی است، در پی نابود کردن و ریشه‌کنی بعضی موجودات مثل باکتری‌ها با سموم آفت کش نمی‌رود، طبیعت و محیط زیست را آلوده نمی‌کند، تغییر ژنتیکی در گونه‌های حیوانی و گیاهی به وجود نمی‌آورد، داروی عقیم کردن مردم را تجویز نمی‌کند و به طور کلی کاری را که بدون در نظر داشتن مصلحتی مهم، موجب آزار و اذیت حیوانات گردد، مجاز نمی‌داند (ر.ک: رازی، ۱۳۷۱: ۹۷-۹۵؛ ابن اخوه قرشی، ۱۳۶۰: ۱۷۰-۱۷۱). آلودگی محیط زیست در ابعاد گوناگون از نگاه صرفاً مادی و منفعت طلبانه انسان به طبیعت سرچشمه می‌گیرد. در پزشکی تمدن اسلامی، انسان مکلف است که از طبیعت صرفاً در جهت تعالی

همه‌جانبه خود و دیگران استفاده نماید (خسرویناه، ۱۳۹۲: ۳/۳۸۵-۳۸۷). خیر یا شر بودن همه موجودات جهان، مسئله تجربی نیست تا پزشک مجاز به بحث از آن باشد. پس بحث پزشکان مسلمان در آثار خود از این موضوع، بر مبنای مفروض دانستن آن است.

۹- اصل علیت

مفاد اصل علیت این است که میان پدیده‌ها رابطه تأثیر و تأثر برقرار است؛ یعنی برخی از موجودات در برخی دیگر اثر می‌گذارند و برخی از آن‌ها از برخی دیگر اثر می‌پذیرند؛ مثلاً وقتی ما چیزی را روی آتش می‌گذاریم، گرم می‌شود و یا وقتی تشنه می‌شویم و آب می‌خوریم، تشنگی ما برطرف می‌گردد. ذهن انسان از رابطه اثرگذاری و اثرپذیری میان موجودات، رابطه علیت را انتزاع می‌نماید و این ارتباط میان دو پدیده را به ارتباط میان عدم آن‌ها هم توسعه می‌دهد؛ یعنی عدم علت را علیتِ عدم معلول تلقی می‌کند، در حالی که رابطه علیت صرفاً میان موجودات برقرار است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۲: ۸۲-۸۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۲/۱۴-۱۵). فلاسفه اسلامی انواع این تأثیرگذاری را در قالب اقسام علت بیان کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۵۷).

در تاریخ اسلام، برخی جریان‌های فکری، التزام به اصل علیت را با اعتقاد به مشیت الهی متعارض می‌دانستند. میرفندرسکی نقل می‌کند که برخی در مخالفت با دانش طب ادعا می‌کردند که طبابت و مداوا کردن بیمار، ستیز با قضای خدای تبارک و تعالی است؛ چون خداوند بیماری را در زید خلق کرده است (استرآبادی میرفندرسکی، ۱۳۸۷: ۱۸۸). سپس در نقد این دیدگاه می‌گوید:

«[اگر این استدلال صحیح باشد،] صاحبان این اعتقاد طعام نخورند و آب نیشامند، که تشنگی و گرسنگی خدای تعالی خلق کند» (همو، ۱۳۸۷: ۱۸۹).

یکی از مفروضات پزشکان مسلمان، وجود عینی اشیاست. «اثبات وجود حقیقی برای اشیای عینی و خارج از نفس، مرهون اصل علیت است و بدون آن، راهی برای اثبات حقایق عینی باقی نمی‌ماند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۲/۲۶).

استاد مطهری ماهیت فعالیت علمی را کشف ارتباط میان پدیده‌ها می‌داند: «علم یعنی بیان روابطی که در طبیعت مابین علل و معلول‌های مشهود وجود دارد. هر

محقق‌ی که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می‌شود و متفکری که در اوضاع اجتماع غور می‌نماید، هدفی جز این ندارد که اولاً حوادث و قضایای طبیعت را موشکافی کرده، دقیقاً بشناسد و ثانیاً ریشه این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین آن‌ها وجود دارد، کشف کند. هیچ دانشمندی نیست که کوچک‌ترین شیئی یا حادثه‌ای را مستقل و اتفاقی دانسته، به یک شیء دیگر یا علتی نسبت ندهد و بالعکس ضعیف‌ترین عملی را ضایع شده و بی‌اثر پندارد. بنابراین، علم صریحاً یا تلویحاً متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می‌باشد» (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۷۷/۸-۲۷۸).

استاد مصباح یزدی می‌نویسد:

- «محور همه تلاش‌های علمی را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیت به عنوان یک اصل کلی و عام، مورد استناد همه علوم است که درباره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۲۶/۲).
- «اساساً پژوهش‌های علمی با پذیرش قبلی این اصل انجام می‌گیرد؛ زیرا محور آن‌ها را کشف روابط علی و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد، ولی خود این اصل در هیچ علم تجربی قابل اثبات نیست و بحث درباره آن در فلسفه صورت می‌گیرد» (همان: ۸۸/۱).

با مراجعه به آثار پزشکان مسلمان به این نتیجه می‌رسیم که اصل علیت و حتی اقسام علت مانند علت ناقصه، علت تامه و علل اربعه، نزد پزشکان مسلمان مفروض بوده و آن‌ها بر اساس چنین اصلی به بیان رابطه پدیده‌ها با صحت و مرض می‌پرداختند (ر.ک: سجزی، ۱۳۸۷: ۲۸-۲۹؛ چغمینی، بی‌تا: ۲۱-۲۲؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۱/۵۱۶؛ شیرازی، ۱۳۸۶: ۱/۸۱؛ ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۵۶-۵۸). دلیل مدعای ما مطالبی است که در آثار آنان وجود دارد و برای نمونه چند مورد را نقل می‌کنیم.

ابن سینا در مورد چگونگی شناخت تندرستی و بیماری بدن می‌گوید:

«چون طب از لحاظ تندرستی و مرض در بدن آدمی نظر می‌کند و علم کامل به هر چیزی وقتی حاصل می‌شود که از طریق اسباب آن به دست آید، پس لازم است که در طب، اسباب و علل تندرستی و بیماری دانسته شود؛ چون در علوم حقیقی آشکار شده است که علم به هر چیز، اگر اسباب و مبادی داشته باشد، از طریق دانستن این اسباب و مبادی، و اگر نه، از طریق دانستن عوارض و لوازم ذاتی آن حاصل می‌شود.

اما اسباب هر چیزی چهار نوع است: مادی، فاعلی، صوری و غایی» (ابن سینا، ۱۳۸۶: ۶۷).

رازی ضرورت توجه به رابطه اسباب و مسببات میان پدیده‌ها را این گونه بیان می‌کند:

«قوام زندگی انسان‌ها بر زراعت و صنایع است و خداوند انجام آن‌ها را برای رفع حوائج زندگی، بر عهده بشر گذاشته است و تا بشر در پی آن‌ها نرود، امورات زندگی‌اش سامان نمی‌یابد» (رازی، ۱۳۷۱: ۹۳).

زیربنای بحث‌های ابن سینا و رازی، مفروض دانستن اصل علیت است. قطب‌الدین شیرازی در ضرورت توجه به اسباب و علل بیماری و درمان آن‌ها و نقد کسانی که منکر رابطه سبب و مسببی بین پدیده‌ها هستند، می‌گوید:

«اگر آنچه می‌گویند، صحیح باشد، بر آنان لازم است که به هیچ کاری از جمله عبادت اشتغال نداشته باشند؛ زیرا اگر خداوند متعال سعادت را برای آنان مقدر کرده است، دیگر نیازی به طاعت و عبادت ندارند و اگر شقاوت را برای آنان مقدر نموده، عبادت کردن فایده‌ای ندارد. همچنین نباید چیزی بخورند؛ چون اگر خدای متعال سیری را برای آنان مقدر فرموده، دیگر نیازی به خوردن نیست و اگر گرسنگی را مقدر نموده، خوردن ثمره‌ای ندارد، و چون تالی باطل است، پس گفته آنان هم باطل است» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

پزشک مسلمان بر اساس شمول قاعده علیت بین پدیده‌های عالم، به تبیین آثار مآکولات و مشروبات روی بدن انسان می‌پردازد و آنچه را که سبب حفظ صحت و یا موجب بیماری می‌گردد، بیان می‌نماید (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۲: ۴۵-۴۸؛ ابن ازرق یمنی، ۱۴۲۷: ۱۳/۱-۱۴؛ جرجانی، ۱۳۹۱: ۱۸۲/۲). بیان رابطه سببی بین بیماری و عوامل بیماری‌زا و نیز بیان دارو و درمان، چه در اصل حدوث و چه در تداوم (ر.ک: جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ۱۰۴-۱۰۵؛ ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۵۶)، مستلزم مفروض دانستن اصل علیت است.

جرجانی پزشک را ناچار در شناخت اسباب و علل تندرستی و بیماری می‌داند:

«چاره نیست طبیب را از شناختن سبب‌های تندرستی و بیماری که چه چیز است و چند است و از شناختن بیماری و تندرستی و از شناختن چیزهای سودمند و زیانکار» (جرجانی، ۱۳۹۱: ۸/۱).

وی سپس به بیان تعریف علت بلاواسطه از منظر پزشکان می‌پردازد:
 «باید دانست که هر کاری را سببی است. سبب نزدیک، طبیبان چیزی را گویند که
 نخست آن چیز باشد، و از بودن آن اندر تن مردم حالی نو پدید آید» (همان: ۱۰/۱ و
 ۱۸۲/۲).

رهاوی وجود اتقان و نظم و هماهنگی میان عناصر متضاد در بدن انسان و عالم
 طبیعت را دلیل بر وجود خدا می‌داند؛ یعنی با استدلال از طریق معلول به علت، پزشک
 را متوجه این حقیقت می‌نماید که عالم هستی مظهر اسماء و صفات خداست و طبیعت
 کتاب خداشناسی است (رهاوی، ۱۳۸۷: ۲۸ و ۴۰)؛ علاوه بر اینکه صحت و مرض بدن را
 معلول عواملی می‌داند که باید آن‌ها را شناخت و از طریق شناخت عوامل حفظ صحت
 و عوامل بیماری بدن، می‌توان سلامتی را به دست آورد (همو، ۱۳۸۷: ۴۴).

۱۰- سنخیت بین علت و معلول

بعد از اینکه اصل وجود علیت و تأثیر و تأثر میان پدیده‌ها را پذیرفتیم، این بحث
 مطرح می‌شود که آیا هر موجودی بر هر موجود دیگر اثر می‌گذارد و آیا هر پدیده‌ای از
 هر پدیده‌ای متأثر می‌گردد؟ بدیهی است که هر علتی، منشأ پیدایش هر معلولی
 نمی‌گردد و هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود. باید میان علت و معلول، مناسبت
 خاصی وجود داشته باشد.

از این رابطه به «لزوم سنخیت بین علت و معلول» تعبیر می‌گردد. بر اساس اصل
 سنخیت بین علت و معلول، هر موجودی با هر موجودی رابطه علیت ندارد و هر
 پدیده‌ای از هر پدیده‌ای متأثر نمی‌گردد. به تعبیر دیگر، هر علتی صرفاً در معلول‌هایی
 که با آن علت به نحوی تناسب و سنخیت دارند، تأثیر می‌گذارد و هر معلولی فقط از
 علتی خاص که با آن سنخیت دارد، اثر می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۶۸/۲-۶۹؛ نیز
 ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۷۰). اثبات لزوم تناسب و سنخیت میان علت و معلول، در هیچ
 علمی جز فلسفه صورت نمی‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱۲۱/۱).

استاد مطهری می‌گوید:

«نظام عالم بر اساس اسباب و مسببات برقرار شده است و هر نتیجه‌ای را از مقدمه و

سبب مخصوص خودش باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب، تنها نتیجه و مسبب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می‌آورد. قضا و تقدیر الهی یک شیء، عین قضا و تقدیر سلسله علل اوست» (مطهری، ۱۳۸۵: ۸۷/۲).

پزشکان مسلمان علاوه بر اینکه رابطه علیت و سببیت را در میان پدیده‌های جهان مفروض می‌دانستند و تمام فعالیت علمی و معرفتی آن‌ها بر همان اساس بوده است، سنخیت بین علت و معلول را هم قبول داشتند. از این رو معتقد بودند که هر بیماری، علت و سبب خاصی دارد و نیز مداوای آن هم بر حسب تصادف نیست و از هر چیزی، درمان هر بیماری را نمی‌توان انتظار داشت؛ بلکه یک رابطه سنخیت و تناسب علی و معلولی بین دارو و درمان وجود دارد (ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۶۰-۶۳ و ۱۰۴).

مسئله مهم در باب سنخیت علت و معلول، روش شناخت آن است. در میان پدیده‌های مادی، تشخیص این مناسبت و سنخیت از طریق تجربه صورت می‌گیرد. «به وسیله تجربه باید تشخیص داد که چه چیزهایی می‌توانند منشأ چه تغییراتی در اشیاء بشوند و این دگرگونی‌ها در چه شرایطی و به کمک چه چیزهایی انجام می‌پذیرد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۶۸/۲-۶۹). پزشکان مسلمان به این حقیقت نیز واقف بودند. از این رو با انواع آزمایش‌ها، روابط میان دارو و درمان و نیز علل بیماری را کشف می‌کردند.

۱۱- تلازم میان علت و معلول

معنای تلازم علت و معلول این است که معلول بدون تحقق هر یک از اجزاء علت تامه به وجود نمی‌آید؛ زیرا فرض این است که وجودش نیازمند به همه آن‌هاست و فرض تحقق معلول بدون هر یک از آن‌ها به معنای بی‌نیازی از آن است. از سوی دیگر، در صورتی که علت تامه موجود باشد، وجود معلولش ضروری خواهد بود؛ زیرا معنای علت تامه این است که همه نیازمندی‌های معلول را تأمین می‌کند و فرض اینکه معلول تحقق نیابد، به این معناست که وجود آن نیازمند به چیز دیگری است که با فرض اول منافات دارد و فرض اینکه چیزی مانع از تحقق باشد، به معنای عدم تمامیت علت است؛ زیرا عدم مانع هم شرط تحقق آن است و فرض تمام بودن علت، شامل این شرط عدمی

هم می‌شود. یعنی هنگامی که می‌گوییم علت تامه چیزی تحقق دارد، منظور این است که علاوه بر تحقق اسباب و شرایط وجودی، مانعی هم برای تحقق معلول وجود ندارد (همان: ۵۷/۲؛ نیز ر.ک: طباطبایی، ۱۴۲۲: ۲۰۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۷۱ و ۲۶۷-۲۶۸). تبیین و اثبات ضرورت و تلازم وجودی میان علت و معلول به این معنا که «هر جا علت تامه‌ای تحقق یافت، معلول آن هم بالضروره به وجود خواهد آمد و تا سبب تام تحقق نیابد، هرگز مسبب آن هم موجود نخواهد شد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱/۱۲۱)، بر عهده فلسفه است.

پزشکان مسلمان علاوه بر اصل علیت و لزوم سنخیت بین علت و معلول، رابطه ضروری بین علت و معلول را هم مفروض می‌دانستند. بر این اساس، اگر چیزی علت تامه بیماری شخص باشد، در صورت وجود آن، بیماری هم به وجود خواهد آمد. از طرف دیگر، اگر چیزی علت تامه درمان چیزی باشد، در صورتی که به بیمار داده شود، موجب درمان وی و بازیابی سلامت شخص بیمار خواهد گردید (ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۵۸-۵۶).

۱۲- تقارن زمانی علت و معلول

هر گاه معلول از موجودات زمانی باشد و دست کم یکی از اجزای علت تامه هم زمانی باشد، علت و معلول همزمان تحقق خواهند یافت (تقارن علت و معلول) و تحقق «علت تامه» با تحقق معلول، فاصله زمانی نخواهد داشت؛ زیرا اگر فرض شود که بعد از تحقق همه اجزای «علت تامه»، زمانی هرچند خیلی کوتاه بگذرد و بعد معلول تحقق یابد، لازمه‌اش این است که در همان زمان مفروض، وجود معلول ضروری نباشد، در صورتی که مقتضای وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه، این است که به محض تمامیت علت، وجود معلول ضروری باشد. این ضرورت در مورد علت‌های ناقصه جاری نیست، اما تقدم زمانی معلول بر هر علتی اعم از تامه و ناقصه، محال است؛ زیرا لازمه‌اش این است که معلول در هنگام پیدایش، نیازی به علت مزبور نداشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۲/۶۰-۶۱؛ ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۷۱). وقتی پزشک به شناسایی علل بیماری می‌پردازد و یا داروهایی را برای درمان یک بیماری تجویز می‌کند، مستلزم مفروض دانستن چنین قاعده فلسفی است.

۱۳- نیازمندی معلول به علت در بقاء

در بندهای گذشته، ضرورت وجود علت برای هر پدیده را بیان کردیم. همان طور که معلول در حدوث خود نیازمند به علت است، بر اساس قاعده تلازم علت و معلول، علت تامه باید تا پایان عمر معلول باقی باشد؛ زیرا اگر معلول پس از نابود شدن علت تامه و حتی بعد از نابود شدن یک جزء آن باقی بماند، لازمه اش این است که وجود آن در حال بقاء، بی نیاز از علت باشد؛ در صورتی که نیازمندی، لازمه ذاتی وجود معلول است و هیچ گاه از آن سلب نمی شود (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۶: ۱۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۶۰/۲؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۸۳). پزشکان مسلمان، نیازمندی معلول به علت در حدوث و بقاء را مفروض می دانستند؛ چون در بعضی موارد به آن اشاره کرده اند (ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۵۶-۶۰).

۱۴- تعمیم و کلی سازی مشاهدات حسی

یکی از نیازهای علوم تجربی به قوانین عقلی و فلسفی، اثبات کلیت و قطعیت قوانین آن هاست. کلیت و قطعیت نتایج تجربی و قوانین علمی، مرهون اصل علیت و فروعات آن است. بدون پذیرش اصل علیت نمی توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی اثبات کرد. از طرف دیگر، خود اصل علیت و فروعات آن از طریق تجربه قابل اثبات نیستند؛ چون فرض اثبات قوانین علیت از طریق تعمیم نتایج تجربه، مستلزم دور و باطل است. به عبارت دیگر، استفاده از تجربه در صورتی ممکن است که وجود اشیاء مورد تجربه، ثابت باشد و نتایج تجربه هم به طور قطع شناخته شود و این هر دو متوقف بر پذیرفتن اصل علیت، قبل از اقدام به تجربه است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱۲۲/۱ و ۲۷/۲).

چرا معرفت تجربی، کلیت و قطعیت خود را مرهون فلسفه است؟ زیرا ادراک حسی عبارت است از ادراکی که در اثر ارتباط اندام های حسی با واقعیت های مادی حاصل می شود. بقاء این گونه ادراکات منوط به بقاء ارتباط اندام های حسی با خارج است و پس از قطع تماس با خارج از بین می رود (همو، ۱۳۷۳ ب: ۱۸۶/۱؛ علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۵). ادراک حسی به دلیل ویژگی های مذکور، همیشه جزئی است و هیچ گاه نمی تواند

موجب شناخت کلی و ضروری باشد (علامه حلی، ۱۳۷۱: ۲۰۵). برای رسیدن به حکم کلی و قطعی در تجربه باید علت واقعی و نفس‌الامری ثبوت حکم کشف گردد. اگر علاوه بر مشاهده جزئیات، علت حکم کشف گردد، به آن تجربه می‌گویند. در تجربه ممکن است با مشاهده برخی جزئیات، علم به علت حاصل شود و در نتیجه علم کلی یقینی را افاده نماید. همچنین ممکن است که آنچه در استقراء مشاهده شده، واقعاً علت حکم هم باشد. اما مادام که علت آن بر استقراء کننده آشکار نشده و تعمیم، مستند به رابطه علت نیست، حکم مذکور حکمی استقرایی است و اگر علت آن کشف شود و براساس قاعده علت، حکم به کلیه مصادیق مورد بحث تعمیم داده شود، حکم تجربی خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱/۱۵۴ و ۱۸۲).

ابن سینا دلیل کلیت و قطعیت معرفت تجربی را قاعده عقلی «الاتفاق لا یكون دائماً ولا اکثریاً» می‌داند. این قاعده خودش از معارف اولیه بوده و مبتنی بر آزمایش حسی نیست. بر حسب این قاعده، وقوع پدیده‌ها بر حسب تصادف هرگز نمی‌تواند دائمی و اکثری باشد. پس اگر رابطه میان دو پدیده دائمی باشد یا به طور غالب تکرار شود، هرگز از باب صدقه و اتفاق نخواهد بود؛ بلکه حکایت از رابطه سبب و مسبب و علت و معلولیت دارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۱۶/۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۲۳-۲۲۴).

قوانین علمی هنگامی می‌تواند به صورت کلی و غیر قابل استثناء مورد قبول واقع شود که علاوه بر اصل علت، قانون ضرورت علی نیز پذیرفته شده باشد؛ وگرنه ممکن است کسی احتمال بدهد که وجود سبب تام، همیشه مستلزم پدید آمدن معلول نمی‌گردد، یا پیدایش معلول بدون وجود سبب تام هم ممکن است. در این صورت، کلیت و ضرورت قوانین علمی خدشه‌دار خواهد شد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۱/۱۲۱-۱۲۲).

۱۵- جوهر و عرض؛ ذاتی و عرضی

فلاسفه اسلامی ماهیت‌های امکانی را به دو قسم جوهر و عرض تقسیم کرده‌اند. آن‌ها ماهیتی را که برای موجود شدن، محتاج به موضوع نیست، جوهر، و آن را که محتاج به موضوع باشد و به تعبیر دیگر، حالت و صفت برای موجود دیگر باشد، عرض نامیده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۲۲: ۱۱۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳ الف: ۲/۱۳۱-۱۳۰).

ذاتی هر چیزی عبارت است از آنچه که خارج از ذات آن شیء نباشد. بر اساس دیدگاه پزشکان مسلمان، هر شیئی دارای یک سلسله اوصاف ذاتی و عرضی است. اوصاف ذاتی، لوازم ذات شیء هستند؛ یعنی خود ذات شیء قطع نظر از هر چیز دیگری، آن‌ها را اقتضا می‌کند و با تغییرات سطحی و ظاهری که در اشیاء رخ می‌دهد، تغییر نمی‌کنند. اما اوصاف عرضی، معلول عوامل خارج از ذات اشیاء هستند. اوصاف ذاتی اشیاء، وجود عینی دارند و بر اساس ذهنیت، تغییر نگرش یا بیماری ابزارهای شناختی فاعل شناسا تغییر نمی‌کنند. در حالی که اوصاف عرضی با وجود ذات، قابل تغییرند و نیز امور نسبی هستند؛ مثلاً امتداد در اجسام جزء اوصاف ذاتی است، اما بو، مزه، صدا، شکل و رنگ از اوصاف عرضی هستند. حقیقت اشیاء چیزی جز اوصاف ذاتی آن‌ها نیست و اوصاف عرضی در عین حال که حقیقت اشیاء را تشکیل نمی‌دهند، مستقل از ذات و حقیقت اشیاء هم نیستند. این اوصاف با تغییر نگرش یا اختلال ابزارهای شناختی تغییر می‌کنند (ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۵۶ و ۱۰۵؛ جالینوس، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۹؛ همو، ۱۹۸۲: ۳۵۴؛ رازی، ۱۳۸۸: ۷۳-۷۴؛ ابن سینا، ۱۴۲۶: ۱/۱۵۲؛ طبری، ۱۴۲۳: ۵۷؛ ابن هندو، ۱۳۶۸: ۷۰؛ اسرائیلی، ۱۴۱۲: ۱۲؛ زهراوی، ۲۰۰۴: ۱۵۹).

پزشکان مسلمان، دانش پزشکی را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کردند و اساس دانش نظری بر شناخت اوصاف طبیعت و ذات اشیاء استوار بود (شیرازی، ۱۳۸۶: ۸۲/۱-۸۳). جرجانی راه شناخت صحت و مرض تن را شناخت «امور طبیعی و غیر طبیعی بدن» می‌داند:

«هر گاه که طیب خواهد که جزء علمی از علم طب تمام بدانند، باید که هر چه تن مردم را طبیعی است، بشناسد و هر چه ناطیعی است هم بشناسد» (جرجانی، ۱۳۹۱: ۹/۱).

بهاءالدوله رازی در تعریف طبیعت می‌گوید:

«بدان که طبیعت آن چیزی را گویند که بالذات مبدأ اول باشد مر حرکت و سکون آن چیزی را که این طبیعت در او حاصل بود» (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۲: ۳).

سجزی هم طبیعت را مبدأ حرکت و سکون بدن و قوه مدبره آن می‌داند (سجزی، ۱۳۸۷: ۲۷-۲۸). بر اساس همین تصور که هر یک از پدیده‌ها دارای ذاتی است که

ویژگی‌های مستقل و متمایز از دیگر ذوات دارد، برخی خواص و آثار را به ذات برخی امور نسبت داده‌اند. تعبیر مقتضای ذات یا طبیعت اشیاء در آثار پزشکان مسلمان، تعبیری رایج است (ر.ک: ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۱/۴۹۹).

تبیین حالت صحت و بیماری بدن بر اساس ویژگی‌های افعال طبیعی و غیر طبیعی بدن، یکی از مهم‌ترین دلالت‌های ذات‌گرایی پزشکان مسلمان است (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۲: ۴۵؛ ابن مبارک، ۱۳۸۶: ۱/۵۰۳؛ ابن نفیس قرشی، ۱۴۲۶: ۹۸). آن‌ها انواع تغییر مزاج هر شخص یا عضو بدن را بر اساس حالت طبیعی یا غیر طبیعی منشأ آن تعریف می‌کردند (بهاءالدوله رازی، ۱۳۸۲: ۵). رهاوی نیز معیار صحت و سلامتی را حالت طبیعی بدن، و بیماری را حالت غیر طبیعی آن معرفی می‌نماید (رهاوی، ۱۳۸۷: ۴۴-۴۵). ابن رشد هم صحت و مرض را بر پایه فعل یا انفعال طبیعی و غیر طبیعی بدن و هر یک از اعضای آن تعریف می‌کند (ابن رشد قرطبی، ۱۴۲۶: ۳۰ و ۸۵). طرح مباحث پزشکی بر مبنای مفاهیمی مانند ذات، جوهر، عرض و طبیعت، مستلزم مفروض دانستن وجود خارجی آن‌هاست که در حیطه مباحث فلسفی است.

۱۶- یکنواختی و ثابت بودن قوانین طبیعت

در قرآن کریم، آیات بسیاری دلالت بر این دارد که سنت‌های الهی در عالم تکوین و تشریح و نیز در باب فراز و فرود ملت‌ها و افراد یکسان است؛ یعنی اولاً برای همه این‌ها قانون وجود دارد و ثانیاً این قانون در مورد همه مصادیق ثابت و یکنواخت است (ر.ک: احزاب/ ۳۸ و ۶۲؛ فاطر/ ۴۴؛ فتح/ ۲۳). قرآن انسان‌ها را به شناخت جهان از طریق این قوانین دعوت می‌کند. اگر قوانین حاکم بر طبیعت یکنواخت نباشد، شناخت آن‌ها نمی‌تواند ما را به شناخت جهان قادر سازد.

بر اساس آنچه در ذیل عنوان تعمیم قوانین تجربی و ذاتی و عرضی بیان گردید، وقتی کلیت و قطعیت نظم‌های طبیعی مبنی بر کشف علت واقعی حکم باشد، برحسب اصل ضرورت علی و اینکه ذات و اجزای ذاتی یک پدیده اقتضای یکسان دارد، یکنواختی قوانین طبیعی هم به دست می‌آید.

یکی از مفروضات پزشکان مسلمان این بود که واقعیت عینی اولاً قانونمند است و

ثانیاً یکسان و یکنواخت عمل می‌کند. این طور نیست که در یک ناحیه، آتش گرمابخش باشد و در ناحیه دیگر سرمایش ایجاد نماید. در یک جا آب تشنگی را برطرف کند و در جای دیگر به تشنگی بیفزاید. اگر خاصیتی در چیزی وجود دارد، تحت شرایط یکسان در همه جای کره زمین، این خاصیت وجود خواهد داشت. نظام‌هایی که به وسیله مطالعهٔ موارد محدود و یا در شرایط آزمایشگاهی به دست می‌آیند، در صورت شرایط یکسان، بر کل جهان حاکم هستند.

از نظر پزشکان مسلمان، حقیقت همه پدیده‌های زیر فلک قمر از عناصر اربعه ترکیب شده است (جرجانی، ۱۳۸۳: ۲۵ و ۴۶). بر اساس قاعده فلسفی «حکم الأمثال»، اشیاء همانند دارای حکمی همانند خواهند بود؛ اعم از اینکه آن حکم مثبت باشد یا منفی. به عبارت دیگر، حکم هر شیء، حکم مانند آن نیز هست. بنابراین اگر موجودی به حکمی از احکام محکوم شود، موجود دیگری که مانند موجود اول است، به همان حکم محکوم می‌گردد؛ زیرا آنچه موجب تمایز اشیاء می‌گردد، صرفاً یک امر عرضی است، اما در جایی که حقیقت آن‌ها یکی باشد، قوانین حاکم بر آن‌ها نیز یکسان خواهد بود (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۲۰۹/۱).

یکنواختی قوانین طبیعت، یکی از مسلمات دانش تجربی از گذشته تا کنون بوده است. به تعبیر استاد مطهری:

«هیچ محققی نیست که اگر در گوشه آزمایشگاه خود روی یک حادثه کوچکی، قانونی را کشف نمود، آن قانون را در هر جای دیگر طبیعت جاری و ساری نداند و حتی تا آخرین سرحد افلاک و تا قدیم‌ترین روزگار ببرد و اعمال نکند؛ یعنی در واقع حقیقت مکشوف را همه‌جایی و لایزال می‌شناسد. بنابراین دانشمند عملاً معتقد است که هیچ چیز طبیعت بی‌اساس و منشأ نبوده، یک نظم واحد متقن ازلی در سراسر دنیا جریان دارد» (مطهری، ۱۳۹۱: ۲۷۸/۸).

نتیجه‌گیری

هر معرفت علمی مسبوق به معرفت فلسفی است؛ چون دست کم باید برخی مبانی و اصول فلسفی از جمله وجود خارجی طبیعت، اصل علیت و فروع آن را مفروض بگیرد. مدعای نگارنده این بود که در آثار پزشکان مسلمان مباحثی وجود دارد که با

روش تجربی دانش پزشکی، چه به لحاظ سلبی و چه به لحاظ ایجابی نمی‌توان درباره آن‌ها سخن گفت. چون سنخ بحث از این مسائل غیر تجربی است. بنابراین یک پزشک از آن جهت که پزشک است، نمی‌تواند به چنین مباحثی بپردازد، مگر اینکه آن‌ها را مفروض بداند. از این رو مفروضات فلسفی، خواسته یا ناخواسته در مسائل پزشکی اثرگذارند. این مدعا با ذکر مستندات اثبات گردیده است. این پژوهش اثبات می‌کند که پزشکان مسلمان با شبکه‌ای از مفاهیم فلسفی می‌اندیشیدند که جایگاه اثبات آن‌ها فلسفه است و ارتباطی به روش دانش تجربی ندارد. آمیختگی این مفاهیم با برخی مسائل پزشکی چنان است که بدون مفروض گرفتن آن‌ها، فهم دانش پزشکی در تمدن اسلامی بسیار دشوار می‌نماید.

یافته‌ها

- ۱- در آثار معرفتی هر دانشمندی نشانه‌هایی از باورهای متافیزیکی وی وجود دارد.
- ۲- هویت هر علمی در هر فرهنگی، با کنشگری معرفتی مجموعه‌ای از صاحب‌نظران آن علم در آن فرهنگ شکل می‌گیرد. دانش پزشکی در فرهنگ اسلامی، هویت توحیدی دارد.
- ۳- برای شناخت آینده علوم و بررسی میزان ارتباط آن‌ها با مبانی متافیزیکی، باید گذشته آن‌ها را مورد مطالعه قرار داد. آنچه بر علوم گذشته است، در آینده نیز چنان خواهد شد.
- ۴- چگونگی اثرگذاری پیش‌فرض‌های فلسفی پزشکان مسلمان بر دانش پزشکی، الگوی مناسبی برای تولید علوم مبتنی بر جهان‌نگری اسلامی است.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفه در فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۲. ابن اخوه قرشی، ضیاءالدین محمد بن محمد بن احمد بن ابی‌زید، معالم القریة فی احکام الحسبة (آیین شهرداری)، ترجمه جعفر شعار، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۰ ش.
۳. ابن ازرق یمنی، ابراهیم بن عبدالرحمن، تسهیل المنافع فی الطب والحکمه، مسقط، عاصمة الثقافة العربیه، ۱۴۲۷ ق.
۴. ابن رشد قرطبی، ابولید محمد بن احمد بن محمد، الکلیات فی الطب، تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۶ ق.
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیہات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، قم، بلاغت، ۱۳۷۵ ش.
۶. همو، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش.
۷. همو، الشفاء (المنطق)، تحقیق سعید زائد، قم، کتابخانه آیة‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. همو، القانون فی الطب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۶ ق.
۹. همو، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل و دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. همو، النجاة من الفرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. همو، حفظ الصحه، ترجمه و شرح عبدالکریم قزوینی، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، قانون در طب، ترجمه علی‌رضا مسعودی، کاشان، مرسل، ۱۳۸۶ ش.
۱۳. ابن مبارک، محمدحکیم، «نصیحت‌نامه سلیمانی»، در: گنجینه بهارستان، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۱۴. ابن نفیس قرشی، علی بن ابی‌حزم، مبادئ الطب (شرح الموجز)، شرح سیدمحمد حسینی شیرازی، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۶ ق.
۱۵. ابن هندو، ابوالفرج علی بن حسین، مفتاح الطب و منهج الطلاب (کلید دانش پزشکی و برنامه دانشجویان آن)، به اهتمام مهدی محقق و محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۶۸ ش.
۱۶. استرآبادی میرفندرسکی، میرزا ابوالقاسم، رساله صناعیه، تحقیق حسن جمشیدی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. اسرائیلی، اسحاق بن سلیمان، الاغذیه والادویه، بیروت، مؤسسة عزالدین، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. بهاء‌الدوله رازی، سیدحسن بن میرقوام‌الدین قاسم بن محمد حسینی نوربخش، خلاصة التجارب، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۲ ش.
۱۹. پلانک، ماکس، علم به کجا می‌رود؟، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۵ ش.
۲۰. جالینوس، کتاب جالینوس الی غلوقن فی التأتی لشفاء الامراض، ترجمه و شرح حنین بن اسحاق، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۲ م.

۲۱. همو، مجموعه هشت کتاب طبی، ترجمه حنین بن اسحاق، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران - مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، طب اسلامی و مکمل، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. جرجانی، سیداسماعیل بن حسن، اصول و مبانی نظری طب سنتی (گزیده‌ای از کتاب نخستین ذخیره خوارزمشاهی)، تصحیح و تحقیق سیدجلال مصطفوی، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۳ ش.
۲۳. همو، ذخیره خوارزمشاهی، قم، مؤسسه احیاء طب طبیعی، ۱۳۹۱ ش.
۲۴. جمالی یزدی، ابوبکر مطهر بن محمد، فرخ‌نامه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۶ ش.
۲۵. جمعی از نویسندگان، شش رساله کهن پزشکی (رساله حفظ الصحة)، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۹۰ ش.
۲۶. جمعی از نویسندگان، مبانی علوم انسانی اسلامی از دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۷ ش.
۲۷. چغمینی، محمود بن محمد، مستحضر الطیب و مستبشر اللیب (ترجمه کتاب قانونچه فی الطب چغمینی)، ترجمه محمد سعید بخت بن مولوی میرعبدالعزیز کشمیری قادری، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۲۸. خسروپناه، عبدالحسین، کلام نوین اسلامی (اسلام‌شناسی، تمدن‌شناسی، معادشناسی)، قم، تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۹۲ ش.
۲۹. رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، السیره الفلسفیه، ترجمه عباس اقبال، چاپ دوم، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۳۰. همو، المدخل الی صناعة الطب، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۸ ش.
۳۱. همو، المنصوری فی الطب، تصحیح حازم بکری صدیقی، ترجمه محمدابراهیم ذاکر، تهران، دانشگاه علوم پزشکی تهران، ۱۳۸۷ ش.
۳۲. همو، برء الساعه (بهیود آتی)، ترجمه سیداحمد شریف طیب تنکابنی، اصفهان، جاوید، ۱۳۳۳ ش.
۳۳. همو، من لایحضره الطیب، قاهره، دار رکابی للنشر، ۱۴۱۹ ق.
۳۴. رهاوی، اسحاق بن علی، ادب الطیب، تهران، دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷ ش.
۳۵. زهراوی، ابوالقاسم خلف بن عباس، التصریف لمن عجز عن التألیف، کویت، مؤسسه الکویت للتقدم العلمی، اداره الثقافة العلمیه، ۲۰۰۴ م.
۳۶. سجزی، مسعود بن محمد، حقائق اسرار الطب، قم، جلال‌الدین، ۱۳۸۷ ش.
۳۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الرحمة فی الطب والحکمه، بیروت، المكتبة العصریه، ۱۴۲۸ ق.
۳۸. شیرازی، نجم‌الدین محمود، «مختصر فی علم التشریح»، در: گنجینه بهارستان، تهران، کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نه‌ایة الحکمه، تحقیق عباسعلی زارعی سبزواری، چاپ شانزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۴۰. طبری، ابوالحسن علی بن سهل بن رین، فردوس الحکمه فی الطب، تصحیح عبدالکریم سامی جندی، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۳ ق.
۴۱. علامه حلّی، ابومنصور جمال‌الدین حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، الجوهر التصفیه فی شرح منطق التجرید، تصحیح محسن بیدار، چ پنجم، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۴۲. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، کتاب فی بیان الحاجة الی الطب والاطباء ووصایاهم، تهران،

- دانشگاه علوم پزشکی ایران، ۱۳۸۷ ش.
۴۳. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه: یونان و روم*، سیدجلال‌الدین مجتبی، چاپ سوم، تهران، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵ ش.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش فلسفه*، چاپ ششم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳ ش. (الف)
۴۵. همو، *ترجمه و شرح برهان شفا*، نگارش و تحقیق محسن غرویان، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش. (ب)
۴۶. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۸۵ ش.
۴۷. همو، *یادداشت‌های استاد مطهری*، تهران، صدرا، ۱۳۹۱ ش.
۴۸. ملکشاهی، حسن، *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، چاپ سوم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش.
۴۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تالخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، چاپ دوم، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ق.
۵۰. نظامی عروضی، احمد، *چهار مقاله*، تصحیح محمد قزوینی، به کوشش محمد معین، تهران، ارمغان، ۱۳۲۷ ش.
۵۱. یوسفیان، نعمت‌الله، *اخلاق پزشکی*، قم، پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه، بی تا.

بررسی معناشناسی اخلاق نزد شیخ اشراق*

□ حسین احمدی^۱

چکیده

فلسفه اخلاق به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد که چهار مبحث ذیل را در بر می‌گیرد: معناشناسی اخلاق، معرفت‌شناسی اخلاق، هستی‌شناسی اخلاق و مباحث منطقی اخلاق. معناشناسی اخلاق به بررسی و تحلیل معنایی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی می‌پردازد. با توجه به اینکه معنای جمله نیز به مفاهیم اجزاء جمله، یعنی موضوع و محمول آن بستگی دارد، عمده مباحث مطرح در معناشناسی اخلاق، بررسی مفاهیم موضوع و محمول جمله‌های اخلاقی است. این تحقیق قصد دارد با روش تحلیلی به وسیله عقل، معناشناسی مفاهیم یادشده را از منظر شیخ اشراق بررسی نماید. وی روش تعریف مفهومی را در معناشناسی اخلاق ابداع کرده و به برخی مفاهیم اخلاقی یادشده پرداخته است، اما او چگونگی دستیابی به معنای تشکیل‌دهنده مفاهیم مرکب را تبیین نکرده و راه حلی برای معناشناسی مفاهیم بسیط اخلاقی برای کسانی که قابلیت

درک شهودی مفاهیم بسیط را ندارند، ارائه نکرده است. راه حل جایگزین این دیدگاه، توجه به ویژگی مفاهیم فلسفی است که مفاهیم اخلاقی از این مفاهیم دانسته شده‌اند. مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی، مقایسه‌ای و با تلاش ذهنی به دست آمدن آن‌هاست. برای معناشناسی مفاهیم اخلاقی، مقایسه میان فعل یا صفت اختیاری با هدف اخلاقی حائز اهمیت است که معنای مفاهیم یادشده از این مقایسه انتزاع می‌شود.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، معناشناسی، معناشناسی اخلاق، کمال،

سعادت.

مقدمه

ابوالفتح شهاب‌الدین یحیی بن حبش (حسن) بن امیرک سهروردی در سال ۵۴۹ هجری قمری در سهرورد زنجان به دنیا آمد. برخی او را شافعی دانسته و برخی شیعه بودنش را تقویت کرده‌اند (نصر، ۱۳۴۸: ۱۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۶). سهروردی در ۵ رجب ۵۸۷ هجری قمری به زندان افکنده شد و در همان سال کشته شد. وی در هنگام مرگ، ۳۸ سال داشت (ذهبی، ۲۰۰۱: ۲۸۳/۴۱). تأثیرگذاری شیخ اشراق در فلسفه بر اندیشمندان پوشیده نیست؛ به خصوص نظریه بدیع وی در روش اشراق که به واسطه این روش، فلسفه اشراق در میان فلاسفه شهرت یافته و تأثیرگذار شناخته شده است. اگرچه وی کتاب یا رساله خاصی در فلسفه اخلاق ندارد، اما دیدگاه فلسفه اخلاقی او را می‌توان از میان نوشته‌هایش استخراج کرد. فلسفه اخلاق به دانشی اطلاق می‌شود که به مبادی تصویری و تصدیقی علم اخلاق می‌پردازد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۱۰؛ مصباح، ۱۳۸۸: ۲۱) و برای این منظور، این دانش به مباحث معناشناسانه، هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و منطقی علم اخلاق پرداخته است. مقصود از مباحث معناشناسی، تعیین حدود قلمرو و واقع‌نمایی مفاهیم و گزاره‌های اخلاقی است (ویلیامز، ۱۳۸۳: ۲۰). در این نوشتار به مباحث معناشناسی اخلاق از منظر شیخ اشراق پرداخته شده و ضمن بررسی دیدگاه وی، به دیدگاه مختار نویسنده نیز اشاره گردیده است. شیخ اشراق اثر خاص فلسفه اخلاقی ندارد، اما می‌توان دیدگاه‌های فلسفه اخلاقی او را از میان آثارش به ویژه *حکمة الاشراق* که مهم‌ترین اثر او به حساب می‌آید، استخراج و استنباط کرد و نظام نوری او را در فلسفه اخلاق تدوین نمود.

۱. معناشناسی اخلاق

عنوان معناشناسی اخلاق در نوشته‌های شیخ اشراق وجود ندارد؛ اما وی به معنای برخی مفاهیم به کاررفته در موضوع‌ها، محمول‌ها و مفاهیم مربوط به اخلاق پرداخته است. او در معناشناسی فلسفی که معناشناسی اخلاق را نیز در بر می‌گیرد، نظریه جدید تعریف مفهومی را ارائه می‌کند و معتقد است که مفاهیم دو دسته‌اند؛ مفاهیم بسیط و مرکب. مفاهیم بسیط -مانند مفاهیمی که به وسیله حس درک می‌شوند- به دلیل ترکیب نداشتن و حضوری درک شدن، بدیهی هستند و مفهومی اعراف و اجلی از آن‌ها وجود ندارد که بخواهد آن مفاهیم را تعریف کند؛ از این رو غیر قابل تعریف هستند. برای مثال، مفهوم سیاهی برای کسی که سیاهی را ندیده باشد، غیر قابل شناخت است؛ زیرا تنها راه معناشناسی این مفهوم از طریق علم حضوری (سهروردی، ۱۳۷۲: ۹۸/۲-۹۹) و مشاهده سیاهی است و به دلیل بسیط بودنش غیر قابل تعریف محسوب می‌شود. اما مفاهیم مرکب به وسیله مفاهیم بسیط تعریف می‌شوند، نه مراجعه به ذاتیات و عرضیات شیء؛ زیرا دسترسی به ذات و حقیقت بیرونی محال است و نمی‌توان حد و رسم ارائه کرد. از این رو، راه شناسایی مفاهیم مرکب منحصر است در تبیین مفاهیم بسیطی که مفاهیم مرکب را تشکیل می‌دهند (همان: ۲۰/۲-۲۱ و ۱۰۴). دسترسی نداشتن به ذات از منظر شیخ اشراق، به معنای نفی ارتباط تعریف با واقع نیست؛ بلکه با تبیین حضوری بودن محسوسات، ارتباط واقعی میان مدرکات با عالم مثال را تشریح کرده است که در این باره مقالاتی نگاشته شده است (پارسی و شه‌گلی، ۱۳۹۹: ۲۳-۳۹).

نظام نوری سهروردی دارای آموزه‌های کلی می‌باشد که توجه به برخی از آن‌ها در معناشناسی اخلاق مفید است؛ مانند اینکه نور را بدیهی و غیر قابل تعریف می‌داند؛ زیرا بسیط است و اعراف از آن وجود ندارد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۰۴/۲ و ۱۰۶). وی فضیلت و خیر را با نور تعریف و تبیین می‌کند و توضیحات دیگر او از فضایل و خیر، برای تبیین قلمرو نورانیت هر کدام به حساب می‌آید.

۱-۱. موضوع‌های اخلاقی

شیخ اشراق با تبیین معنای برخی موضوع‌های اخلاقی مانند فضایل انسانی، رابطه

برخی فضایل با یکدیگر را نیز بیان کرده است که می‌توان گفت بیان خاصی در تبیین فضایل اساسی دارد و در اینجا به آن بیان پرداخته می‌شود.

۱-۱-۱. فضایل و رذایل انسانی

با توجه به اینکه در اخلاق، تنها رفتارِ اختیاری قابلیت ارزش‌گذاری دارد، فضایل و رذایلی که از این طریق به دست می‌آیند، مورد بحث هستند. منظور از فضایل و رذایل انسانی، آن دسته از رفتارها و صفاتِ اختیاری هستند که با هدف اخلاق مرتبط باشند. به اعتقاد شیخ اشراق، هر فضیلتی که انسان کسب می‌کند، نیرو و هیئتی در نفس ایجاد می‌کند که بدن را مطیع نفس می‌سازد و هر چه فضیلت بیشتری کسب شود، یعنی این هیئت نفسانی قوی‌تر شده است و بدن مطیع‌تر خواهد بود (همان: ۱۲۹/۴). پس نتیجه کسب فضایل اخلاقی نزد شیخ اشراق، مطیع نفس شدنِ بدن است که حاصل از هیئت نفسانی حاکم بر بدن (یعنی فضایل) می‌باشد و نتیجه از دست دادن فضایل یا مبتلا شدن به رذایل اخلاقی، ضعف هیئت نفسانی حاکم بر بدن یا حصول نیروی جدید نفسانی است که نفس را مطیع بدن خواهد کرد. شیخ اشراق در تبیین فضایل و رذایل اخلاقی چنین می‌گوید:

«کمال الکلمة تشبهها بالمبادئ بحسب الطاقة البشرية، فلا بد من التجرد بحسب القدرة وينبغي أن تكون للكلمة الهيئة الاستعلائية على البدن، لا للبدن عليها. فكما لها من جهة علاقتها مع البدن، الخلق المسمى بالعدالة. والخلق إنما هو هيئة تحدث للنفس الناطقة من جهة انقيادها للبدن أو انقياد البدن لها» (همان).

با تعبیر فوق، فضایل اخلاقی هیئت نفسانی هستند که بدن را مطیع نفس می‌کنند و رذایل اخلاقی هیئت نفسانی حاکم بر بدن هستند که سبب مطیع بدن شدنِ نفس هستند که این فضایل و رذایل در کسب فضایل و رذایل قوی‌تر خود به عنوان علت ناقصه اثرگذار هستند. وی معتقد است که فضایل اخلاقی به شکل هیئات نوری، و رذایل اخلاقی به صورت هیئات ظلمانی در انسان پدیدار می‌شوند (همان: ۲۱۷/۲-۲۱۸ و ۲۲۴)؛ زیرا با فضایل اخلاقی با حکومت نفس نیروی نفسانی قوی‌تر می‌شود و هر چه حکومت نفس بر بدن بیشتر شود، هیئت نوری بیشتر خواهد بود و هر چه حکومت بدن بر نفس بیشتر شود، هیئت ظلمانی بیشتر خواهد بود.

۱-۱-۱-۱. فضایل و رذایل اصلی

شیخ اشراق دو بیان درباره فضایل اصلی دارد؛ یکی از بیان‌ها شبیه به دیدگاه فلاسفه یونان باستان است و دیگری به تصریح خودش، خاص اوست. وی در کتاب *پرتونامه*، تعداد فضایل و رذایل اساسی را شبیه فلاسفه یونان باستان بیان کرده و فضایل اساسی را چهار و رذایل را هشت عدد شمرده است؛ اما در جایگاه فضایل، هر چهار فضیلت را در یک سطح نمی‌داند. در صورتی که افلاطون و دیگر اندیشمندان یونانی، چهار فضیلت اساسی را قسیم یکدیگر می‌دانستند؛ به طوری که عدالت، قسیم عفت، شجاعت و حکمت دانسته می‌شد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۳۲/۴). اما شیخ اشراق فضیلت اساسی را منحصر در عدالت می‌داند و عدالت به عنوان فضیلت عام‌تر، عفت، شجاعت و حکمت به معنای خاص را در بر می‌گیرد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۶۸/۳ و ۱۲۹/۴). حکمت، عفت، شجاعت و عدالت، فضایی اساسی محسوب می‌شوند که به واسطه اعتدال در قوای مناسب خود به وجود می‌آیند و ملکه فاضله از این فضایل حاصل می‌شود و منشأ صدور فضایل اخلاقی دیگر خواهد بود. اگر این قوه فاسد شود، رذایل اخلاقی پدید می‌آید. در باور شیخ اشراق، دیگر فضایل اخلاقی همگی ذیل این سه فضیلت اساسی -حکمت، عفت و شجاعت- قرار می‌گیرند (همان: ۶۹/۳ و ۱۲۹/۴).

دیدگاه خاص شیخ اشراق درباره فضایل و رذایل اساسی این است که فضایل و رذایل اساسی، صفات خدادادی هستند که مبدأ و منشأ فضایل و رذایل دیگر به حساب می‌آیند. انسان، در حد قدرت و اختیاری که خداوند به او داده است، باید در کسب فضایل و طرد رذایل کوشا باشد. اما هر انسانی به اندازه ظرفیت فضایل و رذایل اساسی که در او قرار داده شده است، می‌تواند کمال یابد یا سقوط کند. به نظر می‌رسد که این ظرفیت‌های فضیلتی و رذیلتی که طبیعی و غیر اکتسابی هستند، از آن جهت که مبادی فضایل و رذایل اختیاری به حساب می‌آیند، فضایل و رذایل اساسی نام گرفته‌اند. این فضایل و رذایل که مقابل یکدیگرند، عبارت‌اند از: قوت و ضعف، شرف و خست، حکمت و جهل، خیریت و شرارت، رحمت و قساوت، حریت و مملوکیت که کمال این صفات اکتسابی است و مبدأ فضایل و رذایل دیگر به حساب می‌آیند. اگر کسی فضایل شش‌گانه را به طور کامل دارا شود، از انبیاء علیهم‌السلام خواهد بود (همان: ۴۲۶/۳-۴۲۸).

شیخ اشراق درباره این فضایل و رذایل، بحث زیادی مطرح نکرده است؛ اما با توجه به اینکه این فضایل و رذایل اخلاقی هستند و در کمال و سقوط انسان مؤثرند، مقصود وی از برخی اصطلاحات طرح شده واضح است؛ مانند اینکه منظور از حریت و بندگی، مباحث مطرح شده در فقه نیست؛ زیرا حریت و بردگی در مباحث فقهی گاهی طبیعی حاصل می‌شود، پس روحیه آزادگی و بردگی در افراد منظور شیخ اشراق است. از نوشته‌های شیخ اشراق به دست نیامد که وجه اصلی بودن این فضایل و رذایل چیست، آن طور که عام بودن فضایل اساسی چهارگانه و در بر گرفتن دیگر فضایل، سبب اتصاف آن‌ها به صفت اساسی شده است.

الف) عدالت

عدالت نزد شیخ اشراق معنای وسیعی دارد که علاوه بر ام‌الفضایل بودن، شبیهی ندارد؛ به طوری که تمام فضایل اخلاقی را در بر می‌گیرد. او معتقد است که عدالت شامل، عفت، شجاعت و حکمت عملی است که این فضایل فرعی، شامل تمام فضایل اخلاقی دیگر هستند (همان: ۸۸/۱). عدالت حد وسط ظلم و انظلام است؛ همان طوری که اندیشمندان یونانی معتقد بودند (همان: ۴۸۰/۲).

ب) حکمت

شیخ اشراق حکمت را دارای مراتب متعددی می‌داند که حد مشترک تمام این مراتب، معنای شناخت است. این شناخت گاهی شناخت نظری و علم به حقایق است و گاهی شناخت مربوط به عمل می‌باشد (همان: ۱۹۶/۱ و ۲۱۱/۴). وی این قسم دوم را با توجه به اهداف گوناگون عملی دارای سه قسم حکمت خُلقی، حکمت تدبیر منزل و حکمت تدبیر مدن می‌داند که حکمت خُلقی به معنای علم اخلاق است که توضیح آن ذیل فرااخلاق و تعریف علم اخلاق گذشت (همان: ۳/۱). پس در این اصطلاح، حکمت به معنای مطلق آگاهی است که دارای مراتب گوناگون می‌باشد. بالاترین مرتبه حکمت را انبیاء و اولیای الهی دارند که خلیفه خدا روی زمین هستند و زمین از وجود ایشان خالی نخواهد بود (همان: ۱۲-۱۱/۲). وی معتقد است که انسان به وسیله ریاضت و انقطاع از دنیا به این معنای از حکمت می‌رسد و ملکه‌ای به دست می‌آورد

که به وسیله آن به سمت اعلیٰ عروج می‌کند (همان: ۸۱/۱، ۱۱۴-۱۱۱، ۵۰۳ و ۱۱/۲). به باور وی، درجه عالی حکمت، فقط معرفت و آگاهی نیست؛ زیرا اولاً این مرتبه همواره با ریاضت حاصل می‌شود (همان: ۱۱۱/۱) و ثانیاً مرتبه عالی حکمت به شرطی که همراه با سپاس و تقدیس دائمی نورالانوار -خدا- باشد، بالاترین درجه انسانیت را که به تعبیر شیخ اشراق خرّه کیانی و فرّ نورانی -بالاترین درجه برای دستیابی انسان- است، خداوند عاید انسان می‌نماید و چنان نورانیتی پیدا می‌کند که ریاست حقیقی و طبیعی عالم را به دست می‌آورد، به گونه‌ای که نصرت حضرت حق را دارا می‌شود و امر او در عالم علوی مطاع است و الهامات او به سرحد کمال رسد (همان: ۸۱/۳).

مرتبه‌ای از حکمت در دیدگاه شیخ اشراق، حکمت اخلاقی یا حکمت به معنای خاص است و منظور از آن، حکمتی است که یکی از صفات اخلاقی به حساب می‌آید. این صفت حد وسط میان نادانی و فریبکاری است (همان: ۶۸/۳-۶۹). این فضیلت در اخلاق از زیر مجموعه‌های عدالت به حساب می‌آید و با توجه به اینکه بسیاری از فضایل دیگر را در بر می‌گیرد، یک فضیلت اساسی شمرده شده است.

شیخ اشراق بحث حکمت را در موضوع رابطه اخلاق و سیاست با طرح خلیفه الهی ارائه کرده است. به اعتقاد وی، کسی که بالاترین مرتبه حکمت را داراست، لیاقت مقام ریاست و امامت را دارد. اما از ویژگی‌های چنین رئیس حکومتی این است که از راه قدرت و چیره شدن، این مقام را به دست نمی‌آورد؛ بلکه در قلوب جای می‌گیرد و زمان ریاست واقعی او بر جهان، زمان نورانیت و درخشندگی خواهد بود. ویژگی این حکیم الهی، داشتن حکمت ذوقی و بحثی است؛ یعنی اولاً امور و حقایق را بدون واسطه از مصدر الهی کسب می‌کند. از این رو متوغل در خدامداری است؛ یعنی با اشتیاق برای خدامداری تلاش می‌کند و به مقام شهود ربوبی و سعادت نائل می‌شود که همین جا محل ارتباط اخلاق و سیاست است. ثانیاً قدرت علمی و بحث کردن را به نحو تام داراست.

اگر کسی نبود که حکمت بحثی را به نحو کامل دارا باشد، در این مرحله کسی که حکمت ذوقی را داراست، اما در بحث حد متوسط را دارد، خلیفه خدا بر روی زمین خواهد بود و ریاست امت را به عهده خواهد گرفت و در مرحله سوم اگر چنین کسی هم پیدا نشد، کسی که حکمت ذوقی را داراست، اگرچه قدرت بر بحث هم نداشته

باشد، باید ریاست امت را بر عهده گیرد و او خلیفه الهی محسوب می‌شود. در هر صورت، داشتن حکمت ذوقی و متوغل بودن در خدامداری که اعلا درجه دارا بودن فضایل اخلاقی در دنیا است، از شرایط حذف‌نشدنی برای خلیفه الهی و ریاست امت در نظر گرفته می‌شود و زمین از وجود خلیفه الهی خالی نخواهد شد و به هیچ وجه ریاست امت به غیر خلیفه الهی تعلق نخواهد گرفت (همان: ۱۲-۱۱/۲).

سهروردی این بحث را در نظام نوری خود بدین نحو تبیین کرده است که اگر زمانی ریاست امت در دست خلیفه الهی قرار گیرد، آن زمان، زمان نوری خواهد بود و اگر در دست خلیفه الهی نباشد، آن زمان، زمان ظلمانی می‌شود (همان: ۱۲/۲). اگر زمان نوری بود و خلیفه الهی بر مسند قدرت قرار گرفت، به دلیل وجود ویژگی‌های خاص این حاکم مانند تأله و اتصال به عالم انوار، عدالت‌ورزی، جود و کرم و اقدام به خیر، چنین حاکمی دارای قوّ و رفعت نورانی می‌شود که موجب هیبت و حفظ او و غلبه‌اش بر دشمنان خواهد شد (همان: ۵۰۴/۱، ۸۱/۳ و ۹۱/۴).

سهروردی با تبیین شرط ثابت مانند داشتن حکمت ذوقی برای ریاست حکومت، رابطه اخلاق و سیاست را بیان کرده است؛ زیرا حکمت ذوقی را دارا شدن، منوط به متوغل شدن در خدامداری و تلاش برای رسیدن به سعادت و تشبه الهی است که هدف اخلاق به حساب می‌آید و تا کسی به رتبه درک حقایق از حضرت حق به طور مستقیم نرسد، حکمت ذوقی و ریاست امت یعنی مقام خلیفه‌اللهی را کسب نخواهد کرد. وی در بیانی دیگر، فیلسوفی را که از روش شهودی و قلبی در حکمت بهره گرفته باشد، «حکیم متأله» می‌نامد و این حکمت جز از طریق اخلاق به دست نخواهد آمد (همان: ۱۱۴/۱، ۱۹۲، ۱۹۹، ۴۴۳، ۵۰۳-۵۰۱ و ۲۳۵/۲).

۲-۱. محمول‌های اخلاقی

شیخ اشراق مفاهیم محمول اخلاقی مانند خوب اخلاقی را مفاهیمی اعتباری می‌داند؛ زیرا وی وجود را از آن روی که وجود است، خیر می‌داند (همان: ۱۶۵/۳) و وجود را مفهومی فلسفی و اعتباری می‌شمارد (همان: ۳۸۹/۱-۳۹۱). پس خیر اخلاقی در دیدگاه شیخ اشراق مفهومی مانند وجود اعتباری است. منظور شیخ اشراق از مفاهیم اعتباری

عقلی، مفاهیمی است که شامل مفاهیم منطقی و فلسفی می‌شود و معقولات ثانیه‌ای را قصد می‌کند که در مقابل معقولات اولی (مفاهیم ماهوی) است (همان: ۷۱/۲). پس مفاهیم اخلاقی نزد شیخ اشراق در زمره مفاهیم ماهوی نیستند. شیخ در تبیین اعتباریات، به ارتباط آن‌ها با ذهن و عین اشاره کرده است (همان: ۱۲۵/۱) و منظور شیخ از ذهنی بودن مفاهیم فلسفی منافاتی با ارتباط این مفاهیم با خارج ندارد (همان: ۶۵۹/۱)؛ زیرا در برخی عبارات خود به استقلال نداشتن آن‌ها تصریح کرده است (همان: ۳۴۴/۱) که حاکی از مابازای مستقل نداشتن و ماهوی نبودن این مفاهیم است.

۱-۲-۱. مفاهیم ارزشی

مفاهیم ارزشی شامل مفاهیم خوب و بد و درست و نادرست می‌شود که سهروردی تنها به خوب و بد اخلاقی پرداخته است.

خوب و بد

شیخ اشراق معنای خوب و بد مربوط به صفات و رفتارهای انسانی را در عبارت ذیل تبیین کرده است:

«معرفت یا به چیزی خواهد بود مناسب و ملایم جسمانی یا روحانی که آن را خیر محض خوانند و کمال مطلق خوانند و نفس انسان طالب آن است و خواهد که خود را به آنجا رساند و کمال حاصل کند یا به چیزی خواهد بود که نه ملایم بود و نه مناسب، خواه جسمانی و خواه روحانی که آن را شر محض خوانند و نقص مطلق خوانند و نفس انسانی دائماً از آنجا می‌گریزد و از آنجاش نفرتی طبیعی حاصل می‌شود و از اول محبت خیزد و از دوم عداوت (همان: ۲۸۶/۳).

با توجه به اینکه در دیدگاه شیخ اشراق، صفات و رفتارهایی که به بُعد روحانی و نفسانی انسان مرتبط باشند، اخلاقی محسوب می‌شوند (همان: ۱۲۹/۴)، پس شیخ اشراق خوب اخلاقی را رفتار و صفات ملایم و مناسب نفس انسانی می‌داند و هر رفتار یا صفت نفسانی را که ملایم و مناسب نفس انسانی نباشد، بد اخلاقی قلمداد می‌کند. رفتار و صفات مناسب این خوب و بد اخلاقی دارای مراتب هستند (همان: ۲۸۶/۳). وی کمال و جمال را نام‌های دیگر حُسن می‌داند (همان: ۲۸۴/۳). پس معنای حُسن و

نیکویی با توجه به کمال و جمال که عین یکدیگرند، وضوح بیشتری پیدا می‌کند. وی در تبیین منشأ ایجاد این معنا معتقد است که حُسن از شناخت حق تعالی حاصل آمده است؛ لذا دو جنبه کمال و جمال را دارد و به آن نیکویی گفته می‌شود (همان: ۲۶۸/۳). با توجه به اینکه همه انسان‌ها کمال‌جو و جمال‌جو هستند، پس همه به دنبال رفتارها و صفات خوب و پسندیده‌اند؛ اما به این حُسن نمی‌توان رسید، جز به وسیله عشق که از حب ذات ناشی می‌شود (همان: ۲۸۴/۳-۲۸۵ و ۴۱۶).

گاهی شیخ اشراق خوب را به معنای لازمش هم تعریف کرده است؛ مثلاً گاهی می‌گوید: «الخير مراد به النافع» (همان: ۶۰/۴) که با توجه به نوشته‌های دیگر او، مقصودش در بیان یادشده این است که هر چه نفع برساند، نتیجه خوبی و کمال است. یا گاهی با توجه به اینکه همه ذاتاً کمال‌جو و جمال‌جو و در یک کلمه خیرخواه هستند، خیر را به معنای آن چیزی می‌گیرد که آرزوی انسان است (همان: ۳۹/۳) و هیچ کدام از این‌ها دلالت بر تناقض‌گویی او نمی‌شود؛ بلکه کلام او قابل جمع به نظر می‌رسد. شیخ اشراق خیر و شر اخلاقی را ملکه و عدم ملکه دانسته است؛ در برخی نوشته‌های خود، بد را عدم ذات و یا عدم کمال ذات دانسته و در برخی نوشته‌های دیگر خود هر چه را که مانع خیر اخلاقی باشد، بد اخلاقی شمرده است (همان: ۱۳۰/۳) که می‌توان جهت بدنامیدن آن را نبود خیر دانست که مجازاً به مانع آن نسبت داده شده است و در مجموع می‌توان بد اخلاقی را در دیدگاه شیخ اشراق این‌گونه تعریف کرد که وی بد اخلاقی را مجازاً به رفتار اختیاری و صفتی نفسانی اطلاق می‌کند که مانع کمال یا موجب از دست رفتن کمال وجودی شود (همان: ۶۰۳-۶۱). یعنی در تعریف شیخ اشراق، بد اخلاقی در حقیقت نبود خوبی است؛ اما مجازاً به عامل آن نسبت داده می‌شود و علاوه بر ارزش خنثی و ارزش منفی، ارزش‌هایی را که مانع ارزش مثبت شود نیز در برمی‌گیرد. شیخ اشراق در تبیین شر معتقد است که شر عدمی است و به عدم ذات یا فقدان کمالی از ذات اطلاق می‌شود. پس وجود از جهت وجود داشتن خیر است و خیر با وجود از جهت مصداق مساوی است (همان: ۷۸/۱، ۱۶۵/۳ و ۷۸/۴). با توجه به این مطلب، خیر و شر اخلاقی که ارزش‌گذاری می‌شود نیز در سایه کمال وجودی اختیاری و عدم کمال وجودی اختیاری معنا می‌شود؛ بدین معنا که فضایل و رذایل اساسی که

شیخ اشراق به عنوان مبادی از آن‌ها یاد می‌کند (همان: ۳/۴۲۶)، چون آنچه اختیاری نباشد، ارزش‌گذاری اخلاقی نمی‌شود و از مباحث فلسفه اخلاق خارج است.

۳-۱. مفاهیم مربوط به اخلاق

مفاهیمی که در اخلاق کاربرد دارند، اما در موضوع یا محمول جمله‌های اخلاقی به کار نمی‌روند، در کلام شیخ اشراق دارای معنایی خاص هستند که پرداختن به آن‌ها در مباحث فلسفه اخلاقی مفید خواهد بود؛ زیرا مفهوم ملکه که حاصل از عادت در رفتار است و در تعریف اخلاق به کار می‌رود و سعادت و کمال در مقابل شقاوت، هدف اخلاق دانسته می‌شود. برخی معرفت و برخی لذت را مصادیق سعادت معرفی کرده‌اند که تبیین نظر شیخ اشراق درباره این مفاهیم مفید به نظر می‌رسد.

۱-۳-۱. ملکه و عادت

شیخ اشراق اخلاق را هیئت حاکم بر نفس می‌داند که یا نفس را مطیع بدن (ردایل) یا بدن را مطیع نفس (فضایل) می‌سازد (همان: ۴/۱۲۹). اگر این هیئت حاکم بر نفس، دیر از بین برود یا اصلاً از بین نرود «ملکه» و اگر زود از بین برود «حال» نامیده می‌شود (همان: ۱/۲۵۱ و ۴/۱۳۲)؛ مانند غضبناک شدن انسان حلیم که حال نامیده می‌شود و حلیم بودن انسان حلیم که ملکه نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، ملکه کیفیت ثابت غیر محسوس در انسان (همان: ۱/۲۵۱) یا کمال ثابت غیر محسوس است (همان: ۱/۱۴۰). بنابراین در بیان شیخ اشراق، «ملکه» و «حال» رابطه ملکه و عدم ملکه را دارند.

شیخ اشراق معتقد است که به صورت حاضر در ذهن، ملکه گفته نمی‌شود؛ بلکه ملکه قدرتی است که شخص را قادر می‌سازد صورتی را بدون تأمل و تفکر احضار کند (همان). اگر ملکه بر نفس حاکم شود و به سبب آن، شوقی ایجاد شود که موجب فعل جوارحی یا جوانحی انسان باشد، شیخ اشراق آن را عادت می‌نامد (همان: ۱/۳۸۳). پس ملکه مقدمه حرکت‌های از روی عادت است. بیان وی درباره عادت چنین است:

«مبدأ الحركة إن كان تشوّقاً تخيلاً مع ملكة نفسانية داعية غير محوجة إلى رؤية يسمي عادة» (همان).

شیخ اشراق در تعریف عادت، به منشأ بودن عادت برای ایجاد ملکه اشاره‌ای نکرده

است؛ بلکه برای فهم عادت، همراهی ملکه را لازم می‌داند. وی ملکه شدنِ فضیلت اخلاقی را شرط اخلاقی بودن آن و کمال به حساب آمدن آن نمی‌داند؛ زیرا اخلاق را هیئت حاکم بر نفس تعریف می‌کند که این هیئت، کمالی است که یا بقاء دارد یا زود زائل می‌شود. اگر بقاء داشته باشد، ملکه شده و اگر زود از بین رود، حال است (همان: ۱۲۹/۴) که حظی از کمال را دارد و اخلاقی محسوب می‌شود، اما این کمال سریع زائل می‌شود (همان: ۱۱۸/۱، ۲۵۱ و ۱۳۲/۴)؛ پس ملکه شدن فضایل سبب بقای بیشتر کمال خواهد بود.

۱-۳-۲. کمال

کمال هر چیزی، بهره وجودی متناسب آن را گویند که به خاطر آن بهره موجود شده است (همان: ۹۱/۱ و ۴۲۸). کمال حقیقی انسان نزد شیخ اشراق، اعم از کمال نظری و عملی در نظر گرفته شده (همان: ۵۰۱/۱) و کمال نظری کسب شناخت‌های عقلانی است و کمال عملی دو قسم می‌شود؛ کمال بدنی و نفسی. کمال بدنی به اخلاق مربوط نمی‌شود و کمال نفس در تقلیل وابستگی نفس به ماده است. اگر هیئت استعلایی در نفس تشکیل شود که بر بدن مسلط باشد و منفعل از بدن نباشد، ملکهٔ عدالت برایش حاصل می‌شود و ملکهٔ عدالت شامل عفت، شجاعت و حکمت عملی است که به ترتیب، حد وسط قوه شهوت، غضب و به کارگیری قوه عملی برای تدبیر زندگی هستند (همان: ۶۸/۳-۷۰). کمال نفس در حقیقت، تشبه به مبدأ ایجادیش یعنی خداست که این تشبه به وسیله تجرد از ماده حاصل می‌شود (همان: ۸۸/۱). طریقه تشبه الهی در کمال نظری، هر چه بیشتر کسب کردن شناخت‌های عقلانی است و در کمال عملی، بودن در حد وسط می‌باشد (همان: ۵۰۱/۱). کلام شیخ اشراق در کمال بودن تشبه به خدا چنین است:

«کمال الکلمة تشبهها بالمبادئ بحسب الطاقة البشرية، فلا بد من التجرد بحسب القدرة ينبغي أن تكون للكلمة الهيئة الاستعلائية على البدن، لا للبدن عليها. فكمالها من جهة علاقتها مع البدن، الخلق المسمى بالعدالة» (همان: ۱۲۹/۴).

شیخ اشراق در تبیین کمال، فقط بهرهٔ وجودی را کافی نمی‌داند؛ بلکه درک این

بهره وجودی را هم لازم می‌داند. لذا معتقد است که اگر بهره وجودی چیزی حاصل شود و یابنده از آن آگاه نباشد، کمال حقیقی حاصل نشده است. وی کمال روانی و لذت حاصل از آن معرفت را نیز از اقسام کمال می‌شمرد و در تبیین بالاترین لذت‌ها، لذت حاصل از معرفت حق و دانستن حقایق را شرح می‌دهد که چون با توجه به متعلق آن، بالاترین معرفت به حساب می‌آید، لذت حاصل از آن نیز بسیار بالا خواهد بود (همان: ۳۳۰/۳).

شیخ اشراق کمال را دو قسم می‌داند؛ کمال وجودی و کمال اخلاقی، که با این تقسیم، درباره تمایز کمال و سعادت اظهار نظر کرده است. وی معتقد است که گاهی برخی چیزها مانند علم، کمال وجودی محسوب می‌شود، اما نمی‌توان اثبات کرد که هر کمالی اخلاقی و سعادت‌زاست؛ زیرا در بیان او، جهل قبیح در نظر گرفته شده و علم کمال انسانی قلمداد شده است (همان: ۳۲۶/۳-۳۲۸). اما هر علمی سعادت‌زا نیست؛ زیرا گاهی انسان می‌داند و خلاف علمش عمل می‌کند و این، سبب دوری او از حضرت حق و تشبه الهی که سعادت حقیقی است، می‌شود.

۳-۳-۱. سعادت و شقاوت

سعادت به عنوان هدف اخلاق نزد سعادت‌گرایان، مورد توجه شیخ اشراق نیز بوده است. شیخ اشراق سعادت را دارای درجاتی می‌داند و آخرین درجه آن را سعادت حقیقی می‌داند و آن را این گونه تبیین می‌کند که هدف تمام معارف حتی منطق، علوم طبیعی، ریاضی و الهی، شناخت معاد نفسانی است که اگر این معارف انسان را به حالت نیک رسانند، همان بهشت جاودانی و سعادت حقیقی محقق خواهد شد (همان: ۴۳۲/۳-۴۳۳). عبارت او چنین است:

«غرض در استنباط صناعت منطق و شناختن علم طبیعی و ریاضی و الهی آن است که معرفت معاد نفس انسانی حاصل کنند و بدانند که آمدن از کجا هست و بازگشتن به کجا و این حالت بد که شقاوت عبارت از آن است، دوزخ روحانی است و به حالت نیک چون رسانند که عبارت از آن سعادت و بهشت جاودانیست» (همان).

بهشت و آخرت سعادت نهایی، و دوزخ شقاوت نهایی است. وی با تبیین وجود

اصحاب یمین و مقربین در آخرت، مراتب سعادت حقیقی را نیز بیان می‌کند (همان: ۹۵/۱). اما از برخی عبارات شیخ اشراق که خیر را مترادف سعادت و شر را مترادف شقاوت دانسته است (همان: ۶۲/۳) برمی‌آید که انسان به مرتبه‌ای از خیر هم که برسد، به همان اندازه به سعادت دست یافته است و به هر اندازه که کمالی را از دست دهد و به شر برسد، به همان اندازه به شقاوت دست یازیده است؛ اگرچه به سعادت و شقاوت نهایی دست نیافته باشد. بنابراین سعادت و شقاوت دارای مراتب تشکیکی هستند (همان: ۹۵-۹۴/۱ و ۴۷۳).

شیخ اشراق میان نور و سعادت و همچنین ظلمت و شقاوت، ارتباطی وثیق می‌بیند و کمال نفس را دارای دو قوه قهریه و حبیبه می‌داند که اگر کسی اهل شقاوت باشد، عشق و محبت او به سمت امور ظلمانی معطوف می‌گردد و اگر اهل سعادت باشد، قهر او به سمت امور ظلمانی و محبت او به سمت عالم نور معطوف می‌شود (همان: ۲۲۵/۲). البته با توجه به درجات سعادت می‌توان گفت که سعادت نظری، یعنی کمال جوهر عقلانی به این مرتبه برسد که جمیع وجود با همه مراتبش از حضرت حق تا عقول و نفوس و اجرام در نفس نقش بندد (همان: ۸۷/۱) تا آنجا که وی در تبیین سعادت نهایی، به درجات عالیه نفس اشاره می‌کند که انسان در سایه علم و عمل می‌تواند به درجه فرشتگان مقرب برسد و سعادت ابدی را در لقای حضرت سرمدی می‌داند (همان: ۴۴۳/۳).

اقسام سعادت و شقاوت

شیخ اشراق تقسیماتی را برای سعادت بیان کرده است که به سعادت حقیقی و مجازی، اخروی و دنیوی، عقلی و وهمی، و روحی و جسمی می‌توان اشاره کرد (همان: ۸۹/۱ و ۲۳۲/۲). تمام این اقسام درباره شقاوت نیز کاربرد دارد که به دلیل وضوح آن توضیح داده نمی‌شود.

سهروردی سعادت حقیقی و سرمدی را خاص جهان آخرت می‌داند (همان: ۱۷۳/۳) و سعادت این دنیایی را سعادت مجازی و غیر حقیقی می‌نامد (همان: ۴۰۴/۳). شیخ اشراق کسی را که عالم انوار حقیقی را مشاهده نکند، دارای سعادت حقیقی

نمی‌داند؛ یعنی حد نصاب سعادت حقیقی نزد شیخ اشراق، مشاهده عالم انوار حقیقی است (همان: ۱۹۰/۱). وی معتقد است که هر کسی به تناسب سعه وجودی و نوارنیتش به رتبه‌ای از سعادت می‌تواند برسد؛ مثلاً رتبه صلحا از رتبه زهاد در سعادت متفاوت است و حتی ابلهان نیز در دیدگاه شیخ اشراق، رتبه‌ای از سعادت را دارا هستند (همان: ۸۹/۱، ۹۴ و ۴۷۳). شیخ اشراق در تبیین سعادت حقیقی و ابدی، اتصال به عالم علوی و وطن اصلی انسان را شرط می‌داند (همان: ۴۶۲/۳). پس باید نفوس با عقل فعال، اتحاد عقلی یابد (همان: ۷۳/۱) و این جز در آخرت محقق نمی‌شود (همان: ۱۷۳/۳) و سعادت نهایی و حقیقی، بی‌نقصان است و لذتش بی‌نهایت (همان: ۱۰۶/۳).

سهروردی در تقسیمی دیگر برای سعادت، به سعادت وهمی و عقلی اشاره می‌کند و معتقد است شخصی که دارای سعادت وهمی است، از درک لذات جسمی و روحی قبل از درک عقول بهره می‌برد؛ یعنی جایگاه آن سعادت را به عالم مثال و صور معلقه اجرام سماوی مرتبط می‌داند. پس سعادت وهمی، اختصاص به دنیای خاکی ندارد و انسان به حسب عمل خود، شکلی کسب می‌کند که در عالم مثال وجود دارد (همان: ۸۹/۱ و ۲۳۲/۲) و سعادت عقلی به درک عالم عقول و نهایت آن سعادت حقیقی متعلق به عالم آخرت است.

شیخ اشراق معتقد است که سعادت در تقسیمی دیگر به سعادت نفسانی و جسمانی تقسیم می‌شود و سعادت نفسانی منحصر در سعادت حقیقی نیست؛ بلکه سعادت دنیایی با اینکه در آخرت نیست، می‌تواند از اقسام سعادت نفسانی باشد و می‌تواند جسمی و مادی و آنی نباشد، بلکه روحی باشد و دوام بیشتری را دارا باشد.

شیخ اشراق شقاوت را دو قسم می‌داند؛ شقاوت ذاتی که تحت اختیار انسان و به تبع آن در دایره اخلاق نیست، و شقاوت عرضی که انسان با انجام اعمال غیر صالح و شر، آن را کسب می‌کند. این قسم شقاوت خود بر دو قسم است؛ شقاوتی که با توبه و برگشت به نیکی‌ها، به سعادت برگردد و در آخرت سعادت‌مند شود و شقاوتی که به سعادت رجوع نکند، بلکه گاهی عملکرد نیک داشته و گاه عملکرد بد، که چنین شخصی از شقاوت خالی نیست و با شقاوت از دنیا می‌رود و به مقدار شقاوتش عذاب می‌بیند و سرانجام در آخرت به سبب نیکی‌هایش به سعادت می‌رسد (همان: ۳۸۹/۳-۳۹۰).

۴-۳-۱. معرفت

معرفت و علم در کلام شیخ اشراق، دو اصطلاح مستقل هستند، که گاهی معرفت به یک اصطلاح که معنایی عام از آن قصد شده است، معرفت تصویری و تصدیقی را در بر می‌گیرد. وی این اصطلاح را معادل علم در نظر گرفته و در منطق به کار برده است (همو، ۱۳۸۵: ۶۲۴-۶۲۵) و گاهی نیز معنای خاص از آن اراده شده است؛ به طوری که این اصطلاح از معرفت، اخص از اصطلاح «علم» است و بهترین و بالاترین درجه علم و آگاهی به شمار می‌رود (همو، ۱۳۷۲: ۳/۳۱۸). وی این معنا را در اخلاق و درجات سعادت تبیین کرده است. او این معنا از معرفت را نقش بستن حقایق در نفس به اندازه ظرفیت نفس می‌داند (همان: ۴/۱۳۴). وی معرفت را بزرگ‌ترین وسیله برای رسیدن به غایت اخلاق می‌داند (همان: ۳/۳۱۸)، اما معرفت را غایت نهایی اخلاق قلمداد نمی‌کند.

شیخ اشراق حکمت را به عنوان مرتبه بالای معرفت، دارای ویژگی‌های خاصی می‌داند (همان: ۱/۱۲۱) که می‌توان آن را مرتبه‌ای از سعادت و هدف متوسط اخلاق نامید. به اعتقاد وی، بالاترین مرتبه حکمت را انبیاء و اولیای الهی دارند که خلیفه خدا بر روی زمین هستند (همان: ۲/۱۱۲-۱۲). ذیل عنوان حکمت درباره حکمت توضیح داده شد. البته این مرتبه از حکمت، فقط معرفت و آگاهی نیست؛ زیرا اولاً مرتبه بالای حکمت همراه با ریاضت حاصل می‌شود (همان: ۱/۱۱۱). ثانیاً مرتبه عالی حکمت، به شرطی که همراه با سپاس و تقدیس دائمی نورالانوار باشد، بالاترین درجه انسانیت را که خزّه کیانی و قرّ نورانی است، عاید انسان می‌نماید (همان: ۳/۸۱). ثالثاً این نوع معرفت، علم حصولی و برهانی نیست، بلکه علم اتصالی شهودی است (همان: ۱/۱۲۱). اما در هر صورت، شیخ وصول به عالم نور را وابسته به علم به نفس و عالم نور می‌داند؛ پس شرط لازم سعادت، علم و آگاهی است، اما شرط کافی نیست. وی لزوم آگاهی و علم را برای حصول کمال چنین تبیین می‌کند:

«اگر کمال چیزی حاصل گردد و یابنده را خبر نبود، کمال نباشد» (همان: ۳/۳۳۰).

شیخ اشراق رابطه علم و عمل به معارف حقیقی را رابطه‌ای تعاملی و دوسویه می‌داند؛ یعنی علم شرط لازم عمل کردن به حساب می‌آید و عمل کردن به علوم، سبب حصول

معارف بیشتر خواهد شد (همان: ۳/۳۹۶). وی بر این باور است که علم نداشتن، جهل است و قبیح؛ اما معرفت و علم به حقایق اگر در نیکی گم شود و معروف از سر معرفت برخیزد، رتبه‌ای از کمال وجودی را در پی دارد (همان: ۳/۲۸۶) و الا معرفت اگر به نیت معرفت کسب شود، شرک خفی و شقاوت را در پی دارد و حتی اگر به قصد معرفت و نیکی نیز کسب شود، کسب کمال را در پی نخواهد داشت (همان: ۳/۳۲۴). پس کسب معرفت، شرط لازم و نه کافی برای دستیابی به مرتبه‌ای بالاتر است تا جایی که فاعل اخلاقی به رتبه وصال و تشبه الهی که سعادت حقیقی است، نائل شود (همان: ۳/۳۲۶-۳۲۸). وی معتقد است که معرفت به خوبی‌ها، از آنجایی که ملائم با کمال وجودی است، سبب محبت به آن‌هاست و محبت به آن‌ها سبب عشق به آن‌ها خواهد شد و در مقابل معرفت به بدی‌ها سبب نفرت از آن‌ها خواهد شد؛ زیرا منافر با وجود است و نفرت به آن‌ها، دوری از آن‌ها را در پی خواهد داشت (همان: ۳/۲۸۶-۲۸۷).

شیخ اشراق با وجودی که معرفت را کمال برای وجود فاعل اخلاقی تبیین می‌کند (همان: ۱/۷۲) و آن را برای سعادت لازم می‌داند، اما وجود برخی معرفت‌ها مانند حکمت را برای غیر اهلش که ظرفیت چنین آگاهی و معرفتی را ندارند، مضر می‌داند (همان: ۱/۱۲۱) و برایشان کمال‌زا معرفی نمی‌کند. از بیان فوق نیز می‌توان نتیجه گرفت که معرفت به تنهایی نزد شیخ اشراق سعادت‌بخش نیست و زمانی علم و معرفت ارزش دارند که برای رسیدن به سعادت حقیقی به کار روند و قابلیت قابل برای دریافت آن حکمت وجود داشته باشد. اگر فاعل اخلاقی، ظرفیت کافی برای دریافت معرفت را نداشته باشد، این عامل، کارایی لازم را ندارد و چه بسا سبب شقاوت بیشتر فرد شود (همان: ۳/۴۳۲-۴۳۳). پس کمال‌زا نبودن معرفت در چنین مواردی، به شرط لازم بودن معرفت برای سعادت خللی وارد نمی‌کند؛ بلکه مشکل از قابلیت فرد است، نه از معرفت.

۱-۳-۵. لذت

شیخ اشراق لذت را دریافتن حصول چیزی ملائم با وجود مدرک می‌داند و الم را دریافتن حصول چیزی منافر با وجود آن تبیین می‌کند (همان: ۳/۴۳۲). وی در عبارتی دقیق‌تر، لذت را درک کمال به دست آمده و حاصل شده و خیری که از این کمال به او

می‌رسد، از آن جهت که واقعاً چنین است، می‌داند؛ به شرطی که مانعی برای این درک کمالی وجود نداشته باشد (همان: ۶۷/۳-۶۸). در هر صورت، لذت با کمال در مصداق متساوی به حساب می‌آیند (همان: ۸۰/۳)؛ زیرا لذت درک کمال حاصل شده است. او چنین می‌گوید:

«اللذّة، هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه من حيث هو كذلك. الألم، إدراك ما وصل من آفة المدرك وشّره إليه من حيث هو كذلك» (همان: ۸۶/۱).

اقسام لذت

شیخ اشراق لذت را درک کمال از آن جهت که کمال است، تعریف می‌کند (همان: ۱۳۶/۲) و برای لذت، درجات و مراتب کیفی قائل است که هر چه کمال و درک کمال بالاتر باشد، لذت هم به تبع آن بالاتر خواهد بود (همان). با توجه به اینکه وی برای لذت، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده‌ای چون کمال، ادراک کمال و حیات معتقد است (همان: ۹۱/۱)، برخی درجات لذات انسانی را که دارای درک کمال است، این‌گونه تبیین می‌کند (همان: ۵۰۱/۱): لذات جسمی، لذات حیوانی و لذات نفسانی، که بالاترین درجه لذت نفسانی را لذت معرفت حق می‌داند (همان: ۷۳/۳) و گاهی از آن به لذت روانی تعبیر می‌کند (همان: ۳۳۰/۳). هر یک از این لذات، مانند لذات جسمی، لذات حیوانی و لذات نفسانی و روحانی، خود دارای درجات متعدد هستند که هر کس دارای درک بالاتری از کمال وجودی خود باشد، لذت بالاتری خواهد داشت و به همین دلیل، خداوند متعال که بالاترین درک را به وجود کامل خود دارد، بالاترین لذت را هم داراست (همان: ۵۰۱/۱). شیخ اشراق معتقد است که اگر کسی به کمال نهایی برسد، به بالاترین درجات لذات هم خواهد رسید؛ زیرا با درک حضرت حق به عنوان هستی حقیقی، به بالاترین درجه معلومات دست یافته است و با درک بالاترین درجه معلومات، بالاترین درجه لذات را درک خواهد کرد (همان: ۳۳۰/۳).

شیخ اشراق اقسام لذت را به گونه‌های مختلف کمی و کیفی لذت بیان کرده است. وی در لذت کیفی، به لذت روحانی و غیر روحانی اشاره کرده (همان: ۵۰۱/۱) و لذت درک حق را که در درجات بالای آن، تشبه به خدا حاصل می‌شود، لذت روحانی دانسته

است. او در تبیین اقسام لذات کمی با توجه به قوای انسانی معتقد است که لذت، به لذت باصره، سامعه، شامه، ذائقه و عاقله تقسیم می‌شود (همان: ۸۷/۱، ۳۳۰/۲ و ۲۳۶/۴).
 لذت در مقابل الم مطرح می‌شود و نسبت میان لذت و الم، ملکه و عدم ملکه است؛ زیرا حیات و درک داشتن، شرط لازم حصول لذت و الم است، پس در جماد لذت و الم نیست و الم جایی است که لذت نباشد؛ چون در عقیده شیخ اشراق اگر کمال منتفی شود یا ضد کمال ایجاد شود، مانند مواردی که جاهل به جهل مرکب گمان می‌کند که کمالی را کسب کرده است، در تمام این موارد، الم گریبان مدرک را خواهد گرفت، اگرچه جاهل مرکب در موقعیتی، به صورت موقتی درد را درک نکند، اما سرانجام به واسطه جهلش معذب خواهد بود و حداقل در آخرت از این جهلش مطلع خواهد شد. لذا او را شقی ابدی معرفی می‌کند (همان: ۵۰۱/۱). توضیح مطلب این است که نفس انسان مادامی که به بدن مشغول باشد، از رذایل اخلاقی معذب نخواهد بود و از فضایل اخلاقی لذت نمی‌برد؛ زیرا طبیعت وجودی انسان، این ویژگی را دارد که مشغولیت به یک چیز، سبب غفلت از چیزی دیگر مانند فضایل و رذایل نفسانی می‌شود. اما زمانی که نفس از بدن مفارقت می‌کند، نفوس انسان‌های شقی نسبت به جهل و رذایل اخلاقی‌شان آگاه می‌شوند و با توجه به آن‌ها معذب خواهند بود و باید دردش را متحمل شوند و به واسطه این هیئت ظلمانی نفس، نور حقیقت و مقدس به آن‌ها نمی‌رسد (همان: ۱۰۷/۳).

۲. بررسی دیدگاه شیخ اشراق

روش تعریف مفهومی شیخ اشراق، اگرچه دیدگاه جدیدی در معناشناسی فلسفی به حساب می‌آید، اما باید توجه داشت که اشکالاتی نیز درباره آن قابل طرح است؛ مانند اینکه اولاً این تعریف، ارتباط مفاهیم مرکب با حقیقت بیرونی را قطع می‌کند؛ زیرا مفاهیم اخلاقی از محسوسات نیستند که به بیان شیخ اشراق، حضوری درک شوند و تعریف برآمده از آن نیز وضوح نخواهد داشت. ثانیاً تبیین خاصی از مفاهیم مرکب که از مفاهیم بسیط تشکیل شده‌اند، ارائه نداده است. به عبارت دیگر، آیا تعاریف ارائه‌شده برای مفاهیم مرکب، قابل صحت‌سنجی است یا نه؟ ثالثاً شهودی بودن ادراکات حسی که دیدگاه شیخ اشراق است، مورد مناقشه اندیشمندان قرار گرفته است. رابعاً وی راه حلّی

برای معناشناسی مفاهیم بسیط اخلاقی برای کسانی که قابلیت درک شهودی مفاهیم بسیط را ندارند، ارائه نکرده است. به نظر می‌رسد که شیخ اشراق برای تکمیل بحث، باید اشکالات یادشده را در روش خود حل نماید.

روش دیگری که برای معناشناسی اخلاق به نظر می‌رسد این است که به ویژگی‌های مفاهیم فلسفی مراجعه شود؛ زیرا بسیاری از اندیشمندان، مفاهیم اخلاقی را فلسفی دانسته و اشکال شیخ اشراق مبنی بر ذهنی بودن مفاهیم فلسفی را رد کرده‌اند. بعد از شناسایی ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، می‌توان روش معناشناسی مفاهیم فلسفی را در مفاهیم اخلاقی پیاده‌سازی نمود. از مهم‌ترین ویژگی‌های مفاهیم فلسفی، خارجی بودن اتصاف آنهاست که شیخ اشراق آن را نپذیرفته است. وی معتقد است که اگر اتصاف مفاهیم فلسفی، خارجی باشد، به تسلسل محال دچار خواهیم شد. وی مفهوم امکان را فلسفی می‌داند و بیان می‌کند که اگر مفهوم امکان بر شیء ممکن خارجی حمل شود، این مفهوم امکان خارجی هم صفت امکان دارد و این، تسلسل وار ادامه پیدا خواهد کرد که محال عقلی و مردود است؛ در حالی که پاسخ شیخ اشراق این است که ممکن بودن امکان، ذاتی است، به یک امکان بیرونی دیگر نیازی نیست.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه تعریف مفهومی شیخ اشراق در معناشناسی اخلاق دارای اشکالاتی بود، راه حل جایگزین این دیدگاه، توجه به ویژگی مفاهیم فلسفی دانسته شد که مفاهیم اخلاقی از نوع مفاهیم فلسفی هستند. یکی از مهم‌ترین ویژگی مفاهیم فلسفی، مقایسه‌ای و با تلاش ذهنی به دست آمدن آنهاست (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱/۲۰۰-۲۰۱)؛ مفاهیم فلسفی را می‌توان در دو دسته بیان کرد؛ مفاهیمی که ارتباط مستقیمی با فعل اختیاری انسان ندارند، از طریق مقایسه میان واقعیات فرضی و انتزاع ویژگی خاص میان این واقعیات معناشناسی می‌شوند؛ اما مفاهیمی که ارتباط مستقیم با فعل اختیاری دارند، در زمره مفاهیم ارزشی قرار می‌گیرند، به طوری که مفاهیم اخلاقی، حقوقی و سیاسی را می‌توان از این نوع مفاهیم شمرد، که برای معناشناسی این گونه مفاهیم، مقایسه میان واقعیات فرضی است. اما نوع واقعیات در این نوع مفاهیم تا حدودی مشخص است؛

یکی از واقعیات فعل یا صفت اختیاری و واقعیت دیگر، هدف ارزشی اعم از اخلاقی، حقوقی یا سیاسی خواهد بود که ویژگی خاصی از رابطه میان این دو دسته واقعیات فرضی از طریق عقل انتزاع می‌شود و معنای این مفاهیم حاصل می‌شود. پس توجه به هدف معقول در معناشناسی این نوع معقولات برای معناشناسی این مفاهیم حائز اهمیت است.

برای تبیین بهتر این روش، به عنوان مثال، معناشناسی باید اخلاقی را تبیین می‌کنیم؛ نخست می‌دانیم که این باید اخلاقی مانند دیگر مفاهیم اخلاقی، مفهومی فلسفی است که از دو واقعیت در اخلاق انتزاع می‌شود؛ یکی فعل یا صفت اختیاری و دیگری هدف اخلاق که سعادت در نظر گرفته می‌شود. انتزاع باید اخلاقی از رابطه میان این دو واقعیت است. اگر بخواهیم این مفهوم ضرورت و وجوب میان این دو واقعیت را بیان کند، مفهوم باید اخلاقی را انتزاع می‌کنیم و اگر بخواهیم تناسب این دو واقعیت را بیان کنیم، مفهوم خوب اخلاقی را انتزاع می‌کنیم که به نوعی این تناسب، شایسته بودن، پسند بودن و... را می‌فهماند. پس نه جعلی در میان است و نه برداشتی از عرف و نه توجه به مصداق واقعی فعل و هدف اخلاق؛ بلکه فرض واقعیات یادشده برای انتزاع یادشده کافی است و به دلیل اینکه به مصداق واقعی در معناشناسی باید اخلاقی نیاز نداریم معنای آن را ضرورت بالقیاس انتزاع می‌کنیم؛ یعنی ضرورتی که به صورت قضیه حقیقه می‌تواند این گونه بیان شود: باید اخلاقی بیان‌کننده این حقیقت است که در صورت مطلوبیت هدف اخلاق یعنی سعادت، وجود فلان فعل یا صفت اخلاقی ضرورت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۳-۲۸).

معناشناسی مفاهیم اخلاقی، چه هنگامی که معنایی خاص برای اولین بار انتزاع می‌شود یا هنگامی که معنایی خاص برای مفهومی مبهم وجود دارد، اعم از اینکه من می‌دانم و می‌خواهم برای دیگران معنای آن مفهوم را بشناسانم یا اینکه می‌خواهم معنای موجود را بفهمم، در هر صورت، انتزاع معنای این مفهوم اخلاقی با مفاهیم مشابه غیر اخلاقی سازگار خواهد بود. برای مثال در انتزاع معنای باید اخلاقی، ضرورت دارد که این معنا با مفهوم «باید» سازگار باشد. در اینجا ارتباط مفاهیم اخلاقی با مفاهیم دیگر فلسفی بیشتر واضح می‌شود، نه اینکه مراجعه به معنای عرفی یا روش مراجعه به مصداق واقعی ضرورتی داشته باشد.

کتاب‌شناسی

۱. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۲. پارسایی و شه‌گلی، «رابطه عالم مثال و عالم طبیعت از دیدگاه علامه طباطبایی و شیخ اشراق»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، دوره پانزدهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹ ش.
۳. ذهبی، ابوعبدالله شمس‌الدین محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی، ۲۰۰۱ م.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، المشارع والمطارحات، کرج، حق‌یاوران، ۱۳۸۵ ش.
۵. همو، مجموعه مصنفات، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۶. شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود، شرح حکمة الاشراق، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. مصباح، مجتبی، بنیاد/اخلاق، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹ ش.
۹. همو، دروس فلسفه/اخلاق، قم، اطلاعات، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. نصر، سیدحسین، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی»، معارف اسلامی، دوره چهارم، شماره ۱۰، آذر ۱۳۴۸ ش.
۱۱. ویلیامز، برنارد، فلسفه/اخلاق، ترجمه و تعلیقات زهرا جلالی، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۳ ش.

فلسفه برای کودکان

در تراز دانش فلسفه و جواز تربیت اسلامی*

- زهره توازیانی^۱
- علی ستاری^۲

چکیده

متیو لیپمن، پردازشگر مفهوم فلسفه برای کودکان، عنوان فلسفه را در برنامه آموزشی فلسفه برای کودکان، متفاوت از برداشت عمومی فیلسوفان از این واژه انتخاب کرده است؛ تا جایی که می‌توان اذعان نمود که این مفهوم اساساً در سپهر معنایی فلسفه قرار نمی‌گیرد و یا بسیار کم‌وسعت‌تر از آن است. مقاله حاضر بر آن است تا به روش توصیفی - تحلیلی، برنامه فلسفه برای کودکان را در ارتباط و در تراز با جایگاه و مرتبه دانش فلسفه با تأکید بر دو مؤلفه معنا و موضوع فلسفه بررسی نماید. همچنین از دیدگاه تربیت اسلامی که نظام تربیتی در کشور ما به تأسی و تأثیر از آن صورت می‌گیرد، ضرورت یا عدم ضرورت آموزش فلسفه به

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران
(z.tavaziyani@alzahra.ac.ir).

۲. استادیار گروه مدیریت و برنامه‌ریزی آموزشی، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه الزهراء، تهران، ایران (نویسنده مسئول) (alisattari@alzahra.ac.ir).

کودکان و نیز اولویت آن را بررسی کند. نتایج نشان‌دهنده آن است که معنا و موضوع فلسفه در «فلسفه برای کودکان» با معنا و موضوع رایج آن در دانش فلسفه که موجود بما هو موجود است، تفاوت دارد. موضوع فلسفه در فلسفه برای کودکان از سطح موضوعات و مسائل محیط طبیعی و اجتماعی فراتر نمی‌رود؛ چرا که در این برنامه، تأکید بر عدم رسیدگی به موضوعات و مسائل متافیزیکی است. حال آنکه متافیزیک و مسائل آن از جمله موضوع خدا، از موضوعات اساسی در فلسفه بوده و تربیت اسلامی نیز بر مدار آن استوار است. همچنین نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که در تربیت اسلامی، دستور و توصیه مستقیمی به آموزش فلسفه برای کودکان وجود ندارد. اما از سوی دیگر، فلسفیدن به وسیله کودکان نهی نیز نشده است. با این حال، اولویت آموزش‌ها در تربیت اسلامی، آموزش فلسفه نیست؛ بلکه اولویت با آموزش اصول، عقاید، آداب و اخلاق اسلامی و تأدیب کودکان است. بدین‌سان فلسفه برای کودکان در اولویت نظام تربیت اسلامی قرار نمی‌گیرد.

واژگان کلیدی: فلسفه برای کودکان، معنا، موضوع، فلسفه، تربیت اسلامی.

۱. مقدمه

شاید زمان زیادی از گفت‌وگوهای جدی پیرامون آموزش فلسفه برای کودکان نمی‌گذرد. اما حرارت بحث‌های آن به قدری زیاد است که بعضی را بر این گمان داشته که برای عقب نماندن از قافلهٔ امر آموزش فلسفه برای کودکان باید هر چه سریع‌تر آن را در نظام آموزش و پرورش رسمی وارد نمود و کار را به فردها نسپرد که بابت آن دچار خسران می‌شویم. غافل از اینکه هر برنامه آموزشی که قرار است در نظام آموزشی و در هر مقطعی از آن عملیاتی شود، ابتدا باید مطالعات نظری آن صورت بگیرد تا تطابق یا عدم تطابق آن با مبانی نظری مورد قبول جامعهٔ پذیرنده برنامه، از لحاظ فکری، فلسفی، اجتماعی و فرهنگی معلوم شود. آنگاه نمونه‌هایی از اجرای گزینشی برنامه، مورد آزمون عملی قرار گیرد و بازخوردهایی دریافت شود. نظر به اینکه تمام نظام‌های تربیتی در جهان، هر یک به فراخور حال خود از مبانی نظری حاکم بر جامعه خود پیروی می‌کنند، در کشور ما نیز نظام تربیتی از مبانی نظری و اعتقادی خاص خود پیروی می‌کند. در این راستا، برنامه‌های آموزشی در ایران از نظام تربیت اسلامی و نیز شرایط و مؤلفه‌های بومی تبعیت می‌کنند. نتایج تحقیقات نشان می‌دهد که با وجود

نقاط مشترکی که میان برنامه آموزش فلسفه برای کودکان و نظام تربیت اسلامی وجود دارد، این برنامه نقاط افتراقی با مبانی تربیت اسلامی دارد (ستاری، ۱۳۹۳: ۷۵-۱۳۷). علاوه بر این، نقدهایی هم از دیدگاه دانش اصیل فلسفه بر این برنامه وجود دارد که در این نوشتار و در ادامه بحث‌ها به آن‌ها خواهیم پرداخت. بنابراین آنچه به عنوان مسئله در اینجا بروز می‌نماید، این است که با وجود نقاط افتراقی که میان مبانی فلسفی و فکری برنامه فلسفه برای کودکان و مبانی تربیت اسلامی وجود دارد، برنامه فلسفه برای کودکان در قالب همان نسخه تولیدشده در جامعه مبدأ و با همان محتوا و روش، بی‌کم‌وکاست در جامعه مقصد که از لحاظ مبانی فکری و اعتقادی متفاوت است، به کار گرفته می‌شود. با نظر به مسئله یادشده، سؤالات این پژوهش عبارت‌اند از اینکه: چه تفاوتی میان مفهوم و موضوع فلسفه در «فلسفه برای کودکان» و «دانش فلسفه» وجود دارد؟ آیا در تربیت اسلامی، توصیه و دستوری برای آموزش فلسفه به کودکان وجود دارد؟ تکلیف نظام تربیت اسلامی در برابر چنین برنامه‌ای چیست؟

۲. مبانی نظری

فلسفه برای کودکان،^۱ نام برنامه‌ای آموزشی است که به وسیله متیو لیپمن،^۲ استاد دانشگاه آمریکایی کلمبیا^۳ در دهه ۱۹۵۰ ایده‌پردازی شد و بعدها در دهه ۱۹۷۰ در دانشگاه مونت‌کلیر^۴ در مؤسسه‌ای به نام «مؤسسه پیشبرد فلسفه برای کودکان»^۵ با اهداف، محتوا، روش و ارزشیابی آموزشی خاصی که عموماً متفاوت با آموزش‌های موجود در مدارس وقت در آمریکا بود، طراحی و به اجرا درآمد (همان: ۳). هدف کلی این برنامه آموزش تفکر مستقل به کودکان است (Lipman, 1980: 53). محتوای برنامه شامل داستان‌هایی عموماً با مضامین برگرفته از محیط زیست طبیعی، اجتماعی و اخلاقی است که بعد از بیان داستان‌ها، محتوای پرسش‌ها و پاسخ‌های کودکان به آن‌ها

1. Philosophy for children (P4C).
2. Mathew Lipman.
3. Colombia.
4. Montclair.
5. Institute for the Advancement of Philosophy for Children (IAPC).

اضافه می‌شود (Fisher, 1998: 28). روش آموزش عبارت است از بیان داستان و پرسش و پاسخ پیرامون وقایع و شخصیت‌های داستان که در حلقه‌ای تشکیل شده از کودکان با عنوان اجتماع پژوهشی^۱ انجام می‌گیرد. مربی عنوان و نقش تسهیلگر^۲ آموزشی را دارد و به کار هدایت کودکان در تعامل و پرسش و پاسخ مشغول است. لیمن عنوان این حلقه (اجتماع پژوهشی) را از چارلز سندرس پیرس^۳ و هربرت مید^۴ فلاسفه عملگرا الهام گرفته و نام‌گذاری کرده است. کودکان در اجتماع پژوهشی با استفاده از روش پرسش و پاسخ، به نتایجی در بحث‌ها می‌رسند که بر سر آن توافق به عمل می‌آورند. در این میان، وظیفه تسهیلگر آموزشی، راهنمایی و نظم‌دهی به بحث و گفت‌و شنود کودکان است.

دلیل طراحی چنین برنامه‌ای از سوی لیمن آن بود که وی به عنوان یکی از اساتید فلسفه و منطق در دانشگاه کلمبیا و کالج علوم دارویی^۵ این دانشگاه و در جریان اعتراضات صنفی دانشجویان به مسئولان دانشگاه، متوجه ضعف دانشجویان در استدلال‌هایشان با مسئولان دانشگاه شد و پی برد که این آسیب، ثمره اهمال در نظام آموزشی حاکم بر جامعه آمریکاست. او مدعی شد افرادی که در سنین جوانی و بالاتر از قدرت استدلال خوبی برخوردار نیستند، محصول آموزش‌های ضعیف دوران کودکی در مدارس آمریکا هستند. همان‌طور که روان‌شناسان نیز بر این اعتقادند که بسیاری از ناهنجاری‌های رفتاری که در سنین بالا رخ می‌دهد، ریشه در تربیت دوران کودکی دارد. بر این قیاس، لیمن ضعف استدلال دانشجویان را در نوع آموزش ایشان در دوران کودکی جستجو کرد و تصمیم گرفت تا به دنبال انتخاب روشی برای جبران این نقیصه و هدایت روشمند امر آموزش برای کودکان باشد. اما در عین حال، از سختی این کار نیز غافل نبود و خوب می‌دانست که نمی‌تواند فلسفه یا منطق را به همان روشی که به دانشجویان می‌آموزد، به کودکان نیز بیاموزد.

لیمن بر این باور بود که آموزش فلسفه یا منطق در قالب داستان برای کودکان، بهتر

1. Community of inquiry.
2. Facilitator.
3. Peirce.
4. Mead.
5. College of Pharmaceutical Sciences.

امکان‌پذیر است (Lipman, 1993: 371). به این منظور، اولین بار در مدرسه‌ای در نیوجرسی و در پایه پنجم ابتدایی، به عملیاتی کردن ایده خود برای آموزش فلسفه به کودکان پرداخت که شاید بتوان گفت این کار وی، اولین اجرای آزمایشی آموزش فلسفه برای کودکان باشد. مبنای تعلیم وی در این طرح، کتاب *کشف‌های استاتلمیرز*^۱ بود و شیوه آن هم به گونه‌ای بود که در هر جلسه، یک فصل از آن کتاب توسط تسهیلگر آموزشی خوانده می‌شد و سپس مطالب مهم آن به بحث و گفتگو گذاشته می‌شد. آنگاه بعد از حدود ۱۸ جلسه، از کودکان تست بلوغ ذهنی به عمل می‌آمد و چون آزمون‌ها نشان از بلوغ ذهنی می‌داد، این نتیجه برای او دستاورد مهمی تلقی می‌شد و بنابراین او را برمی‌انگیخت تا این آموزش را برای دیگران نیز تکرار کند. افزون بر این، لیپمن به نگارش کتاب راهنمای معلم برای امر آموزش فلسفه به کودکان همت گمارد (امی، ۱۳۸۵: ۴۲-۴۳). بعداً با تلاش‌های او و همکارانش، آموزش فلسفه برای کودکان توسعه یافت و بالغ بر هفتاد کشور جهان امروزه اقبال خوبی به تلاش ایشان نشان داده و برنامه را در آموزش و پرورش غیر رسمی خود به کار گرفته‌اند. کاری که لیپمن تحت عنوان آموزش فلسفه برای کودکان کرده است، همچون جان دیویی^۲ در واقع ابتدا نقد روش‌های سنتی و معمول در نظام‌های تعلیم و تربیت متداول بوده که وی این کار را در کتاب *تفکر در تعلیم و تربیت*^۳ انجام داده است. مطابق نظر لیپمن در این کتاب، الگوهای معمول در نظام تعلیم و تربیت از پیش‌فرض‌هایی نشئت گرفته که به شرح زیر است:

- ۱- تکیه نظام آموزشی سنتی یا متداول، بیشتر بر انتقال دانش از معلم به شاگرد است.
 - ۲- معلمان در امر آموزش از اقتدار بلامنازعی برخوردارند.
 - ۳- دانش‌آموزان بیشتر در کسوت یادگیرنده اطلاعات هستند (Lipman, 2003: 18).
- اما در نظام طراحی شده وی:

۱- آموزش نتیجه مشارکت معلم و شاگرد است، هرچند که خود آموزش توسط معلم هدایت می‌شود. اما برای تحقق چنین مشارکتی، تشکیل حلقه‌های کندوکاو ضرورت دارد.

1. *Harry Stottlemeier's Discovery.*
2. John Dewey.
3. *Thinking in Education.*

- ۲- در نظام آموزشی لیپمن که وی آن را نظام تعلیم و تعلم تأملی نامیده، معلم بلامنازع نیست، بلکه معلم خطاپذیر فرض می‌شود.
- ۳- اطلاعات موضوع بحث آن‌ها، لزوماً امور معلوم و بدیهی نیست؛ بلکه درباره امور رازآلود و مبهم جهان نیز بحث می‌شود.
- ۴- تأمل و تفکر، غایت این الگوی آموزشی است.
- ۵- در این نوع از نظام آموزش، فقط بر کسب اطلاعات تمرکز نمی‌شود؛ بلکه بر تحقیق و تحلیل برنامه‌های درسی متمرکز می‌شوند (Ibid.: 19).
- در ارتباط با موضوع حاضر، پیشینه‌ای در خارج از ایران وجود ندارد. در ایران به دنبال ورود این برنامه، پژوهش‌هایی انجام گرفته است. در این راستا می‌توان به پژوهشی با عنوان «بررسی و نقد فلسفه برای کودکان از منظر حکمت متعالیه» (ستاری، ۱۳۹۱) اشاره کرد. این پژوهش به بررسی وجوه اشتراک و افتراق این برنامه در مقایسه با حکمت متعالیه پرداخته است. لذا به سراغ بررسی برنامه فلسفه برای کودکان در تراز دانش فلسفه محض و نیز از دیدگاه جواز تربیت اسلامی نرفته است. بنابراین پژوهش حاضر در مقایسه با پژوهش یادشده، از دو جهت حاوی نوآوری است: یکی اینکه این پژوهش به فلسفه برای کودکان از دیدگاه دانش فلسفه محض و با نظر به دو مؤلفه معنا و موضوع اصلی فلسفه نگاه می‌کند. دوم اینکه به دنبال بررسی فلسفه برای کودکان با نگره سنت تربیت اسلامی است. پژوهش‌های دیگر نیز به میزان زیادی همین رویکرد را در بررسی فلسفه برای کودکان اتخاذ نموده‌اند؛ پژوهش‌هایی با عنوان «جایگاه تربیت فکری کودکان در آرای فلسفی و تربیتی ابن سینا» (آقایی ابرندآبادی و رهنما، ۱۳۹۷) و «بررسی تطبیقی دیدگاه شهید مطهری با دیدگاه متیو لیپمن درباره اهداف تعلیم و تربیت» (صدر، ۱۳۹۸) که اولی به آراء فلسفی و تربیتی ابن سینا محدود شده و دومی در حدود اهداف تعلیم و تربیت باقی مانده است. نتیجه آنکه پژوهش‌های یادشده، دیدگاه لیپمن در برنامه فلسفه برای کودکان را در مقایسه با معنا و موضوع فلسفه محض بررسی نکرده‌اند. در پژوهشی دیگر با عنوان «فبک در ترازو» (باقری، ۱۳۹۶)، بیم از شغل‌گرایی برنامه فلسفه برای کودکان، تنزل دادن فلسفه به سطح کودکان، ابهام در تعریف کودک و فلسفه و روش‌گرایی و نیز نفی محتواگرایی، از جمله ضعف‌های فلسفه برای کودکان

برشمرده شده و از جمله انتقاداتی است که از سوی پژوهشگر به فلسفه برای کودکان وارد شده است. با این حال، تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش یادشده در این است که پژوهشگر، تعریف روشن و مشخصی از فلسفه و موضوع آن ارائه نمی‌دهد تا بر اساس آن فلسفه برای کودکان را بررسی نماید.

از لحاظ مفهوم‌شناسی، منظور از دانش فلسفه در این پژوهش، همان فلسفه محض یا فلسفه اولی است که معنا و مفهوم آن علاقه و دوستداری آگاهی، موضوع آن «وجود»، روش آن عقلی و هدف آن کشف حقیقت است. بدین‌سان موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود در نظر گرفته و فلسفه برای کودکان را در مقایسه با این دو مؤلفه، یعنی معنا و موضوع فلسفه بررسی خواهیم کرد. همچنین منظور از تربیت اسلامی، تربیت با خصائل و مختصات مورد نظر در قرآن و احادیث پیامبر ﷺ و ائمه اهل‌بیت و سیره ایشان است.

۳. یافته‌ها

در بیان مراحل انجام کار و در پاسخ به سؤالات پژوهش، ابتدا هندسه فکری و فلسفی متیو لیپمن را در تأثیراتی که از فلسفه‌های گذشته و دانش روان‌شناسی گرفته، بررسی می‌کنیم. آنگاه معنا و موضوع فلسفه برای کودکان را در مقایسه با معنا و موضوع دانش فلسفه بررسی می‌نماییم. در آخر، جواز فلسفه برای کودکان را در سنت تربیت اسلامی واکاوی خواهیم کرد.

فلسفه برای کودکان در تراز دانش فلسفه

در اینجا لازم است درباره آنچه لیپمن بر آن نام فلسفه نهاده و آن را حق کودکان می‌داند که از سوی بزرگسالان از آن‌ها سلب شده است، بررسی بیشتری نماییم. بی‌شک لیپمن نظریه جدیدی در فلسفه پایه‌گذاری نکرده است. شواهد دال بر آن است که وی اندیشه‌های مختلف را در مفهوم‌پردازی فلسفه برای کودکان با هم تلفیق نموده و برنامه‌ای آموزشی طراحی کرده است. هاینز^۱ معتقد است که در برنامه لیپمن، اتخاذ

1. Haynes.

الگوی گفتگوی آزاد از او، یادآور الگوی دیالکتیک سقراط است. وی از برنامه آموزش فلسفه برای کودکان با عنوان «مدل سقراطی تفکر نقاد» یاد می‌کند که در آن ایده‌های جدید از ایده‌های دیگر استخراج می‌گردد (فاینز، ۱۳۷۰: ۲۴۲-۲۸۰). همچنین لیپمن در مفهوم‌پردازی فلسفه برای کودکان، به فلاسفه عملگرایی چون چارلز سندرز پیرس^۱ و هربرت مید^۲ در استفاده از دو مفهوم اساسی اجتماع و پژوهش که با ترکیب آن‌ها مفهوم اجتماع پژوهشی^۳ (حلقه کندوکاو) را می‌سازد، روی می‌آورد (Lipman, 2003: 230). در تأثیر از فلاسفه عملگرا، لیپمن بیشترین تأثیر خود را از جان دیویی^۴ اخذ کرده است. وی در این باره می‌گوید:

«بی‌تعارف بگویم که هیچ جنبه‌ای از تربیت مورد نظر دیویی در فلسفه برای کودکان از نظرم دور نمانده و رد نشده است. فلسفه برای کودکان بی‌تردید بر مبنای دیویی استوار گردیده است» (Id., 2004: 108).

لیپمن تأسی از دیویی را در اصالت بخشیدن به تجربه و عمل در شناخت و به دنبال آن نسبییت در شناخت و اخلاق، با اعتقاد به نقش تعیین‌کننده توافق اجتماعی در شناخت و نسبییت در اخلاق کسب می‌کند. توافق شناختی و اخلاقی در اثر گفت‌وگوی کودکان در ضمن برنامه فلسفه برای کودکان حاصل می‌شود. بدین‌سان فلسفه عملگرایی در کانون فعالیت فلسفی کودکان قرار دارد (ستاری، ۱۳۹۳: ۷)؛ با این تفاوت که دیویی، تجربه و عمل را در آزمایشگاه تجربی و در قالب عمل آزمایش به کار برده است، لیکن لیپمن تجربه و عمل را در اجتماع پژوهشی (حلقه کندوکاو) و در قالب گفت‌وگو و پرسش و پاسخ کودکان به کار گرفته است (همان)؛ یعنی جایی که در آن کودکان به گفتگوی فلسفی مشغول می‌شوند. لیپمن در این مسیر همچون دیویی از بررسی گزاره‌های متافیزیکی هم در می‌گذرد. در برنامه لیپمن، حاکمیت با موضوعات و فضای طبیعی، زیستی و اجتماعی در داستان‌هاست. وی در باب گزاره‌های متافیزیکی معتقد است:

1. Charles Sanders Peirce.
2. Herbert Mead.
3. Community of inquiry.
4. John Dewey.

«سؤالات متافیزیکی بسیار وسیع و دست‌نیافتنی‌ترین سؤالات هستند. آن‌ها در بالاترین درجه کلیت و جامعیت قرار دارند... و آنچه که پاسخ دادن به این گونه سؤالات را دشوار می‌سازد این است که مفاهیمی که در این سؤالات نهفته‌اند، چنان وسیع‌اند که ما نمی‌توانیم طبقاتی را بیابیم که این مفاهیم را در آن‌ها قرار دهیم. بنابراین چنین مفاهیمی برای ما ملموس و عینی نیستند و ما نمی‌توانیم آن‌ها را به کار ببریم» (Lipman, 1980: 36-37).

بدین‌سان لیپمن اولاً شناخت را در مفاهیم عینی و ملموس منحصر می‌کند. ثانیاً به کارگیری مفاهیم متافیزیکی را بیرون از حد توانایی انسان به شمار می‌آورد؛ به طوری که رسیدگی و پرسش و پاسخ پیرامون آن‌ها را بی‌فایده می‌انگارد. از این رو، وی در آثار داستانی‌اش در برنامه فلسفه برای کودکان، اثری از موضوعات، مفاهیم و پرسش و پاسخ‌های متافیزیکی را وارد نمی‌سازد.

از جمله ریشه‌های فکری و فلسفی لیپمن در پردازش مفهوم فلسفه برای کودکان، پیروی از فلسفه تحلیل زبانی است؛ زمانی که تلاش دارد تا شفاف‌سازی مفاهیم روزمره زندگی را در حین گفتگوی فلسفی کودکان مورد توجه قرار دهد. وی این کار را با پیروی از ویتگنشتاین دوم و گیلبرت رایل، در تحلیل عناصر زبان عادی و روزمره انجام می‌دهد. لیپمن در کتاب *فلسفه در کلاس درس*^۱ شفاف‌سازی مفاهیم را به عنوان اولین مهارت در فهرست مهارت‌های سی‌گانه تفکر که لازم است کودکان در اثر تمرین داستان‌های فکری و فلسفی یاد بگیرند، قرار داده است (Lipman, 1980). لذا او به دنبال رفع مسئله زبانی که در اثر شفاف نبودن مفاهیم و واژه‌ها به آن اعتقاد دارد، به طرف فعالیت طرح‌های گفتگوی شفاف روی می‌آورد (Lipman, Sharp & Oscanyon, 1980: 114-151). لیپمن از روان‌شناس اجتماعی - فرهنگی، لئو ویگوتسکی^۲ نیز در توجه او به جنبه‌های یادگیری اجتماعی و فرهنگی با محوریت تعامل زبانی که در اثر گفتگوی کودکان به وجود می‌آید، تأثیر یافته است. وی تحت تأثیر این اعتقاد ویگوتسکی که هوش بالقوه کودکان در جمع و در اثر تعامل اجتماعی بروز می‌یابد، می‌نویسد:

1. *Philosophy in the Classroom.*
2. Lev Vygotsky.

«فلسفه برای کودکان، مصرانه به دنبال تشویق کودکان به تفکر تکمیلی به جای تفکر معمولی است» (Lipman & Pizzurro, 2001: 12-17).

لیپمن معتقد است که کودکان در اثر تفکر معمولی به تعصب و جانبداری‌های غیرمنطقی گرایش پیدا می‌کنند (Ibid.). لذا مریان را برای ایجاد زمینه تفکر تکمیلی در کودکان ترغیب می‌کند و به این منظور در ضمن برنامه آموزش فلسفه برای کودکان، به تشکیل اجتماع پژوهشی اقدام می‌کند. در این اجتماع، کودکان در کنار هوش فردی که دارند، به تعامل اجتماعی با یکدیگر می‌پردازند. بدین سان سطح هوش اجتماعی آنان که به صورت بالقوه در آنان نهفته است، آشکار و تقویت می‌شود.

معنای فلسفه در برنامه فلسفه برای کودکان

هدف آموزشی فلسفه برای کودکان، آموزش تفکر مستقل به کودکان است. لیپمن در این زمینه می‌گوید:

«... تا کودکان خود بتوانند به تفکر مستقل پردازند» (Lipman, 1980: 53).

این سخن لیپمن نشان می‌دهد که کار وی بیشتر متوجه روش است تا محتوای فلسفی مورد انتظار از هر فعالیت فلسفی؛ زیرا این ادعا با قول خود لیپمن تناسب زیادی دارد که گفته است:

«آنچه فلسفه برای کودکان نامیده می‌شود، تلاشی است برای بسط فلسفه، با این هدف که بتوان آن را به عنوان جانشینی برای آموزش به کار برد» (Lipman, 1980).

لیپمن در همین راستا در جایی دیگر می‌گوید:

«این فلسفه، [روش] آموزشی است که در آن از فلسفه برای وا داشتن ذهن کودک به کوشش در جهت پاسخ‌گویی به نیاز و اشتیاقی که به معنا دارد، بهره برده می‌شود» (Ibid.).

بنابراین از همین جا باید تکلیف معنای واژه «فلسفه» در نظام آموزشی فلسفه برای کودکان روشن شود. اولاً معلوم شود که آیا مراد از آن، فلسفه‌ای است که متافیزیک را بررسی می‌کند یا فلسفه‌ای در عرض فلسفه‌های مضاف است؟ و یا فلسفه به مثابه روش

اندیشیدن است؟ بلکه در فلسفه برای کودکان، هدف یاری کودکان است برای بهره‌مندی از فلسفه به منظور تسهیل یادگیری همه موضوعات موجود در این برنامه آموزشی که بیشتر ناظر بر روش است. در این راستا لیپمن می‌گوید:

«اوائل که به این موضوع علاقمند شدم، گمان می‌کردم کودکان حتی پس از تعلیم برای کسب دقت، انسجام و هماهنگی بیشتر، باز هم نمی‌توانند کاری بیشتر از تفکر انتقادی بکنند. اما تفکر انتقادی شامل مفهوم‌سازی، منطق صوری و هیچ‌گونه مطالعه‌ای از نوع فلسفه سنتی نیست» (به نقل از: ناجی، ۱۳۸۹: ۲۸/۱).

در الگوی لیپمن، مشخصاً از متون انتزاعی پرهیز می‌شود و با تکیه بر داستان‌های عینی برگرفته از شرایط عادی زندگی، سعی در ایجاد انگیزه برای تأمل فلسفی در کودکان و نوجوانان است. به اعتقاد او، کودکان دوست ندارند با اصطلاحات انتزاعی خشک و فنی سروکار داشته باشند. آن‌ها به خوبی می‌توانند کلمات و موضوعاتی را بررسی کنند که کمتر انتزاعی‌اند؛ کلماتی مانند خوب، بد، قانون، زیبا، امید، شادی و... که برای کودکان و فلاسفه کاربرد مشترکی دارند. در داستان‌های برنامه لیپمن، این هدف تعقیب می‌شود که کودکان یاد بگیرند چگونه می‌توانند بدون درگیر شدن با انتزاعیات، فلسفی فکر کنند و یکی از راه‌های مؤثر برای کسب این دانش، درگیر کردن خود آن‌ها هم از لحاظ عاطفی و هم ذهنی همراه با شخصیت‌هایی است که الگوی کندوکاو و پرسش هستند (همان: ۵۲/۱).

تصریح به پرهیز از انتزاعیات در داستان‌های آموزشی که اساساً به منظور نظام آموزشی فلسفه برای کودکان تنظیم شده‌اند، نشان می‌دهد که معنای مورد نظر در این نوع از آموزش، با فلسفه به معنای متافیزیک آن که به انتزاعی بودن معروف است، تفاوت چشمگیری دارد. آنچه این مدعا را ثابت می‌کند، ملاحظه موضوعاتی است که عموماً در کتب فلسفی به آن‌ها پرداخته می‌شود؛ افزون بر اینکه لیپمن سن کودکان را برای آموزش فلسفه از ۳ تا بالای ۱۶ سال به حساب آورده است (Fisher, 1998: 28). همچنین لیپمن واژه کودکان را به تسامح، هم برای کودکان و هم برای نوجوانان به کار برده است (Ibid.). این در حالی است که اگر متافیزیک در اذهان فیلسوفان، کتاب معروف ارسطو را تداعی می‌کند - که ابن سینا با هوش سرشارش در خاطراتش اذعان

می‌کند که چهل بار آن را خوانده و نفهمیده است. و اگر فلسفه به معنای متافیزیک، همچنان که خود ارسطو گفته و دیگر فیلسوفان نیز تقریباً بر آن اتفاق نظر دارند، با موضوع موجود بما هو موجود و با مسائلی که از عوارض ذاتی آن موضوع محسوب می‌شوند، از دیگر علوم متمایز می‌شود، تعالیمی نیست که بشود آموزش آن‌ها را به کودکان، آن هم در سنین پایین تصور کرد. بنابراین معنایی که لیپمن از فلسفه برای کودکان اراده کرده است، تنها می‌تواند به معنای عام فلسفه که سؤال از چرایی پدیده‌هاست، نزدیک باشد، نه به معنای فلسفه مضاف و نه به معنای فلسفه اولی که همان متافیزیک باشد.

با مطالعه در آثار لیپمن می‌توان دریافت به طور کلی، معنایی که لیپمن از فلسفه دریافت داشته، عبارت است از فلسفه به منزله روش، همراه با فعالیت عقلانی در مسیر «معنایی» که آن را از فلسفه‌های «عملگرایی»، «تحلیل زبانی» و «روانشناسی اجتماعی» اخذ کرده است (ستاری، ۱۳۹۳: ۱۰).

در متون مربوط به فلسفه برای کودکان، از تعبیرهایی همچون «فلسفه برای کودکان»، «فلسفه با کودکان»^۱ و «فلسفه برای خردسالان»^۲ استفاده می‌شود که هرچند در نگاه نخست ممکن است همه تعبیرها به یک معنا در نظر گرفته شوند، اما بعضی از این تعبیرها با معنای مورد نظر لیپمن تفاوت دارند. لیپمن در جایی می‌نویسد: «آنچه فلسفه برای کودکان نامیده می‌شود، تلاشی است برای بسط فلسفه، با این هدف که بتوان آن را به عنوان جانشینی برای آموزش به کار برد» (همان: ۱۱).

بدین‌سان در تعریف او، فلسفه برای کودکان به منزله روشی است که از طریق آن می‌توان به کودکان به شیوه‌ای تأملی آموزش داد. همچنین منظور لیپمن از جانشین کردن این روش در آموزش، جایگزین کردن روش بحث و استدلال به وسیله کودکان به جای روش‌های مرسوم و معمول در آموزش، همچون روش سخنرانی و روش حفظ و تکرار است که در آن انتقال مطالب درسی به صورت مستقیم از معلم به شاگردان صورت می‌گیرد (همان).

1. Philosophy for children.
2. Philosophy with children.
3. Philosophy for kids.

در نزد لیپمن، هرچند به «روش» بودن نظامی که وی آن را «فلسفه برای کودکان» نامیده، تأکید شده است، اما تکیه وی بر جایگزین کردن روش بحث و استدلال با روش حفظ و تکرار به وسیله کودکان می‌تواند چالش‌هایی را تولید کند که صرفاً به بعد روش مربوط نمی‌شود؛ زیرا هر نظام آموزشی برای هر مقطع سنی طبیعتاً روش مطلوب خود را می‌طلبد؛ اما اینکه چه موضوعاتی و چه محتویاتی در آموزش فلسفه برای کودکان گنجانیده شده است و یا گنجانیده خواهد شد، قابل بررسی است.

با فرض اینکه نظام آموزشی در کشور ما به دنبال تطبیق و تأثیر خود از نظام تربیت اسلامی است، باید به این نکته توجه داشت که اسلام در نظام تربیتی خود برای سنین مختلف، نظر خاصی داشته و آن را مدلل به دلایلی دانسته است که در ادامه این نوشتار، به آن‌ها خواهیم پرداخت. اما پیش از آن برای پرهیز از نزاع لفظی باید ابتدا مشخص شود که کاربرد فلسفه در استعمالات رایج کرسی‌های درس و فحوص علمی و دانشگاهی و مراکز آموزشی با آنچه در نظام آموزش فلسفه برای کودکان اراده می‌شود، یا صرفاً اشتراک لفظ است که در آن صورت اما و آگری در آن نیست و یا اگر اشتراک لفظ نبوده، بلکه اشتراک معنا باشد، آموزش چنین بار معنایی در مورد کودکان جای سؤال است که آیا اساساً وارد نمودن کودکان به این ساحت، امری عقلانی است یا خیر؟ از این رو لازم می‌آید که ابتدا معانی فلسفه را به اختصار از نظر بگذرانیم تا تکلیف معنای فلسفه در برنامه فلسفه برای کودکان بیشتر روشن شود.

موضوع فلسفه در برنامه فلسفه برای کودکان

فلسفه علاوه بر معنای مصطلح و عام آن، که سؤال از چرایی پدیده‌هاست، به معنای معرفت درجه اول و گاهی به معنای معرفت درجه دوم هم به کار می‌رود. معنای درجه اول آن به اعتقاد ارسطو، «بحث از موجود است، از آن جهت که هست» (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۲۱ و ۴۲۱). با این تعریف، فلسفه علمی است که از احکام کلی موجود بحث می‌کند. ابن سینا نیز تأکید می‌کند که موضوع فلسفه اولی، «موجود بما هو موجود» است و مطالب آن اموری هستند که ملحق به آن می‌شوند «بما هو موجود من غیر شرط» (ابن سینا،

۱۳۷۶: ۲۲). توماس اکوئینی نیز تردیدی در این حکم خود نداشت که موضوع متافیزیک، موجود بما هو موجود است نه خدا؛ بلکه وجود عام موضوع متافیزیک است (به نقل از: الدرر، ۱۳۸۱: ۳۴). ملاصدرا ضمن تصریح به موضوع بودن موجود مطلق برای علم الهی یا فلسفه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴/۱) و با اعتراف به مسئله بودن خدا در فلسفه و نه موضوع بودن آن، همان اشاره ارسطویی را مدنظر دارد:

«قد مرَّ أنّ البحث في الفلسفة الأولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود» (همو، ۱۳۶۰: ۱۸).

با وجود اتفاق نظری که قاطبه فلاسفه از ارسطو تا زمان ما بر موضوعیت وجود برای دانش فلسفه یا متافیزیک داشته‌اند، با این حال، اختلافی از ناحیه ایشان در خصوص تعیین مصادیق عوارض ذاتی وجود دیده می‌شود که گزارش کامل آن در بیان ملاصدرا و با مختصری جرح و تعدیل در حکمای سابق بر او قابل ملاحظه است. نمونه‌ای از فهرست موضوعات قابل طرح در فلسفه اولی، فهرست ملاصدراست که به عنوان نمونه انتخاب شده تا خواننده اجمالاً در جریان مباحثی قرار گیرد که کمابیش در کتب فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرند.

جمیع حقایقی که به اعتقاد ملاصدرا می‌توان آن‌ها را در حکمت الهی که موضوعش وجود است، طرح نمود و به عنوان مسائل و مطالب آن علم از آن یاد کرد، عبارت‌اند از: وجود خدا، وحدانیت او، اسماء و صفات خدا، افعال او از قبیل ملائکه، کتب، رسل، اثبات دار آخرت و کیفیت پیدایی دار آخرت از نفوس، ملکوت اعلی و اسفل، کتب عرشیه و لوحیه، قضا و قدر الهی، پیامبران، مسئله بازگشت هر شیئی به سوی خدا، اثبات مقولات عشر، امور عامه از قبیل واحد و کثیر، قوه و فعل، کلی و جزئی، علت و معلول، متقدم و متأخر، مبادی قصوی که شامل چهار علت فاعلی، غایی، مادی و صوری باشند (همان: ۱۵-۱۶). قدر متیقن، بعضی از مسائلی که ملاصدرا آن‌ها را در فهرست مطالب فلسفی خود آورده است، در میان حکمای سلف ایشان، که آن‌ها هم موضوع فلسفه را وجود دانسته‌اند، نیامده است. اما آن مقداری که در کتب ایشان آمده، در آثار صدرا هم آمده است. با این حال و با ملاحظه این جوانب، آیا جای تردیدی وجود دارد که طرح چنین مباحثی در نظامی که آموزش فلسفه برای کودکان نام گرفته،

می‌تواند اساساً جایز باشد؟ به عبارت روشن‌تر، به سختی می‌توان پذیرفت که کودکان به راحتی و به خوبی در فرایند پرسش و پاسخ‌های خود بتوانند فلسفه بیاموزند. افلاطون در طرح تربیتی خود در جمهوریت که مشتاقانه به دنبال آموزش فلسفه برای تربیت فیلسوف‌شاه،^۱ آموزش فلسفه را از سنین جوانی توصیه می‌کند، کودکان را از آموزش فلسفه منع می‌نماید؛ با این دغدغه که کودکان وقتی به غوامض بحث‌های فلسفی رسیدند، از فهم آن‌ها در خواهند ماند. افلاطون در مخالفت خود با آموزش فلسفه به کودکان، در کتاب دهم جمهوریت با تأکید بر ناتوانی کودکان در حین مناظره‌های فلسفی این گونه بیان می‌کند:

«... در حال حاضر، کسانی به تحصیل فلسفه می‌پردازند که هنوز دوره طفولیت آن‌ها پایان نیافته است. اینان به تحصیل فلسفه مشغول می‌شوند و آنگاه که به دشوارترین قسمت آن یعنی مناظره برمی‌خورند، از آن دست می‌کشند و بعدها حداکثر کاری که انجام می‌دهند، این است که هر وقت آنان را به مجالس تمرین فلسفی فرا خوانند، این دعوت را می‌پذیرند و همین را هم کار بزرگی می‌پندارند. خلاصه آنکه اینان اشتغال به فلسفه را یک امر تفریحی تلقی می‌کنند...» (افلاطون، ۱۳۷۸: ۴۹۸).

به نظر می‌آید لیپمن این موضوعات فلسفی و آراء فیلسوف بزرگی همچون افلاطون را نادیده انگاشته است. ممکن است این سؤال پیش بیاید که لیپمن هدفی جز آموزش تفکر مستقل به کودکان (Lipman, 1980: 53) نداشته و لذا قصد او آموزش فلسفه به کودکان نیست. او فقط می‌خواهد به کودکان روش تفکر را یاد بدهد. در این صورت باید پرسید که چرا لیپمن به جای استفاده از اصطلاح آموزش یا تمرین تفکر، از اصطلاح فلسفه برای کودکان در آثارش سخن می‌گوید؟ در هر حال، فلسفه شامل چنین مسائل و موضوعاتی هست. در ثانی، لیپمن حتی ارائه ایده‌های فلسفی را از سوی مربی به کودکان جایز می‌داند. با این حال، تأکیدش بر تولید ایده‌ها از سوی خود کودکان است. وی در این زمینه می‌گوید:

«ایده‌ها و آرمان‌های فلسفی می‌تواند به زبان کودکان ارائه شود. اما در نهایت، این کودکان هستند که باید به تولید ایده‌های خویش بپردازند» (Id., 2003).

1. King philosopher.

همه ما آگاهیم که مدرسان فلسفه، آن هم در سنین بالای آموزش دبیرستان و حتی دانشگاه نیز به سختی آموزش و یادگیری فلسفه واقف‌اند؛ چه رسد به سنین کودکی. حتی با فرض اینکه کودکان با ضرایب هوشی بالایی برای آموزش انتخاب شوند، معلوم نیست که بتوان محصولی مطلوب از بحث‌هایی این چنین حاصل کرد. ضمن آنکه با فرض انتخاب هوشمند کودکان با ضریب هوشی بالا برای آموزش این قبیل مسائل، سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا چنین آموزشی خدمت به آن‌ها محسوب می‌شود یا خیر؟ و اساساً درگیر کردن کودکان در مسائلی که از پیچیدگی و غموض بسیار برخوردارند، بیرون بردن آن‌ها از جایگاه و موقعیت کودکی آن‌ها نیست؟ چیزی که در تربیت اسلامی نیز سفارش به رعایت آن‌ها شده است. برای این منظور نیم‌نگاهی به فضای تربیت اسلامی ضروری می‌نماید.

علاوه بر این، فلسفه در معنای درجه دوم آن نیز که به کار بررسی اصول و مبادی علوم مختلف می‌پردازد، کار آموزش آن به کودکان نه مقدور است و نه معقول. در برنامه آموزشی لیپمن، عموم موضوعاتی که با علوم مختلفی ارتباط دارند یا جنبه طبیعی و زیستی دارند، مثل داستان کیو و گاس که برای کودکان ۷ تا ۸ سال نوشته شده و با رویکرد به تربیت محیطی و با هدف استدلال درباره طبیعت جهت‌گیری می‌شود (Fisher, 1998: 28) و یا در موضوعات اجتماعی و اخلاقی برگرفته از زندگی زیستی و اجتماعی جهت‌گیری شده است (Ibid.). چنانچه کسی بخواهد در مقام آموزش دادن یا آموزش گرفتن فلسفه با این معنا باشد، باید لااقل با آن علوم آشنایی داشته باشد تا کار مطالعه اصول و مبانی آن سامان پذیرد. در این راستا، آشنایی با علوم مختلف، روندی طولانی دارد که لااقل بخش اعظم آن، مطالعات دانشگاهی است، نه آن چیزی که بتوان در دوران کودکی آن را آموزش داد. اما آموزش فلسفه در معنای عام آن، که به سؤال از چرایی امور می‌پردازد، دور از دسترس کنجکاوهای کودکان نیست و طبیعتاً بعضی از کودکان با حس بالایی از کندوکاو و میل بی‌پایان به دانستن، به این فضا وارد می‌شوند. اما توصیه‌های تعلیم و تربیت اسلامی در این باب نیز مراقبت از جریان شکل‌گیری شناخت و کنترل آن در مسیر هدایت‌شده می‌باشد که در ادامه، آن را در قالب سنت آموزش کودکان در نظام تربیت اسلامی به بحث می‌گذاریم.

سنت آموزش کودکان در نظام تربیت اسلامی

درباره آموزش فلسفه به کودکان، این سؤال مطرح است که آیا در تربیت اسلامی، جوازی برای این امر صادر شده است یا نه؟ در پاسخ به این سؤال، ابتدا لازم است نگاهی کلی به دوره‌های زندگی آدمی و تربیت متناظر با این دوره‌ها در اسلام بیندازیم. در نظام تربیت اسلامی نه تنها از نگاه به تربیت کودک فروگذار نشده، بلکه به افق‌های بیشتر از تکوین و فراتر از تولد او نیز توجه جدی شده است. از این رو، امر تربیت کودکان امر مغفولی نیست. در آموزهای اسلامی اساساً دوران عمر آدمی به سه تقسیم می‌شود. طبق آیه ۵۴ از سوره روم، سه دوران عمده در زندگی آدمی وجود دارد: دوران ضعف نخست، دوران قوت و دوران ضعف نهایی (باقری، ۱۳۶۸: ۳۳). هر دوران نیز خود به مراحل تقسیم می‌شود. در اصطلاح قرآن، فرد از هنگام تولد تا بلوغ، «طفل» نامیده شده است. لذا این دوران را به نام «طفولیت» می‌نامیم. ویژگی بارز این دوران، فعالیت و بازی است (همان). مطهری معتقد است که اسلام دعوت به تعلیم و تربیت را از توصیه‌های اکید خود دانسته و این دعوت امر واضحی است و نیازی به بحث در ضرورت آن دیده نمی‌شود. اما بحث در حدود علمی است که اسلام به آن دعوت می‌کند. او شاهد مثال بر عنایت فوق‌العاده اسلام به تعلیم و تعلم را آیات ۱ تا ۵ سوره علق دانسته که خداوند بر ﴿عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ تأکید کرده است؛ همچنین این قول پیامبر ﷺ که فرمود: «من برای تعلیم برانگیخته شدم»^۱ (مطهری، ۱۳۷۶: ۲۶-۲۷)، و با استناد به آیه ۹ سوره زمر که خداوند در آن می‌فرماید: «فیض حکمت را به هر که خواهد، عطا کند و هر که را به حکمت و دانش رساند، درباره او مرحمت و عنایت بسیار کرده است»^۲ (همان: ۲۸)، جای تردیدی باقی نمی‌ماند که حکمت، مصداق خیر کثیر است و از طرفی، این حقیقت نیز از نگاه اسلامی مغفول نمانده است که آموزش در کودکی از نقش پایدارتری نسبت به سنین مختلف برخوردار است. به باور مطهری، اینکه گفته‌اند: «علم در کودکی همچون نقش بر سنگ است»^۳ اختصاص به علم ندارد، بلکه منظور

۱. «بالتعلیم أُرْسِلْتُ».

۲. «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا».

۳. «العلم في الصغر كالنقش في الحجر».

همان «تربیت در کودکی مثل نقش بر سنگ است»^۱ (همان: ۷۸). وی می‌نویسد:
 «بچه‌ای که در کودکستان است، از بچه دبستان، و بچه دبستان از نوجوان دبیرستان،
 و نوجوان دبیرستان از جوان دانشگاه، جنبه پذیرشش بیشتر است» (همان).

همچنین بر این مطلب تصریح می‌کند که امر تعلیم و تربیت اساساً باید از دوران کودکی آغاز شود؛ زیرا این کودکان هستند که همچون چوب تر، انعطاف بیشتری را در آموزه‌های تعلیم و تربیت از خود نشان می‌دهند و هر چه از سنین کودکی به سمت جوانی و میانسالی و کهنسالی فاصله گرفته می‌شود، حالت خشکی [در تعلیم و تربیت] بیشتر رخ می‌نماید (همان: ۷۹). بنابراین آموزش کودکان اولویت پیدا کرده و امری نیست که بتوان ضرورت آن را انکار کرد. اما آنچه بیشتر محل بحث است، محتوای آموزش است. در نظام تربیت اسلامی، اینکه چه محتوایی را آموزش بدهیم، مهم است. همچنین آموزش به نوع مخاطب نیز بستگی دارد و در این زمینه در اسلام به مخاطب آموزش نیز عنایت خاصی شده است. اینکه مخاطب جاهل باشد یا غافل، کودک باشد یا جوان، میانسال باشد یا کهنسال، مهم است. اگر جاهل باشد، جاهل را به تفکر وادار و اگر غافل باشد، غافل را به تذکر وادار (همو، ۱۳۶۱: ۱۱۸). در این میان، کودکان از وضع خاص تری برخوردارند و علت آن نیز حساسیت این دوره از عمر آدمی است.

از امامان معصوم علیهم‌السلام سخنانی وجود دارد که نشان می‌دهد ایشان به دوره‌های تربیت و تقسیم سال‌های ابتدایی زندگی عنایت خاصی داشته‌اند. امام علی علیه‌السلام فرمود:
 «فرزندت در هفت سال اول، برگ خوشبویی بر ساقه درخت وجود شماسست و در هفت سال دوم، خدمتگذار مطیع و فرمانبردار شماسست و در هفت سال سوم، ممکن است دشمن بدخواه شما یا دوست خیرخواه شما باشد» (به نقل از: فرید، ۱۳۶۴: ۳۴۶).

امام صادق علیه‌السلام نیز فرمود:

«طفل هفت سال بازی کند؛ هفت سال خواندن و نوشتن بیاموزد؛ هفت سال مقررات زندگی و حلال و حرام قانونی را یاد بگیرد» (همان: ۳۴).

بنابراین توصیه مشترک ائمه علیهم‌السلام این است که: «فرزندت را رها کن تا هفت سال

۱. «التربية في الصغر كالنقش في الحجر».

بازی کند»^۱ (همان). با این حال این توصیه‌ها در کنار تأدیب و لزوم آن تأکید شده است. لذا آزادی و بازی کودک، منافاتی با تأدیب او ندارد و ادب آموختن در هر حال در دستور کار است؛ همان طور که امام رضا علیه السلام در پاسخ به مردی که در حضور ایشان از فرزندش شکایت می‌کرد، فرمود:

«فرزندت را زن و برای ادب کردنش، از او قهر کن؛ ولی مواظب باش که قهرت طول نکشد و هر چه زودتر آشتی کن» (همان: ۳۴۸).

در این راستا، امام سجاد علیه السلام در ضمن بیان حقوق فرزند فرمود:

«پدر در حکومتی که بر فرزند دارد، مسئول است که طفل را مؤدب و با اخلاق پسندیده پرورش دهد و او را به خداوند بزرگ راهنمایی کند» (همان: ۳۴۹).

امام علی علیه السلام نیز فرمود:

«بهترین ارثی که پدران می‌توانند به فرزندان خویش بدهند، ادب و تربیت صحیح است» (همان: ۳۵۰).

از مجموع سخنانی که در بالا به آن‌ها اشاره شد و از میان انبوه سخنان بزرگان دین که در خصوص تأدیب و تربیت کودکان در اسلام وارد شده است، این سخن پیامبر صلی الله علیه و آله که در اعانهٔ کودک به نیکی، توجه به توان او امری ضروری است، تأیید واضح‌تری برای این مطلب است که کار آموزش فلسفه در معنای اختصاصی آن به کودکان را با توجه به دشواری‌هایی که دارد، باید به دیده تردید نگریست. این به آن معناست که لااقل آموزش فلسفه به کودکان، در اولویت تعلیم و تربیت اسلامی نیست. پیامبر صلی الله علیه و آله در پاسخ کسی که از چگونگی کمک والدین به فرزندان در نیکی و نیکوکاری سؤال کرده بود، چنین فرمود:

«خداوند رحمت کند کسی را که... از کارهای دشوار [کودک]ش می‌گذرد و از وی، تکلیفی فراتر از توانش نمی‌خواهد و به وی بی‌احترامی روا نمی‌دارد».^۲

ایشان با این بیان صریح به عبور از سختی‌ها در باب کودکان توصیه می‌فرماید (همان: ۳۵۱). ضمن اینکه تعلیم و تربیت همچنان در دستور کار است و اساساً این حق

۱. «دع ابنک یلعب سبع سنین».

۲. «رَجِمَ اللَّهُ مَنْ... يَتَجَاوَزُ عَنِ مَعْسُورِهِ وَلَا يُرْهَقُهُ وَلَا يَخْرُقُ بِهِ».

برای کودکان است که ادبشان باید بخشی از برنامه اولیه زندگی‌شان باشد؛ همچنان که در وصیت پیامبر ﷺ به امام علی علیه السلام آمده است:

«ای علی، حق فرزند بر پدر این است که پدر بر او نام نیکو نهد و او را نیک تربیت کند»^۱ (همان: ۳۵۳).

در تربیت اسلامی، دوران کودکی دوره حساس عمر آدمی دانسته شده و بر ضرورت شناخت ابعادی وجودی کودک تأکید شده است. همچنین اساس تربیت کودک در مرحله اول حیات وی، یعنی در هفت سال اول گذاشته می‌شود. تلاش کودک در این سال‌ها بر اساس جلب نفع و دفع الم است. توجه او منحصرأ به سوی امور محسوس و واقعیت‌های جهان خارج است. کودک بیشتر تسلیم میل و رغبت‌های آنی است و هیچ توجهی به آینده ندارد. کارهایش کمتر رنگ ارادی داشته و با آگاهی و شعور کمتری همراه است. در این دوره، کودک در مقابل موانع خواسته‌هایش مقاومت می‌کند و به شدت نقش‌پذیر بوده و حس تقلید در او قوی است. تفکر، استدلال و نتیجه‌گیری‌هایش بسیار محدود است، آرزوهایش زائیده تخیل و فرینده و کاذب است، اراده‌اش ناپایدار و موجودی عجول و شتابکار است و اغلب اعمالش به صورت انعکاسی و تقلیدی است و همه اندیشه‌هایش در چارچوب ماده، غذا، لباس و از این قبیل دور می‌زند. خلاصه اینکه دوران کودکی، دوران لذت بردن از همه چیز است (همان: ۳۵۰-۳۵۲).

بر اساس تربیت اسلامی، طفل در این دوره، آزاد و از آموزش رسمی معاف است و تقریباً می‌توان گفت که کودک به حال خود واگذار می‌شود. این مطلب را سخنان امامان علیهم السلام نیز که پیشتر ذکر کردیم، تأیید می‌نماید. به اعتقاد ائمه علیهم السلام کودک در این دوره، آقا و تا حدود زیادی دارای آزادی است، تکلیف منظم و سختی برای او نیست و به همین جهت نیز توصیه شده است که تربیت در هفت سال اول، منحصرأ در خانواده انجام گیرد نه در مراکز دیگر؛ زیرا اعتقاد بر این است که در نظام تربیت اسلامی، کودکان و یا مؤسسات مشابه آن وجود ندارد (همان: ۳۵۳-۳۵۴).

مطابق نظر کارشناسان تربیت اسلامی، در هفت سال دوم و از اواخر هفت سال اول،

۱. «یا علیّ حقّ الولد علی والده أن یُحسِنَ اسمَه وأدبَه».

محدودیت‌ها آغاز می‌شود. توصیه‌ها در این سنین بر آشنایی تدریجی کودکان با مقررات اجتماعی و قوانین است. محدودیت‌ها عموماً متوجه رفتارها و گفتارهاست. طفل باید تربیت شود که هر سخنی را هر جا نگوید، هر رفتاری را از خود بروز ندهد و آماده پذیرش تعالیم رسمی مدارس شود (همان: ۳۵۴).

هفت سال دوم، به دو دوره ۸ تا ۱۰ سالگی و ۱۱ تا ۱۴ سالگی تقسیم می‌شود. دوره ۸ تا ۱۰ سالگی هنوز ادامه کودکی است. ۱۱ تا ۱۴ سالگی هم دوره مقدماتی بلوغ یا دوره نوجوانی است. کودک در سه سال اول، ماجراجو، پرشور و شر و علاقمند به استقلال است. این سن برای کودک، سن طغیان غیر ریشه‌دار است. به داستان‌های اسرارآمیز و جنایی علاقه نشان می‌دهد و از ۱۰ سالگی به بعد به سمت تثبیت اخلاقی در حرکت است (همان: ۳۵۹-۳۵۸). این باور درستی است که کودک در این سنین کنجکاو بوده و خواستار پذیرش مسئولیت است. هرچند که پذیرش مسئولیت در او تقلیدی نیست، اما در هر حال، غلبه احساسات در او امری انکارناشدنی است. با این حال در توصیه‌های دینی در حوزه اسلامی، سفارشی مبنی بر آموزش فلسفه در هر معنای خاص آن، چه به معنای کنکاش در موجود بما هو موجود و چه در معنای آموزش تفکر به کودکان دیده نشده است. لازم به تذکر است که البته در اهمیت، ارزش و جایگاه والای تفکر در قرآن و سایر منابع اسلامی، اشارات فراوانی وجود دارد. در این راستا از هجده آیه‌ای که از ریشه «فکر» آمده،^۱ درمی‌یابیم که جایگاه تفکر در قرآن اهمیت بالایی دارد. اما اشاره مستقیمی که در آن کودکان به تفکر توصیه شده باشند و یا به تفکر وادار شوند، -آن‌چنان که در فلسفه برای کودکان وجود دارد- دیده نشده است. در عین حال، کودکان از تفکر و یا فلسفیدن نیز نهی نشده‌اند. با نگاهی به ویژگی‌های دوره دوم از هفت سال دوم زندگی کودک درمی‌یابیم که از جمله این ویژگی‌ها، پیدایی استعداد تحلیل منطقی و رشد استدلال و تأثیرپذیری کودک از منطق و امکان سازگاری او با هدف‌های اجتماعی، فرهنگی است (همان: ۳۶۱). از این رو، جایی برای کندوکاو فلسفی کودکان باز می‌شود؛ اما کدام فلسفه و با کدام معنا؟ آیا کودک ۸ ساله می‌تواند و یا لازم است که با فلسفه به معنای دانشی

۱. بقره / ۲۱۹ و ۲۶۶؛ آل عمران / ۱۹۱؛ انعام / ۵۰؛ اعراف / ۱۷۶ و ۱۸۴؛ یونس / ۲۴؛ رعد / ۳؛ نحل / ۱۱، ۴۴ و ۶۹؛ روم / ۸ و ۲۱؛ سبأ / ۴۶؛ زمر / ۴۲؛ جاثیه / ۱۳؛ حشر / ۲۱؛ مدثر / ۱۸.

که مفاهیم پیچیده متافیزیکی را بررسی می کند، درگیر شود؟ مسلماً در این زمینه از برخی استثناها که بگذریم، نه آموزش متافیزیک کار آسانی است که هر کس بتواند متکفل آن باشد و نه حتی ذهن جستجوگر کودک در این سنین، علاقه، انگیزه و کشش آن مطالب سنگین را دارد. از سوی دیگر اساساً صحیح نیست که ذهن کودکان را از اقتضائات کودکانه -ولو در هر دوره ای از دوران کودکی- منحرف نموده و درگیر مسائل پیچیده نماییم؛ مطالبی که ارباب معرفت نیز به راحتی از پس پیچیدگی های آن بر نمی آیند. با این حال در سؤال از چرایی ها در معنای عام فلسفه که به موضوعات زندگی و محیط پیرامون مربوط می شود، می توان کودکان را درگیر کار فکری کرد که برای تقویت قوه تفکر آنها لازم هم هست. همچنین به هنگام پرسش از موضوعات فلسفی مثل وجود خدا، معاد، آغاز و انجام جهان و انسان می توان به تبیین های ساده فلسفی و براهین ساده فلسفی پرداخت. اما اینکه ذهن کودکان را دائماً با مسائل محض فلسفی درگیر کنیم، چیزی نیست که اسلام به آن سفارش نموده باشد. بدین سان در پاسخ به این سؤال که در مواجهه با فلسفه برای کودکان، تکلیف مربیان و متخصصان تربیت با لحاظ نمودن تربیت اسلامی چیست؟ باید به اولویت آموزش ها توجه کرد. اسلام با روش های تربیت که فلسفیدن یکی از آنهاست، فی نفسه مخالفتی ندارد؛ اما به عنوان یک دین، دارای آموزه ها و محتوای آماده و پیشینی است که بخشی از آنها در قرآن و از طریق وحی آمده و بخشی دیگر در قالب احادیث، روایات و سیره به وسیله پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام ارائه شده است. بدیهی است که نظام تربیت اسلامی از این موارد به عنوان محتوای آماده بهره می گیرد. حال سؤال این است که آیا فلسفیدن در همه این موارد ضرورت دارد؟ روشن است که در تربیت اسلامی، نبود تفکر و اندیشه فلسفی برای پذیرش آیات و احادیث و روایات، نقصی برای افرادی که این محتواها را می پذیرند، به حساب نمی آید. در این صورت، آیا تبلیغ فکر فلسفی در پذیرش این محتواها ضرورت دارد؟ در پاسخ به این سؤال باید گفت که در اسلام، هیچ دستور و توصیه مستقیمی به آموزش فلسفه به کودکان وجود ندارد. همچنین هیچ نهی مستقیمی نیز در این زمینه وجود ندارد. بدین سان آنچه مهم است، انتخاب اولویت میان آموزش فلسفه و طرز فکر فلسفی و سنت تربیت اسلامی یعنی تأدیب است. همچنان که از آموزه های تربیت اسلامی برمی آید، در تربیت کودکان

بیش از آنکه به آموزش فلسفه به کودکان نیاز باشد، ارائه و تعلیم فهرستی از اصول، عقاید، آداب و اخلاق اسلامی که لازمه زندگی حال و آینده کودک باشد، اولویت دارد. در این باره چنانچه قرآن را خزانه اصلی محتواهای یادشده در نظر بگیریم، در تربیت اسلامی سفارش به تعلیم قرآن به عمل آمده است. امام علی علیه السلام در وصیت خود به امام حسن علیه السلام می‌فرماید: «آموزش قرآن بر تو واجب است» (نهج البلاغه: نامه ۳۱). اما چنانچه در میان سؤالات کودکان، سؤالات فلسفی وجود داشته باشد، می‌توان به زبانی ساده اما مبرهن به تبیین موضوع و پاسخ دادن به سؤالات فکری کودکان مبادرت نمود. این به آن معناست که آموزش موضوعات و مسائل محض فلسفی به کودکان در اولویت نیست؛ بلکه تأدیبات آنها به مکارم اخلاق اولویت دارد. از همین جاست که در حوزه تربیت اسلامی بیش از هر واژه‌ای از واژه «تأدیبات» استفاده شده است.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، ابتدا معنایابی فلسفه و موضوع آن در مقایسه با مفهوم و موضوع فلسفه در نظرگاه موجود نزد قاطبه فلاسفه و حکما و فلسفه برای کودکان بررسی شد. سپس از دیدگاه تربیت اسلامی، ضرورت پرداختن به آموزش فلسفه برای کودکان بررسی گردید. در پاسخ به این سؤال که آیا مفهوم و موضوع فلسفه در فلسفه برای کودکان با مفهوم و موضوع آن در دانش فلسفه برابری می‌کند یا نه؟ معلوم شد که در این زمینه، هم‌ترازی و هم‌وزنی مناسبی میان مفهوم و موضوع فلسفه در فلسفه برای کودکان و دانش فلسفه وجود ندارد. بنابراین متیو لیمن، واضع این عبارت، در حین مفهوم‌پردازی فلسفه برای کودکان، واژه فلسفه را در وجهی ناقص و نارسا در این برنامه آموزشی به کار برده است؛ چرا که منظور او بر این اساس، عبارت است از فلسفه به مثابه روش تفکر و اندیشیدن، که البته این نیز برداشت ناقصی از معنای فلسفه است؛ چرا که فلسفه همواره به مثابه روش اندیشیدن نبوده و حاوی محتواهای متنوعی نیز هست. در این صورت، فلسفه مورد نظر لیمن با فلسفه مصطلح در دانش فلسفه، فقط اشتراک در لفظ دارد. با این حال، اگر لیمن و یا کسانی چون او، بنایشان بر آموزش فلسفه به معنای متافیزیکی آن و یا حتی فلسفه‌های مضاف در مقاطع پایین تحصیلی بوده است، کارشان همچنان درگیر نقدهایی است.

هرچند که این مطلب هم انکارناشدنی است که همواره در همه عصرها و نسل‌ها می‌توانند کودکانی وجود داشته باشند که همچون ابن سینا در سنین پایین کودکی، قابلیت درک معانی عمیق و پیچیده را داشته باشند. اما تعداد چنین نابغه‌هایی زیاد نیست. با فرض وجود چنین نوابغی اساساً بیرون بردن کودکان از جایگاه کودکی‌شان، معلوم نیست که به نفع آنان و تربیتشان باشد. این در حالی است که در نظام آموزشی لیپمن، سخن بر سر عمومیت یافتن این برنامه برای همه کودکان و نه کار با نخبگان آنهاست. حاصل سخن آنکه چنانچه در نظام آموزشی لیپمن، هدف از آموزش فلسفه برای کودکان، ارائه روش فلسفیدن در آموزش است، در این صورت، فعالیت این برنامه از تیر نقد به دور است. در غیر این صورت، برنامه فلسفه برای کودکان در به دوش کشیدن عنوان بزرگ فلسفه از یک طرف و اراده از موضوعات کوچک زندگی و محیط آن دچار تناقض شده و نقد جدی بر آن وارد است؛ چرا که در دانش عام فلسفه، معنای فلسفه به معنای بررسی موجود بما هو موجود به کار رفته و متافیزیک و مسائل متافیزیکی، اساسی‌ترین بحث‌های فلسفه به شمار می‌روند. حال آنکه فلسفه برای کودکان، ارتباط خود را با این موضوعات و مسائل اساسی قطع می‌کند. به عبارت دیگر، برنامه فلسفه برای کودکان در برابر سؤالات متافیزیکی کودکان که تعداد آنها کم هم نیست، بدون پاسخ است. لذا کمیت این برنامه در ادعا برای فلسفه‌ورزی با کودکان در معنای رایج فلسفه و موضوع اساسی آن لنگ است. اما اینکه آیا اساساً آموزش فلسفه برای کودکان در ایران که نظام تربیتی در آن به تأثیر و تأسی از نظام تربیت اسلامی عمل می‌کند، ضرورت دارد یا نه؟ پاسخ تربیت اسلامی به این سؤال، نه مثبت است و نه منفی. در اسلام هیچ دستور و توصیه مستقیمی مبنی بر آموزش فلسفه به کودکان با معنایی که در این نوشتار برای فلسفه ارائه شد، وجود ندارد. اما از آنجا که هیچ دستور و توصیه مستقیمی مبنی بر نهی از آموزش فلسفه به کودکان نیز وجود ندارد، بنابراین ضرورت این امر را از دیدگاه کارشناسان تربیت بررسی کردیم. در بررسی‌های به عمل آمده معلوم شد که کودک در دوران هفت سال اول زندگی‌اش آزاد و بر اراده خودش سوار است. در هفت سال دوم نیز آموزش قوانین و مقررات و آداب و رسوم اخلاقی توصیه شده است. لذا در رویکرد تربیتی اسلام در دوران کودکی، بیشتر بر تأدیب کودکان بر مدار آداب پسندیده و آراسته نمودن آنها به خلیقات نیکو تأکید شده است.

کتاب‌شناسی

۱. آقایی ابرندآبادی، سیده‌الهام، و اکبر رهنما، «جایگاه تربیت فکری کودکان در آرای فلسفی و تربیتی ابن سینا»، *دوفصلنامه تربیت اسلامی*، سال سیزدهم، شماره ۲۶، بهار و تابستان ۱۳۹۷ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
۳. ارسطو، *ما بعد الطبیعه (متافیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۹ ش.
۴. افلاطون، *جمهوریت*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸ ش.
۵. الدرز، لثو جی، *الهیات فلسفی توماس آکوئیناس*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۶. امی، زهرا، *نظریه متیولیمین در فلسفه برای کودکان (روی‌آورد انتقادی)*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، ۱۳۸۵ ش.
۷. باقری، خسرو، *فیک در ترازو؛ نگاهی انتقادی از منظر فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۶ ش.
۸. همو، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۹. ستاری، علی، «بررسی و نقد برنامه فلسفه برای کودکان از منظر حکمت متعالیه»، *دوفصلنامه تفکرو کودک*، سال سوم، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۱۰. همو، *نقد مبانی فلسفی فلسفه برای کودکان*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.
۱۱. صدر، فاطمه، «بررسی تطبیقی دیدگاه شهید مطهری با دیدگاه متیولیمین درباره اهداف تعلیم و تربیت»، *دوفصلنامه تربیت اسلامی*، سال چهاردهم، شماره ۲۸، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه (الجزء الأول من السفر الأول)*، چاپ سوم، حاشیه علامه طباطبایی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۳. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، با حواشی ملاحادی سبزواری، تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، ستاد انقلاب فرهنگی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. فرید، مرتضی، *الحديث؛ روایات تربیتی از مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام)* (احادیث و ترجمه از کتاب‌های گفتار فلسفی)، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۴ ش.
۱۵. مطهری، مرتضی، *تعلیم و تربیت در اسلام*، تهران، صدرا، ۱۳۷۶ ش.
۱۶. همو، *سیره نبوی*، تهران، صدرا، ۱۳۶۱ ش.
۱۷. ناجی، سعید، *کندوکا و فلسفی برای کودکان و نوجوانان؛ گفتگو با پیشگامان انقلابی نو در تعلیم و تربیت*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۹ ش.
۱۸. هاینز، فلیسیتی، «به سوی یک باستان‌شناسی در تفکر نقاد»، در: باقری، خسرو، *دیدگاه‌های جدید در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، نقش هستی، ۱۳۷۰ ش.
19. Fisher, Robert, *Teaching Thinking; Philosophical Inquiry in the Classroom*, London, Cassell Press, 1998.
20. Lipman, Matthew, "Philosophy for Children's Debt to Dewey", *Critical & Creative Thinking: The Australasian Journal of Philosophy in Education*, Vol. 12(1), 2004.
21. Id., *Philosophy in the Classroom*, USA, Temple University Press, 1980.

22. Id., *Thinking Children and Education*, USA, Kendall Hunt Publishing Company, 1993.
23. Id., *Thinking in Educations*, New York, Cambridge University Press, 2003.
24. Lipman, Matthew & Ann Margaret Sharp & Frederick S. Oscanyan, *Philosophy in the Classroom*, Philadelphia, Temple University Press, 1980.
25. Lipman, Matthew & S. Pizzurro, "The Vygotsky Touch", *Critical & Creative Thinking: The Australasian Journal of Philosophy in Education*, Vol. 9(1), 2001.

خوانشی خاص از نظریه حرکت جوهری با بسط نظریه فیض در فلسفه ابن سینا*

□ محمدجعفر جامه‌بزرگی^۱

چکیده

نظریه حرکت جوهری بر پایه اصول نظام‌مند حکمت متعالیه مانند اصالت وجود و تشکیک در حقیقت عینیه وجود استوار شده است. اگرچه ابن سینا هرگز از یک تئوری یکپارچه تحت عنوان نظریه حرکت جوهری دفاع نکرده است، اما به نظر می‌رسد نظریه محوری فیض که مهم‌ترین نظریه در کانون تفکر فلسفی او محسوب می‌شود، می‌تواند چهره‌ای نو از حرکت جوهری ارائه دهد. در تصویر بدیع ابن سینا، حرکت عالم مادی امتداد فیض لاینقطع و دائمی حق تعالی است و حدوث پی‌درپی در عالم ماده خود را در قامت حرکت جلوه‌گر می‌سازد. همچنین به نظر ابن سینا محذوراتی مانند تنالی آنات یا تشافع علل در زمان واحد، تئوری کون و فساد را با ایرادات اساسی مواجه می‌سازد، به طوری که نمی‌توان تبدیل صورت‌ها در جوهر را بدون تصور امری تدریجی یا همان زمان در نظر گرفت. عباراتی نیز وجود دارد که به طور مستقیم بر حرکت در جوهر و همین طور

وحدت محرک و متحرک در طبیعت اشاره دارد که می‌توان دال بر تمایل ابن سینا به پذیرش حرکت جوهری دانست.

واژگان کلیدی: ابن سینا، التعليقات، حرکت، حرکت جوهری، حدوث، زمان.

مقدمه

یک موضوع بسیار بحث‌برانگیز و پرحاشیه در درازنای تاریخ اندیشه، موضوع دگرگونی است. مسئله مهم‌تر، عبور از نگاه دوگانه به متن دگرگونی‌ها و تقلیل یا تعالی آن به یک دیدگاه واحد و یکپارچه است. توضیح اینکه در نظام ارسطویی، تغییرات یا در چارچوب حرکت سامان یافته یا در قالب تئوری کون و فساد تبیین شده‌اند. اثبات حرکت جوهری با حذف تئوری کون و فساد و تعمیم حرکت به ذات جوهر، سراسر عالم مادی را تحت مفهوم یکپارچه حرکت تبیین می‌کند. بر اساس عبارات ابن سینا و مبنایی که او و پیروانش دارند، جوهر به مثابه موضوع حرکت و فعلیت محض، نمی‌تواند دستخوش بی‌ثباتی از نوع تدریج و استکمال باشد و هر گونه تغییری در جوهر، امری دفعی است:

«فالحركة وجودها في زمان بين القوة المحضة والفعل المحض؛ وليست الأمور التي تحصل بالفعل، حصولاً قاراً مستكملاً. وقد ظهر أنّ كل حركة، ففي أمر يقبل التنقص والتزيد؛ وليس شيء من الجوهر كذلك؛ فإذن لا شيء من الحركات في الجوهر؛ فإذن كون الجواهر وفسادها ليس بحركة؛ بل هو أمر يكون دفعة» (ابن سینا، ۱۳۶۷: ۲۰۵).

با این حال می‌توان عبارات و جملاتی را در آثار ابن سینا یافت که فلسفه او را ملزم به پذیرش قرائتی از حرکت جوهری در معنایی عام و گسترده می‌نماید. این موضع درباره ارسطو نیز صادق است. در همین مورد، چندین مقاله توسط برخی محققان نگاشته شده است. برخی به بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در دستگاه فلسفی ابن سینا اشاراتی کرده‌اند و برخی دیگر به جستجوی عبارتی برای استنتاج یا استلزام فلسفه ابن سینا برای پذیرش حرکت جوهری پرداخته‌اند (برای نمونه ر.ک: بهشتی، ۱۳۸۲؛ همو، ۱۳۸۳؛ نجاتی و بهشتی، ۱۳۹۲؛ مؤمنی، ۱۳۹۷). کار دوم گویا روشمندتر است. البته مقالات

حکمت متعالیه یا حکمت مشرقین نامیده است، می‌گشاید (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۳۹۹). گواه این مطلب آن است که او شدیداً به دنبال واگرایی محتوایی و عبور از فلسفه ارسطویی و ایجاد تحول و همگرایی با عناصر اشراقی و تأسیس حکمتی بر بنیان‌های نو بوده است (همو، ۱۴۰۵: ۳). به لحاظ روشی نیز می‌توان گفت که ابن سینا به قدری خالی از پیش‌فرض‌های نظام ارسطویی است که می‌تواند از مسلمات فلسفه او عبور کند. به این منظور، شیخ علاوه بر افزوده‌های فلسفی خود که جنبه تأسیسی دارد، برخی از عناصر و مبانی نظری پیشین را کنار نهاده و یا معانی جدیدی بر آن‌ها در نظر گرفته است و به این ترتیب می‌توان گفت که او از دریچه اندیشه‌های مشرقی خود با فلسفه ارسطویی مواجهه نموده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۱: ۲۱). او با تغییر روشمند موضوع فلسفه، محتوای فلسفه ارسطو را از محور جوهر به مسئله دوگانه وجود-ماهیت تغییر داده است. بنیان چنین تغییری البته مسئله وجود واجب و ممکن و نظریه فیض است که بر اساس آن، خداوند مفید و مفیض وجود همه موجودات و بلکه مفیض حرکت است (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۷). همچنین در مسئله اصالت وجود یا ماهیت - هرچند هرگز این مسئله را با واژگان صدرایی استعمال نکرده است - متمایل به اصالت و تشکیک در مراتب وجود است. او در *المبدأ و المعاد* نیز اتحاد عاقل و معقول را می‌پذیرد. این پذیرش در هماهنگی و تناسبی سیستمی با پذیرش اصالت وجود است. تلازم این امر روشن است؛ زیرا رسیدن به مرحله اتحاد عقل با معقولات، جز با قبول اصالت وجود قابل توضیح نخواهد بود. بنا بر مطالب گفته‌شده، فرضیه این مقاله آن است که بر اساس مهم‌ترین نظریه حکمت سینوی یعنی نظریه فیض، ابن سینا قرائتی خاص از حرکت جوهری را در معنایی گسترده از آفرینش ارائه کرده است که به موجب آن، حرکت جوهری عالم طبیعت، امتداد فاعلیت الهی در جهان مادی است. همچنین عباراتی وجود دارند که به طور مستقیم، نفی نظریه کون و فساد و اثبات حرکت جوهری را نتیجه می‌دهند، هرچند چنین نتیجه‌ای به نحو سیستمی با کل شبکه و منظومه فلسفی و معرفتی ابن سینا همراهی کامل را نداشته باشد. اثبات فرضیه نشان خواهد داد که ابن سینا در چارچوب نظریه گسترده فیض، تصویری از حادث زمانی عرضه می‌کند که بر پایه آن، عالم مادی جنبش و سیلانی است که خود را در قامت اشیای مادی نمایان می‌سازد.

داده است، مختص به حرکت در کمیت، کیفیت و مکان برشمرده و حرکت را از جوهر نفی می‌کند (همان: ۴۵۳). بنابراین با تعریفی که او از جوهر و ویژگی‌های آن به دست می‌دهد، اساساً جوهر امر ثابتی است که موضوع تغییرات است. ممکن است گاهی به ملاحظه استعداد درونی و شرایط بیرونی، در مقطعی خاص از زمان، تغییراتی آتی و دفعی در جوهر پدید آید که ارسطو آن را حرکت محسوب نمی‌کند؛ بلکه مفهوم کون و فساد را برای این گونه تحولات شایسته‌تر می‌بیند (همان). با این حال به نظر برخی، عباراتی از ارسطو مشیر به پذیرش حرکت جوهری است. بیان خاص ارسطو در نسبت میان اعراض و جوهر و همین‌طور نسبت صورت و ماده نشان می‌دهد که ترکیب ماده و صورت اتحادی است. همچنین اعراض معقولات ثانیه فلسفی هستند و در واقع دامنه تغییرات تدریجی جوهر است که اعراض را نیز دستخوش تغییر می‌کند (قوام‌صفری، ۱۳۸۲: ۵۴). به اعتقاد فلاطوری، عدم توجه فیلسوفان اسلامی به مثال ارسطو که مربوط به طبیعت است، باعث شد که آنان تحرک درونی طبیعت به دست خود طبیعت را به نیروی خارج از طبیعت احاله دهند و حرکت جوهری ارسطویی را نفی کنند (همان: ۱۲۶).

همچنین ارسطو در قطعه‌ای از فیزیک می‌گوید: «دگرگونی تحقق دگرگونی‌پذیر است»، نه تحقق چیزی که دگرگونی را می‌پذیرد (فرشاد، ۱۳۶۱: ۱۰۷). این قطعه به طور دقیق اشاره به حرکت جوهری است.

در گستره اندیشه اسلامی و تا آنجاکه به فلسفه مربوط است، ابن سینا مهم‌ترین فردی است که تعریف ارسطو از حرکت را پذیرفته است:

«کمال أول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وإن شئت خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا في آن واحد» (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۱۰۵).

مفهوم تغییر در برداشت عام ابن سینا از دگرگونی‌ها، شامل چند مؤلفه اساسی است که عبارت‌اند از: کثرت و تضاد حقیقی در هستی مادی و طبیعت، تعاقب این صور متضاد، اتصال و تدریج. دو مؤلفه اول، ناظر به نظریه کون و فساد، و مؤلفه آخر یعنی تدریجی بودن در تبیین فرایند یک دگرگونی، ناظر به تئوری حرکت است (همو، ۱۴۰۴: ۱/۹۳). تئوری کون و فساد، به تعاقب آتی دو صورت بر روی یک ماده مدّ نظر دارد. در این تئوری، تبدیل شدن جوهری به جوهر دیگر تدریجی در نظر گرفته نمی‌شود؛ زیرا

«فَنَقُولُ أَمَّا الْجَوْهَرُ، فَإِنَّ قَوْلَنَا إِنَّ فِيهِ حَرَكَةً، هُوَ قَوْلٌ مُجَازِيٌّ...» (همو، ۱۴۰۴: ۹۸/۱).

منظور او از واژه «مجازی» دقیقاً چیست؟ آیا مجاز به معنای عرفانی و فلسفی منظور اوست یا مجاز به معنای لغوی و ادبی. روشن است که در مسائل فلسفی، جایی برای مباحث ادبی و مجازات لغوی نیست. از دلایلی هم که برای رد حرکت در جوهر می‌آورد، روشن است که منظورش رد حرکت جوهری در معنای ادبی نیست (همان). از همین عبارت برداشت می‌شود که گویا ابطال نظریه حرکت جوهری، یک مسئله مربوط به زمانه ابن سینا بوده و گویا طرفدارانی داشته است که شیخ در مقام رد آن بوده است. از این میان می‌توان به آثار کندی و همین طور حکمای اسماعیلیه مانند ابویعقوب سجستانی و ناصر خسرو و برخی دیگر اشاره کرد که حرکت جوهری یا جوهر در حرکت را قابل تصور می‌دانسته‌اند (ر.ک: کندی، بی‌تا(الف): ۱۱۷؛ همو، بی‌تا(ب): ۵۱؛ نیز: قبادیانی مروزی، ۱۳۶۳: ۹۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۳۸؛ ابویعقوب سجستانی، *کشف‌المحجوب*: ۲۹، به نقل از: ملک‌شاهی، ۱۳۸۵). ابوحیان توحیدی نیز که تقریباً معاصر ابن سیناست، حرکت جوهری را جایز شمرده است (ابوحیان توحیدی، ۱۴۲۴: ۱۱۵). به هر طریق، ابن سینا بر عدم حرکت جوهری اصرار داشته و جریان تبدلات جوهری را فقط از طریق کون و فساد قابل تبیین می‌دانسته است.

پرسشی که اینجا مطرح می‌شود آن است که با فرض ثبات جوهر، اساساً تئوری کون و فساد چگونه اتصال وجودی جوهر متشخص را هنگام خلع کامل صورت پیشین تا لبس صورت جدید تبیین می‌کند؟ به عبارتی دقیق‌تر، نظریه کون و فساد چگونه می‌تواند در ذیل نظریه گسترده فیض، مسئله حدوث متصل و پی‌درپی در عالم مادی را توجیه کند؟ آیا نظریه کون و فساد با اتصال وجودی در هستی سازگار است؟ اتصال وجودی عالم، امری است که ابن سینا در پرتو نظریه فیض سخت بر آن باور دارد و اصلی بنیادین در فلسفه او محسوب می‌شود. اکنون و بنا بر فرضیه مقاله نشان داده خواهد شد که چگونه استمرار آفرینش تحت نظریه فیض، چهره‌ای بدیع از حرکت جوهری را در فلسفه ابن سینا سامان می‌دهد. همه سخن این مقاله آن است که کسی چون ابن سینا که استمرار آفرینش از مرتبه اخس تا مراتب اشرف آن، مغز و لب فلسفه اوست، نمی‌تواند حرکت جوهری را نادیده گرفته باشد. در واقع، نظریه حرکت جوهری

در امتداد خود، تاریخمندی هستی و خروش سراسری هستی را به تصویر می کشد که به طور مستقیم به نظریه فیض مرتبط است. به سخن دیگر، کسی که به نظریه فیض در معنای دقیق آن ملتزم است، نمی تواند حرکت جوهری هستی مادی را نادیده بگیرد. ما در بخش نخست، تلازم حرکت جوهری با نظریه فیض را با عباراتی از خود ابن سینا نشان خواهیم داد. در بخش دوم به بررسی و تحلیل عبارات دیگری از آثار ابن سینا خواهیم پرداخت.

۲. چهره‌ای بدیع از هستی در حکمت سینوی

آنچه در قسمت پیش درباره منطق تغییرات گفته شد، نگاهی است بر پایه حکمت مشایی که در آثار ابن سینا منعکس و به عنوان خوانش رسمی فلسفه او شناخته شده است. اما به عنوان یک مبنای اساسی باید گفت که هستی‌شناسی سینوی به مثابه گرانیگاه و محور اساسی تمام مباحث فلسفی او، یک جهش بزرگ و واگرایی عظیم از ساختار و محتوای فلسفه ارسطویی بوده است که به موجب آن باید در پذیرش کون و فساد در دستگاه فلسفی ابن سینا تردید کرد. این جهش و تعالی مستقیماً مربوط به نگرشی است که خود را در آموزه فیض متجلی می کند. این نظریه نه تنها طرحی در راستای نظریه محرک اول ارسطویی نیست، بلکه اساساً نظریه‌ای متمایز از دستگاه فلسفی ارسطوست. بر اساس این نظریه، وجود موجودات، ضرورت ایجادشان و دوام وجودشان همگی وابسته به عنایت و فیض مستمر خداوند است. نظریه فیض، امتداد فعل خداوند به مثابه علت وجود و استمرار آن در همه مراتب را تبیین می کند. به سخنی دیگر، نظریه فیض یا صدور، تبیینی است فلسفی از فاعلیت خداوند و رابطه دائمی و مستمر او با ماسوا. ابن سینا در عبارتی متقن در تعریف فیض می گوید:

«الفيض فعل فاعل دائم الفعل، ولا يكون فعله بسبب دعاه إلى ذلك ولا لغرض إلا نفس الفعل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۱).

فیض نفس فعلی است - نه متعلق فعل یا صفت فعل یا چیزی شبیه به این معنا - که به طور مستمر و دائمی از فاعلی که بی‌درنگ در انجام فعل است، صادر می شود. در این عبارت، «فاعل دائم الفعل» بسیار اهمیت دارد. او تأکید دارد که این فعل دائمی و مستمر

بدون داعی و انگیزشی - جز همان فعل - است. بنابراین خداوند علت تامی است که هم ضرورت وجود عالم و هم ضرورت بقای هستی را اعطا می‌کند (همو، ۱۹۷۸: ۲۲).

فعل خداوند در تفکر سینوی، عنایتی است که محصول علم خداوند به خود در مرتبه ذات است. بنابراین روشن است که علم خداوند به ذاتش، سبب ایجاد اشیاء در مراتب مختلف است و از همین رو علم او به اشیاء، نفس وجود اشیاء است:

«علم الأول هو من ذاته، وذاته سبب للأشیاء كلها على مراتبها. فعلمه بالأشیاء هو نفس وجودها» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۶).

نکته دیگری که باید به آن اشاره شود این است که در نظریه فیض، آنچه افاضه می‌شود وجود است نه ماهیت. این عبارت خاص از کتاب *التعلیقات* نشان می‌دهد که ابن سینا افاده شده از مبدأ فیاض را وجود می‌داند و حدوث را اعتباری و از لوازم ماهیت موجوده می‌شمارد:

«مفید الوجود مفید الوجود المطلق. فأما وجودًا بعد ما لم يكن، فلا اعتبار له من جهة مفید الوجود، فإن بعد ما لم يكن من لوازم الشيء أعنى من لوازم الماهية الموجودة، كما أنّ المثلث كونه بحيث يمكن أن يخرج أحد أضلاعه إلى كذا هو من لوازمه لا ممّا يقوم به المثلث» (همان: ۸۴).

ابن سینا نظریه فیض و عنایت الهی را تحت مفهوم حدوث گسترش می‌دهد. مفهوم حدوث نیز به حدوث ذاتی و حدوث زمانی تقسیم می‌شود. حدوث ذاتی یا همان ابداع، حدوث مسبوق به عدم مطلق است، مانند صادر اول (عقل)، ولی حدوث زمانی حدوثی مسبوق به عدم خاص است که نیاز به ماده قابل و زمان دارد. نکته خاص در منظومه هستی‌شناسی ابن سینا این است که او فیض الهی را در چارچوب مفهوم مراتب صورتبندی می‌کند و در بسط آن از مفاهیمی چون اشرف و اخس، شروع و انتها و بازگشت استفاده می‌کند. به این ترتیب، فیض از اعلی مرتبه هستی شروع شده و به مرتبه اخس - که همان هیولی است منتهی می‌شود - و مجدداً از موجود اخس شروع شده و به مراتب اعلی و اشرف وجود ختم می‌شود:

«تأمل، كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف، حتى انتهى إلى الهیولی، ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف» (همو، ۱۳۷۵: ۲۶۴/۳).

در *الرسالة العرشية* همین مسئله را به گونه دیگر شرح داده است:

«الكل صادر عنه في سلسلتي الترتيب والوسائط ونحن إذا قلنا هذا الفعل صادر عنه بسبب والسبب منه أيضًا فلا نقص في فاعليته بل الكل صادر منه وبه وإليه، فإذا الموجودات صدرت عنه على ترتيب معلوم...» (همو، ۱۴۰۰: ۲۵۷).

بر اساس تقسیم ابن سینا، ابداع تا مرحله صدور هیولی است. هیولی و نخستین صورتی که هیولی آن را پذیرفته است، از جمله مبدعاتی هستند که بی هیچ تقدم و تأخر زمانی با هم به وجود آمده‌اند:

«الهیولی الأولى مبدعة والصورة الأولى مبدعة أبعدهما البارئ معاً...» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۶۷).

ابداع هیولی، آخرین صادر از خداوند است و بعد از آن دیگر موجودی صادر نمی‌شود. هیولی، محض قابلیت است و علت برای هیچ موجودی پس از خود نیست و بنابراین در طبیعت ابداعی وجود ندارد. این مسئله نمی‌تواند شروع مراتب وجود از موجود اخس و ترقی به سوی مراتب اعلی و اشرف را تبیین کند. درست همین جا مسئله حرکت با مفهوم فیض گره می‌خورد. ابن سینا برای رفع این ناسازگاری، به عدم امساک و بخل الهی برای ظهور تمام موجوداتی که استحقاق وجود دارند، اشاره می‌کند و تحقق موجودات را به طور علی‌الدوام با حدوث زمانی نشان می‌دهد. او دریافت فیض الهی در موجودات را وابسته به قابلیت آن‌ها دانسته، می‌گوید طبیعت بالذات توان پذیرش فیض الهی را ندارد، مگر با انضمام قوه‌ای که پذیرای آن باشد (همو، ۱۴۰۰: ۲۶۶).

بر این اساس، هیولی به عنوان قابلیت صرف در نظام طبیعت، صورت‌های مختلف را که اضدادند، به نحو تعاقب دریافت می‌کند. اما پذیرش صورت‌های مختلف و به نحو تعاقبی توسط هیولی، دوام فیض را قابل تبیین جلوه نمی‌دهد؛ زیرا مفهوم تعاقب، مفهوم اتصال را پشتیبانی نمی‌کند و ممکن است چنین به ذهن متبادر شود که جریان فیض با طفره و یا توالی آنات صورت می‌پذیرد که از نظر ابن سینا به هیچ وجه پذیرفتنی نیست.

اینجا تمام سخن ابن سیناست. او با صراحت حدوث زمانی را همان حرکت می‌داند:

«الحدوث وجود محتاج قد سبقه عدم سببًا زمنيًا. الحدوث هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۵).

اگر این دو عبارت پشت سر هم آمده در *التعلیقات* را با تبدیل قضیه اول به عکس مستوی، به شکل اول قیاس صورتبندی کنیم، نتیجه به شکل زیر خواهد بود:

نتیجه: وجود محتاج قد سبقه عدم سبقاً زمانياً هو نفس الحركة أو مقتضى الحركة.

آوردن ضمیر اشاره بارز با الف و لام افاده حصر می کند و بنابراین حدوث چیزی جز حرکت و افاضه صور بر هیولی به نحو متصل نیست.

شیخ جهان تصویری تازه‌ای پیش روی ما می‌گشاید که بر اساس آن، حدوث موجود مادی همان سیلان وجود در گستره فیض الهی است. او حدوث را همان حرکت یا مقتضای حرکت برمی‌شمارد. بر اساس این عبارت، اگر چنین باشد که حدوث موجود مادی، خروج تدریجی از عدم به سوی وجود باشد، آنگاه حدوث موجودات مادی چیزی جز حرکت نیست. این نتیجه‌ای است که شیخ در عبارتی دیگر به طور روشن بیان کرده است:

«المادة الأولى المطلقة يتعلّق كونها بالإبداع، ومادة ما تتخصّص بصفة أو بحالة حتّى تصیر مادةً لهذا الشيء دون ذلك الشيء يحتاج إلى سبب حادث، وذاك السبب إلى سبب آخر حادث، ویتمادی حتّى تنتهی آخر الأمر إلى حادث بذاته وهو الحركة، وكلّ ذلك يكون لا محالة بحركة. فإنّ ذلك السبب یوصل العلة إلى المعلول بحركة وذاك إلى هذا بحركة، فتكون الحركة متّصلة من هذه الجهة» (همو، ۱۳۹۱: ۳۴۲).

بر اساس این عبارت، ماده اولی یا همان هیولی مبدع است. این بدان معناست که هیولی به مثابه آخرین متعلق صدور و فیض، امری زمانمند نیست. اما پذیرش صفتی یا حالتی برای آن، نیازمند علتی حادث است. اگر ماده خاص را که پذیرای صورتی یا حالتی شده است، بررسی کنیم، به اسبابی می‌رسیم که این اسباب لاجرم منتهی به حادث بالذاتی می‌شوند که به نظر ابن سینا همانا حرکت است. حرکت مانند هیولی و زمان، مبدع است نه حادث:

«فإنّ الزمان غیر محدث حدوثاً زمانياً؛ والحركة كذلك» (همو، ۱۳۷۹: ۲۳۰).

به سخن دیگر، با یک تحلیل دقیق از سخن ابن سینا، هیولی منشأ مادیات است، اما خود مبدع است. از این جهت، تفاوتی میان عقول مبدعه با هیولی نیست؛ بلکه همان گونه که می‌توان گفت: «العقل فی فاعلیته عناية الحق»، می‌توان گفت: «الهیولی فی قابلّته

ابن سینا به صراحت می‌گوید تقدم هیولی بر موجودات جسمانی به سبب این نیست که هیولی معطی وجود است، بلکه هیولی محل نیل و عبور فیض وجود به صورت جسمانی و سپس اعراض است. روشن است که بر اساس نظریه فیض، وجود به طور مستمر بر هیولی وارد می‌شود و سبب حدوث پی‌درپی حوادث عالم ماده می‌گردد. این استمرار حدوث، خود را در قامت حرکت نشان می‌دهد.

شیخ در عبارتی دقیق و رسا در *التعلیقات* می‌گوید:

«كُلُّ حَادِثٍ فَقَدْ حَدَثَ بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لِحُدُوثِهِ عِلَّةٌ هِيَ أَيْضًا حَادِثَةٌ، وَلِتِلْكَ الْعِلَّةُ عِلَّةٌ أُخْرَى، وَلِتِلْكَ أُخْرَى فَيَتَسَلَّلُ إِلَى مَا لَا نِهَائِيَّةَ. وَالْكَلَامُ فِي كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا كَالْكَلَامِ فِي مَا قَبْلَهُ وَلَا يَقِفُ فِيهَا سَوَالٌ "لَمْ"؛ فَإِنَّمَا أَنْ تَكُونَ كُلُّ عِلَّةٍ فِي أَنْ فَتَشَاعِفُ الْآنَاتِ، وَإِنَّمَا أَنْ تَجْتَمِعَ مَعًا فِي زَمَانٍ، وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ؛ أَعْنَى تَشَاعِفِ الْآنَاتِ وَاجْتِمَاعِ الْعِلَلِ كُلِّهَا فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ، فَيَلْزِمُ حِينَئِذٍ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْعِلَلُ إِمَّا حَرَكَةً وَإِمَّا ذَوَاتَ حَرَكَةٍ، لِأَنَّ الْحَرَكَةَ بَذَاتِهَا تَبْطُلُ، لَا بِسَبَبٍ مَبْطُلٍ فَيَكُونُ بَطْلَانُهَا عِلَّةً لِحُدُوثِ حَرَكَةٍ أُخْرَى فَلَا تَكُونُ الْأَسْبَابُ مَجْتَمِعَةً فِي زَمَانٍ» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۴۵).

همان‌طور که روشن است، عبارت شیخ اشاره به حادث زمانی دارد. تحلیل حادث نشان می‌دهد که حدوث حادث ضرورتاً منتسب به علتی است و آن علت به جهت حادث بودن، خود نیز منسوب به علتی است و دامنه چنین تصویری لاجرم به تسلسل می‌انجامد. اما با استحاله تسلسل، رابطه حادثات یا با تشافع آنات مواجه می‌شود یا با اجتماع علل در زمان واحد، که هر دو محال است. برای جلوگیری از تشافع آنات و اجتماع علل در زمان واحد، چاره‌ای نیست جز اینکه علت حادثات را حرکت بدانیم. چرایی این مطلب بسیار دقیق و موشکافانه است. شیخ می‌گوید حرکت امری است که نحوه وجودش انقضاء، بطلان و تجدد است، نه اینکه به سبب امری عارضی دچار زوال و حدوث شود؛ زیرا در غیر این صورت، تسلسل همچنان گریبانگیر حدوث حادثات خواهد بود.

آنگاه شیخ پاره‌نهایی و مهم عبارت را چنین می‌آورد:

«ولو لا الحركة لما صحَّ وجود حادث لما ذكر من وجود تشافع الآنات أو اجتماع العلل في زمان واحد، وقد عرف بطلانها، فيجب أن تكون العلل الحركة التي

تعدم واحدة وتلحق أخرى»^۱ (همان).

شیخ معتقد است که اگر حرکت نباشد، اساساً وجود حادثات ممکن نخواهد بود. استدلالی که ابن سینا آورده است، حاوی نکته‌ای بسیار دقیق و موشکافانه است. استدلال این است که هیولی و یا همان ماده‌ی اولی یکی است؛ اما در جهان طبیعت شاهد امور متضاد بسیاری هستیم. این روشن است که تضاد مربوط به صور مختلف است، اما این صور بی‌شک به صورت تشافع آنات یا اجتماع علل در زمان واحد بر ماده اولی نیبسته‌اند؛ بلکه امری متصل و مستمر و تدریجی، سبب وجود حادثات متضاد در عالم طبیعت شده است که همانا حرکت است. در این تصویر، ابن سینا تئوری کون و فساد را به طور کلی کنار می‌گذارد و منطقی‌تبینی برای حدوث موجودات و تغییرات عالم طبیعت را صرفاً تئوری حرکت قرار می‌دهد. بر اساس نکات بیان‌شده، نسبت حرکت به محرک، نه نسبت عارض به معروض، بلکه نسبت لازم به ملزوم خویش است. شیخ واقف است که هر گونه تحلیل دیگر او را به پذیرش تسلسل می‌کشاند. بنابراین عالم مادی را ظهور حرکت دانسته و گستره هستی مادی را زیر چتر حرکت معنادار می‌کند. جالب این است که ملاصدرا همین استدلال شیخ را در بطلان نظریه کون و فساد و اثبات حرکت جوهری مورد استفاده قرار داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۴/۴). شیخ‌الرئیس برای دفع محذور تنالی آنات یا تشافع حدود و علل در صورت پذیرش کون و فساد، قائل به این بوده است که کون و فساد در زمانی واقع می‌شود که الی غیر‌النهاییه (بالقوه) قابل انقسام است (به نقل از: آشتیانی، ۱۳۹۱: ۷۵). همین امر نشان می‌دهد که او نمی‌توانسته است تئوری کون و فساد را بی‌چون و چرا بپذیرد.

ابن سینا در *المبدأ والمعاد* برای اولین بار هنگام بررسی حرکت، تغییرات جوهری را

۱. این عبارت شیخ را می‌توان با عبارت میرداماد تطبیق داد: «لا ینتظم أمر الحدوث إلا بالحركة المتصلة المنحفظة التجدد المستمرة الاتصال إلى حين فیضان الحادث، فلا حدوث فی أفق التغير لو لا الحركة» (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۸۹). همچنین در نوشته‌های سهروردی، ملاصدرا و ملاحادی سبزواری، تضاد عامل حدوث حادثات و استمرار فیض الهی است: «لو لا التضاد ما صح دوام الفیض علی التجدد المستمر» (سهروردی، بی‌تا: ۴۶۷/۱)؛ «لو لا التضاد ما صح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۷۱/۷)؛ «لو لا التضاد لما صح الكون والفساد» (همان: ۷۷/۷)؛ «لو لا التضاد لما صح دوام الفیض من المبدأ الجواد» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۹۱/۴).

نیز در شمار حرکت محسوب کرده است:

«كُلُّ حَرَكَةٍ فَهِيَ زَوَالٌ عَنِ كَيْفِيَّةٍ أَوْ كَمٍّ أَوْ أَيْنٍ أَوْ جَوْهَرٍ أَوْ وَضْعٍ. وَأَحْوَالُ الْأَجْسَامِ بِلِ الْجَوَاهِرِ كُلِّهَا إِذَا أَحْوَالٌ مُتَنَافِيَةٌ وَإِنَّمَا أَحْوَالٌ مُلَائِمَةٌ» (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۲۸).

همچنین در *الانصاف* عالم طبیعت را عالم تجدد و حرکت دانسته است:

«العالم الأعلى في حيز السرمذ والدهر هو عالم ثباتي ليس عالم التجدد الذي في مثله يتأتى أن يقع الفكر والذكر، إنما عالم التجدد عالم الحركة والزمان» (همو، ۱۹۷۸: ۴۸).

او همچنین در *الاضحوية في المعاد* به طور بی سابقه‌ای فاعل و قابل حرکت را یکی

دانسته است که نتیجه آن به طور مستقیم، اثبات حرکت جوهری است:

«إن فعل الطبيعة هو التحريك وهو غير مفارق، لأن ذات الحركة موجودة في المادة، والتحريك هو الحركة بالذات وإن اختلف بالإضافة. والتحريك ليس ذاته الوجودي الإضافي موجودًا قائمًا بنفسه ولا في المحرك بل في المتحرك» (همو، ۱۳۸۲: ۱۳۸).

او در این عبارت به روشنی می‌گوید که فعل طبیعت همان تحریک است. این بخش از عبارت نشان می‌دهد که فاعل و مبدأ حرکت طبیعت است و حرکت امری غیر مفارق از طبیعت است. ابن سینا دلیل این امر را چنین توضیح می‌دهد که ذات حرکت در ماده موجود است و تحریک بالذات همان حرکت است، ولو اینکه این دو یعنی فاعل و قابل حرکت به اعتبار اضافی با یکدیگر متفاوت باشند؛ اما حرکت، تحریک و متحرک، امری واحد است که همان طبیعت است. بنابراین تحریک که همان فاعلیت باشد، امری قائم به خود یا در محرک نیست، بلکه در متحرک است. معنای سخن ابن سینا این است که حرکت از لوازم وجود جوهر متحرک است، نه از عوارض وجود آن، و بنابراین حرکت ذاتی آن است و امری است که از حاق ذات ماده انتزاع می‌شود، نه اینکه حقیقتی است که به آن ضمیمه می‌شود. از این رو و از آنجا که نسبت حرکت و متحرک، نسبت لازم و ملزوم است، بنابراین فاعل و قابل یکی است و این دقیقاً سخن ملاصدرا در بیان حرکت جوهری است.

نکته آخر اینکه حرکت جوهری، امری در ذات و هویت جوهری روی می‌دهد که ناقص است و رو به استکمال دارد. با چنین تصویری، ابن سینا چگونه فرایند استکمال

نفس انسانی را بدون پذیرش حرکت جوهری قابل تبیین دانسته است؟ بررسی و تحقیق در برخی از عبارات ابن سینا در باب نفس‌شناسی و انسان‌شناسی نیز گویای آن است که او پیوستگی و حرکت استکمالی و اشتداد جوهری نفس را پذیرفته است (بهشتی، ۱۳۸۳: ۱۱). همچنین ابن سینا در مباحث مربوط به نبوت و تبیین چگونگی دریافت پیام‌های قدسی و الهی نشان می‌دهد که لازمه چنین دریافتی، اشتداد جوهری نفس است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۷؛ همو، ۱۴۰۰: ۲۲۴).

همه این‌ها نشان می‌دهد که ابن سینا سعی داشته است از منطق دوگانه برای تبیین دگرگونی‌ها در عالم طبیعت فاصله گرفته و به یک منطق واحد و یکپارچه دست یابد. هرچند او مخالفت صریح خود را با قول به حرکت در جوهر بیان نموده است، اما به حرکت به عنوان استمرار آفرینش و دوام فیض الهی در گستره عالم طبیعت اعتقاد داشته است. به بیانی دیگر، ابن سینا خود به نحو سیستمی به این نتیجه می‌رسد که برای تبیین نظام طبیعت، چاره‌ای جز کنار گذاشتن تئوری کون و فساد ندارد، اما در مقابل، تلاشی مبنایی جهت گنجاندن این نظریه در منظومه فکری خود نمی‌کند. بنابراین نمی‌توان از یک نظریه به مانند نظریه حرکت جوهری در کل شبکه معرفتی ابن سینا دفاع کرد؛ اما می‌توان از پویایی کل جهان مادی، تحت امتداد نظریه فیض سخن گفت و از آن دفاع نمود.

نتیجه‌گیری

شیخ‌الرئیس و دیدگاه‌های به نظر متضادش در برخی مسائل، نه تنها معلول تهافت نیست، بلکه محصول عبور او از حکمت مشایی به حکمت مشرقی است. بر همین اساس می‌توان نگاه شیخ به مسئله حرکت در جوهر را از دو منظر بررسی کرد. یک منظر، ابن سینای مستشکل است که گویا در مقام مخالفت با حرکت جوهری نیست، بلکه در مقام چاره‌جویی است؛ اما چون مبانی او کافی نیست، نمی‌تواند اشکالات را رفع نماید. تحریر او در یافتن موضوع در حرکت کمی از این دست است. در افقی متفاوت، عباراتی از شیخ را می‌توان در گوشه و کنار آثار او یافت که دالّ بر پذیرش حرکت جوهری در معنایی عام و گسترده است. بر اساس موضع دوم، نتایج زیر قابل اصطیاد است:

- ۱- هستی‌شناسی سینوی در بنیان خود، واجد مبانی اصالت وجود و تشکیک در حقیقت عینیه وجود است.
- ۲- در هستی‌شناسی ابن سینا، موجودات صادرات و فیوضات ذات الهی هستند و حرکت بازتاب فعل الهی در مرتبه دون عقل دهم و فلک اول است. به عبارتی دیگر، حرکت که علت حدوث است، خود ترجمان فیض الهی در گستره حادثات زمانی است.
- ۳- حرکت دوام فیض الهی در افق عالم محسوس است که با ابداع هیولی، خود را در قامت اشیاء مادی به منصفه ظهور می‌رساند. این دوام، خود را در مفهوم زمان نیز جلوه می‌دهد. از سوی دیگر، امساک فیض به معنای توقف حدوث حادثات است که با مبدئیت ذات الهی ناسازگار است. بنابراین و به عبارت دقیق‌تر، دوام وابستگی مبدع به مبدأ خود را در قامت حرکت جلوه می‌دهد.
- ۴- به این ترتیب و در نظر شیخ، چون حرکت مبدع و علت حدوث حادثات است، سیلانی در هستی جوهر نیست؛ بلکه سیلان همانا هستی جوهر مادی است.
- ۵- بررسی و تحقیق در برخی عبارات ابن سینا در باب نفس‌شناسی و انسان‌شناسی نیز گویای آن است که او پیوستگی و حرکت استکمالی و اشتداد جوهری نفس را پذیرفته است
- ۶- طبق نظر شیخ، هستی در مرتبه مادی صرفاً بیانگر قوام و ثبات جسمانی اشیاء نیست، بلکه به نگاهی ژرف‌تر به عنوان فعل واجب‌الوجود، زیربنای طبیعت و مرتبه خلقت و سیروورت است. از همین رو، این فعل در ذات خود، همان حدوث است و حدوث همان حرکت است.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیهات مع المحاکمات، شرح خواجه نصیرالدین محمد طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، الاضحویة فی المعاد، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۵. همو، التعليقات، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، الشفاء (الطبیعیات)، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۷. همو، المباحثات، تهران، بیدار، ۱۳۷۱ ش.
۸. همو، النجاة، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۹. همو، کتاب الانصاف، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.
۱۰. ابوحنان توحیدی، علی بن محمد، الإمتاع والمؤانسه، بیروت، المکتبة العنصریه، ۱۴۲۴ ق.
۱۱. ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۹۳ ش.
۱۲. بهشتی، احمد، «شیخ‌الرئیس و مسئله حرکت جوهری»، فصلنامه برهان و عرفان، سال اول، پیش شماره ۱، بهار ۱۳۸۳ ش.
۱۳. همو، «همراه با استاد در جستجوی نخستین جرقه‌های حرکت جوهری»، فصلنامه مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۱۳۸۲ ش.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبائی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱
۱۵. همو، رساله الحدوث، تصحیح و مقدمه سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد بین‌المللی حکمت صدرا، ۱۳۷۸ ش.
۱۶. عابدینی، فیض‌الله، عباس جوارشکیان، و سیدمرتضی حسینی شاهرودی، «تمایز مبنایی حکمت صدراپی و حکمت سینوی در مسئله حرکت جوهری»، دوفصلنامه حکمت صدراپی، سال نهم، شماره ۱ (پیاپی ۱۷)، پاییز و زمستان ۱۳۹۹ ش.
۱۷. قبادیانی مروزی، ابومعین ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۱۸. همو، زاد المسافرین، تهران، آثار مکتوب، ۱۳۸۴ ش.
۱۹. کندی، ابویوسف یعقوب بن اسحاق، رساله‌الکندی الی‌المعتصم بالله فی‌الفلسفة‌الاولی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا. (الف)
۲۰. همو، رسائل‌الکندی‌الفلسفیة، قاهره، دار الفکر العربی، بی‌تا. (ب)
۲۱. ملکشاهی، حسن، حرکت و استقنای اقسام آن، تهران، سروش، ۱۳۸۵ ش.
۲۲. مؤمنی، مصطفی، «حرکت جوهری در پرتو تعالی تفکر سینوی»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال بیستم، شماره ۳ (پیاپی ۷۷)، پاییز ۱۳۹۷ ش.
۲۳. نجاتی، محمد، و احمد بهشتی، «جست‌وجوی نخستین بارقه‌های نظریه حرکت جوهری در حکمت سینوی»، فصلنامه حکمت معاصر، سال چهارم، شماره ۱ (پیاپی ۷)، بهار و تابستان ۱۳۹۲ ش.

بررسی تطبیقی

دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس

به پوزیتیویسم*

- محمدحسین جمالزاده^۱
- حامد حاجی حیدری^۲

چکیده

پوزیتیویسم به عنوان نگرشی خاص به حوزه علم و معرفت، مورد انتقاد فلاسفه بسیاری قرار گرفته است. در این میان، نقدهای شهید مطهری و یورگن هابرماس به پوزیتیویسم، به عنوان فیلسوفانی با نگاه واقع‌گرایانه، در دوره خود مورد توجه دیگران واقع شده و رویکرد انتقادی به پوزیتیویسم در فلسفه، علوم انسانی و علوم اجتماعی را تقویت کرده است. در این پژوهش با روش تطبیقی، در سه دامنه معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی، به ارزیابی خاستگاه، شیوه‌ها و لوازم نقدهای این دو متفکر نسبت به پوزیتیویسم پرداخته شده و این نتیجه به دست آمده است: از یک سو اتحاد نگاه رئالیستی هر دو متفکر به مسئله شناخت، اشتراکاتی را برای آن‌ها در مواضع انتقادی نسبت به پوزیتیویسم و لوازم

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۳ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(jamal2878@gmail.com).

۲. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران (h.h.heidari@ut.ac.ir).

و نتایج این نگاه به وجود آورده و از سوی دیگر، تفاوت در خاستگاه و شیوه دیدگاه انتقادی‌شان نسبت به پوزیتیویسم، موجب بروز اختلاف دیدگاه میان آن دو شده است. هرچند دیدگاه انتقادی هر دو فیلسوف، فاقد نقد پوزیتیویسم از لحاظ انسان‌شناختی است.

واژگان کلیدی: پوزیتیویسم، هابرماس، شهید مطهری، تجربه، شناخت، علوم اجتماعی.

۱. مقدمه

پوزیتیویسم^۱ نگرشی خاص نسبت به ماهیت و کارکرد علم و معرفت است که رهیافت آن، شناخت مبتنی بر تجربه است. پوزیتیویسم به عنوان یکی از مکاتبی که فراز و فرودش هر دو، مورد توجه فیلسوفان زیادی قرار گرفت، یکی از جدی‌ترین چالش‌های معرفت‌شناختی را با خود به همراه آورد که بی‌شک آثار و نتایجش همچنان باقی است. هرچند پوزیتیویسم از اوج خود، به عنوان یکی از پارادایم‌های علوم اجتماعی و علوم انسانی، افول کرده و با انتقادات جدی روبه‌رو شده است، اما به طرق مختلفی در گفتمان اصالت تجربه معاصر جذب شده و آثار و نتایج آن خصوصاً در فلسفه تحلیلی مشهود است و همچنان متفکران علوم اجتماعی را به خود مشغول داشته است.

پوزیتیویسم در علوم اجتماعی و علوم انسانی، تلاشی برای بنا کردن مطالعه هستی و زیست اجتماعی انسان بر مبانی علوم طبیعی همراه با گسترش دامنه اصول، قواعد، روش‌ها و تبیین‌هاست. رویارویی با پوزیتیویسم برای فیلسوفانی همچون شهید مطهری و یورگن هابرماس^۲ از اینجا آغاز می‌شود که پوزیتیویست‌ها در تلاش‌اند توصیف تجربه‌گرایانه از علوم طبیعی را پذیرفته‌شده جا بیندازند و علم را در جایگاهی قرار دهند که تنها شکل اصیل دانش تلقی شود. علاوه بر این، پوزیتیویسم می‌کوشد روش علمی به کاررفته در علوم طبیعی را برای مطالعه ذهن انسان و زندگی اجتماعی او بسط داده و از دل آن، به قوانین عام و فراگیری برسد که همچون علوم طبیعی، امکان پیش‌بینی را برای علوم اجتماعی و علوم انسانی نیز فراهم سازد (بننتون و کرایب، ۱۳۹۸: ۵۵).

1. Positivism.

2. Jürgen Habermas.

تلاش شهید مطهری و هابرماس در نقد پوزیتیویسم برای رهایی اصل شناخت و شیوه‌های معتبر شناخت از دام یک رویکرد انحصارگرایانه است. دیدگاه‌های انتقادی این دو فیلسوف در زمانه خود توانسته مورد توجه بسیاری از محققان قرار بگیرد و رویکرد انتقادی نسبت به پوزیتیویسم را تقویت کند. این دو فیلسوف در سه عرصه معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی به نقد پوزیتیویسم پرداخته‌اند.

هرچند این دو متفکر در نقد پوزیتیویسم دارای افتراق‌هایی هستند، اما اشتراکات آن‌ها نیز قابل توجه است. اشتراکات دیدگاه دو متفکر به خاطر نگاه رئالیستی است که به مسئله شناخت داشته‌اند و همین موجب شده است که نسبت به پوزیتیویسم موضع‌گیری و آن را نقد کنند. افتراق دیدگاهشان نیز به خاستگاه نقدهای هر یک از دو متفکر و نظام فلسفی که نمایندگی‌اش را می‌کنند، برمی‌گردد.

۲. مسئله پژوهش

مسئله پژوهش حاضر، بررسی تطبیقی انتقادات شهید مطهری و یورگن هابرماس درباره پوزیتیویسم است. از آنجا که هر دو فیلسوف، دیدگاهی انتقادی نسبت به پوزیتیویسم داشته و بخشی از تلاش‌های فلسفی خود را مصروف نقد مبانی پوزیتیویسم کرده‌اند، بررسی تطبیقی دیدگاهشان می‌تواند رهیافت تازه‌ای از نگاه فلسفه اسلامی و مکتب انتقادی نسبت به پوزیتیویسم ارائه دهد و همچنین راهگشای سایر پژوهش‌های تطبیقی در اندیشه فیلسوفان مسلمان و مکتب فرانکفورت باشد.

عرصه‌های ارزیابی تطبیقی دیدگاه انتقادی این دو فیلسوف نسبت به پوزیتیویسم، شامل ارزیابی خاستگاه نگاه انتقادی آن‌ها، آثار و لوازم هر یک از رویکردها و روش‌شناسی نقد دو فیلسوف است. از این رو به طور مشخص، بررسی این سؤالات مهم به نظر می‌رسد:

الف) خاستگاه نگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس به پوزیتیویسم چیست؟ چه رویکرد معرفت‌شناختی در اندیشه دو فیلسوف، آن‌ها را منتقد پوزیتیویسم قرار داده است؟
ب) روش نقد پوزیتیویسم توسط شهید مطهری و هابرماس چگونه است؟ از چه مواد و شیوه‌ای برای نقد پوزیتیویسم استفاده شده است؟

ج) آثار و لوازم نقد پوزیتیویسم توسط شهید مطهری و هابرماس چیست؟ نتایج این دیدگاه انتقادی چیست؟

۳. روش‌شناسی پژوهش

در این پژوهش تلاش شده است به روش تطبیقی، دیدگاه دو تن از فیلسوفان واقع‌گرای معاصر، متفکر شهید مرتضی مطهری و یورگن هابرماس، نسبت به پوزیتیویسم مورد بررسی قرار گیرد. هدف از مطالعات به روش تطبیقی این است که ضمن مقایسه دو یا چند مؤلفه در یک یا چند محور موضوعی مشخص، به کشف جدیدی درباره امور مورد مقایسه رسید. ضرورت مطالعات تطبیقی، در سنجش و بازطراحی دوباره نظریه‌ها و پاسخ‌های پیش‌گفته به مسئله‌های خرد و کلان است (مارش و استوکر، ۱۳۷۸: ۲۸۲). در مطالعات تطبیقی باید علاوه بر مسئله، هدف و دامنه تطبیق نیز مشخص گردد. آنچه در مطالعات تطبیقی اهمیت دارد این است که از کشف موارد تشابه و تفاوت باید به ملاک تشابه یا تفاوت در مسئله تحقیق رسید تا بتوان بر اساس آن به سایر مسئله‌ها پاسخ داد. نقطه شروع یک پژوهش به روش تطبیقی، وجود اشتراک در یکی از: مسئله، مبنا، لوازم، فرضیه‌ها، نظریه‌ها، نتایج و زمینه‌های معرفتی و غیر معرفتی بین دو دیدگاه است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵: ۲۹۷-۲۹۳).

فرایند بررسی تطبیقی یک موضوع، از تعریف مسئله آغاز شده و سپس با تحدید و مشخص کردن دامنه تطبیق به پیش می‌رود و از اینجا کار اصلی که همان گردآوری وجوه تشابه و تفاوت بین دو دیدگاه است، آغاز می‌شود. بعد از آن ضروری است که به موضع‌های اصلی (مبانی) اختلاف و اتفاق در دو دیدگاه رجوع کرد و با تبیین این مواضع، به ملاک در تطبیق دو دیدگاه رسید و به پرسش‌های مسئله پاسخ داد (همان: ۲۹۹).

در این پژوهش بر اساس روش پیش‌گفته تلاش شده است ابتدا مباحثی در توضیح چستی پوزیتیویسم بیان شود. بعد از آن ضمن جمع‌آوری وجوه تفاوت و تشابه دیدگاه شهید مطهری و هابرماس نسبت به پوزیتیویسم، به تبیین خاستگاه، روش و لوازم دیدگاه آن‌ها پرداخته می‌شود.

۴. مرور ادبیات و پیشینه پژوهش

خرمشاهی (۱۳۹۸) در پوزیتیویسم منطقی، رهیافتی انتقادی، با ترجمه چند مقاله معتبر تلاش کرده است به معرفی و نقد پوزیتیویسم بپردازد که توانسته است اثری درخور در این زمینه باشد. بنتون و کرایب (۱۳۹۸) در دو فصل از اثر خود، به رابطه میان پوزیتیویسم و علوم اجتماعی پرداخته‌اند. در میان مقالات نیز می‌توان به کارهای حسینی شاهرودی (۱۳۸۲)، ابراهیمیان (۱۳۷۲)، احسان‌دوست و مشکات (۱۳۹۶) اشاره کرد که به معرفی و نقد پوزیتیویسم پرداخته‌اند.

درباره پیشینه پژوهش درباره دیدگاه هابرماس و پرداختن به نقدهای او بر پوزیتیویسم، توجه به مبانی معرفت‌شناختی و روش‌شناختی هابرماس مورد تأکید بوده است. پیوزی (۱۳۷۹)، نوذری (۱۳۸۱) و اوث ویت (۱۳۸۶) از همین زاویه، به گزارش دیدگاه او در این باره پرداخته‌اند. هرچند در خصوص دیدگاه هابرماس درباره پوزیتیویسم کتاب مستقلی نگاشته نشده است، اما یاری کجاباد (۱۳۹۲) در پایان‌نامه‌اش به ارزیابی انتقادات هابرماس به پوزیتیویسم پرداخته است. او پژوهش خود را از بررسی دیدگاه پوپر و هایدگر که به صورت سلبی یا ایجابی بر دیدگاه هابرماس تأثیر گذاشته‌اند، آغاز کرده و سپس نقدهای هابرماس بر پوزیتیویسم را طرح و یک‌به‌یک ارزیابی کرده است. در میان مقالات نیز متقی و عبداللهی (۱۳۹۲) در مقاله «پوزیتیویسم منطقی و موضع انتقادی هابرماس بر آن» کوشیده‌اند موضع انتقادی هابرماس بر پوزیتیویسم را با کنکاش در نظریه‌های مختلف او بررسی کنند. این دو معتقدند که لایه‌های پنهان و پیدای تعارض دیدگاه هابرماس با پوزیتیویسم در بسیاری از نظریه‌های او قابل پیگیری است.

در خصوص آراء شهید مطهری باید به این نکته توجه داشت که شناخت‌شناسی، یکی از پررنگ‌ترین مسئله‌هایی است که این متفکر در طول عمر علمی خود به آن پرداخته است. کشتکاران (۱۳۹۳) تلاش کرده است دیدگاه شهید مطهری نسبت به پوزیتیویسم را ذیل نقد دو اصل از اصول منطق تجربی جمع‌آوری کند. مقاله او هرچند تنها اثر مستقل در این موضوع است، اما از نظر نوآوری، پژوهشی ضعیف به نظر می‌رسد.

پیش از این، ارزیابی تطبیقی دیدگاه‌های دو فیلسوف مذکور یعنی شهید مطهری و هابرماس توانسته نظر برخی از پژوهشگران را به خود جلب کند که از آن جمله می‌توان به پایان‌نامه بررسی تطبیقی آرای تربیت اخلاقی مطهری و نظریه اخلاق گفتمانی هابرماس (آقایوسفی، ۱۳۸۹) و مقاله «سکولاریسم یا پست‌سکولاریسم: بررسی نسبت دین و سیاست از دیدگاه هابرماس و مطهری» (محمودپناهی، ۱۳۹۸) اشاره کرد. با این حال، ارزیابی تطبیقی دیدگاه این دو فیلسوف نسبت به پوزیتیویسم تا کنون صورت نگرفته است. لذا پیش از این به مسئله تحقیق پرداخته نشده است.

۵. بحث و نظر

۱-۵. چیستی پوزیتیویسم

پوزیتیو به معنای افکاری است که از قطعیت علمی برخوردار بوده و مابازای خارجی دارد و پوزیتیویست به کسی گفته می‌شود که معلوماتش قطعی و عینی است (فولیکه، ۱۳۶۶: ۱۵۰، به نقل از: حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱۲۸). پوزیتیویسم با معادل فارسی اثبات‌گرایی، یکی از رویکردها و پارادایم‌های علمی است که تجربه را تنها راه معتبر شناخت می‌داند و از طریق تجربه به دنبال کشف و تعمیم قوانین ثابت و پیش‌بینی پدیده‌ها بر اساس آن‌هاست. پوزیتیویسم این اصل را نه تنها در علوم طبیعی که تا حدی پیش‌بینی‌پذیر است، بلکه در علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز تسری می‌دهد (امزبان، ۱۳۸۰: ۴۰).

از نظر تاریخی، اولین جرقه‌های تجربه‌گرایی و پوزیتیویسم را می‌توان در برداشت‌های گالیله از طبیعت جستجو کرد که تلاش می‌کرد آن را به زبان کمی و ریاضی درآورد و معتقد بود که کتاب طبیعت به زبان ریاضی نوشته شده و متن آن را اشکال و دوایر هندسی شکل داده است و برای درک طبیعت باید زبان آن را دانست. بعد از او، فرگه فیلسوف آلمانی، برای عینیت‌بخشی به معرفت تجربی تلاش کرد. فرگه معتقد بود که «منطق» ابزار شناخت است و تلاش کرد آن را به زبان ریاضی تبدیل کند (کردفروزجائی، ۱۳۸۲: ۴۷). اهمیت کار فرگه در این بود که موجب شد قطعیت و حتمیت را برای تجربه ثابت کند. از این رو هرچند خود او را در دسته پوزیتیویست‌ها جای نمی‌دهند، اما

دیدگاه او درباره صدق گزاره‌ها و نسبت آن با تجربه، راه را برای پوزیتیویسم هموار کرد؛ چه آنکه پوزیتیویسم با اتکا به منطق، معیار جدیدی برای معنای یک گزاره صادق ارائه کرد و از این راه با بی‌معنا خواندن گزاره‌های مابعدالطبیعی به آن‌ها حمله کرد و معرفت‌شناسی جدید علم را بنیان گذارد و تجربه را به عنوان تنها ملاک علم مطرح کرد (یاری کجباد، ۱۳۹۲: ۲۴).

نخستین بیان صریح برای طرد سایر شیوه‌های شناخت و اصالت‌بخشی به تجربه در معرفت، در بیان آگوست کنت مطرح شد. پیشرفت علم در آن دوران از یک‌سو و ناتوانی فلسفه در پاسخ به رویکردهای تجربه‌گرا از سوی دیگر موجب شد که فیلسوفان تازه کار تلاش کنند فلسفه را با روش علم بازخوانی کنند و روش‌های علمی را به جای روش‌های فلسفی گذشته به کار گیرند (هالینگدیل، ۱۳۶۴: ۱۷۷؛ بنتون و کرایب، ۱۳۹۸: ۵۶). قواعد پوزیتیویسم را می‌توان در چهار قاعده خلاصه کرد. قاعده اول و اصلی پوزیتیویسم پدیدارگرایی است. بر اساس این قاعده، تنها پدیده‌هایی قابل بررسی علمی هستند که آشکارا قابل تجربه باشند. نام‌گرایی و نفی ذات برای اشیاء، قاعده دوم پوزیتیویسم را تشکیل می‌دهد و بیانگر این است که اشیاء فاقد ذات هستند و در عالم خارج چیزی جز واقعیت‌های فردی متفاوت وجود ندارد و مفاهیم کلی فاقد معنا بوده و صرفاً با اعتباربخشی ما معنا می‌یابند. سومین قاعده، فراغت ارزشی علم است؛ به این معنا که گزاره‌های علمی فاقد هر گونه ارزش‌گذاری و قضاوت مبتنی بر ارزش هستند. قاعده چهارم که یک قاعده روش‌شناختی است، بر وحدت روش علوم، خواه علوم طبیعی باشد خواه غیر آن، تأکید دارد (Bryant, 1985: 3-6).

شدیدترین رویکرد پوزیتیویستی، در دهه ۳۰ قرن بیستم میلادی با نام پوزیتیویسم منطقی رواج یافت. این رویکرد برگرفته از آراء و اندیشه‌های فیلسوفانی است که در آن دوران، جمعی به نام حلقه وین را شکل دادند که از افرادی همچون شلیک، وایسمان، نویرات، فایگل، تسیسل، کارناب و... در میان آن‌ها می‌توان نام برد. مهم‌ترین داعیه حلقه وین این بود که علمی بودن یک گزاره یا نظریه، به اثبات‌پذیری آن از طریق تجربه بستگی دارد. در واقع، آراء و اندیشه‌های این حلقه، واکنشی نسبت به فلسفه انسانی آلمان - به جز فلسفه نوکانتی - بود (حسینی شاهرودی، ۱۳۸۲: ۱۳۳). در بیانیه آغاز به کار

این جمع آمده است که آموزه‌های حلقه وین، پایان‌بخش همه فلسفه‌هاست. از این رو انکار هر گونه اصل عقلی، ولو جزء ضروریات و بدیهیات باشد، جزء لوازم تفکر پوزیتیویستی تلقی می‌شود.

ریشه افکار حلقه وین، به رویکردهای حس‌گرایی هیوم، تجربه‌گرایانه آگوست کنت و گرایش‌های ضد فلسفی و علم‌گرایانه ارنست ماخ برمی‌گردد. هرچند اعضای حلقه وین از ابتدا تلاش کردند جمعی از فیلسوفان و دانشمندان و منطق‌دانان را در رویکرد ضد فلسفی خود داخل کنند، اما باید در نظر داشت که بسیاری از آن‌ها در مواجهه با سنت فلسفی موجود، به ویژه فلسفه قاره‌ای در آلمان، دیدگاه یکسان و هم‌جهتی نداشتند.

مهم‌ترین اصل این مکتب فکری، اثبات‌پذیری و نتایج حاصل از آن است. هرچند بعدها با توجه به نقدهای جدی که به پوزیتیویست‌ها وارد شد، آن را به تأییدپذیری تعدیل کردند. با این حال، پوزیتیویسم نظام فکری است که تنها معرفت معتبر را معرفتی می‌داند که بر تجربه حسی استوار شده باشد و بتوان آن را از طریق آزمایش و مشاهده سنجید. پوزیتیویست‌ها اصل تحقیق‌پذیری را که بر طبق آن، معنای قضیه همانا روش به تحقیق رساندن آن است، بیان کرده‌اند؛ اما آن‌ها خود از این بیم داشتند که این اصل نه تنها متافیزیک، بلکه علم را هم می‌تواند تهدید به ابطال و از بین رفتن کند. از این رو، این اصل جای خود را به اصل تأییدپذیری داد. اصل تحقیق‌پذیری اقتضا می‌کرد که معنای قضایا با تجربه‌هایی که تصدیق‌کننده آن قضایاست، یکسان باشد؛ اما اصل تأییدپذیری، معیار صدق و معناداری را به معنا داشتن قضیه در صورت امکان تأیید آن تقلیل داد (خرمشاهی، ۱۳۹۸: ۱۵).

پوزیتیویسم منطقی در برخورد با قضایای مابعدالطبیعی، دیدگاه‌های کاملاً رادیکال داشت؛ به نحوی که به جای اینکه به بررسی صدق آن‌ها پردازد یا برای اثبات کذب بودن آن‌ها تلاش کند، اساساً این قضایا را مهمل و بی‌معنا می‌دانست (لاکوست، ۱۳۷۵: ۵۵). تکیه‌گاه اساسی پوزیتیویسم منطقی در رد قضایای مابعدالطبیعی و فلسفی بر این است که با دلیلی غیر تجربی نمی‌توان ثابت کرد که در ورای عالم تجربه، امور و اشیایی وجود دارند که نمی‌توان با تجربه حسی آن‌ها را درک کرد (نائس، ۱۳۵۷: ۱۱).

از نظر پوزیتیویست‌های منطقی، گزاره‌ها یا تجربی هستند و یا غیر تجربی (تحلیلی). گزاره‌های تجربی همان گزاره‌های علمی معنادار هستند. گزاره‌های غیر تجربی، خود دو دسته‌اند: گزاره‌های غیر تجربی همان‌گو و گزاره‌های غیر تجربی منطقی. گزاره‌های غیر تجربی همان‌گو موضوع متافیزیک را در بر دارند و فاقد معنای محصلی هستند و گزاره‌های غیر تجربی منطقی، موضوع ریاضی را دارا بوده و بر خلاف دسته قبل بی‌معنا نیستند. گزاره‌های غیر تجربی منطقی، از این جهت در پوزیتیویسم منطقی معتبر شناخته می‌شوند که ابزاری به عنوان منطقی و ریاضیات را به دست می‌دهند که می‌توان با اتکا به آن اقدام به صحت‌سنجی گزاره‌های تجربی کرد و آن‌ها را تعمیم داد (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹: ۷۵؛ خرمشاهی، ۱۳۹۸: ۳۷).

بنا به احصاء تدبنتون و یان کرایب (۱۳۹۸: ۳۸)، مبانی اساسی دیدگاه پوزیتیویست‌ها را می‌توان در هفت گزاره زیر توضیح داد:

- ۱- شناخت انسان از طریق تجربه حسی از جهان و تعامل با آن به دست می‌آید.
- ۲- هر معرفتی را که ادعای اصالت دارد، می‌توان به کمک تجربه سنجید و به بومه آزمون گذاشت.
- ۳- آزمون‌پذیری تجربی، ادعاهای معرفتی درباره واقعیت‌های غیر مشاهدتی را طرد می‌کند.
- ۴- قوانین علمی گزاره‌هایی هستند که از الگوهای عام و تکرارپذیر مبتنی بر تجربه به دست می‌آیند.
- ۵- تبیین یک پدیده به لحاظ علمی ثابت می‌کند که آن پدیده، نمونه‌ای از قانون علمی است.
- ۶- تبیین علمی پدیده‌ها از طریق قوانین علمی به پیش‌بینی رخداد‌های بعدی کمک می‌کند.
- ۷- عینیت گزاره‌های علمی منوط به تفکیک گزاره‌های آزمون‌پذیر (واقعی) از داوری‌های ارزشی (ذهنی) است.

توضیح آنکه پوزیتیویست‌ها معتقدند برای ارائه نظریه‌ای درباره یک پدیده علمی، قبل از هر گونه پیش‌بینی باید به مشاهده مصادیق آن پرداخت و سپس بر اساس

مشاهدات، فرضیه‌ای را بیان کرد که نشان‌دهنده وجود نوعی رابطه معنادار میان حالت‌های مختلف آن پدیده باشد؛ برای نمونه با دیدن ذوب شدن سرب در دمای ۳۲۷ درجه سانتی‌گراد، این فرضیه تقویت می‌شود که «همه سرب‌ها در دمای ۳۲۷ درجه سانتی‌گراد ذوب می‌شوند». پس از ارائه این فرضیه باید تا زمانی که آزمایشگر از مرحله احتمال به مرحله یقین علمی برسد، آزمایش‌ها را تکرار کرد تا بتوان قضیه علمی کلی و قطعی را اثبات کرد. از نگاه پوزیتیویست‌ها، ذهن انسان در برخورد با پدیده‌ها باید کاملاً فارغ از هر گونه ارزش‌گذاری و پیش‌داوری باشد و صرفاً بر اساس آنچه از طرف عالم طبیعت به انسان عرضه می‌شود و برای انسان تجربه می‌شود، به مطالعه پدیده‌ها پردازد (ادیب سلطانی، ۱۳۵۹: ۱۰۰).

یکی از نتایج نگاه پوزیتیویستی به علم این بوده است که همه علوم باید به یک روش و حتی به یک زبان مطرح شوند که از آن به فیزیکالیسم یاد می‌شود. در واقع پوزیتیویست‌ها به دنبال این بودند که زبان علمی تازه‌ای را طرح‌ریزی کنند که اول از نظر صوری دارای نشانه‌ها و قواعد مشترکی باشد و سپس به گونه‌ای کلی و عمومی باشد که هر گزاره از هر زبانی، قابلیت ترجمه به آن را داشته باشد (همان: ۱۳۸).

۵-۲. دیدگاه هابرماس درباره پوزیتیویسم

هرچند پوزیتیویسم توسط فیلسوفان متعدد آلمانی و غیر آلمانی به نقد کشیده شده است، اما جدی‌ترین و مبنایی‌ترین انتقادات نسبت به پوزیتیویسم توسط یورگن هابرماس مطرح شده است. از این رو بررسی دیدگاه او، اولویت بیشتری نسبت به دیگران دارد. به تعبیر هابرماس، پوزیتیویسم، «توهم ناشی از عینی‌گرایی مبتنی بر علم غیر تأملی» است (پیوزی، ۱۳۷۹: ۲۰). انتقادات هابرماس به پوزیتیویسم نه فقط از حیث روش‌شناختی، بلکه فراتر از آن، شامل رویکردهای فلسفه تحلیلی زبان، روش مردم‌نگاری و پدیدارشناسی است. کار هابرماس نه تنها در دامنه نقدهای خود بر پوزیتیویسم، بلکه در ارائه حل‌هایی که پوزیتیویسم در آن‌ها بحران آفریده است، با دیگران تفاوت می‌کند (نوذری، ۱۳۸۱: ۹۲). یورگن هابرماس به عنوان یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان معاصر، بیشتر از هر چیز به عقلانیت به مفهوم فلسفی آن علاقه‌مند است. از همین رو آنچه با عقلانیت ضدیت

داشته باشد، در دایره بررسی او قرار گرفته است. پوزیتیویسم از آنجا که از حیث روش‌شناختی و معرفت‌شناختی نمی‌تواند به عقلانیت جامع مدّ نظر هابرماس منتهی شود، مورد انتقاد وی قرار می‌گیرد. البته این به معنای طرد کامل پوزیتیویسم از طرف هابرماس نیست (کرایب، ۱۳۹۹: ۲۹۷)؛ چه آنکه معتقد است پوزیتیویسم می‌تواند در استفاده از ابزار دقیق علمی، روش‌های کمی و قابل اندازه‌گیری و محاسبه‌های ریاضی که منجر به علوم تجربی می‌شود، کمک کند (هولاب، ۱۳۹۷: ۷۱). هابرماس دستاوردهای علم با استفاده از روش‌های تجربی را طرد نمی‌کند و از آن در مقابل مابعدالطبیعه جزمی، دیدگاه‌های رمانتیک درباره طبیعت و حملات محافظه‌کارانه به علم دفاع می‌کند. او در رویارویی با علم معتقد است که باید وضعیت علم را با افزایش آگاهی فلسفی به آن و تدقیق معیارهای معرفت‌شناختی محکم‌تری برای آن بهتر کرد (پیوزی، ۱۳۷۹: ۱۸). هابرماس در خصوص کاری که پوزیتیویسم با علم کرده و از آن به علم‌گرایی یاد می‌کند، می‌گوید:

«اعتقاد علم به خودش، یعنی اعتقاد به اینکه دیگر نمی‌توانیم علم را به عنوان شکلی از دانش ممکن درک کنیم، بلکه باید دانش و علم را یکی بدانیم. علم تنها از طریق معرفت‌شناسی ممکن است؛ یعنی به عنوان مقوله‌ای از دانش ممکن، به شرط آنکه دانش، با درک شخصی علم‌گرایانه از مسئله پژوهش [علمی] یکی گرفته نشود» (همان: ۱۹).

علم‌گرایی در سده اخیر، به دنبال به قطعیت رساندن این باور بود که دستیابی به سعادت فقط از راه علم امکان‌پذیر است. هابرماس در نقد پوزیتیویسم، به علم‌گرایی حمله می‌کند تا بتواند علم را نجات دهد، آن را متواضع‌تر کند و به جایگاه خود برگرداند. لذا هابرماس میان علم‌گرایی با رهیافت پوزیتیویستی و علم‌تمایز گذاشته، برداشت پوزیتیویستی از علم را طرد و رویکرد عقلانیت سیستماتیک را جایگزین آن کرد. او علم را از «تنها صورت معتبر شناخت» به «یکی از صورت‌های معتبر شناخت» تنزل داد (اوت‌ویت، ۱۳۸۶: ۴۷).

نقد‌های هابرماس بر پوزیتیویسم، ریشه در نظریه هابرماس در نقد سرمایه‌داری متأخر دارد؛ چه آنکه پوزیتیویسم را مقوم بورژوازی می‌داند. نوذری در بازگویی دیدگاه هابرماس در این باره می‌گوید:

«به اعتقاد هابرماس، علم در این راستا قدرت و توانمندی رهایی‌بخشی خود را از دست داد و دیگر حتی قادر به توجیه خود نظام سرمایه‌داری نیز نبود. به بیان بهتر، درک فنی از علم در نهایت درکی پوزیتیویستی بود و به تبع آن، درکی ایدئولوژیک بود؛ زیرا این نوع درک از علم، اجزا و عناصر هرمنوتیکی علوم را نادیده می‌گرفت» (نوذری، ۱۳۸۱: ۱۱۷).

هابرماس سه هدف را از نقد پوزیتیویسم دنبال می‌کند. هدف اول او این است که علم را بر اساس «اعیان تجربی»، «مقولات پیشینی فاهمه» و «مفاهیم همراه با ذهن شناسا» تعریف کند، به خلاف پوزیتیویسم که دانش را صرفاً در «اعیان تجربی» منحصر می‌کند. او با پیگیری این هدف می‌خواهد عقل و عقلانیت را به فاعل (ذهن) شناسا بازگرداند. هدف دومش این است که پویایی و اجتماعی بودن فاعل (ذهن) شناسا را نشان دهد. او برای دستیابی به این هدف از سنت فلسفی کانتی فاصله می‌گیرد و با طرح هگلی از آگاهی، اذعان می‌کند که شناخت کامل مستلزم این است که شناخت به لحاظ اجتماعی هماهنگ شود و تجربه تاریخی ما عامل واسط آن‌هاست. هدف سوم او، اثبات اعتبار نقادی فلسفی است. او می‌خواهد نشان دهد که قدرت خرد در فرایند انتقادی آن ریشه دارد (پیوزی، ۱۳۷۹: ۲۲-۲۳).

وجه نقد هابرماس نسبت به پوزیتیویسم، وجود انحصارگرایی است که در رویکرد پوزیتیویستی به علم نهفته است. کار اصلی هابرماس معطوف به این است که ابتدا این انحصارگرایی را باطل کند و سپس با تبیین جایگاه این نوع از شناخت، آن را در جای خود قرار دهد. نقطه کانونی انتقادات هابرماس به پوزیتیویسم به این باز می‌گردد که عقل ابزاری به عنوان مهم‌ترین ابزار پوزیتیویسم، برای تکمیل پروژه ناتمام مدرنیته کافی نیست؛ چه آنکه محدودیت‌های عقل ابزاری نمی‌تواند به خروج مدرنیته از بن‌بست کمک کند. کارکرد عقل ابزاری صرفاً منحصر به علایق فنی است که به تولید و تکمیل علوم تجربی و تحلیلی منجر می‌شود و نمی‌تواند علایق عملی به عنوان منشأ علوم هرمنوتیکی و علایق رهایی‌بخش به عنوان سرچشمه علوم انتقادی را پوشش دهد (نوذری، ۱۳۸۱: ۹۲). آنچه در طرح فلسفی هابرماس، جایگزین عقل ابزاری می‌شود، عقلانیت سراسری (جامع) است که سه نوع حکم توصیفی، هنجاری و انتقادی را

به عنوان احکام دخیل در احتجاج عقلانی در بر می گیرد (هولاب، ۱۳۹۷: ۷۴). آنچه به عنوان عقلانیت سراسری برای هابرماس موضوعیت دارد این است که دیگر علایق شناخت اعم از فنی، عملی و رهایی بخش، نقش و کارکرد خود را ایفا کنند. از این رو معتقد است که با وارد کردن روش های بدیل آگاهی و شناخت، علاوه بر اینکه همه علایق شناختی مشروعیت می یابند، موجب تقویت عناصر عقلانی موجود در کنش متقابل نمادین می شوند و می تواند نقطه ای برای پیوند علم و اخلاق با یکدیگر باشد (نوذری، ۱۳۸۱: ۱۲۱). در نگاه هابرماس، با رفع انحصارگرایی که پوزیتیویسم به علم دارد، شیوه های بدیل شناخت و رابطه آن ها با جهان خارج به وسیله یک واسط اجتماعی، در قلمروی خاصی به تولید علم دست زده و از این جهت، جامعیت مطلوب رهایی بخش عقلانی حاصل می شود. جدول زیر، بیانگر نگاه هابرماس به اقسام علایق شناختی و رابطه آن با انواع علم و جهان خارج است.

علایق شناختی	نوع علم	دانش مرتبط	واسط اجتماعی	قلمرو تأثیر
علاقه فنی	علوم تجربی	دانش فنی (ابزاری)	کار	طبیعت
علاقه عملی	علوم هرمنوتیکی	عملی	زبان	جامعه
علاقه رهایی بخش	علوم انتقادی	رهایی بخش	اقتدار	تاریخ

جدول شماره ۱: رابطه علایق شناختی و علوم از نگاه هابرماس (به نقل از: پیوزی، ۱۳۷۹: ۲۵)

نتیجه نقدهای هابرماس به پوزیتیویسم این است که او به تفاوت محتوایی و به تبع، تمایز روش شناختی میان علوم تجربی (طبیعی) و علوم اجتماعی قائل می شود. از آنجا که او به تأثیر اجتماع و تجربه تاریخی در شکل گیری معرفت توجه دارد، ملاک تفاوت میان علوم تجربی و علوم اجتماعی برای او، وجه فرهنگی و بین الذهانی علوم اجتماعی است و از همین موضع حکم می کند که لزوماً نمی توان روش های موجود در علوم تجربی را در سایر علوم به کار برد (هولاب، ۱۳۹۷: ۷۲). او استدلال می کند که مفاهیم موجود در علوم تجربی را نمی توان به طور انتزاعی در نظر گرفت؛ چرا که در عمل متغیرها و عواملی به عنوان ابزار در زندگی اجتماعی معنا می یابند؛ اما این ها باید به شرطی مورد استفاده واقع شوند که ادعایشان در خصوص کسب شناخت و معرفت کلی را کنار گذاشته و «تجربیات مقید به موقعیت ها» را لحاظ کنند. کنار گذاشتن این ادعا

فقط از راه کمک گرفتن از اندیشه دیالکتیکی میسر است که هدف اولیه‌اش نفی این توهم است که رهایی در تاریخ با همان روش‌های رهایی انسان از فشارها و محدودیت‌های طبیعی دست‌یافتنی است (همان: ۶۶).

موضع دیگری که هابرماس راه خود را از پوزیتیویست‌ها جدا می‌کند، انگاره بی‌طرفی ارزشی علم است. او با نقد نگاه پوزیتیویستی به علم که بر بی‌طرفی ارزشی علم تأکید دارد و پژوهشگر را به مثابه یک ناظر خنثی و بی‌طرف در فرایند علمی قلمداد می‌کند، معتقد است که در فرایند پژوهش، مؤلفه‌های اجتماعی ظهور و بروز دارند و پژوهشگر هیچ‌گاه از فرایند پژوهش منفک نمی‌شود.

از نظر هابرماس، فرض بی‌طرفی ارزشی مبتنی بر مجموعه‌ای از دوگانگی‌هاست که ریشه در چشم‌انداز تجربی دارد. برخی از این دوگانگی‌ها عبارت‌اند از: «واقعیات در مقابل تصمیمات»، «قوانین طبیعی در مقابل هنجارهای اجتماعی»، «آنچه هست در مقابل اخلاق» و «شناخت در مقابل ارزش‌گذاری». اجزای اول این تقابل‌ها، منجر به تقلیل شناخت قابل قبول به محصول علوم تجربی می‌شود و مسائل مربوط به عمل، اخلاق و جهان زیست را از دید پژوهش علمی پنهان می‌کند. ریشه این پنهان‌سازی از نظر هابرماس این است که برخی علایق بشری وجود دارند که از لحاظ انسان‌شناختی پایدار و تغییرناپذیرند؛ مثل علاقه انسان به سلطه بر طبیعت برای تأمین بقای جوامع انسانی که در طول تاریخ ثابت بوده است. به همین خاطر، وفاق و اجماع درباره معنای سلطه ابزاری به سهولت به دست آمد و از دل همین وفاق، اعتبار بین‌الذہانی احکام مربوطه و سپس اعتبار علوم تحلیلی تجربی حاصل شد. از نظر هابرماس، مسئله بی‌طرفی ارزشی در قرن هفدهم و با ظهور بورژوازی که دو حوزه جدای نظریه و کار را به هم گره زد، به عنوان «بیان شیء‌گونه فرایند تاریخی پنهان‌سازی» پیدا شده است. تباین ارزش و بی‌طرفی ارزشی، همانند تباین یا دوگانگی توصیف در مقابل تجویز، واقعیات در مقابل خواست‌ها، وجود در مقابل اخلاق و نظریه در مقابل عمل، همگی محصولات شیء‌گشته علایق معطوف به شناخت ابزاری هستند که دچار پنهان‌سازی شده‌اند.

از نظر هابرماس، پوزیتیویسم شیوه‌ای از اندیشه است که همچنان مشوق پنهان‌ماندگی علایق ابزاری در اعصار جدید است و در مقابل، دیالکتیک حرکتی نظری است که جایگاه

علائق ابزاری را در حوزه بین‌الذهانی کار اجتماعی با تأمل در پیش‌فرض‌های ناآگاهانه آن علایق مشخص می‌کند. هابرماس از روش دیالکتیکی به عنوان روش مطلوب پژوهش پدیده‌های اجتماعی یاد می‌کند و معتقد است که در رویکرد پوزیتیویستی، جامعه به تکه‌هایی از هم گسیخته‌ای تجزیه می‌شود؛ در حالی که در روش دیالکتیکی، کلیت جامعه همواره مدنظر است و پژوهشگر خود نیز بخشی از این کلیت است (همان: ۶۰-۶۶).

۳-۵. دیدگاه شهید مطهری درباره پوزیتیویسم

دیدگاه شهید مطهری نسبت به پوزیتیویسم را با دو شیوه مستقیم و غیر مستقیم می‌توان تبیین کرد. منظور از شیوه مستقیم، نقدهایی است که مستقیماً توسط او نسبت به پوزیتیویسم مطرح شده که عمدتاً در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* آمده است و منظور از شیوه غیر مستقیم، عموم دیدگاه‌های او درباره معرفت‌شناسی است که می‌تواند به ترسیم نظری انتقادات او به پوزیتیویسم کمک کند. در اینجا تلفیقی از هر دو شیوه برای طرح دیدگاه انتقادی شهید مطهری درباره پوزیتیویسم به کار رفته است.

تلاش نظری شهید مطهری در زمینه معرفت‌شناسی، معطوف به دفاع از رئالیسم و نقد اقسام شکاکیت بوده است. با توجه به اینکه جدی‌ترین مسائل فلسفه غرب را مسائل معرفت‌شناسی تشکیل داده‌اند، شهید مطهری به عنوان یک فیلسوف، در مسیر تبیین دیدگاه خود در زمینه معرفت‌شناسی، به نقد و ارزیابی دیدگاه متفکران بزرگ فلسفه غرب نیز مبادرت ورزیده است.

او ریشه پوزیتیویسم را در رویکردهای گروهی از فلاسفه قرن هفدهم به بعد می‌داند که ارزش برهان و قیاس عقلی را به کلی انکار کرده و روش تجربی را به عنوان تنها روش قابل اعتماد در علم مطرح کردند. ایشان در معرفی پوزیتیویسم می‌گوید:

«به عقیده این گروه، فلسفه نظری و عقلی که مستقل از علم باشد، پایه و اساسی ندارد و علم هم محصول حواس است و حواس جز به ظواهر و عوارض طبیعت و فنومنها تعلق نمی‌گیرد؛ پس مسائل «فلسفه اولی» که صرفاً نظری و عقلی و مربوط به کنه واقعیات و امور غیر محسوسه است، بی‌اعتبار است و این گونه مسائل برای بشر نهیاً و اثباتاً درک‌نشدنی است، آن‌ها را باید از دایره بحث خارج کرد و امور غیر قابل تحقیق نامید» (مطهری، ۱۳۹۰: ۴۱/۱).

شهید مطهری از پوزیتیویسم به عنوان فلسفه حسی یاد می‌کند و معتقد است که مسئله فلسفی عین مسئله علمی نیست و هیچ مسئله فلسفی از مسئله علمی استنتاج نمی‌شود، بلکه مسائل فلسفی از مسئله علمی انتزاع می‌شوند. او درباره تفاوت استنتاج و انتزاع می‌گوید که استنتاج، نتیجه گرفتن یک حکم جزئی از حکمی کلی است؛ ولی انتزاع به عکس، ادراک یک کلی از مصادیق جزئی است و به حکم اینکه مسئله فلسفی کلی است، نمی‌تواند از مسئله علمی که جزئی است، استنتاج شود، بلکه انتزاع می‌شود (همان: ۴۶/۱-۴۵).

نکته‌ای که در تبیین شهید مطهری از پوزیتیویسم وجود دارد، این است که ایشان میان فلسفه حسی و فلسفه مادی تفاوتی قائل است. او پوزیتیویسم را فلسفه حسی می‌نامد، ولی از ماتریالیسم دیالکتیک به عنوان فلسفه مادی نظری یاد می‌کند، نه فلسفه حسی؛ هرچند ماتریالیست‌ها را تابع منطق حس و تجربه می‌داند (همان: ۴۲/۱).

از نگاه شهید مطهری، پوزیتیویسم اساس معرفت و شناخت صحیح را حس و تجربه می‌داند و آن را دستگاهی معرفتی می‌داند که هیچ حقیقتی را جز اموری که به تجربه درمی‌آیند، قبول ندارد. البته از نگاه شهید مطهری، در اینکه حس و تجربه یکی از ابزارهای شناخت هستند، تردیدی نیست؛ اما کافی بودن حس و تجربه حسی برای شناخت حقیقت، محل بحث است (همو، ۱۳۸۷: ۳۹).

شهید مطهری علت یقین‌آور نبودن علوم تجربی را این می‌داند که فرضیه‌ها در این علوم، هیچ گونه گواه و دلیلی غیر از انطباق با عمل ندارند و فقط معطوف به نتیجه عملی هستند؛ در حالی که نتیجه عملی داشتن، دلیل بر درستی یک فرضیه و مطابقتش با واقعیت نیست؛ چه آنکه ممکن است یک فرضیه کاملاً غلط باشد، ولی به گونه‌ای بتوان از آن نتیجه عملی گرفت. همان گونه که از هیئت بطلمیوس، در عین حالی که باطل بود، درباره خورشیدگرفتگی و ماه‌گرفتگی نتیجه عملی گرفته می‌شد. دلیل دیگر شهید مطهری بر یقینی نبودن علوم تجربی این است که این علوم مبتنی بر محسوسات هستند و حس محل خطا و اشتباه است (همو، ۱۳۹۰: ۱۵۰/۱).

شهید مطهری معتقد است که علوم طبیعی و تجربی با منطق پوزیتیویستی، ارزش قطعی و یقینی خود را از دست داده‌اند و نمی‌توانند معرفت یقینی به دست دهند و صرفاً

دارای ارزش عملی هستند. یکی از دلایل ایشان برای نفی ارزش قطعی علوم طبیعی و قائل شدن به ارزش عملی برای آن، عدم وجود فرضیه واحد و ثابت در علوم طبیعی است. ایشان از ابطال‌پذیر بودن گزاره‌های علوم طبیعی چنین نتیجه می‌گیرد که این علوم ارزش معرفتی ندارند و صرفاً ارزش عملی دارند (همان: ۱۵۱/۱-۱۵۲).

شهید مطهری دو شیوه استدلال برای پوزیتیویست‌ها در انکار ادراکات عقلی و متافیزیک معرفی می‌کند؛ یکی از راه علم‌النفسی و دیگری از راه منطقی. شیوه علم‌النفسی پوزیتیویستی، ادراکات عقلی را از این طریق رد می‌کند که عناصر اولیه ذهن انسان به صورت‌های محسوس منحصر شده و عقل صرفاً می‌تواند در همین صورت‌های محسوس تصرف کند، در حالی که مسائل متافیزیک عقلی است و از محدوده حس بیرون است. شیوه دوم ادراکات عقلی را با این استدلال نقد و رد می‌کند که تنها راهی که می‌شود به صحت قضایای پی‌برد، روش تجربی و آزمون عملی است و مسائل متافیزیک را نمی‌توان با روش تجربی آزمود؛ پس متافیزیک معتبر نیست (همان: ۲۹/۲).

شهید مطهری در توضیح انکار ادراکات فطری توسط پوزیتیویست‌ها، چهار معنا برای ادراکات فطری بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

- ۱- ادراکاتی که همه اذهان در آن‌ها یکسان هستند؛ مانند اعتقاد به وجود دنیای خارج.
- ۲- ادراکاتی که به صورت بالقوه در ذهن همه انسان‌ها موجود است، هرچند به صورت بالفعل برای برخی موجود و برای برخی موجود نیست یا خلاف آن موجود است؛ مانند ادراکات حضوری که هنوز به علم حصولی منجر نشده، همچون معرفت به ذات حق تعالی.
- ۳- قضایایی که برهان بر صحت آن‌ها همراه خودشان موجود است و اصطلاحاً به «قضایا قیاسات‌ها معها» مشهورند.
- ۴- ادراکات و تصوراتی که خاصیت ذاتی عقل است و هیچ گونه استنادی به غیر عقل ندارد (همان: ۳۴/۲).

او در تشریح دیدگاه رادیکالی پوزیتیویست‌ها درباره فطریات می‌گوید:

«تمام کسانی که منکر فطریات به معنای چهارم هستند، منکر فطریات به معنای اول نیز هستند و آن دانشمندان چنین پنداشته‌اند که تصورات و تصدیقات عمومی و یکسان برای همه بشر، راهی جز اینکه آن‌ها را خاصیت ذاتی عقل بدانیم، ندارد و اگر

تصورات ذاتی عقل را انکار کنیم، چاره‌ای نیست از اینکه تصورات عمومی و یکسان برای همه بشر را نیز انکار کنیم» (همان: ۳۵/۲).

شهید مطهری محل نزاع رئالیست‌ها و پوزیتیویست‌ها را نه لزوم تجربه یا تعقل، بلکه «قوانین و مقیاس‌های اصلی تفکر» و «طرز عمل ذهن در تفکرات» می‌داند و معتقد است که پوزیتیویست‌ها تجربه را مقیاس اصلی معرفی کرده و دیگر معیارها را انکار می‌کنند (همان: ۱۰۳/۲-۱۰۴).

شهید مطهری دو مدعا برای پوزیتیویسم درباره احکام تصدیقی گزارش می‌کند. مدعای اول آن‌ها این است که هیچ حکم بدیهی اولی وجود ندارد. تمام احکامی که به عنوان بدیهی اولی معرفی می‌شوند، قضایای تجربی هستند که در طول زندگی برای انسان به وسیله تجربه حاصل شده‌اند و چون در طی زندگی به صحت این قضایا رسیده است، حکم به بدهاقت آن‌ها می‌کند. این در حالی است که همین قضایا را می‌توان با تجربه و در آزمایشگاه ثابت کرد. مدعای دوم این است که ذهن در تصدیق احکام، سیر جزئی به کلی دارد نه کلی به جزئی. عادت ذهن این است که از بررسی و استقرار اموری جزئی، به صدور یک حکم کلی می‌رسد.

نقدهای شهید مطهری به پوزیتیویسم، متمرکز بر همین دو مدعاست. ایشان در سه محور، مدعای اول پوزیتیویسم را نقد می‌کند:

محور اول: عدم مشاهده و تجربه نقیض قضایای بدیهی همچون امتناع تناقض و امتناع صدقه؛

محور دوم: ابطال تجربه در صورت پذیرش آن به عنوان مقیاس منطقی صحت و سقم قضایا؛

محور سوم: محدودیت تجربه برای تعمیم احکام کلی (همان: ۱۰۷/۲-۱۰۸).

نقدهای شهید مطهری درباره مدعای دوم پوزیتیویسم، معطوف به بیان اصول عقلانی است که در تعمیم احکام تجربی، به کمک ذهن می‌آید. به بیان دیگر، شهید مطهری در ضمن نقد این انگاره که «سیر ذهن در صدور احکام از جزئی به کلی است» تأکید می‌کند که خود تجربه، متکی به اصولی عقلانی همچون اصل امتناع صدقه (اتفاق) و اصل سنخیت بین علت و معلول - که از اصل امتناع تناقض نتیجه می‌شود- است. پس با

تبیین اتکای تجربه در معرفت‌بخشی به اصول عقلانی، انگاره پوزیتیویستی «سیر ذهن در صدور احکام از جزئی به کلی» باطل است (همان: ۱۰۹/۲).

با این حال، ایشان تجربه را به عنوان راهی برای رسیدن به احکام کلی معتبر نمی‌داند و معتقد است که تجربه نمی‌تواند علت واقعی یک پدیده را در بین پدیده‌های مختلف که احتمال علت بودن آن‌ها می‌رود، تعیین کند؛ چه آنکه با بالاتر رفتن احتمال خلاف در خصوص علت یک پدیده، میزان اعتبار و قطعیت فرضیه‌ای که قرار است بر اساس آن حکم صادر شود، کاهش می‌یابد و این به خاطر ویژگی‌های خاص حس و تجربه است که موجب محدودیت در اعتبار احکام آن می‌شود (همو، ۱۳۸۷: ۹۹-۱۰۲). شهید مطهری نه تنها احکام عقلی را پیرو منطق سیر کلی به جزئی می‌داند، بلکه در مقابل ادعای برخی از پوزیتیویست‌ها که قضایای ریاضی را قضایایی معرفی می‌کنند که از جزئی به کلی سیر می‌کنند، قضایای ریاضی را هم جزء قضایایی می‌داند که در احکامش از کلی به جزئی سیر می‌کند (همان: ۱۱۱-۱۱۳).

نکته دیگری که در نقدهای شهید مطهری به پوزیتیویسم قابل توجه است، مسئله انتظام و انسجام علم است. شهید مطهری معتقد است که بر اساس منطق تجربی پوزیتیویسم و با انکار احکام و قضایای بدیهی اولی، علم فاقد انتظام و انسجام خواهد شد؛ چرا که انکار احکام بدیهی به سفسطایی‌گری و شک در همه چیز منتهی می‌شود. او در پاسخ به گروه دیگری از پوزیتیویست‌ها که ذهن و تداعی معانی و سیر از جزئی به کلی را به عنوان عامل انتظام‌بخش علم معرفی کرده و تمثیل^۱ را مبنای انسجام علم می‌دانند، می‌گوید مبنای اصلی انتقالات و استدلال‌های فکری، نه از جزئی به کلی و نه از یک جزئی به جزئی دیگر است، بلکه از کلی به جزئی است. او در این باره تصریح دارد:

«اولاً "حکم" غیر از تداعی معانی است و علل و مبادی حکم نیز غیر از علل و مبادی تداعی معانی است و ثانیاً تداعی معانی گاهی مبنا و علت سبق ذهن در حکمی واقع می‌شود، ولی این سبق ذهن‌ها ارزش منطقی و نفس‌الامری ندارد و بیشتر برای اذهان بسیطه مثل انسان عامی و کودک و حیوان دست می‌دهد و هر اندازه ذهن دارای اصول عقلانی و منطق صحیح و قدرت پیش‌بینی‌های مطابق با واقع بشود،

۱. سرایت حکم در یک پدیده به پدیده دیگر.

بیشتر جلو سبق ذهن‌های مبتنی بر تداعی معانی را می‌گیرد. پس مبنای اصلی انتقالات علمی و صحیح بشر "تداعی معانی" نیست و بالنتیجه اصل در استدلالات منطقی "تمثیل" نیست» (همان: ۱۱۸).

۶. ارزیابی تطبیقی و یافته‌های پژوهش

انتقادات شهید مطهری و هابرماس به پوزیتیویسم، مشترکات متعددی دارد و البته دارای اختلافی نیز هست. دامنه تطبیق دیدگاه‌های این دو فیلسوف، شامل نقدهای معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی به پوزیتیویسم است. در ارزیابی تطبیقی دیدگاه این دو، ابتدا به مشترکات آن اشاره و سپس موارد اختلافی آن مورد بحث واقع خواهد شد و از دل آن، ملاک تطبیق دو دیدگاه به دست خواهد آمد.

آنچه به عنوان ملاک تطبیق شباهت‌های دیدگاه انتقادی دو فیلسوف به پوزیتیویسم انتخاب شده، «اتحاد در نگاه رئالیستی به مسئله شناخت» است. با انتخاب این ملاک برای تطبیق، شباهت‌های دیدگاه انتقادی دو فیلسوف را می‌توان در سه دامنه معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی، به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

الف) دامنه معرفت‌شناختی: در نگاه شهید مطهری و هابرماس، اصالت تجربه به عنوان اساسی‌ترین اصل پوزیتیویسم، مورد نقد جدی است. هر دو متفکر تجربه را به طور کلی طرد و نفی نمی‌کنند و آن را صرفاً به عنوان یکی از ابزار شناخت قبول دارند و دایره اعتبار احکام تجربی را بسیار محدود می‌دانند.

ب) دامنه ارزش‌شناختی: هابرماس و شهید مطهری هر دو پس از نقد روش‌های تجربی در علوم، ارزش عملی تجربه را ثابت می‌دانند و آن را انکار نمی‌کنند و نقدهای خود را بیشتر معطوف به ذاتی دانستن ارزش علمی تجربه از سوی پوزیتیویست‌ها داشته‌اند.

ج) دامنه روش‌شناختی: از ارزیابی دیدگاه انتقادی این دو متفکر به دست می‌آید که شهید مطهری همچون هابرماس در نقد پوزیتیویسم، به بررسی آخرین رویکردهای پوزیتیویستی به علم که در آراء پوپر و نظریه ابطال‌گرایی او مشهود است، پرداخته است. هرچند شهید مطهری درباره سرایت روش پوزیتیویستی از علوم طبیعی به سایر علوم همچون علوم اجتماعی، به طور صریح موضع‌گیری نکرده، اما از مباحثی که در

خصوص نحوه وجود فرد و جامعه بیان کرده، به دست می‌آید که با این سرایت مخالف است (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۴). هابرماس نیز در این زمینه، پوزیتیویسم را مورد انتقاد جدی قرار می‌دهد و تصریح می‌کند که روش‌های تجربی و طبیعی نباید در علوم اجتماعی و انسانی به عنوان مبنا قرار بگیرند.

شبهات‌های دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس به پوزیتیویسم را می‌توان به شکل جدول زیر دسته‌بندی کرد.

ملاک تطبیق تشابه‌ها	اتحاد در نگاه رئالیستی به مسئله شناخت
نقدها در دامنه معرفت‌شناختی	نفی انحصار شناخت به تجربه
	محدود کردن دایره اعتبار احکام تجربی
نقدها در دامنه ارزش‌شناختی	پذیرش ارزش عملی تجربه
	نفی ذاتی دانستن ارزش علمی تجربه
نقدها در دامنه روش‌شناختی	نقد ابطال‌گرایی پوپری
	انتقاد در برابر سرایت روش‌های تجربی به سایر علوم

جدول شماره ۲: تطبیق شبهات‌های دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس

آنچه به عنوان ملاک تطبیق تفاوت‌های دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس به پوزیتیویسم انتخاب شده، «خاستگاه و شیوه نقد پوزیتیویسم» است. توضیح آنکه تطبیق دو دیدگاه، نیازمند یک ملاک است و برای بررسی تفاوت‌های دیدگاه انتقادی دو فیلسوف به پوزیتیویسم، پس از بررسی جنس تفاوت‌های احصاشده، آنچه می‌تواند به عنوان ملاک تطبیق انتخاب شود، «خاستگاه و شیوه نقد پوزیتیویسم» در دیدگاه دو فیلسوف است که نقش محوری در این باره دارد؛ چه آنکه بازگشت نقدهایی که بیان خواهد شد، یا به خاستگاه نقد پوزیتیویسم و یا به شیوه آن است. از این رو خاستگاه نقد پوزیتیویسم برای شهید مطهری، «نقد ماتریالیسم دیالکتیکی» است و خاستگاه هابرماس در انتقاد از پوزیتیویسم، «تکمیل پروژه مدرنیته» است. شیوه نقد دو فیلسوف نیز متفاوت است و موجب اختلاف در نقدها شده است. شهید مطهری با بهره‌گیری از شیوه عقلی به نقد پوزیتیویسم می‌پردازد؛ ولی هابرماس با استفاده از شیوه انتقادی، این کار را انجام می‌دهد.

با انتخاب «خاستگاه و شیوه نقد» به عنوان ملاک برای تطبیق تفاوت‌های دیدگاه انتقادی دو فیلسوف، این تفاوت‌ها را می‌توان در سه دامنه معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی، به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

الف) دامنه معرفت‌شناختی: از دیگر تفاوت‌ها در این دامنه می‌توان به مسئله انسجام در علم، در آرای دو متفکر اشاره کرد. شهید مطهری انسجام علم را بر اصول عقلی و بدیهی همچون امتناع تناقض و سنخیت بین علت و معلول مبتنی می‌کند؛ در حالی که هابرماس با طرح علایق سه‌گانه شناختی، دایره آن را گسترده‌تر می‌کند و علوم عملی را هم در آن داخل می‌کند.

ب) دامنه ارزش‌شناختی: هابرماس در خصوص بی‌طرفی ارزشی در علم و روش‌های تجربی موضع‌گیری می‌کند و تصریح دارد که پژوهشگر بخشی از فرایند پژوهش است؛ در حالی که در دیدگاه انتقادی شهید مطهری، موضع‌گیری خاصی در این باره دیده نمی‌شود، هرچند به معنای تأیید بی‌طرفی ارزشی در علم از سوی ایشان هم نیست.

ج) دامنه روش‌شناختی: در این دامنه، چندین تفاوت مشهود است. ابتدا باید در نظر داشت که دو شیوه متفاوت برای نقد پوزیتیویسم وجود دارد؛ شیوه اول مبتنی بر انتخاب روایت‌های تجربه‌گرایانه از علم است و دومی مبتنی بر انتخاب روایت‌های غیر تجربه‌گرایانه از علم است (بنتون و کرایب، ۱۳۹۸: ۱۰۴-۱۰۵). نقدهای دسته اول، بیشتر ناظر به تأثیر پوزیتیویسم در فلسفه به ویژه مباحث معرفت‌شناسی است و نقدهای دسته دوم بیشتر ناظر به تأثیر آن در علوم اجتماعی و علوم انسانی است. از این رو انتقادات روش‌شناختی شهید مطهری و هابرماس را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱- رویکرد و شیوه شهید مطهری به شیوه نخست است، یعنی مبتنی بر انتخاب روایت‌های تجربه‌گرایانه از علم است و ناظر به تأثیر پوزیتیویسم در فلسفه است؛ اما رویکرد و شیوه هابرماس در نقد پوزیتیویسم به شیوه دوم و انتخاب روایت‌های غیر تجربه‌گرایانه از علم نزدیک‌تر است و نقدهای او بیشتر ناظر به تأثیر پوزیتیویسم بر علوم اجتماعی و علوم انسانی است.

۲- شهید مطهری نقد پوزیتیویسم را از گزاره‌های بدیهی شروع می‌کند که مورد انکار پوزیتیویست‌هاست؛ ولی هابرماس نقد خود را معطوف به اعتبار نتایج روش‌های

تجربی داشته و بر این اساس، دیدگاه انتقادی خود را پیگیری می‌کند.

۳- همچنین شهید مطهری در نقد خود بر پوزیتیویسم، از قضایای ریاضی که اتفاقاً مورد استفاده پوزیتیویست‌ها در رد متافیزیک بوده، استفاده می‌کند و آن‌ها را همچون قضایای عقلی، قضایایی می‌داند که ذهن در صدور احکامش از کلی به جزئی سیر می‌کند؛ در حالی که هابرماس در این باره موضع‌گیری خاصی ندارد. تفاوت‌های پیش‌گفته دیدگاه انتقادی دو فیلسوف به اختصار در جدول زیر به نمایش درآمده است.

تفاوت در خاستگاه و روش نقد		ملاک تطبیق تفاوت‌ها
هابرماس	شهید مطهری	فیلسوف
تکمیل پروژه مدرنیته	نقد ماتریالیسم دیالکتیکی	خاستگاه نقد
شیوه انتقادی	شیوه عقلی	شیوه نقد
طرح علائق سه‌گانه شناختی برای انسجام علم	ابتناء انسجام علم بر اصول عقلی و بدیهی	دامنه معرفت‌شناختی
انتقاد از رویکرد بی‌طرفی ارزشی در علم و روش‌های تجربی	-	دامنه ارزش‌شناختی
نقد اعتبار نتایج روش‌های تجربی	استفاده از قضایای ریاضی در نقد پوزیتیویسم	دامنه روش‌شناختی
	نقد انکار گزاره‌های بدیهی توسط پوزیتیویست‌ها	

جدول شماره ۳: تطبیق تفاوت‌های دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس

در تصریح به مسائل پژوهش، در خصوص این سؤال که «خاستگاه نگاه انتقادی هر یک از دو متفکر چیست؟» باید گفت خاستگاه و علت پرداختن شهید مطهری به پوزیتیویسم، در واقع نقد ماتریالیسم دیالکتیکی و یا به تعبیر خود ایشان فلسفه مادی است، و به جهت اینکه ماتریالیسم دیالکتیکی (تاریخی) از منطق پوزیتیویسم پیروی می‌کرده است، ایشان به نقد پوزیتیویسم نیز اقدام کرده است (مطهری، ۱۳۹۰: ۳۶/۲ و ۷۵)؛ در حالی که خاستگاه نگاه انتقادی هابرماس به پوزیتیویسم، به دیدگاه او نسبت به مدرنیته برمی‌گردد و اینکه او برای تکمیل پروژه مدرنیته، نیازمند پاسخ به

رویکردهای پوزیتیویستی به علم بوده است تا بتواند راه حلی برای طرح پروژه ناتمام مدرنیته بدهد.

در خصوص این پرسش که «روش نقد پوزیتیویسم توسط شهید مطهری و هابرماس چگونه است؟» باید گفت شهید مطهری نقد پوزیتیویسم را به روش عقلی انجام داده و از بررسی گزاره‌های بدیهی که مورد انکار پوزیتیویست‌هاست، شروع می‌کند و با نقد انگاره سیر ذهن از امور جزئی به امور کلی، آن را تکمیل می‌کند؛ ولی هابرماس نقد خود را به روش انتقادی انجام داده و آن را معطوف به اعتبار نتایج روش‌های تجربی داشته و بر این اساس، دیدگاه انتقادی خود را پیگیری می‌کند.

در خصوص پرسش سوم پژوهش، «آثار و لوازم نقد پوزیتیویسم توسط شهید مطهری و هابرماس چیست؟» باید گفت که هر دو متفکر، تجربه را به طور کلی طرد و نفی نمی‌کنند و آن را به عنوان یکی از ابزارهای شناخت قبول دارند؛ اما دایره اعتبار احکام تجربی را بسیار محدود می‌دانند و هر دو پس از نقد روش‌های تجربی در علوم، ارزش عملی تجربه را ثابت می‌دانند و آن را انکار نمی‌کنند و نقدهای خود را بیشتر به ذاتی دانستن ارزش علمی تجربه معطوف داشته‌اند. هرچند سویه‌های سیاسی اجتماعی نقدهای هابرماس بیشتر است و تلاش کرده است نقدهای خود را در راستای اهداف جامعه‌شناختی خود همسو سازد، ولی دیدگاه شهید مطهری نیز بی‌ارتباط با فضای اجتماعی زمانه‌ای که در آن زیست می‌کرده، نیست.

جدول پاسخ به سؤالات پژوهش به شرح زیر است:

مسئله پژوهش	در دیدگاه انتقادی شهید مطهری	در دیدگاه انتقادی هابرماس
خاستگاه نگاه انتقادی به پوزیتیویسم	نقد ماتریالیسم دیالکتیکی	پاسخ به رویکردهای پوزیتیویستی به علم برای تکمیل طرح ناتمام مدرنیته
روش نقد پوزیتیویسم	روش عقلی: بررسی گزاره‌های بدیهی مورد انکار پوزیتیویست‌هاست	روش انتقادی: اعتبارسنجی نتایج روش‌های تجربی
آثار و نتایج نقد پوزیتیویسم	پذیرش ارزش عملی تجربه و محدود کردن دایره اعتبار احکام تجربه	

جدول شماره ۴: پاسخ به مسئله پژوهش

نتیجه گیری

پس از ارزیابی دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس نسبت به پوزیتیویسم، در جمع بندی باید گفت علی رغم خاستگاه و روش متفاوت دو متفکر در نقد پوزیتیویسم، آثار و لوازم و نتایج انتقادات آن دو شبیه یکدیگر است. اشتراکاتی که در دیدگاه انتقادی دو متفکر وجود دارد، به نگاه رئالیستی که به مسئله شناخت دارند، برمی گردد و همین موجب شده است که نسبت به پوزیتیویسم موضع گیری و آن را نقد کنند. افتراق دیدگاهشان نیز به تفاوت در خاستگاه و شیوه نقدهای هر یک از دو متفکر و نظام فلسفی که نمایندگی اش را می کنند، برمی گردد.

علی رغم اینکه در دیدگاه دو متفکر، پوزیتیویسم از لحاظ معرفت شناختی، روش شناختی و ارزش شناختی مورد نقد واقع شده است، ولی از نقد مبانی انسان شناختی پوزیتیویسم غفلت شده است. در بیان شهید مطهری و هابرماس، پوزیتیویسم بیشتر به عنوان یک رویکرد علمی و یا نهایتاً یک مکتب فکری شناخته شده است، نه آنکه آن را پایه گذار نگاهی نوین به انسان بدانند. از این رو نقد و بررسی پوزیتیویسم از لحاظ انسان شناختی، در دیدگاهشان وجود ندارد و این یکی از نقایص دیدگاه انتقادی این دو فیلسوف محسوب می شود. اهمیت نقد پوزیتیویسم از لحاظ انسان شناختی از این جهت است که پوزیتیویسم یکی از مؤثرترین پارادایم ها بر علوم انسانی است و علوم انسانی با قرائت پوزیتیویستی، منشأ بسیاری از آثار علمی و رویکردهای تحویل گرایانه به انسان و شئون زندگی انسان و علوم انسانی بوده است.

با توضیح پیش گفته، مهم ترین نقدی که بر پوزیتیویسم از لحاظ انسان شناختی وارد است و در بیان شهید مطهری و هابرماس وارد نشده است، این است که به جهت نفی نظریه دوگانه انگاری نفس و بدن انسان، و انحصار انسان در بدن مادی توسط پوزیتیویست ها، شناخت بدن مادی انسان، به منزله شناخت کامل انسان بیان می شود و با نفی جنبه غیر مادی انسان، علاوه بر اینکه راه شناخت او مسدود می شود، راه تعالی وی نیز محدود می گردد. همین رویکرد تحویل گرایانه در مبانی انسان شناختی پوزیتیویسم، موجب شده است که معرفت شناسی پوزیتیویستی نیز تحویل گرایانه و

حداقلی باشد. از این رو باید پذیرفت که نقایص پوزیتیویسم از حیث معرفت‌شناختی و نقدهایی که بر آن وارد است، بیش از هر چیز به مبانی انسان‌شناختی آن برمی‌گردد؛ چه آنکه با نفی جنبه‌های معنوی و روحانی انسان و انحصار ابزار شناخت انسان به مغز مادی، عمده تحلیل‌های معرفت‌شناختی پوزیتیویسم، معطوف به کارکرد مغز مادی انسان می‌شود و همین موجب رسوخ ماتریالیسم معرفتی در پوزیتیویسم می‌گردد. بنابراین بهتر است در نقد پوزیتیویسم پیش از شروع به نقد مبانی معرفت‌شناختی آن، به نقد مبانی انسان‌شناختی آن پرداخت؛ هرچند این تقدم در دیدگاه انتقادی شهید مطهری و هابرماس وجود ندارد.

با توجه به رسوخ رویکردهای پوزیتیویستی در روش‌های پژوهش در علوم اجتماعی و علوم انسانی، ارزیابی دیدگاه منتقدان پوزیتیویسم می‌تواند به جامعیت در نقد پوزیتیویسم کمک کند و راهگشای برخی از مسائل معرفت‌شناختی دوره معاصر به ویژه در حوزه فلسفه علم و علوم اجتماعی باشد. به خصوص اینکه به نظر می‌رسد رویکردهای تطبیقی در نظام فلسفی اسلامی و مکتب انتقادی در عرصه‌های مختلف می‌تواند عرصه‌های فکری جدیدی را باز گشاید که پاسخ‌گوی مسئله‌های روز باشد. آنچه در این میان اهمیت زیادی دارد، داشتن نگاهی جامع در نقد پوزیتیویسم است که بتواند همه جنبه‌های انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و ارزش‌شناختی پوزیتیویسم را به چالش بکشد و نقایص و نارسایی آن در علوم انسانی و علوم اجتماعی را تبیین کند.

کتاب‌شناسی

۱. آقابوسفی، حسن، *بررسی تطبیقی آرای تربیت اخلاقی مطهری و نظریه اخلاق گفتمانی هابرماس*، با راهنمایی حکیمه‌السادات شریف‌زاده، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران، شهریور ۱۳۸۹ ش.
۲. ابراهیمیان، سیدحسین، «پوزیتیویسم منطقی و فلسفه تحلیل زبانی»، *کیهان‌اندیشه*، شماره ۴۷، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲ ش.
۳. احسان‌دوست، محی‌الدین، و محمد مشکات، «بررسی و نقد مبانی هستی‌شناختی دوگانگی واقعیت و ارزش در پوزیتیویسم منطقی»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی*، سال پنجم، شماره ۸، بهار و تابستان ۱۳۹۶ ش.
۴. ادیب سلطانی، میرشمس‌الدین، *رساله وین*، تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۹ ش.
۵. امزبان، محمد محمد، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۳۸۰ ش.
۶. اوث ویت، ویلیام، *هابرماس، معرفی انتقادی*، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران، ۱۳۸۶ ش.
۷. بتون، تد، و یان کرایب، *فلسفه علوم اجتماعی؛ بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی‌پرست و محمود متحد، تهران، آگه، ۱۳۹۸ ش.
۸. پیوزی، مایکل، *یورگن هابرماس*، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، ۱۳۷۹ ش.
۹. حسینی شاه‌رودی، سیدمرتضی، «معرفی و نقد پوزیتیویسم منطقی»، *آموزه‌های فلسفه اسلامی (مجله تخصصی الهیات و حقوق)*، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، دوره اول، شماره ۲-۳، بهار و تابستان ۱۳۸۲ ش.
۱۰. خرماشاهی، بهاء‌الدین، *پوزیتیویسم منطقی، رهیافتی انتقادی*، چاپ ششم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۸ ش.
۱۱. فرامرز قراملکی، احد، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، چاپ هشتم، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. کرایب، یان، *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، چاپ چهاردهم، تهران، آگه، ۱۳۹۹ ش.
۱۳. کردفیروزجانی، یارعلی، *فلسفه فرگه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲ ش.
۱۴. کشتکاران، مهدی، و عطیه کشتکاران، «نقد پوزیتیویسم از دیدگاه شهید مطهری»، *فصلنامه مطالعات قرآنی نامه جامعه*، سال یازدهم، شماره ۱۱۲، زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۵. لاکوست، ژان، *فلسفه در قرن بیستم*، ترجمه رضا داوری اردکانی، تهران، سمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. مارش، دیوید، و جری استوکر، *روش و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیرمحمد حاجی‌یوسفی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸ ش.
۱۷. متقی، ابراهیم، و حسین عبداللهی، «پوزیتیویسم منطقی و موضع انتقادی هابرماس بر آن»، *مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، سال پنجم، شماره ۲، بهار ۱۳۹۲ ش.
۱۸. محمودپناهی، سیدمحمدرضا، «سکولاریسم یا پست‌سکولاریسم: بررسی نسبت دین و سیاست از دیدگاه هابرماس و مطهری»، *پژوهش‌های علم و دین*، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، پاییز و زمستان ۱۳۹۸ ش.
۱۹. مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، چاپ نوزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۹۰ ش.
۲۰. همو، *مسئله شناخت*، چاپ ششم، تهران، صدرا، ۱۳۸۷ ش.

۲۱. همو، *نقدی بر مارکسیسم*، چاپ هفتم، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۲۲. نائس، آرن، *کارناپ*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷ ش.
۲۳. نوذری، حسینعلی، *بازخوانی هابرماس*، تهران، چشمه، ۱۳۸۱ ش.
۲۴. هالینگ دیل، رجینالد جان، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۶۴ ش.
۲۵. هولاب، رابرت، *یورگن هابرماس، نقد در حوزه عمومی*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی، ۱۳۹۷ ش.
۲۶. یاری کجآباد، رضا، *ارزیابی انتقادات هابرماس بر پوزیتیویسم*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، پردیس فارابی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲ ش.
27. Bryant, Christopher G. A., *Positivism in Social Theory and Research*, Theoretical traditions in the social sciences, London, Palgrave Macmillan, 1985.

وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبایی بر اساس اعتباریات*

□ حمید حسنی^۱

چکیده

وجودشناسی اجتماعی، حوزه‌ای ذیل متافیزیک کاربردی است که به بررسی ماهیت و ویژگی‌های هستی‌شناختی اجتماع می‌پردازد. پرسش اصلی وجودشناسی اجتماعی این است که جهان اجتماعی چگونه ساخته شده است که خود شامل دو پرسش است: اجزاء تشکیل‌دهنده جهان اجتماعی چیست؟ و چه عاملی آن را برپا داشته است؟ طباطبایی در مبحث «اعتباریات» و به ویژه «اعتباریات بعد از اجتماع» نظریاتی دارد که به نظر رابطه محکمی با موضوع دارد. در این مقاله کوشیده‌ام پاسخ‌های بالقوه او را به این پرسش از اصطلاح‌شناسی و ساختار مفهومی تفکر او استخراج کنم. در این راستا، نخست به تلخیص دیدگاه طباطبایی در باب شکل‌گیری مقولات اجتماعی، و سپس به مقایسه آراء وی با نظریه‌های موجود پرداختم. به نظر می‌رسد که علامه اجزاء تشکیل‌دهنده اجتماع را اجزایی غیر اجتماعی شامل اعتبارات و حالات ذهنی اعضای جامعه،

نظیر روان‌شناخت‌گرایی می‌داند و عامل برپایی مقولات اجتماعی را یک عامل در مقیاس جامعه (توافق دو استخدام و بیشتر) تلقی می‌کند که لزوماً «توافق» یا «قرارداد» نیست.

واژگان کلیدی: وجودشناسی اجتماعی، علامه طباطبایی، اعتباریات، استخدام، روان‌شناخت‌گرایی، برپایی جمعی.

۱. مقدمه

علامه طباطبایی در برخی آثار خویش نظیر *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، *رسائل سبعه*، *تفسیر المیزان* و *مجموعه رسائل*، از «اعتباریات» یا «ادراکات اعتباری» سخن گفته است. این مجموعه مباحث از جهات مختلف مورد توجه پژوهشگران حوزه‌های مختلف علوم انسانی قرار گرفته است. برخی این سخنان را در ارتباط با اخلاق، اقتصاد و سیاست، یا به طور کلی حکمت عملی مورد بررسی قرار داده‌اند (دباغ، ۱۳۸۸؛ کدخدایی و طحان نظیف، ۱۳۹۵؛ محدر، ۱۳۹۶؛ مدامی و ملایری، ۱۳۹۷؛ معرفی محمدی، ۱۳۹۸؛ فصیحی و رضاپور، ۱۳۹۲؛ رحمتی و حیدریان، ۱۳۹۱؛ جوادی، ۱۳۷۴) و برخی دیگر ارتباط آن را با موضوعات بنیادی‌تر معرفت‌شناختی بحث کرده‌اند (عاشوری و خسروپناه، ۱۳۹۵؛ پورحسن، ۱۳۹۲). همچنین به نظر می‌رسد که اعتباریات به طور کلی، به عنوان یکی از مبانی انسان‌شناسی (راستیان و دیگران، ۱۳۹۹؛ مصلح، ۱۳۹۲) و نیز فلسفه علوم انسانی (پارسانیا و دیگران، ۱۳۹۳؛ میرنصیری و ساجدی، ۱۳۹۶) و به طور خاص علوم اجتماعی (امیدی، ۱۳۹۲؛ آقاجانی، ۱۳۹۳؛ بوذری‌نژاد، ۱۳۹۱) مورد توجه قرار گرفته است.

یکی از حوزه‌های مورد توجه اندیشمندان علوم انسانی که پرداختن به آن منوط به ارائه پاسخی به پرسش‌های فلسفی است، «اجتماع» است. علامه در طرح مسئله اعتباریات در مقاله ادراکات اعتباری و رساله اعتباریات، پس از تبیین منشأ شکل‌گیری ادراکات اعتباری به طور کلی، آن را به دو قسم اعتباریات قبل‌الاجتماع و اعتباریات بعدالاجتماع تقسیم کرده و به نحوه توسعه اعتباریات بعد از اجتماع پرداخته است. ایشان در ادامه به بررسی برخی مقولات اجتماعی، نظیر ملک، کلام (زبان)، ریاست و مرتوسیت، امر و نهی و جزاء و مزد که از نظر ایشان ریشه سایر اعتبارات بعدالاجتماع

هستند، پرداخته است. کار علامه طباطبائی در این قسمت، پاسخی بالقوه به برخی پرسش‌های اصلی در یکی از حوزه‌های جدید متافیزیک کاربردی^۱ تحت عنوان «وجودشناسی اجتماعی»^۲ است.

وجودشناسی اجتماعی عبارت است از مطالعه ماهیت و ویژگی‌های جهان اجتماعی. این حوزه با آن دسته از مقولات مختلف عالم که حاصل تعامل اجتماعی هستند -از جنبه متافیزیکی- سروکار دارد. منظور از مقولات اجتماعی، همان گروه‌های اجتماعی و سایر پدیده‌های اجتماعی نظیر پول، شرکت‌ها، مؤسسات، ملکیت، طبقات اجتماعی، نژادها، جنسیت، زبان و قانون از جمله امور مورد بررسی وجودشناسی اجتماعی هستند (Epstein, 2018). وجودشناسی اجتماعی علاوه بر بررسی امور اجتماعی، به پرسش‌های بنیادی‌تر درباره ماهیت جهان اجتماعی می‌پردازد. یک دسته از این پرسش‌ها مربوط به اجزاء مقوم مقولات اجتماعی هستند. دسته دیگری از پرسش‌ها به این می‌پردازند که مقولات اجتماعی چگونه برپا می‌شوند؟ به وسیله نگرش‌ها یا به وسیله زبان و یا...؟ (Ibid.).

۲. زمینه‌های تاریخی وجودشناسی اجتماعی

اگرچه واژه «وجودشناسی اجتماعی» در سال‌های اخیر رواج پیدا کرده، اما ماهیت امر اجتماعی از دوران یونان باستان مورد سؤال بوده است. پرسش‌های قدما در باب ماهیت مقولات اجتماعی همچنان به قوت خود باقی‌اند. یکی از پرسش‌ها این است که کدام یک از ویژگی‌های عالم، محصول انسان‌ها یا اجتماع است و کدام یک محصول طبیعت است؟ منظور از موجود اجتماعی چیست؟ به همین سان، یکی از موضوعات مورد توجه سوفیست‌ها در یونان باستان عبارت بود از تضاد میان طبیعت (phusis) و عادات، قوانین، یا قرارداد (nomos) (Ibid.).

پیش از دوره معاصر، فلاسفه مطالب بسیاری در خصوص قراردادها، معاهدات، عادات، قوانین، سنت‌ها و امور مشابه نوشته‌اند، بی‌آنکه به جدا کردن آن‌ها از یکدیگر

1. Applied metaphysics.
2. Social ontology.

به طور ویژه توجه کنند. در دوره جدید، این نظریه‌ها به شکل چشمگیری گسترش یافته، مقولات اجتماعی متنوعی مورد بررسی قرار گرفتند. از جمله رویکردهایی که در دوره جدید اروپایی مطرح شدند، می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: مقولات اجتماعی به عنوان محصولات قراردادها (هابز، ۱۳۹۶: ۱۶۳-۱۶۴)؛ مقولات اجتماعی به عنوان امور محصول توافق (هیوم، ۱۳۹۷: ۴۶۴)؛ مقولات اجتماعی به عنوان امور مخلوق خدا و طبیعت (لاک، ۱۳۸۷: ۱۳۶)، مقولات اجتماعی به عنوان محصولات ذهن خود افراد (Locke, 1823: 83). برخی فیلسوفان دوره روشنگری مدعی بودند که نظام اجتماعی از مجموع تعامل افراد با یکدیگر حاصل می‌شود، هرچند این افراد طرح قلبی برای این نظام نداشته باشند. از نظر جان استوارت میل، اجتماع مجموع اذهان بشری است و موضوع علوم اجتماعی عبارت است از استخراج قوانین حاکم بر این مجموعه‌ها (Mill, 1843: 1115). با این همه، رویکرد وی به مقولات اجتماعی «روان‌شناختی» است؛ وی مقولات اجتماعی را منحصرأ بر ساخته از حالات روان‌شناختی افراد می‌داند. علامه طباطبایی تعبیر مشابهی در خصوص جامعه دارد. ایشان در *اصول فلسفه*، جامعه را «فکر واحد متراکم» می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۲۱۳). با این همه در خصوص نحوه ساخته شدن این «فکر واحد متراکم»، دیدگاه متفاوتی از میل دارد.

در راستای نگرش‌های فوق، پژوهشگران حوزه وجودشناسی اجتماعی، به تفکیک این حوزه به دو حوزه پژوهشی متفاوت دست زده‌اند. یک حوزه پژوهشی درباره اجزاء مقوم مقولات اجتماعی است و پژوهش دوم، تحلیل منابع یا علل متافیزیکی انواع یا مقولات اجتماعی است. اما پیش از ورود به دو حوزه پژوهشی وجودشناسی اجتماعی، لازم است به طور خلاصه دیدگاه علامه در باب اعتباریات را مورد ملاحظه قرار دهیم تا بتوانیم پرسش‌های جدید وجودشناسی اجتماعی را به نظریه علامه در باب اعتباریات عرضه کنیم.

۳. اعتباریات

همچنان که گفته شد، دیدگاه علامه در خصوص وجودشناسی اجتماعی را می‌توان ذیل مبحث متافیزیکی و معرفت‌شناختی «اعتباریات» جست‌وجو کرد. سیر بحث

ایشان در اصول، با بررسی استعاره در متون ادبی آغاز می‌شود. ایشان می‌گویند زمانی که شاعر مثلاً محبوب خود را «گل» یا شخص جنگجو را «شیر» می‌خواند، حد (تعریف/ماهیت) «گل» یا «شیر» را به انسان نسبت می‌دهد. از این رو، استعاره نوعی «دروغ» است، اما جای نگرانی نیست، چون این دروغ، دروغ واقعی نیست؛ زیرا دروغ واقعی اثری ندارد، اما دروغ شاعرانه (استعاره) آثار واقعی دارد (همان: ۲۸۵). وی در رسائل می‌گوید که این‌ها یک سری «امور غیر حقیقی هستند که آثار حقیقی دارند و خودشان هم برآمده از امور حقیقی‌اند» (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۴). اما منظور از آثار دروغ غیر واقعی چیست؟ و مگر دروغ واقعی آثار واقعی ندارد؟

پاسخ علامه به پرسش نخست این است که اثر دروغ غیر واقعی عبارت است از «برانگیختن احساسات انسان به سمت انجام فعل» (همان). اما باز هم می‌توان پرسید که گاهی و چه بسا اغلب اوقات، دروغ واقعی هم با انگیزه تهییج احساسات مخاطب به کار می‌رود؛ مثلاً کسی برای تهییج احساسات انتقام‌جویی در فردی دیگر نسبت به شخص سوم (الف) به دروغ بگوید: الف بعد از تصادف با ب، او را عمدتاً زیر گرفته است. شاید بتوان گفت که وجه اختلاف دروغ واقعی با دروغ غیر واقعی این است که در دروغ غیر واقعی (استعاره)، نوعی علاقه بین مشبه و مشبه‌به وجود دارد که در دروغ واقعی چنین علاقه‌ای وجود ندارد. نیز شاید بگوییم که دروغ غیر واقعی در متن و زمینه‌ای تحقق می‌یابد که شنونده یا خواننده از دروغ بودن آن آگاه است.

اما علامه نه به این «علاقه» و نه آن «زمینه» اشاره نمی‌کند، بلکه به جای آن‌ها، ویژگی دیگری برای چنین گزاره‌هایی برمی‌شمارد و آن اینکه ظرف این گزاره‌ها - مثلاً انسانی که حد شیر به او داده شده، نه عالم خارج، بلکه ظرف تخیل و توهم است (همو، بی‌تا: ۲۹۶). از این رو، دروغ غیر واقعی (استعاره) در ظرف تخیل و توهم دروغ نیست، بلکه صادق است. پس در مثال فوق، شاعر انسان خاصی را «شیر» فرض و «اعتبار می‌کند»؛ اما مصداق این شیر در ظرف عالم خارج نیست، بلکه در ظرف تخیل است و در آنجا مطابق دارد.

در *نهایة الحکمه* ایشان صریحاً از تعبیر «استعاره» در خصوص اعتباریات استفاده می‌کند؛ به این صورت که اعتباریات را استعاره «به کارگیری مفاهیم نفس‌الامری

حقیقی با حدودشان در مورد اعمالی که برای دستیابی به غایات حیوانی انجام می‌گیرند»، می‌داند؛ همان طور که مفهوم «ریاست» در جامعه، جایگاهی است که -همچون رأس (سر) برای بدن- به تدبیر امور و هدایت اعضا می‌پردازد (همو، ۱۴۰۶: ۲۵۹).

تعبیر دیگر علامه در اصول برای چنین گزاره‌هایی، «معانی وهمی» است که «آثار واقعی دارند» و منظور از آثار واقعی این است که موجب تحریک احساسات انسان و خواست چیزی توسط او می‌شوند (همو، بی‌تا: ۲۸۸). در مثال فوق، «شیر دانستن یک شخص» موجب تحریک احساسات در شنونده / گوینده و میل به جنگ و رشادت در او می‌شود. هرچند در ادامه، گاهی علامه «خود این ادراکات را ناشی از عوامل احساسی در انسان» می‌داند، و اینجا نخستین چیزی که به ذهن خطور می‌کند این است که آیا در جریان حصول این اعتباریات، «دور» رخ می‌دهد؟ شاید مراد علامه از این عبارت را بتوان این دانست که همواره اعتباریات، متوجه یک «خواست» توسط انسان هستند و چنین نیست که چیزی در عالم خارج را بازنمایی کنند. از این رو، این ادراکات ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند (همان: ۲۹۰). به عبارت دیگر، این ادراکات از آن رو «ساخته» می‌شوند که انسان به واسطه آن‌ها به سمت چیزی که متعلق احساسات اوست، حرکت کند و آن را به دست آورد؛ لذا درباره «هست»‌ها چیزی به ما نمی‌گویند و نمی‌توانند مقدمه قیاس برهانی قرار گیرند.

ایشان در *نهایة الحکمه* نیز تصریح می‌کند قیاسی که بر اساس چنین حقایقی تألیف گردد، جدل است؛ چرا که جدل متشکل از مشهورات و مسلمات است که دارای آثار خاصی بر حسب غایت و هدف جدل‌کننده می‌باشند (همو، ۱۴۰۶: ۲۵۹).

۳-۱. منشأ مابعدالطبیعی اعتباریات

در ادامه، علامه به توضیح بیشتر در خصوص منشأ این «احساسات»، «خواست‌ها» و «اقتضائات» که منجر به ادراکات فوق می‌شوند، می‌پردازد. از نظر ایشان، این احساسات برآمده از نیازهای وجودی انسان هستند. نیازهای وجودی انسان در وهله اول، احساسات و خواست‌هایی در انسان ایجاد می‌کنند و همچنان که گفته شد، این احساسات موجب پدید آمدن ادراکات و افکاری در انسان می‌شوند که غایتشان رفع

احتیاجاتِ وجودی انسان است (همو، بی‌تا: ۲۹۰). این نیازها از نظر علامه، همان خواص و آثار طبیعی و تکوینی هستند که به واسطه احساسات و سپس ادراکات فوق، ظهور پیدا می‌کنند (همان: ۳۰۱). ایشان در رسائل تصریح می‌کند که «انسان طبیعتاً نیازمند علم و ادراکی غیر حقیقی است که اراده‌اش را کامل می‌کند و به واسطه آن اراده، کمال حقیقی خویش را به دست می‌آورد» (همو، ۱۳۶۲: ۱۲۷).

علامه در ادامه به ریشه مابعدالطبیعی این نیازها اشاره می‌کند و می‌گوید که اگرچه این نیازهای وجودی و آثار تکوینی همان «کمالات ثانیه» هستند، با این همه، چنین نیست که در تمام موجودات، راه رسیدن به کمالات ثانیه از طریق این ادراکات اعتباری باشد، بلکه این ویژگی منحصر به فاعل‌های علمی است (همان).

فاعل‌های علمی نظیر انسان و برخی موجودات زنده، به افعال خود و ماده‌ای که فعل را با آن انجام می‌دهند، علم دارند (همان؛ همو، بی‌تا: ۳۰۳). به عبارت دیگر، فاعل‌های علمی که کار خود را با ماده انجام می‌دهند - و نه مجردات محض که افعالشان بدون نیاز به ماده است -، قبل از انجام فعل، به غایت افعال و ماده‌ای که فعل خود را با آن انجام می‌دهند، علم دارند. انسان به عنوان یک فاعل علمی، انجام دادن افعال قوای خود را «دوست دارد» و می‌خواهد و در مقابل، امور ناسازگار با افعال خود را نمی‌خواهد (همو، بی‌تا: ۳۰۵-۳۰۶).

۲-۳. نقطه شروع و نحوه گسترش اعتباریات

پرسش بعدی این است که این ادراکات اعتباری از کجا آغاز می‌شود و چه رابطه‌ای بین ادراکات اعتباری وجود دارد؟ علامه تصریح می‌کند که نخستین اعتباری که میان قوای انسان و عمل قوه واسطه می‌شود، اعتباری است که با مفاهیمی چون «باید»، «ضرورت» و «لزوم» بیان می‌گردد. اما این، همان معنا از «ضرورت» که یک امر عینی و خارجی است، نیست. ضرورت خارجی با ضرورت اعتباری متفاوت است. از نظر علامه، اتفاقی که می‌افتد این است که انسان معنای ضرورت خارجی را که در اصل میان علت و معلول قرار دارد، برداشته و میان خودش و صورت علمی احساسی (یعنی آنچه می‌خواهد) می‌گذارد (همان: ۳۰۹-۳۱۰). به عبارت دیگر، «ضرورت» از میان

قوه فعاله و اثر آن برداشته می‌شود و میان انسان و مثلاً سیری (خواهان و خواسته) گذاشته می‌شود. از نظر علامه، این معنا از ضرورت، نخستین اعتبار است. در مثال فوق، چنین است که با این فکر، سیری اعتباراً صفت «وجوب» و «لزوم» پیدا می‌کند (همان: ۳۱۲).

در ادامه، چون سیری بدون فعل «خوردن» ممکن نیست، فعل خوردن هم ضرورت می‌گیرد و از طرفی چون فعل بدون ماده انجام نمی‌شود، ماده نیز که در مثالمان همان غذاست، اعتباراً به صفت ضرورت متصف می‌شود. بار دیگر فعل خوردن را در نظر بگیرید. ما «سیری» را می‌خواهیم، از این رو به سیری اعتباراً صفت وجوب می‌دهیم. سپس می‌بینیم که سیری بدون غذا خوردن و غذا خوردن بدون جویدن و... ممکن نیست. از این رو، صفت وجوب را به همه آن حرکات و موارد نسبت می‌دهیم و از اینجا، دایره اعتباریات به این صورت گسترش می‌یابد (همان: ۱۳۶۲: ۱۳۰).

با توجه به توضیحات فوق، علامه افکاری را که لازمه قوای انسان و هر موجود زنده دیگر است، «اعتباریات بالمعنی الاخص» یا «اعتباریات عملی» می‌نامد (همو، بی‌تا: ۳۱۳). ایشان در ادامه با تقسیم اعتباریات به اعتباریات عمومی و خصوصی، و برشمردن مصادیق آن‌ها، دامنه اعتباریات را توسعه می‌دهد. یک دسته از اعتباریات، عمومی و ثابت که «لازمه نوعیت نوع و تابع ساختمان طبیعی نوع» هستند؛ نظیر اراده و کراهت مطلق، حب و بغض مطلق و اعتبار متابعت علم (بازنمایی صورت‌های ذهنی از اشیاء خارجی) و نهایتاً اعتبار اجتماع و اختصاص. در مقابل، اعتباریات خصوصی قرار دارند که تابع احساسات و گرایش‌های خاص و متغیر افراد هستند و لذا این اعتباریات متغیرند؛ نظیر زشتی و زیبایی‌های خاص و شکل‌های مختلف اجتماعات (همان).

۳-۳. استخدام و اجتماع

علامه اجتماع امروزی را حاصل تجمع و روی هم چیده شدن تدریجی معلومات اعتباری می‌داند؛ یعنی افکاری که توسط ما ساخته و واسطه می‌شوند تا ما به انجام افعالی که نیازهای وجودیمان را تأمین می‌کنند، نزدیک شویم. این ویژگی اجتماع -یعنی محصول اعتباریات انبوه بودن- این امکان را به ارمغان می‌آورد که به سرچشمه

اصلی اجتماع نزدیک شویم. از نظر علامه، با جستجوی اجتماعات و افکار اجتماعی ملت‌های ابتدایی که اجتماعات و افکاری نسبتاً ساده دارند و نیز اجتماعات سایر موجودات زنده می‌توانیم معلوماتی راجع به اجتماع به دست آوریم (همان: ۳۱۴).

ایشان معتقد است که هر پدیدهٔ مادی برای بقای خود از عالم خارج استفاده می‌کند. اگرچه مشخص نیست که موجودات غیر زنده، چگونه برای بقای خود از عالم خارج استفاده می‌کنند، اما ایشان تصریح می‌کند که این ویژگی در موجودات زنده روشن [تر] است، و به نظر می‌رسد که مراد ایشان، میل درونی هر موجود مادی به کمالات ثانیه‌اش باشد (همان: ۳۱۹). علامه این ویژگی را یک اصل در تمام موجودات مادی به ویژه موجودات زنده می‌داند و آن را «اصل استخدام» می‌نامد. در مرحله بعد، همین اصل استخدام، زمانی که بین افراد یک نوع - مثلاً دو فرد انسان - حاکم شود، اجتماع شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، «در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف مقابل، اجتماع شکل می‌گیرد» (همان).

اگرچه علامه در اصول صراحتاً اجتماع را حاصل دست‌کم دو اعتبار استخدام می‌داند، بیان ایشان در رسائل کمی متفاوت است و از «یک اعتبار قائم به طرفین» سخن می‌گوید که موجب حصول کمالی می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۱۳۲). به عبارت دیگر، ما یک اعتبار داریم که این اعتبار واحد، متکی به دو یا بیش از دو نفر است. اما در اصول ما دو اعتبار استخدام یا بیشتر داریم که در صورت توافق این استخدام‌ها، اجتماع شکل می‌گیرد.

نهایتاً ایشان معتقد است که طبیعت مستقیماً انسان را به چنین اندیشه‌ای رهبری نمی‌کند (همو، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). به عبارت دیگر، چنین نیست که تشکیل جامعه، یک اتفاق خودبه‌خودی و برآمده از طبیعت بدون فکر باشد و برپا شدن مفاهیم اجتماعی، نیازمند امری ورای طبیعت صرف است. آیا نتیجه این سخن، آن است که ما هر جا اجتماعی دیدیم، لزوماً افراد آن اجتماع، اعتبار استخدام یکدیگر را در ذهن داشته‌اند؟ پاسخ منفی است. علامه تصریح می‌کند که چنین نیست که انسان در ارتباط با «هر موجودی»، اولاً بالفعل به دنبال استخدام دیگری و سود خود باشد و ثانیاً در مورد «هموعان خود» به دنبال اجتماع باشد و استخدام را تبدیل به استفاده اشتراکی کند؛

بلکه ایشان میان دو نوع اعتبار و اندیشه استخدام تمایز قائل می‌شود. ایشان تصریح می‌کند که حب ذات گاهی باعث می‌شود که انسان ممنوع خود را که همانند خود می‌بیند نیز دوست داشته باشد. همین عامل موجب می‌شود که به ممنوعان خود نزدیکی و گرایش پیدا کند و نوعی اجتماع را تشکیل دهد. البته در ادامه تصریح می‌کند که همین نوع تقارب و اجتماع هم یک نوع استخدام و استفاده ناشی از غریزه میل به خود است. اما در مرحله بعد، انسان اگر راهی برای استفاده‌های دیگر از ممنوعان خود پیدا نماید، آن را طی خواهد کرد. چون غریزه در همه هست، اجتماع تشکیل می‌شود و مراد علامه از اجتماع، همین اجتماع تعاونی است که وارد مرحله استخدام آگاهانه شده و احتیاجات افراد توسط یکدیگر تأمین می‌شود (همان: ۳۲۲). به عبارت دیگر، ما یک «استخدام ناآگاهانه» داریم و یک «استخدام آگاهانه». در استخدام آگاهانه، انگیزه آگاهانه برای شکل بخشیدن به اجتماع برای رسیدن به منافع جمع وجود دارد.

نظریه علامه در خصوص وجودشناسی اجتماعی هنوز چندان روشن نیست و یک مرحله تا رسیدن به وجودشناسی اجتماعی علامه باقی مانده است و آن اینکه بینیم از سخنان علامه، چه پاسخی برای پرسش‌های اصلی وجودشناسی اجتماعی قابل استنباط است؟ در بخش بعد، تلاش می‌کنیم با بررسی پرسش‌های اصلی وجودشناسی اجتماعی در مورد ساختار مقولات اجتماعی و مقایسه مهم‌ترین پاسخ‌ها با آراء علامه، به تقریری از وجودشناسی اجتماعی علامه دست یابیم.

۴. دو رویکرد اصلی در پژوهش در باب ساختار مقولات اجتماعی

همچنان که گفته شد، یکی از پرسش‌های اصلی در وجودشناسی اجتماعی این است که مقولات اجتماعی چگونه ساخته شده‌اند. این پرسش را به دو نحوه می‌توان مطرح کرد: نخست اینکه اجزاء^۱ تشکیل دهنده مقولات اجتماعی چیست؟ و دوم اینکه مقولات اجتماعی توسط چه عاملی برپا می‌شوند^۲؟

1. Building blocks.
2. Set up.

۱-۴. اجزاء سازنده اجتماع

از نظر علامه، اجزاء سازنده جهان اجتماعی چیست؟ پیش از پاسخ به این پرسش باید دانست که نظریه‌های ناظر به این پرسش، در دو دسته کلی قرار می‌گیرند: اجزاء سازنده اجتماعی و اجزاء سازنده غیر اجتماعی. در واقع، این تقسیم‌بندی از این پرسش ناشی می‌گردد که آیا مقولات اجتماعی، قابل تحویل به اجزاء غیر اجتماعی هستند یا نه؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد، آیا می‌توان قوانین شناخته‌شده در مورد مقولات غیر اجتماعی را در مورد مقولات اجتماعی هم به کار برد؟ از جمله نظریه‌هایی که قائل به اجزاء سازنده غیر اجتماعی هستند می‌توان به روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه اشاره کرد که مقولات اجتماعی را قابل فروگاهی به حالات ذهنی افراد می‌داند. در مقابل، روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه جزء آن دسته از نظریاتی است که مقولات اجتماعی را صرفاً قابل فروگاهی به اجزاء سازنده اجتماعی می‌داند؛ به این صورت که معتقد است حالات ذهنی تشکیل‌دهنده مقولات اجتماعی، خودشان وابسته به واقعیت‌های خارجی اجتماعی هستند. در ادامه به تفصیل به شرح این نظریات و مقایسه آن با آراء علامه خواهیم پرداخت.

۱-۴-۱. اجزاء سازنده غیر اجتماعی

بسیاری از نظریه‌ها، مجموعه‌ای از مقولات غیر اجتماعی را برمی‌شمارند که کاملاً جهان اجتماعی را تعیین می‌بخشند. از این میان، بعضی نظریه‌ها مصرانه مدعی‌اند که مقولات اجتماعی قابل فروگاهی به مجموعه خاصی از مقولات غیر اجتماعی هستند. برخی دیگر، ادعاهای معتدل‌تری دارند، نظیر اینکه مجموعه ویژگی‌های اجتماعی بر مجموعه‌ای از ویژگی‌های غیر اجتماعی به طور جهانی فرآمد^۱ می‌کنند (Epstein, 2018). آیا بر اساس نظر علامه هم مقولات اجتماعی به مقولات غیر اجتماعی قابل فروگاهی یا فرآمد است؟ یک راه برای پاسخ به این پرسش آن است که مهم‌ترین نظریه‌ها در این باب را بررسی کنیم تا دقیقاً روشن شود که منظور از اجزاء سازنده اجتماعی دقیقاً چیست. به همین منظور، با روان‌شناخت‌گرایی و اقسام آن شروع می‌کنیم.

1. Globally supervenes.

۱.۱.۱.۴. روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه^۱

روان‌شناخت‌گرایی عبارت است از یک اعتقاد فلسفی که می‌کوشد اصول منطق، متافیزیک و معرفت‌شناسی را به عنوان پدیده‌هایی روان‌شناختی توضیح دهد (Jacquette, 2001: 261). این دیدگاه به شدت توسط کانت، فرگه، هوسرل و دیگران رد شد (Ibid.) و به نظر می‌رسد که علامه نیز چنین دیدگاهی را نمی‌پذیرد. اما در وجودشناسی اجتماعی، وضعیت کمی متفاوت است. در این حوزه، روان‌شناخت‌گرایی عبارت است از این دیدگاه که واقعیات اجتماعی منحصراً از وضعیت‌های روان‌شناختی^۲ افراد تشکیل می‌شوند (Epstein, 2018). این دیدگاه نخستین بار توسط میل مطرح شد (Ibid.). کارل پوپر نیز زمانی که بحث در مورد اوتولوژی باشد، پیرو این نظر است (پوپر، ۱۳۸۰: ۸۷۲-۸۷۳).

پوپر در کتاب *جامعه باز و دشمنان آن* می‌گوید:

«مدعای محوری اصالت روان‌شناسی [روان‌شناخت‌گرایی] می‌گوید چون جامعه محصول کنش و واکنش روانی افراد با یکدیگر است، قوانین اجتماعی باید نهایتاً به قوانین روانی قابل تحویل باشند و برگردند؛ زیرا رویدادها و قراردادهای در حیات اجتماعی، ناگزیر باید پیامد انگیزه‌های روانی افراد بشر باشند» (همان: ۸۷۱).

روان‌شناخت‌گرایی ادعایی در حوزه وجودشناسی است. البته این دیدگاه با این باور که حالات روان‌شناختی را معلول عوامل غیر روان‌شناختی بدانیم نیز سازگار است. تصور یک فرد راجع به اینکه باد می‌وزد، تا حدی معلول وزش باد است. اما طبق نظر درون‌گرایان،^۳ حالات روان‌شناختی، مربوط به مغز یا سایر حالات درونی هستند و متضمن خود باد نیستند. طبق روان‌شناخت‌گرایی، جهان اجتماعی منحصراً توسط حالات روان‌شناختی تعیین می‌یابد. در مقابل، برون‌گرایان معتقدند که حالات ذهنی به لحاظ وجودشناختی مبتنی بر واقعیتهای عالم خارج‌اند (Epstein, 2018).

دیدگاه علامه در خصوص مقولات اجتماعی - به ویژه خود اجتماع - از چند جهت با

1. Internalist psychologism.
2. Mental states.
3. Internalists.

روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه قابل‌مقایسه است. نخست اینکه وی همچون روان‌شناخت‌گرایان درون‌گرایانه، اجزاء سازنده مقولات اجتماعی را غیر اجتماعی می‌داند. وی در *المیزان* بر یک رابطه حقیقی بین فرد و جامعه تأکید می‌کند که این رابطه خواه ناخواه به وجود و کینوتی غیر از وجود افراد منجر می‌شود. ایشان این وجود جدید را «کینونت در مجتمع» می‌خواند، که مطابق قوت و ضعف و وسعت و ضیق است که افراد در وجود و قوایشان و در خواص و آثارشان دارند. «در نتیجه غیر از وجود تک‌تک افراد که فرضاً ده میلیون نفرند، یک وجود دیگری پیدا می‌شود به نام مجتمع، و غیر از خواص و آثاری که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثار دیگر و از همه قوی‌تر پیدا می‌شود به نام «آثار اجتماع»» (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۱۵۲/۴).

اما زمانی که علامه از فرد سخن می‌گوید، مرادش نوع خاصی از ادراکات فردی است. از نگاه علامه، مقولات اجتماعی و اصل جامعه، متشکل از «ادراکات اعتباری» هستند. به عبارت دیگر، جامعه «فکر واحد متراکم» است. از آنجا که مراد از حالات ذهنی، «افکار، باورها، خواست‌ها، ادراکات حسی و تصاویر هستند» (Pitt, 2020)، در این صورت شاید بتوانیم علامه را در این گروه جای دهیم.

اکنون پرسش این است که اگر نظریه علامه درباره اجزاء تشکیل‌دهنده مقولات اجتماعی را طبق «روان‌شناخت‌گرایی» تفسیر کنیم، کدام یک از دو نسخه اصلی روان‌شناخت‌گرایی، یعنی درون‌گرایی و برون‌گرایی، سازگارتر خواهد بود. به طور کلی، دیدگاه علامه در خصوص ادراک را می‌توان برون‌گرایانه و درون‌گرایانه تفسیر کرد؛ برای مثال، در ادراک حسی، هم می‌توان سخنان علامه را با رئالیسم غیر مستقیم و هم با رئالیسم مستقیم تفسیر نمود، که رئالیسم مستقیم با برون‌گرایی معرفت‌شناختی سازگارتر است. اما در خصوص ادراکات اعتباری چگونه؟ علامه در *اصول* تصریح می‌کند که ادراکات اعتباری، مطابقی در خارج ندارند، بلکه مطابقشان ظرف تخیل و توهم است. ظرف تخیل و توهم از نگاه علامه در *اصول*، همان ذهن است. اما ایشان در *نهایه ظرف خیال* را عالم خارج می‌داند که در قسمت مربوط به روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه به آن خواهیم پرداخت (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۲: ۱۱).

چالش دیگری هم پیش روی ما قرار دارد و آن اینکه جامعه یا گروه، تنها بخشی از

مقولات اجتماعی هستند. در مورد سایر مقولات اجتماعی، علامه از اجزاء تشکیل دهنده غیر اجتماعی سخن نگفته است. از این رو، این پرسش همچنان مطرح است که آیا می‌توان تعبیر «فکر واحد متراکم» را به سایر مقولات اجتماعی، که متکی به اصل اجتماع هستند، نظیر پول، ورزش، عزاداری و...، اما علامه از تعبیر «فکر واحد متراکم» در مورد آن‌ها استفاده نکرده هم تعمیم داد؟

همچنان که در قسمت اول گفته شد، ایشان اجتماع امروزی را حاصل تجمع و روی هم چیده شدن تدریجی معلومات اعتباری می‌داند. اما این نکته نیز وجود دارد که ایشان «اعتباریات پس از اجتماع» را از «اعتباریات قبل از اجتماع» تفکیک می‌کند یا اعتبار اجتماع را از اعتباریات ثابت، ولی شکل‌های مختلف اجتماع را از اعتباریات متغیر می‌داند (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۴-۳۱۵). آیا این تفکیک علامه، یک تفکیک ذاتی و جوهری است؟ تلاش برای پاسخ به این پرسش، ما را به مجموعه دیگری از نظریه‌ها در پاسخ به پرسش از اجزاء سازنده مقولات اجتماعی رهنمون می‌کند؛ نظریه‌هایی که اجزاء سازنده مقولات اجتماعی را ذاتاً اجتماعی می‌دانند.

۲-۱-۴. اجزاء سازنده اجتماعی

بسیاری از نظریه‌پردازان وجودشناسی اجتماعی، رویکردهای مورد بحث پیشین را رد می‌کنند. آن‌ها معتقدند که جستجوی اجزاء سازنده غیر اجتماعی برای جهان اجتماعی بی‌ثمر است. با این همه، این بدان معنا نیست که آن‌ها تحلیل امر اجتماعی را کلاً کنار می‌گذارند. بلکه می‌کوشند خاستگاه امر اجتماعی را با تکیه بر سایر اجزاء اجتماعی روشن کنند (Epstein, 2018).

همچنان که گفته شد، علامه اعتبارات را به دو دسته اعتبارات قبل از اجتماع و اعتبارات بعد از اجتماع تقسیم می‌کند. این تقسیم در کنار تحلیل علامه از مقولات اجتماعی در قالب مقولات اجتماعی دیگر، ممکن است این تصور را ایجاد کند که از نظر ایشان، مقولات اجتماعی منحصراً اجزاء تشکیل دهنده اجتماعی دارند. با این همه، عبارات علامه صراحتاً «اعتبار اجتماع» را نوعی «اعتبار استخدام» می‌داند که به نوبه خود یک فکر است، و اگر این یک حالت ذهنی باشد، امر غیر اجتماعی است. فکر

استخدام در راستای تأمین احتياجات وجودی، زمانی که شامل انسان‌های دیگر باشد، «اعتبار اجتماع» شکل می‌گیرد. درباره نحوه شکل‌گیری و برپا شدن اجتماع در قسمت «۲-۴» سخن خواهیم گفت و اینجا صرفاً درباره اجزاء تشکیل‌دهنده اجتماع بحث می‌کنیم. اجزاء تشکیل‌دهنده اجتماع، «ادراکات اعتباری» هستند و به نظر می‌رسد که بین اعتباریات قبل از اجتماع و اعتباریات بعد از اجتماع، تفاوت جوهری وجود نداشته باشد؛ چرا که اعتباریات پس از اجتماع، خودشان ریشه در اعتبار استخدام دارند که از نظر علامه جزء اعتباریات ماقبل اجتماع است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۱۶). علاوه بر این، یکی از انتقادات اصلی نسبت به «اجزاء سازنده اجتماعی» که می‌کشند تحلیل کاملی از مقولات اجتماعی در قالب اجزاء اجتماعی دیگر ارائه دهند، این است که آیا منجر به دور می‌شوند یا نه؟ (Epstein, 2018). از این رو، بررسی نظریه‌هایی که به اجزاء سازنده اجتماعی قائل‌اند، به صورت جداگانه می‌تواند به روشن‌تر شدن زوایای احتمالی سخن علامه بینجامد.

۱-۲-۱-۴. روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه

همچنان که گفته شد، یکی دیگر از انواع روان‌شناخت‌گرایی، قائل به رویکرد برون‌گرایانه به حالات ذهنی است. برون‌گرایی عبارت از این دیدگاه است که حالات ذهنی به لحاظ وجودی، برآمده از واقعیات عالم خارج هستند؛ از باب مثال، این نظریه معتقد است که محتوای مفهوم آب برای یک فرد، تا حدی وابسته به ساختار واقعی نمونه‌های آب در محیط زندگی فرد مذکور است و به همین سان، محتوای تصور فرد از اجتماع تا حدی وابسته به پدیده خارجی موسوم به اجتماع است.

این نسخه از روان‌شناخت‌گرایی، امر اجتماعی را تماماً تعیین‌یافته از حالات ذهنی برون‌گرایانه^۱ می‌داند. یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه، پتیت است. وی می‌گوید که نظیر روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه، مقولات اجتماعی تماماً از حالات ذهنی تعیین یافته‌اند. ولی همین حالات ذهنی تا حدی متشکل از امور خارجی هستند (Pettit, 1993: 117).

1. Externalist mental states.

همچنان که در قسمت روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه گفته شد، علامه در اصول قائل به نوعی درون‌گرایی است؛ چرا که از نظر ایشان، مقولات اجتماعی مطابقشان در ظرف تخیل و توهم است که در ذهن است. اما در *نهایه* درباره ادراک حسی و خیالی به گونه متفاوتی سخن می‌گوید و معتقد است که نه تنها ادراک حسی، بلکه ادراک خیالی هم حاصل علم حضوری و مستقیم است؛ به این نحو که صورت‌های حسی و خیالی هر دو قائم به خود هستند و نه قائم به نفس (طباطبایی، ۱۴۰۶: ۲۹۶-۲۹۷). در این صورت، اگر مطابق «ادراکات اعتباری»، ظرف تخیل و توهم باشد، و صورت خیالی امری قائم به خود و نه قائم به نفس باشد، شاید بتوان دیدگاه علامه در *نهایه* درباره ادراکات حسی و خیالی را منجر به نوعی روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه دانست.

از طرف دیگر، علامه در اصول تصریح می‌کند که هر یک از معانی اعتباری، روی حقیقتی استوار است؛ یعنی هر حد وهمی و خیالی را که به مصداقی خارجی تطبیق می‌دهیم، مصداق دیگری در عالم خارج دارد که از آنجا گرفته شده است (همو، بی‌تا: ۲۸۸-۲۸۷). در مثال استعاره شیر، وقتی حد انسانی را شیر قرار می‌دهیم، یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر مختص اوست. اما به نظر می‌رسد که این نکته، خارج از بحث فعلی است. به عبارت دیگر، اینکه پشت هر اعتباری یک حقیقتی وجود دارد، آن حقیقت رابطه تولیدی با آن اعتبار ندارد؛ برای مثال در خصوص رابطه رأس و ریاست جامعه، مفهوم رأس به خودی خود و بما هو رأس، یک مفهوم اجتماعی نیست. در اثر فعالیت قوه خیال است که ما شخص الف را رأس اعتبار می‌کنیم. از اینجا تفاوت روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه با نظر علامه مشخص می‌شود. روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه معتقد است که مفهوم ریاست در ذهن ما، از حقیقت خارجی ریاست که ذاتاً اجتماعی است، وارد ذهن شده و مفهوم ریاست را شکل داده است. از این روست که روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه با اشکال دور مواجه شده است؛ چرا که در غیر این صورت، اشکال دور مطرح نمی‌شد. اگر روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه درست باشد، خاستگاه تعیین جهان اجتماعی را به نوع خاصی از مقولات (تا حدی اجتماعی) تقلیل می‌دهد. با این همه، این نظریه با موانعی مواجه است. از جمله این‌ها اشکال دور است؛ یعنی مقولات اجتماعی وابسته به حالات ذهنی‌اند و حالات ذهنی از مقولات اجتماعی قوام یافته‌اند (Epstein, 2018).

۴-۲-۱. افراد دارای ماهیت اجتماعی^۱

نوع دیگری از نظریه ذیل اجزاء سازنده اجتماعی وجود دارد که بر اساس آن، مردم یا «خود»ها به نحو اجتماعی قوام یافته‌اند. هوسرل استدلال می‌کند که محتوای تجربه حسی فرد، توسط جامعه افراد آگاه دیگر تعیین می‌یابد. فردیت یک فرد وابسته به بین‌الذهانیت است (Ibid.).

چنین دیدگاهی -درست مانند روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه که در بالا گفته شد- را می‌توان به یک معنا فردگرایانه در نظر گرفت. اگرچه این نظریه مدعی نیست که جهان اجتماعی توسط افراد غیر اجتماعی یا پیشااجتماعی تعیین یافته است، ولی همچنان معتقد است که امر اجتماعی توسط افراد تعیین یافته است. استدلال هوسرل این است که جهان اجتماعی، جامعه‌ای از افرادی است که به نحو بین‌الذهانی قوام یافته‌اند (همان).

بسیاری از دیدگاه‌هایی که «خود» را به نحو اجتماعی قوام یافته می‌دانند، به طور ضمنی «خود» را بر ذهن افراد، آگاهی یا حالات ذهنی‌شان تطبیق می‌دهند. به گفته هگل، خود آگاهی -و لذا وجود خود- به شناخته شدن از دیگران وابسته است (اینوود، ۱۳۹۳: ۶۵).

با این همه، علامه سخنی در خصوص قوام اجتماعی «خود به مثابه حالات ذهنی» ندارد. اما در این زمینه، سایر دیدگاه‌ها بر قوام اجتماعی بدن تمرکز دارند. فوکو قائل به این است که یک نظریه مناسب در خصوص «خود» شامل قوام بدن‌ها به همان اندازه‌ای که شامل قوام حالات ذهنی است، می‌گردد و معتقد است که بدن‌های انسان‌ها تا حد زیادی محصول گفتمان و کاربست قدرت اجتماعی است (فوکو، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۶). علامه می‌گوید درست است که ساختمان کالبد انسان با جهاز تغذیه «نسبتاً» اجتماعی مجهز می‌باشد، به این صورت که پستان مادر و دهان کودک به نحوی ساخته شده‌اند که با مکیدن پستان و گرفتن شیر توافق داشته باشند و یا اندام‌های جنسی زن و مرد کاملاً با رابطه جنسی که این امر اجتماعی است، مطابقت دارند و این اندام‌ها و تجهیزات جز

1. Socially constituted individuals.

با اجتماع سر نمی‌گیرند، اما چون این اندام‌ها و تجهیزات دو ویژگی کلی بودن و دائمی بودن را ندارند و نیز انسان بدون واسطه احساسات ادراکی چون شهوت جنسی دست به این روابط نمی‌زند و بعد از مدتی نیز انسان نه نیاز به خوردن شیر از پستان مادر دارد و نه به رابطه جنسی تداوم می‌بخشد، پس در حقیقت، این گونه اجتماع فرع استخدام است و استخدام امری غیر اجتماعی است (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). به عبارت دیگر، حتی اگر بتوان دیدگاه علامه راجع به بدن (طبیعت) را به فردیت انسان تعمیم داد، باز هم از دیدگاه علامه، فردیت انسان را نمی‌توان تعیین دارای ماهیتی اجتماعی دانست؛ ضمن اینکه چنین مباحثی بیشتر به نحوه قوام و برپایی مقولات اجتماعی مربوط‌اند تا اجزای تشکیل دهنده مقولات اجتماعی.

در مجموع می‌توان پاسخ علامه به پرسش از اجزاء تشکیل دهنده مقولات اجتماعی را نزدیک به «روان‌شناخت‌گرایی» دانست. از آنجا که مقولات اجتماعی جزء «ادراکات اعتباری» هستند و ادراکات اعتباری همان افکاری هستند که مطابقشان نه در عالم خارج، بلکه در ظرف تخیل و توهم است، دیدگاه علامه را می‌توان نوعی روان‌شناخت‌گرایی تلقی نمود. اما همچنان که گفته شد، روان‌شناخت‌گرایی دو گونه است؛ روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه و روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه. نوع نخست از جمله نظریاتی است که اجزاء تشکیل دهنده اجتماع را غیر اجتماعی می‌داند. تعبیر «کینوتی در مجتمع» در المیزان که کاملاً «غیر از وجود تک‌تک افراد... و یک وجود دیگری» دارد و «غیر از خواص و آثاری که تک‌تک افراد دارند، خواص و آثار دیگر و از همه قوی‌تر... به نام آثار اجتماع» (همو، ۱۳۶۳: ۱۵۲/۴) ایجاد می‌شود و نیز این تعبیر علامه که جامعه، حاصل تجمع و روی هم چیده شدن افکار است، حامی این نتیجه‌گیری است. در مقابل، روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه، اجزاء تشکیل دهنده اجتماع را اجتماعی می‌داند. پس از بررسی روان‌شناخت‌گرایی برون‌گرایانه به این نتیجه رسیدیم که مقولات اجتماعی اگر در ظرف خیال و وهم وجود داشته باشند، وضعیت بر اساس دیدگاه علامه در اصول و نهاییه کمی متفاوت است.

عمده سخنان علامه در باب مقولات اجتماعی را می‌توان در ذیل پرسش دوم از وجودشناسی اجتماعی طبقه‌بندی کرد؛ یعنی اینکه مقولات اجتماعی چگونه برپا

می‌شوند و عامل تثبیت مقولات اجتماعی چیست؟ لذا در ادامه به بررسی آراء علامه در خصوص نحوه برپا شدن مقولات اجتماعی می‌پردازیم که عمدتاً در کتاب‌های *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و مقاله «الاعتباریات» از کتاب *رسائل سبعه* مطرح شده‌اند.

۲-۴. چگونه مقولات و انواع اجتماعی برپا می‌شوند

پژوهش درباره مقومات یا اجزاء جهان اجتماعی، که قبلاً مورد بحث قرار گرفت، حوزه گسترده‌ای است. اما حوزه پژوهش دیگری با مجموعه‌ای از نظریه در وجودشناسی اجتماع ارائه می‌شود؛ یعنی پژوهش درباره اینکه مقولات و انواع اجتماعی چگونه برپا می‌شوند (Epstein, 2018). برای مثال، این واقعیت را در نظر بگیرید که دو نفر در حال بازی فوتبال هستند. اجزاء بازی فوتبال در اینجا دو فرد دارای ادراک و فکر خاصی هستند که بر اساس الگوی خاصی حرکت می‌کنند. اما همچنان می‌توان پرسید که چه چیز باعث می‌شود مقوله بازی فوتبال برپا شود؟ چرا حرکات، چیستی بازی فوتبال را تعیین می‌بخشد و نه جایی که در آن بازی می‌کنند یا برند لباسی که می‌پوشند؟ چه چیزی باعث می‌شود که این بازی فوتبال باشد و نه بسکتبال یا اینکه اساساً ورزش باشد نه تفریح؟

سخنان علامه در خصوص اعتباریات و اعتباریات پس از اجتماع، قبل از هر چیز مربوط به نحوه برپا شدن مفاهیم اجتماعی است. به عبارت دیگر، علامه توضیح می‌دهد که مفاهیم اجتماعی چگونه شکل می‌گیرند، در چه جایگاه وجودشناختی‌ای هستند و چه مطابقی در خارج دارند. همان‌طور که گفته شد، اعتبار اجتماع را حاصل توافق دست‌کم دو اعتبار استخدام می‌داند، یا در *رسائل* آن را یک اعتبار قائم به طرفین می‌داند.

طبقه بندی‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد؛ اما دست‌کم می‌توان نظریه‌های این بخش را در دو دسته کلی قرار داد: نخست نظریه‌هایی که برپایی مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی هر فرد به تنهایی می‌دانند، و دوم نظریه‌هایی که برپایی مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی افراد در مقیاس جمع می‌شمارند (Ibid.).

۴-۲-۱. مقولات اجتماعی به عنوان محصول حالات ذهنی هر فرد

بسیاری از سنت‌های فلسفی، این را بررسی می‌کنند که چگونه افراد به صورت ذهنی اشیاء اجتماعی - و اشیاء به صورت کلی‌تر - را ساخته، سازماندهی، طبقه‌بندی یا بازنمایی می‌کنند. برخی دیدگاه‌ها مقولات اجتماعی را مفاهیمی می‌دانند که ذهن افراد برای سازمان بخشیدن به انطباعات ذهنی می‌سازند؛ مثل نظریه «ذوات اسمی» لاک که در مورد مقولات اجتماعی است (لاک، ۱۳۸۷: ۱۳۶). در این نظریه، مقوله اجتماعی بازی فوتبال در یک شخص خاص عبارت است از یک ایده در ذهن او، که از ترکیب‌های انطباعات یا سایر ایده‌های درونی ذهن آن شخص تشکیل شده است (همان).

همچنان که در قسمت اول گفتیم، علامه جامعه را محصول دست کم دو اعتبار می‌داند؛ یعنی برای اینکه مقوله اجتماعی تشکیل شود، نیاز به دو ذهن یا بیشتر هست که اعتبار استخدام را انجام دهند و بعد اعتبار واحد دیگری در اثر این دو اعتبار پدید بیاید که اعتبار اجتماع است. بنابراین در همین ابتدا می‌توان تکلیف این موضوع را تا حدی مشخص کرد و گفت که از نظر ایشان، مقولات اجتماعی محصول حالات ذهنی یک فرد به تنهایی نیست، بلکه محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع است. لذا در ادامه صرفاً نظریاتی را بررسی می‌کنیم که مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع می‌دانند.

۴-۲-۲. مقولات اجتماعی به عنوان محصولات حالات ذهنی در مقیاس جمع

این دسته از نظریه‌ها، به جای اینکه مقولات اجتماعی را محصول ذهن افراد بدانند، معتقدند که آن‌ها محصول اذهان یک اجتماع روی هم رفته‌اند. در ادامه خواهیم دید که احتمالاً دیدگاه علامه در خصوص اعتباریات با این نظریه بیشتر سازگار است. از باب مثال، هیوم استدلال می‌کند که وعده‌ها محصول «قراردادها» هستند. طبق نظر هیوم، ما یک قرارداد داریم از این نوع: لغاتی که طبق یک فرمول خاص ادا می‌شوند، موجب یک تعهد می‌گردد. زمانی که کسی عبارتی از نوع «قول می‌دهم که S» می‌گوید، گوینده متعهد به انجام S می‌گردد. طبق این نظریه، شرایط برای یک عبارت برای اینکه قول محسوب شود، توسط باورها و انتظارات اعضای اجتماع در مقیاس

بزرگ تر رقم می خورد (هیوم، ۱۳۹۷: ۴۶۴-۴۶۵).

نظریه‌ها در این دسته گسترده، رویکردهای مختلفی به نحوه برپا شدن مقولات اجتماعی توسط حالات ذهنی اتخاذ می‌کنند. سؤال اینجاست که آیا سخنان علامه در قالب این رویکردها می‌گنجد یا نه؟ یا به کدامیک از این رویکردها نزدیک‌تر است؟ در این صورت می‌توان چالش‌های پیش روی سخنان علامه در خصوص مقولات اجتماعی و پاسخ آن‌ها را بهتر شناخت. علامه در توضیح نحوه پیدایش اجتماع می‌گوید اصل استخدام، زمانی که بین افراد یک نوع حاکم شود، اجتماع شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف مقابل، «اجتماع» شکل می‌گیرد (طباطبایی، بی‌تا: ۳۲۱-۳۲۲). اما صرف عبارت «پیدایش توافق دو استخدام» شاید فقط نشان دهد که علامه پیدایش مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی در حالت جمع می‌داند. شاید صریح‌ترین تعبیر علامه که مقولات اجتماعی به عنوان محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع از آن قابل استنباط است، عبارت‌هایی از کتاب *رسائل سبعة* است:

«بعد ذلك إذا فرضنا للإنسان بادئ اجتماع مع غيره لبعث الطبيعة إلى تحصيل الواجب غير التام لولا الاجتماع طرء هناك ما يحتاج إليه الاثنان مجتمعين من الاعتبار و كان ذلك أو عمدته أمران... ما يحتاج إليه الكمال من الاعتبار القائم بطرفين فإنتهما إنما بالنسبة إليه سواء أو بالتفات أحدهما مثلاً مؤثر والآخر متأثر» (همو، ۱۳۶۲: ۱۳۱-۱۳۲).

در عبارت فوق، علامه شکل‌گیری اجتماع را نیازمند دست‌کم دو اعتبار می‌داند که این دو اعتبار فقط در حال اجتماع (مجتمعین) انجام می‌شوند. همچنین می‌گوید وجود اجتماع در گرو کمالی است که از «اعتبار قائم به طرفین» حاصل می‌شود. با وجود این، دقیقاً مشخص نیست که این اعتبار جمعی به لحاظ متافیزیکی در چه قالبی مقتضی مقولات اجتماعی است. آیا افراد جامعه در اعتبار مقولات اجتماعی با یکدیگر توافق^۱ می‌کنند؟ یا آنچه مقولات اجتماعی را برپا می‌کند، یک قرارداد^۲ است؟ یا نگرش‌های جمعی، اجتماع را رقم می‌زنند؟ فرایندی که طی آن، حالات ذهنی در مقیاس جمع مقولات اجتماعی را رقم می‌زند، چیست؟

1. Agreement.
2. Convention.

۱-۲-۴. مقولات اجتماعی برپاشده توسط توافق^۱

بر اساس برخی تئوری‌های تاریخی، توافق منشأ قانون، زبان و دولت است. توافق نقشی در نظریه‌های معاصر در مورد برخی مقولات اجتماعی ایفا می‌کند.

با این همه، دو نکته در خصوص سخن علامه وجود دارد؛ نخست اینکه سخن گفتن علامه از توافق، چقدر با نظریه‌های دیگر که توافق را منشأ برپایی مقولات اجتماعی می‌دانند، سازگار است. علامه در مورد نحوه شکل‌گیری «اصل اجتماع»، از «توافق دو استخدام» سخن می‌گوید. آیا سایر مقولات اجتماعی هم ذیل این تئوری قرار می‌گیرند؛ مثلاً آیا می‌توان در مورد «مجلس عروسی» هم این تئوری را تسری داد؟ نکته بعدی این است که این «توافق» بر اساس دیدگاه علامه، تا چه اندازه منبع متمایزیکی برای برپایی مقولات اجتماعی محسوب می‌شود؟

یکی از مشکلات نظریات مبتنی بر توافق این است که نقش توافق معمولاً برای زمینه‌سازی تعهدات مربوط به مقولات اجتماعی است؛ برای مثال، بر اساس «نظریه اراده‌محور قرارداد»، تعهدات مربوط به توافق، مبتنی بر انتخاب آگاهانه طرفین برای مقید بودن به یک تعهد است. زمانی که بحث در مورد برپایی مقولات اجتماعی باشد، به نظر کمتر محتمل می‌رسد که توافقات بالفعل منابع متمایزیکی آن‌ها باشند (Epstein 2018). در مقابل، حتی نظریه‌هایی که مشهور به توافق‌محور بودن هستند، تمایل دارند برای توافق نقش متفاوتی قائل شوند؛ برای مثال، گوئیر توجیه دعاوی اخلاقی را مبتنی بر آنچه عقلاً با آن موافق‌اند، می‌داند. به عبارت دیگر، توافقات ایده‌آل به جای توافقات بالفعل، به عنوان مبنایی برای مقولات اخلاقی عمل می‌کنند (گوئیر، ۱۳۷۷: ۹۲).

علامه تصریح می‌کند:

«در جوامع وحشی، این طور نبوده که عقلاً نشسته باشند و با فکر و اندیشه به نیازمندی خود به قانون پی برده باشند و سپس برای خود قوانینی جعل کرده باشند؛ بلکه آداب و رسومی داشتند که باعث می‌شده درگیری‌ها و مشاجراتی در آن‌ها پیدا شود و قهراً همه ناگزیر می‌شوند که اموری را رعایت کنند تا بدین وسیله جامعه خویش را از خطر انقراض حفظ کنند و چون پیدایش آن امور، همان طور که گفتیم،

1. Agreement.

بر اساس فکر و اندیشه نبوده، اساس محکمی نداشته و همواره دستخوش نقض و ابطال بوده است» (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۱۷۰/۴).

از این بیان علامه می‌توان چنین برداشت کرد که اعتباریات اجتماعی، مسبوق به جوامع متمدن بوده است. با این همه، چنین نبوده که آن طور که گوتیر می‌گوید، «عقلا بر آن توافق کنند». بنابراین طبق رویکرد علامه، اعتباریات اجتماعی بماهی اعتباریات اجتماعی، منوط به توافق بالفعل یا بالقوه عقلا نیست.

مشکل دیگر اینکه حتی اگر یک مقوله اجتماعی خاص، محصول توافق باشد، مشخص نیست که کدام ویژگی توافق، «تأثیر متافیزیکی» در برپایی مقوله دارد. فرض کنید که ما یک مقوله اجتماعی را در زمان t_1 به کار می‌بریم که محصول توافقی در زمان t_0 بوده است. این مقوله می‌تواند محصول حالات ذهنی شرکت‌کنندگان در t_0 باشد یا محصول بیان یا اجرای مشارکت در زمان t_0 ، یا شاید آنچه مهم است این باشد که حالات ذهنی اعضای اجتماع در زمان t_1 چیست؛ یعنی همزمان بودن توافق است که موجب برپایی مقولات اجتماعی در یک اجتماع در زمان t_0 می‌شود، نه خود توافق (Epstein, 2018).

۴-۲-۲. قرارداد اجتماعی^۱

ممکن است به دنبال برخی اظهارات علامه درباره نقش تزاخم و خطر تباهی نوع بشر برای تشکیل بعضی مقولات اجتماعی نظیر قانون، آداب و رسوم، در کنار دیگر اظهارات او در خصوص قیام اعتبارات اجتماعی به طرفین، این ایده به ذهن متبادر شود که علامه مقولات اجتماعی را محصول قرارداد می‌داند. نظریه‌های مبتنی بر قرارداد به طور گسترده برای تبیین بسیاری از مقولات اجتماعی نظیر قوانین رانندگی، آداب، قوانین، زبان، هنجارها، نهادها، اخلاق، جنسیت، کدهای لباس، و پوشش -همچنین هندسه، منطق، صدق و ضرورت- مطرح شده‌اند (Lewis, 1969: 42). گفتن اینکه یک پدیده اجتماعی «قراردادی» است، گاهی معنایش اندکی بیش از این است که آن پدیده اجتماعی است، یا اینکه چیزی راجع به آن پدیده اختیاری یا انتخابی است. با این همه، در وجودشناسی اجتماعی، به دنبال قرائتهایی از تحلیل دیوید لویس از قرارداد یا

1. Social convention.

به دنبال تحلیل‌هایی که رویکرد لوئیس را به چالش می‌کشید، نظریه‌های قراردادگرایانه به نحو دقیق‌تری فهم می‌شوند (Epstein, 2018).

به گفته لوئیس، قراردادها راه‌حلی برای مشکلات برآمده از ناهماهنگی هستند. در موقعیت‌های تعاملی که بیش از یک معادله وجود دارد، برای مثال، جایی که رانندگی در سمت چپ یا رانندگی در سمت راست برای همه ما معقول است، قراردادها این مسئله را که کدام را انتخاب کنیم، حل می‌کنند. طبق تحلیل او، قرارداد نیاز به توافق آشکار یا ضمنی ندارد، بلکه به جای آن، شامل داشتن دیدگاه‌های مختلف توسط اعضای اجتماع، شامل باورها، دانش، انتظارات، و اولویت‌هاست (Lewis, 1969: 41-43).
لوئیس قرارداد را چنین تعریف می‌کند:

«یک نظم و قاعده (R) در رفتار اعضای یک جمع (P) زمانی که در وضعیت تکرارشونده (S) عاملیت دارند، یک قرارداد است، اگر و تنها اگر در هر مورد از (S) در میان اعضای (P):

- (۱) همه از R پیروی کنند؛
- (۲) همه از دیگران انتظار داشتند باشند که از R پیروی کنند؛
- (۳) همه ترجیح دهند از R پیروی کنند، مشروط به اینکه دیگران نیز چنین کنند؛ چرا که S یک مشکل مربوط به هماهنگی است و پیروی همگانی از R یک معادله هماهنگی^۱ مناسب در S است» (Ibid.: 42).

از جمله انتقادات از نظریه‌های قراردادگرایانه مشابه لوئیس این است که بسیاری از مقولات اجتماعی به نظر نمی‌رسد که راه‌حلی برای ناهماهنگی باشند، و اینکه این نحوه قراردادها بیش از حد ذهنی هستند، از این جهت که شامل ساختار پیچیده‌ای از باورها، دانش، انتظارات و اولویت‌های جمع هستند، و اینکه آن‌ها قراردادها را به مثابه نظم در رفتار با ویژگی‌های خاص در نظر می‌گیرند و تحلیل حکم می‌کند که قراردادها هر چیزی هستند که در نظم رفتاری تمثیل نیافته است (Epstein, 2018).

در آثار علامه، تصریح به نقش متافیزیکی قرارداد به معنای مورد نظر لوئیس در شکل‌گیری مقولات اجتماعی وجود ندارد. از عبارات علامه در خصوص نقش تراحم

1. Coordination equilibrium.

و خطر تباهی نوع بشر در شکل‌گیری قانون و قبل از قانون، آداب و رسومی که بدون تفکر آگاهانه برای جلوگیری از انقراض جامعه شکل گرفتند، نمی‌توان قراردادگرایی را به علامه نسبت داد. از نظر لوئیس، مشکلات مربوط به ناهماهنگی در رفتارهایی که به بیش از یک نحوه خاص قابل اجرا هستند، موجب قراردادهای خاص - نظیر حرکت از سمت راست جاده - می‌گردند. علامه صرفاً از «توافق دو [اعتبار] استخدام» برای تشکیل اجتماع و «الاعتبار القائم بطرفین» و «ما يحتاج إليه الاثنان مجتمعین من الاعتبار» به منظور «بعث الطبيعة إلى تحصیل الواجب غیر التأم لولا الاجتماع» می‌گوید و «مشکلات مربوط به ناهماهنگی»، نقش مستقیم در این اعتبار جمعی ندارد. لذا به نظر می‌رسد که دیدگاه علامه را بتوان به دسته دیگری از نظریات نزدیک دانست که مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی در مقیاس جمع می‌دانند، اما علی‌رغم شباهت با نظریات مبتنی بر توافق و قرارداد، مبتنی بر توافق یا قرارداد نیستند.

۴-۲-۳. نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی

مجموعه مهم دیگری از رویکردهای نزدیک به قراردادگرایی به جای توسل به ساختارهای نگرش‌های فردی، جهان اجتماعی را برپاشده توسط نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی می‌دانند - برخی از این نظریه‌ها نه همه‌شان، نگرش‌های جمعی را در قالب نگرش‌های فردی تحلیل می‌کنند - (Ibid.). از باب مثال، هارت می‌گوید که یک قاعده R در یک جامعه، زمانی قاعده است اگر دو شرط برقرار باشد: اینکه اعضای آن جامعه مطابق با R رفتار کنند و اینکه مجموع اعضای جامعه، R را به عنوان یک استاندارد رفتاری در جامعه بپذیرند (Hart, 1961: 54-55).

نظریه سرل درباره واقعیات اجتماعی تحت عنوان «واقعیات نهادی» نیز در همین دسته جای می‌گیرد. وی دیدگاه هارت را درباره اینکه چه چیز موجب می‌شود اعضای جامعه یک قاعده را بپذیرند، تکمیل می‌کند: اولاً می‌گوید که اجتماع باید آن قاعده را به صورت جمعی^۱ بپذیرد (Searle, 2010: 8). این خاصیت مبتنی بر «حیث‌التفاتی جمعی»^۲

1. Collectively accept.
2. Collective intentionality.

است (Ibid.). ثانیاً وی لازم نمی‌داند که قواعد در رفتار رعایت شوند؛ واقعیات نهادی صرفاً بر حالات ذهنی در جامعه مبتنی هستند، نه التزامات عملی. ثالثاً وی می‌گوید که «قواعد قوم‌بخش» برای واقعیات نهادی، همه یک صورت مشترک دارند؛ آن‌ها نوعی جایگاه هستند که به اشیاء در جهان داده می‌شود. طبق نظر سرل، صورت کلی قواعد قوم‌بخش این است که «X در زمینه C، Y محسوب می‌شود». یک شیء X دارای جایگاه یا کارکرد نمادین Y در زمینه یک اجتماع دانسته می‌شود؛ از باب مثال، یک خط از سنگ‌ها (X) جایگاه کارکردی دیوار مرزی (Y) را در یک روستا (C) دارند. مثال دیگر اینکه یک تکه کاغذ که توسط دفتر چاپ و نشر صادر شده (X)، در ایالات متحده (C) واجد کارکرد پول (Y) محسوب می‌شود. طبق دیدگاه سرل، از جمله واقعیات نهادی، مقولات اجتماعی نظیر پول، مرزها، مهمانی‌ها و دفاتر عمومی هستند (Ibid: 10-13).

دیدگاه علامه با توجه به تفسیر سرل از نحوه برپایی مقولات اجتماعی توسط نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی، به دیدگاه سرل شبیه است. همچنین ادراکات اعتباری علامه نیز با واقعیات نهادی سرل قابل مقایسه است. فرمول‌بندی سرل در مورد واقعیات نهادی نیز مشابه تحلیل علامه از ادراکات اعتباری است. طبق دیدگاه علامه، الف «در ظرف تخیل و توهم» ب است. اما این ظرف تخیل و توهم، قبل از اجتماع، ظرف تخیل یک فرد است و پس از اجتماع، ظرف تخیل و توهم اعضای جامعه. اعتبار قائم به طرفین دال بر این است که اعضای جامعه «مجموعاً» الف را «در ظرف تخیل» ب می‌دانند. علامه در تحلیل خود، این مصداق الف در ظرف تخیل را ناشی و برآمده از خواست انسان و میل او به کمالات ثانیه‌اش می‌داند.

نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم به نسخه‌ای از وجودشناسی اجتماعی علامه طباطبایی دست یابیم. بدین منظور پیش از مقایسه سخنان علامه با مسائل اصلی وجودشناسی اجتماعی، نخست فرایند شکل‌گیری مقولات اجتماعی در ذهن افراد را بر اساس مقاله ادراکات اعتباری و رساله‌الاعتباریات تشریح کردیم. بر این اساس، مقولات اجتماعی همان

افکاری هستند که ما برای رسیدن به نیازهای وجودی مان تولید می‌کنیم و در عالم خارج مطابقی ندارند، بلکه مطابقشان در ظرف خیال است. این افکار اعتباری، از «ضرورت اعتباری» شروع می‌شوند و تا اعتبار استخدام [در خدمت انگاشتن x] پیش می‌روند. زمانی که x یک فرد ممنوع باشد، و زمانی که x هم انسان را در خدمت خود اعتبار کند، اعتبار اجتماع شکل می‌گیرد. البته علامه در رساله الاعتباریات می‌گوید در اینجا یک اعتبار است که قائم به دو طرف است؛ یعنی اعتبار استخدام، اعتبار واحدی است که قائم به -دست‌کم- دو اعتبار استخدام است.

در ادامه، دو پرسش اصلی وجودشناسی اجتماعی ناظر به نحوه ساخته شدن مقولات اجتماعی را پیش کشیدیم. یکی از این دو پرسش، از اجزاء تشکیل‌دهنده مقولات اجتماعی می‌پرسد و دیگری از عامل برپایی و تثبیت مقولات اجتماعی. بعد از بررسی پرسش نخست به این نتیجه رسیدیم که از نظر علامه، جامعه -و به تبع آن سایر مقولات اجتماعی یا همان اعتباریات پس از اجتماع- فکر واحد متراکم هستند. این تعبیر علامه را نزدیک به روان‌شناخت‌گرایی درون‌گرایانه یافتیم که پدیده‌های اجتماعی را متشکل از اجزاء غیر اجتماعی می‌داند که همان حالات ذهنی فرد است. اما در مورد پرسش دوم -که عمده مباحث علامه را می‌توان ناظر به پرسش دوم دانست- عامل برپایی مقولات اجتماعی از نظر علامه را جزء دسته‌ای دانستیم که این عامل را در مقیاس جمع می‌دانند، نه در مقیاس فرد. یعنی مقولات اجتماعی نظیر جامعه، نه محصول حالات ذهنی خود فرد به تنهایی، بلکه محصول حالات ذهنی افراد در مقیاس جمع است؛ چرا که علامه اعتبار اجتماع -و به تبع آن سایر مقولات اجتماعی- را حاصل توافق دو اعتبار استخدام می‌داند و آن را در *رسائل*، یک اعتبار واحد قائم به دو طرف یا بیشتر می‌شمارد. در ادامه، از میان نظریه‌های مختلفی که مقولات اجتماعی را محصول حالات ذهنی افراد در مقیاس جمع می‌دانند، گفتیم که می‌توان نظریه علامه را در زمره نظریه‌هایی دانست که عامل تثبیت و برپایی مقولات اجتماعی را «نگرش‌ها و گرایش‌های جمعی» اعضای جامعه می‌دانند و نه قرارداد، توافق یا امور دیگر. در این راستا، نظریه سرل راجع به مقولات اجتماعی (واقعیات نهادی) تا حدی با دیدگاه علامه قابل مقایسه است.

کتاب‌شناسی

۱. آقاجانی، نصرالله، «علامه طباطبایی و فلسفه علوم اجتماعی»، *فصلنامه معرفت فرهنگی/اجتماعی*، سال پنجم، شماره ۲ (پیاپی ۱۸)، بهار ۱۳۹۳ ش.
۲. امیدی، علی، «رویکردهای سه‌گانه روش‌شناختی در مطالعات علوم اجتماعی و مقایسه آن با نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۳. اینوود، مایکل، *گئورگ ویلهلم فردریش هگل: پدیدارشناسی روح*، ترجمه محمدهادی حاجی‌بیگلو، تهران، زندگی روزانه، ۱۳۹۷ ش.
۴. بوذری‌نژاد، یحیی، «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، سال دوم، شماره ۲ (پیاپی ۳)، پاییز و زمستان ۱۳۹۱ ش.
۵. پارسا، حمید، حسن دانایی‌فرد، و سیدابوالحسن حسینی، «دلالت‌های نظریه اعتباریات برای تحول در علوم انسانی»، *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۶. پوپر، کارل، *جامعه باز و دشمنان آن*، عزت‌الله فولادوند، چاپ سوم، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۷. پورحسن، قاسم، «اعتباریات اجتماعی و نتایج معرفتی آن: بازخوانی دیدگاه علامه طباطبایی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۸. جوادی، محسن، «جاودانگی اصول اخلاقی و نظریه اعتباریات»، *ماهنامه معرفت*، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۷۴ ش.
۹. دباغ، سروش، و حسین دباغ، «اعتبار و حقیقت در اخلاق؛ افتراق و اشتراک اخلاق طباطبایی و اخلاق ویتگنشتاین مقدم»، *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت سابق)*، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۱۴)، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ ش.
۱۰. راستیان، ابراهیم، محمد بیدهندی، و فروغ‌السادات رحیم‌پور، «تقریر انسان‌شناسانه اعتباریات بر اساس ماجرای هبوط انسان از منظر علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، سال پنجاه و دوم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۱۱. رحمتی، انشاءالله، و لیلی حیدریان، «اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق»، *دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، سال اول، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش.
۱۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، باورقی مرتضی مطهری، تهران، بی‌تا.
۱۳. همو، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۴. همو، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری استاد علامه سیدمحمدحسین طباطبایی، ۱۳۶۲ ش.
۱۵. همو، *نهایة الحکمه*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ ق.
۱۶. عاشوری، مهدی، و عبدالحسین خسروپناه، «واقع‌نمایی و ارزش معرفتی شناخت‌های ظنی بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبایی»، *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و نهم، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.
۱۷. فصیحی، سیدحسین، و محمد رضاپور، «ماهیت اعتباریات و بررسی پیوستگی آن با حقایق اجتماعی»، *پژوهشنامه حکمت و فلسفه اسلامی (طلوع نور سابق)*، سال یازدهم، شماره ۴۳، بهار ۱۳۹۲ ش.
۱۸. کدخدایی، عباسعلی، و هادی طحان‌نظیف، «ساختار و ماهیت حکومت از منظر غایت و وسیله در پرتو نظریه اعتباریات»، *فصلنامه مطالعات حقوق عمومی*، سال چهل و ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۵ ش.

۱۹. کرد فیروزجایی، یارعلی، «حقیقت ادراک حسی از دیدگاه علامه طباطبائی»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، سال دهم، شماره ۳ (پیاپی ۳۹)، بهار ۱۳۹۲ ش.
۲۰. گویتیر، دیوید، «قرارداد اجتماعی به عنوان یک ایدئولوژی»، ترجمه علی اکبر عسگری، *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی*، سال دوم، شماره ۱ (پیاپی ۵)، تابستان ۱۳۷۷ ش.
۲۱. لاک، جان، *رساله دوم درباره دولت*، ترجمه شهرام ارشدنژاد، تهران، روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۸۷ ش.
۲۲. محدر، تقی، «توجیه اخلاق بر مبنای نظریه اعتباریات علامه طباطبائی»، *فصلنامه حکمت اسلامی*، سال چهارم، شماره ۳ (پیاپی ۱۴)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲۳. مدامی، روح‌الله، و موسی ملایری، «لوازم نظریه اعتباریات در حوزه حکمت مدنی و صلح جهانی»، *دوفصلنامه پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، سال هفتم، شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷ ش.
۲۴. مصلح، علی اصغر، «اعتباریات علامه طباطبائی» مبنای طرحی فلسفی برای فرهنگ»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۶)، زمستان ۱۳۹۲ ش.
۲۵. معرفی محمدی، عبدالحمید، «اقتصاد، اعتباریات و مسئله اخلاق»، *دوفصلنامه معرفت اقتصاد اسلامی*، سال دهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۰)، بهار و تابستان ۱۳۹۸ ش.
۲۶. میرنصیری، سیدروح‌الله، و ابوالفضل ساجدی، «اعتباریات و علوم انسانی از منظر علامه طباطبائی»، *فصلنامه قیاسات*، سال بیست و دوم، شماره ۸۴، تابستان ۱۳۹۶ ش.
۲۷. هابز، توماس، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، چاپ یازدهم، تهران، نی، ۱۳۹۶ ش.
۲۸. هیوم، دیوید، *رساله‌ای درباره طبیعت آدمی*، ترجمه جلال پیکانی، تهران، ققنوس، ۱۳۹۷ ش.
29. Epstein, Brian, "Social Ontology", in: Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018, Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology>>.
30. Hart, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961.
31. Jacqueline, Dake, "Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics, and Epistemology", *Metaphilosophy*, Vol. 32(3), 2001.
32. Lewis, David Kellogg, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.
33. Locke, John, *The Works of John Lock*, A New Edition, Corrected, In Ten Volumes, Vol. IV, London, Printed for Thomas Tegg, 1823.
34. Mill, John Stuart, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York, Harper & Brothers, Publishers, 1882.
35. Pettit, Philip, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics*, New York, Oxford University Press, 1993.
36. Pitt, David, "Mental Representation", in: Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2020, Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/mental-representation>>.
37. Searle, John R., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

بررسی و تحلیل دیدگاه علامه حسن زاده آملی درباره عالم مثال منفصل*

- حمیدرضا خادمی^۱
- رضا حصاری^۲

چکیده

باور یا عدم باور به وجود عالم مثال که در واقع حد وسط و برزخ میان عالم عقل و عالم ماده است، از جمله مسائل مهم و اساسی است که از نوع بینش فلسفی و روش خاص هر فیلسوف ناشی می‌شود. برخی از حکما به وجود این عالم باور داشته و برخی دیگر آن را نفی کرده و در صدد انکار آن برآمده‌اند. حسن زاده آملی از جمله فیلسوفانی است که به وجود عالم مثال باور داشته و سعی در اثبات آن کرده است. وی همانند ملاصدرا، دلیلی را که شیخ اشراق برای اثبات این عالم اقامه کرده است، ناکافی و ناتمام دانسته است. افزون بر این، وی کوشیده است به برخی از استدلال‌های منکران این عالم پاسخ دهد که این مطلب از مواجهه وی با دیدگاه ملاعبدالرزاق لاهیجی دانسته می‌شود. در همین

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۳/۱۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، «سمت»، تهران (نویسنده مسئول) (khademi4020@yahoo.com).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (yazahra2233@gmail.com).

راستا در این مقاله تلاش شده است تصویر کامل و روشنی از دیدگاه حسن‌زاده آملی - در ضمن بیان چند مسئله- پیرامون عالم مثال ارائه شود و در برخی موارد، مطالب وی مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: عالم مثال، سهروردی، کشف و شهود، حسن‌زاده آملی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و اساسی در طول تاریخ فلسفه اسلامی، تفسیر، تبیین و تحلیل عوالم هستی است. فلاسفه مسلمان با توجه به موضوع فلسفه و بر اساس مباحث فلسفی، با این پرسش مواجه بوده‌اند که آیا نظام هستی و عالم تکوین، به اشیاء و موجودات محسوس و ملموس منحصر بوده یا آنکه عوالم و ساحت‌های دیگری نیز هستند که ورای این عالم محسوس‌اند و به نوعی بر آن احاطه دارند؟ پاسخ مثبت به پرسش مذکور در حقیقت می‌تواند مرز میان فلسفه الهی و تفکر ماتریالیستی را از جهت هستی‌شناسی مشخص و معین نماید. به جرئت می‌توان چنین ادعا نمود که هیچ فیلسوف مسلمانی وجود ندارد که هستی را معادل با عالم طبیعت و محصور در آن بداند؛ بلکه آنان علاوه بر اعتقاد به وجود عالمی ماورای عالم ماده، آن را برتر، قوی‌تر و وسیع‌تر از عالم ماده دانسته و از این رو، عالم ماده را آخرین مرتبه در سلسله نظام طولی عوالم قلمداد نموده‌اند.

با وجود این، پرسشی که جنجال‌ها، اشکالات و اعتراضات نسبتاً زیادی را با خود به همراه داشته است، آن است که آیا ساحت و قلمرو فراتر از عالم ماده، تنها محدود به موجودات مجرد محض است یا آنکه علاوه بر وجود چنین موجوداتی، مخلوقات در میانه این دو عالم یعنی عالم ماده و عالم عقل وجود دارند که در واقع برزخ و حلقه اتصال و واسطه رسیدن فیض به مراتب مادون خود می‌باشند؟

فیلسوفان و حکیمان اسلامی را به هنگام مواجهه با این پرسش می‌توان به دو دسته تقسیم نمود؛ حکیمانی همچون ابن سینا و میرداماد بر اساس مبانی فلسفی و حکمی خود و ادله‌ای که ارائه نموده‌اند، امکان تحقق چنین عالمی را منتفی می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۵؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۶۹؛ همو، ۱۳۸۰: ۶۴-۶۲ و ۶۷).

در مقابل، دسته دیگری از حکما و فلاسفه بر اساس اشکالات و انتقاداتی که به ادله دسته نخست وارد کرده‌اند و با توجه به مبانی فلسفی خود، به وجود چنین عالمی اذعان کرده و نسبت بدان اقامه برهان نموده‌اند. افزون بر این، بسیاری از روایات و آیات را با توجه به تحقق این عالم، توجیه و تبیین نموده‌اند. شیخ اشراق نخستین حکیمی بود که به طور گسترده در مورد عالم مثال به بحث و بررسی پرداخت و سعی در برهانی نمودن آن کرد. پس از وی، ملاصدرا و پیروان وی سعی در تبیین یا ارائه تقریرها و تکمله‌هایی نسبت به دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا داشته‌اند.

به عبارت دیگر، حکیمان و فیلسوفان مسلمان موضعی دوگانه نسبت به ثبوت یا عدم ثبوت این عالم اتخاذ کرده‌اند. برخی از آن‌ها همانند میرداماد، تفسیر دیگری از این عالم ارائه داده‌اند (میرداماد، ۱۳۶۷: ۱۶۷) و برخی دیگر، منکر وجود چنین عالمی شده‌اند (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۰ و ۴۳۴-۴۳۵). در این میان، شیخ اشراق با اثبات این عالم، نقش بسزایی در مباحث فلسفی ایفا نموده و صدرالمآلهین نیز با ارائه تحلیل‌ها و تدقیقات مثال‌زدنی خود که در برخی از موارد از عارفان تأثیر پذیرفته است، دیدگاه شیخ اشراق را تکمیل نمود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۳/۱-۳۰۴ و ۲۹۵/۶).

سهروردی در مقدمه مهم‌ترین اثر فلسفی خود *حکمة الاشراق*، تأکید می‌کند که تمام حکما به وجود عوالم سه‌گانه اذعان نموده و آن را پذیرفته‌اند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱۱/۲). این عوالم عبارت‌اند از: عالم عقول، عالم نفوس یا عالم مثال و عالم ماده و ملک (همان: ۲۷۱/۲). البته ذکر این نکته ضروری است که وجود عالمی واسطه میان عالم عقل و عالم ماده، مورد انکار نه فیلسوفان مشایی و نه حکیمان اشراقی است. مشایبان این واسطه را از طریق وجود افلاک و نفوس فلکی - که در دیدگاه آنان امری مادی است - تبیین و توجیه می‌کنند؛ لکن اشراقیان و سایر حکما، این واسطه را عالمی مستقل دانسته که مجرد از ماده بوده و از ویژگی‌هایی همچون حرکت، تغییر، تدرج و... به دور است.

از منظر قائلان به عالم مثال، این عالم بسیار شگفت‌انگیز و دارای عجایب بسیار و مشتمل بر طبقات، درجات و مراتبی گوناگون است و موجودات زیادی در آن قرار دارند. ویژگی مشترک تمام این موجودات آن است که از ماده و برخی از خواص و

ویژگی‌های مادی معرا و مبرا هستند و تنها دارای شکل، مقدار و قالب‌های جسمانی هستند. درست به همین جهت است که شیخ اشراق آن‌ها را اشباح یا مثل معلقه نامیده است (همان: ۲۳۵/۲). آنان قائل‌اند که این عالم به دو قسم نزولی و صعودی تقسیم می‌شود و هر یک از این عوالم، احکام و ویژگی‌های خاصی دارند.

تنها کتاب مستقلی که دربارهٔ عالم مثال به رشتهٔ تحریر درآمده است، رسالهٔ نوریه در عالم مثال است که توسط حکیم بهایی لاهیجی نوشته شده است. علی‌رغم تحقیقات و مقالات فراوانی که دربارهٔ عالم مثال و چگونگی تحقق آن و ادلهٔ اقامه‌شده بر این عالم انجام شده است، اما نسبت به دیدگاه حسن‌زاده آملی پیرامون این عالم و نظریات خاص وی در این باره، تحقیق جامع و کاملی صورت نگرفته است. تنها مقالهٔ موجود در این باره، مقاله‌ای است با عنوان «عالم مثال در آثار علامه حسن‌زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال» که در آن به اختصار، دیدگاه حسن‌زاده آملی دربارهٔ عالم مثال بیان شده و به اهمیت این عالم و اثبات آن -البته نه به طور کامل- پرداخته شده است (اسدیور و اسماعیلی، ۱۳۹۲: ۱۶۰-۱۶۲).

در اهمیت و ضرورت بحث پیرامون این عالم، همان بس که نقشی بسیار مهم در تحقق ادراکات انسان ایفا می‌کند. افزون بر این، از نقش بی‌بدیل آن نسبت به تفسیر و تبیین برخی از آیات و روایات نمی‌توان چشم‌پوشی کرد و آن را نادیده انگاشت. از جمله حکیمانی که به وجود این عالم باور دارد و به تفصیل دربارهٔ آن سخن گفته است، حسن‌زاده آملی است. ایشان رساله‌ای مستقل با عنوان *مثل و مثال* نوشته است. افزون بر این در برخی از کتب، رسائل و تعلیقات خویش بر کتب فلسفی، دربارهٔ این مسئله سخن گفته است. در این نوشتار سعی شده است دیدگاه وی دربارهٔ اهمیت این عالم، نظرات خاص و ویژهٔ وی نسبت به ادلهٔ منکران عالم مثال، ناتمام بودن برخی از براهین اقامه‌شده دربارهٔ اثبات این عالم و تکمله‌هایی که وی نسبت به دیدگاه قائلان به عالم مثال داشته است، به طور تحلیلی مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

معنای لغوی و اصطلاحی مثال

مثال در لغت به معنای شبیه، مثل و نمونه است. عالم مثال منفصل از آن جهت که

در برخی احکام، شبیه عالم ماده و در برخی دیگر از احکام به عالم عقل شبیه است، لذا به این نام تعبیر شده است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۲۳/۱۳).

واژهٔ مثال، مشترک لفظی است و دو معنای کاملاً متفاوت دارد: الف- عالم مثال که عالم اشباح مجرد و صور معلقه است و عالمی است که جواهر مجرد در آنجا ذاتاً از ماده مجردند، اما مشتمل بر برخی آثار و لوازم مادی است؛ به این معنا که دارای شکل، اندازه و... است. ب- معنای دیگر آن همان ربّ النوع یعنی موجودات مجرد محض و عقول عرضیه است. هر فردی از افراد موجود در عالم ماده دارای فردی عقلی است که نام دیگر آن مثل عقلیه است.

حسن‌زاده آملی در تعلیقات خویش بر کتاب شرح منظومه معتقد است دلیل آنکه عرفا از عالم مثال به «عالم فرق» تعبیر کرده‌اند، این است که این عالم گرچه مشتمل بر اشکال، مقادیر و هیئات است، ولی فاقد ماده و هیولاست؛ اما به دلیل آنکه عالم طبیعت واجد ماده و هیولاست، لذا از آن به «عالم فرق الفرق» تعبیر کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹: ۶۴۲/۳، تعلیق حسن‌زاده آملی).

تبیین و تحلیل دیدگاه حسن‌زاده آملی

همان‌طور که پیشتر بدان اشاره شد، وی رساله‌ای مستقل و جداگانه دربارهٔ عالم مثال تألیف نموده است. افزون بر این، در شروح و تعلیقات خویش بر کتب فلسفی، مباحث متنوع و گوناگونی را مطرح کرده است که این نکات و همچنین تحلیل آن‌ها، در ضمن بیان چند مطلب ارائه می‌گردد.

۱. اثبات عالم مثال

به اعتقاد حسن‌زاده آملی، افزون بر وجود روایاتی که دلالت بر ثبوت عالم مثال می‌کنند، همانند روایات معراجیه (همو، ۱۳۹۸: ۱۴۲)، می‌توان نسبت به وجود این عالم، برهان عقلی اقامه نمود.

ایشان بر اساس لزوم ارتباط و تناسب میان عوالم و ادراکات انسانی، عالم مثال را اثبات می‌کند. در دیدگاه وی، همان‌طور که ادراکات انسانی به سه قسم عقلی، مثالی

و مادی تقسیم می‌شوند، عوالم هستی نیز به سه بخش تقسیم می‌شوند. وجود ارتباط میان عالم ماده و عالم عقل، تنها بر اساس وجود واسطه و برزخی که در میان آن دو هست، قابل تبیین خواهد بود. لذا به دلیل عدم وجود طفره در نظام هستی، می‌توان عالم مثال را اثبات نمود. به بیان دیگر، فیض وجود ابتدا به عالم عقل، سپس به عالم مثال و آنگاه به عالم ماده می‌رسد و بدین صورت می‌توان ارتباط میان دو عالم عقل و ماده را تبیین نمود. با توجه به آنچه ذکر شد، تطابق میان انسان (عالم صغیر) با نظام هستی (عالم کبیر)، دلیلی بر وجود عالم مثال قلمداد می‌شود (همان؛ همو، ۱۳۸۷: ۶۲۸/۳).

۲. اهمیت عالم مثال نزولی

پیش از بیان اهمیت عالم مثال در سلسلهٔ نزولی عالم هستی، شایسته است که در ابتدا تفاوت اساسی میان این دو عالم بیان شود.

۱. عالم مثال موجود در قوس نزول، مقدم بر عالم طبیعت است و عالم مثال موجود در قوس صعود، از عالم ماده تأخر دارد.

۲. صور موجود در مثال نزولی، تمام اشیاء و امور عالم طبیعت را شامل می‌شود؛ اما صور موجود در مثال صعودی، تنها در خصوص برخی از موجودات خواهد بود و صرفاً در حوزهٔ اعمال و رفتار آن‌ها می‌باشد.

۳. قاعدهٔ امکان اشرف در قوس نزول، و قاعدهٔ امکان اخس در قوس صعود جاری می‌باشد.

۴. صدرالمتألهین معتقد است که نزول انسان‌ها از آن عالم به عالم ماده، همانند بازگشت آنان به عالم عقل نخواهد بود. تمام افراد انسان‌ها در سیر نزولی خویش از عالم اعلی و عوالم مافوق به عالم ماده، به یک معنا مساوی و یکسان هستند، لکن در سیر صعودی این چنین نیست؛ زیرا در این سیر، انسان‌ها با اعمال و رفتار خویش قدم برمی‌دارند. بنابراین تفاوت میان سیر صعودی و سیر نزولی به اجمال و تفصیل است. در دیدگاه وی، تمام افراد انسان‌ها از جهت کمال یا نقصان بالقوه می‌باشند، لکن این کمال یا نقصان در سیر صعودی به فعلیت تبدیل می‌شود. لذا نوع انسان‌ها در بدو امر یعنی در سیر نزولی، متحد و متفق با یکدیگر می‌باشند و در نهایت امر یعنی در سیر

صعودی، بر اساس اوصاف و احوال و اعمالی که انجام می‌دهند، مختلف و متفاوت خواهند بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۲۱-۳۲۲).

به باور حسن‌زاده آملی، اهمیت عالم مثال در قوس نزول، از عالم مثال در قوس صعود بیشتر است؛ زیرا این اشکال اساسی یعنی وجود کثرت و تمایز در میان صور عالم مثال نزولی بدون دخالت ماده، در این عالم مطرح می‌شود. به بیان دیگر، صور موجود در عالم مثال، فاقد ماده و هیولا هستند و از سوی دیگر، میان این صور تمایز و جدایی وجود دارد. لذا نحوه تبیین این تمایز و جدایی، در فرضی که ماده و هیولا وجود ندارد، مسئله‌ای اساسی و مهم محسوب می‌شود و همین امر، سبب اهمیت عالم مثال در سلسله نزولی شده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۸۸).

۳. نقدی بر دیدگاه حسن‌زاده آملی نسبت به توسعه در اصطلاح صور معلقه

اصطلاح صور معلقه، از جمله اصطلاحاتی است که شیخ اشراق در مورد صورت‌های موجود در عالم مثال مطرح کرده است. به جهت آنکه این صور، فاقد محل، ماده و مکان‌اند، از آن‌ها تعبیر به صور معلقه کرده است. حسن‌زاده آملی با توسعه‌ای که در این اصطلاح می‌دهد، معتقد است که اصطلاح صور معلقه در مورد صورت‌ها و اشباح قائم به نفس که در موطن خیال قرار دارند نیز به کار می‌رود (همان: ۱۹۰).

وی در این مقام به بخشی از عبارات ملاصدرا در کتاب *اسرار‌الآیات* تمسک می‌کند. از این جهت، ابتدا عبارت مورد نظر ملاصدرا آورده می‌شود، سپس به درستی یا نادرستی استناد نمودن به عبارت ملاصدرا پرداخته می‌شود. عبارت ملاصدرا در این باره چنین است:

«بل الحق القراح ما لَوْحًا كإليه من تصوّر النفوس بصور ملكاتهم وهيئاتهم وهي أبدانهم المكتسبة المحشورة في النشأة الآخرة وتلك الأبدان معلقة ليست قائمة بمادة طبيعية ولا في جهة من جهات الوضعي»؛ بلکه قول حق و خالص در کیفیت حشر نفوس انسانی آن است که آن‌ها به صور ملکات و هیئات خودشان متصور می‌شوند و همین صور که به اقتضای ملکات و هیئات خودشان است، ابدان اخروی آن‌هاست که در دنیا کسب نموده‌اند. این ابدان معلقه‌اند و به ماده طبیعی قوام ندارند و در هیچ جهتی از جهات وضعی قرار ندارند.

حسن‌زاده آملی معتقد است که این عبارت ملاصدرا به صراحت نشان می‌دهد که اصطلاح صور معلقه در مورد صورت‌های قائم به نفس در موطن قوه خیال به کار رفته است. به عبارت دیگر، صور قائم به نفس ناطقه بر اساس اقتضای ذاتی ملکات، ابدان معلقه و اخروی‌اند (همان: ۱۹۱).

در مقام نقد دیدگاه وی، این گونه می‌توان گفت که گرچه صور موجود در عالم مثال منفصل و صور قائم به نفوس انسانی، از ماده مجردند، لکن صور مثالی در قوس نزول، موجوداتی قائم به ذات و مستقل‌اند؛ اما صور قائم به نفوس در موطن قوه خیال، قائم به ذات نبوده و وابسته به نفس‌اند، لذا استقلال وجودی ندارند. از این رو در عبارت ملاصدرا یعنی «تصوّر النفوس بصور ملکاتهم و هیئاتهم وهی ابدانهم المكتسبة... وتلك الأبدان معلقة» می‌توان چنین ادعا نمود که ضمیر «تلك» به ابدان محشور در نشئه آخرت باز می‌گردد. واضح است که ابدان محشور در نشئه آخرت دقیقاً همان صور ملکات و هیئات نفوس انسانی نیستند، بلکه این ملکات و هیئات نفس انسانی در عالم آخرت به صورت ابدان اخروی ظهور پیدا می‌کند.

بر این اساس می‌توان چنین گفت که ملکات و هیئات مکتسبه، در عالم آخرت به صورت ابدان اخروی ظهور پیدا می‌کنند، نه آنکه این ملکات حاصل در نفس انسانی، دقیقاً همان ابدان اخروی در نشئه دیگر باشند. بنابراین شایسته است که اصطلاح صور معلقه در کاربرد اصلی خود و آن گونه که شیخ اشراق به کار برده است، مورد استفاده قرار گیرد؛ زیرا با تعمیم آن به سایر موارد، معانی دیگری پیدا می‌کند که در این صورت به طور کلی با معنای نخست و اولیه آن تفاوت دارد.

۴. اشکال و اعتراض بر دلیل سهروردی در اثبات عالم مثال

حسن‌زاده آملی نیز همچون ملاصدرا، دلیلی را که شیخ اشراق به جهت اثبات عالم مثال ارائه کرده است، مورد نقادی قرار داده و آن را ناکافی و ناتمام می‌داند. از این جهت، ابتدا دیدگاه شیخ اشراق تبیین می‌شود، آنگاه به انتقاد وی نسبت به دلیل سهروردی پرداخته می‌شود و در نهایت این انتقاد مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرد.

شیخ اشراق معتقد است که صور خیالی به دلیل امتناع انطباع کبیر (تصور شیء بزرگی

همچون کوه) در صغیر (در چشم یا بخشی از مغز) منطبع نشده‌اند، بنابراین چنین صوری حقیقی مجرد می‌باشند. اگرچه مایزاء آن‌ها در عالم ماده، امری عرضی است، لکن حقیقت آن‌ها امری مجرد است و از این جهت نسبت به چنین صوری، محلی مادی وجود نخواهد داشت، بنابراین بر اساس این استدلال سهروردی، صور خیالی یا مثالی در عالمی با عنوان مثال منفصل وجود و تحقق دارند.

عبارت وی در این باره چنین است:

«وقد علمت أن انطباع الصور فی العین ممتنع وبمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ. والحقّ فی الصور المرایا والصور الخیالیة أنّها لیست منطبعة، بل هی صیاص معلقة لیس لها محلّ. وقد یكون لها مظاهر ولا تكون فیها» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۱۱/۲-۲۱۳)؛ و دانستی که انطباع صور در چشم ممتنع است و همین طور انطباع صور در قسمتی از مغز نیز به همان علت ممتنع و محال است. و حقّ آن است که صورت‌های موجود در آینه‌ها و همچنین صورت‌های خیالی، در ماده و مغز منطبع نیستند، بلکه آن‌ها دژهای معلقه‌ای هستند که برای آن‌ها محلی وجود ندارد، اما برای آن‌ها مظاهری وجود دارد، لکن آن‌ها منطبع در مظاهر نیستند.

بنابراین از آنجایی که صورت‌های مذکور در بخشی از مغز و عالم ماده انطباع پیدا نکرده‌اند، لذا این صورت‌ها در خارج از نفس و در مرتبه‌ای غیر از عالم حس و عقل موجودند.

شارح معروف *حکمة الاشراف*، قطب‌الدین شیرازی نیز استدلال مشابهی در اثبات عالم مثال منفصل اقامه کرده است. به باور وی، به طور کاملاً قطعی و یقینی صور خیالی وجود دارند، لکن این صور به سبب امتناع کبیر در صغیر نمی‌توانند در بخشی از مغز موجود شوند، آن گونه که در خارج نیز نمی‌توانند تحقق یابند؛ زیرا در غیر این صورت باید هر بیننده‌ای که از سلامت حواس برخوردار است، آن‌ها را مشاهده نماید. با این حال، چنین صوری عدم محض نیستند؛ زیرا در فرض عدم بودن، دیگر قابل تصور نبودند و همچنین از یکدیگر متمایز نمی‌شدند. از سوی دیگر، از آنجایی که چنین صوری مشتمل بر مقدار، کمیت و اندازه‌اند، در عالم عقل نیز نمی‌توانند موجود شوند.

بر این اساس باید عالمی وجود داشته باشد تا آنکه چنین صوری بتوانند در آنجا جای گیرند. نام این عالم عبارت است از مثال منفصل. این عالم از آن جهت که مادی نیست، از عالم ماده قوی‌تر و برتر است و از آن جهت که مشتمل بر اندازه و مقدار است، از عالم عقل ضعیف و پست‌تر است و درست به همین دلیل، میان عالم عقل و ماده قرار گرفته است (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۷۰).

ملاصدرا قائل است که ابن سینا به مجرد قوه خیال قائل نیست و به مادی بودن آن حکم نموده است و براهینی که وی به جهت مادی بودن قوه خیال اقامه نموده است، به اندازه‌ای قوی و محکم جلوه می‌نماید که شیخ اشراق علی‌رغم اختلافی که با ابن سینا در زمینه پذیرش عالم مثال دارد، به مادی بودن این قوه حکم نموده است. بنابراین برهانی که شیخ اشراق -از طریق تمسک به صور ادراکی- بیشتر به جهت اثبات عالم مثال اقامه کرده بود، گرچه می‌تواند عالم مثال را اثبات نماید، لکن از اثبات مجرد قوه خیال ناتوان است و این نقص و کاستی دقیقاً محل ایجاد ابهام و اعتراض برای صدرالمتهلین شده است.

اساساً در دیدگاه ملاصدرا، تمام صورت‌های خیالی در صقع ذات نفس موجودند؛ زیرا حتی صور کاذب و باطلی را که خود نفس اختراع و ایجاد می‌نماید، در حقیقت از بازیگری‌های قوه واهمه و قوه خیال است و از این جهت، محل وجود چنین صوری عالم مثال متصل یعنی قوه خیال خواهد بود؛ بدان دلیل که عالم مثال منفصل، عالم تام و کاملی است و چنین صور کاذب و باطلی نمی‌توانند بر این عالم تطابق داشته باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۱). بنابراین آنچه را که انسان می‌یابد، از درون ذات خودش بوده است و خارج از گستره نفس نمی‌باشد.

حسن‌زاده آملی نیز به سان ملاصدرا، معتقد است دلیلی که شیخ اشراق اقامه نموده است، برای اثبات مجرد صور برزخی به کار می‌رود و نمی‌تواند عالم مثال منفصل را اثبات کند و صرفاً مجرد برزخی قوه خیال و صور متخیله را اثبات می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳/۶۹۰).

اما در واقع می‌توان چنین گفت که اشکال ملاصدرا و حسن‌زاده آملی نسبت به دلیل شیخ اشراق مبنايي است؛ بدین معنا که شیخ اشراق بر اثر اشکالاتی که ابن سینا به

جهت مادی بودن قوه خیال اقامه کرد، نتوانست تجرد قوه خیال را بپذیرد. لذا ادله‌ای که وی برای اثبات عالم مثال منفصل اقامه کرده است، در مورد تجرد قوه خیال مطرح نمی‌شود و در واقع ناظر بدان نیست. با ظهور ملاصدرا و پاسخ‌هایی که وی نسبت به اشکالات ابن سینا نسبت به مادی بودن قوه خیال بیان کرد و براهینی که وی به جهت تجرد این قوه اقامه نمود، تجرد قوه خیال اثبات شد و دلایلی که شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل ارائه کرده بود، نسبت به تجرد برزخی قوه خیال مورد استفاده قرار گرفت. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که اشکال ملاصدرا و حسن‌زاده آملی نسبت به دلیل شیخ اشراق مبنایی است.

به عبارت دیگر، از آنجایی که شیخ اشراق قوه خیال را مادی می‌دانست، براهینی که برای اثبات عالم مثال منفصل اقامه نمود، ناظر به تجرد قوه خیال نبود. این در حالی است که با پذیرش تجرد خیال در مکتب حکمت متعالیه، همان دلیل شیخ اشراق در مورد تجرد قوه خیال به کار گرفته می‌شود.

۵. پاسخ به انتقاد ملاعبدالرزاق لاهیجی در انکار عالم مثال

در این مقام، ابتدا به انتقاد ملاعبدالرزاق لاهیجی نسبت به دلیل ارائه‌شده توسط شیخ اشراق پرداخته می‌شود؛ سپس پاسخ حکیم سبزواری به این انتقاد بیان می‌شود و در نهایت، پاسخی که حسن‌زاده آملی به انتقاد حکیم لاهیجی بیان کرده است، مطرح می‌شود که در واقع نشان از ناکافی بودن پاسخ حکیم سبزواری دارد.

چنان که اشاره شد، دلیل شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال آن است که صورت‌های خیالی‌ای که انسان تصور می‌کند، در عالم عقل و ماده تحقق ندارند. از آنجا که چنین صوری معدوم نیستند، لذا در عالم دیگری به نام عالم مثال منفصل قرار دارند. دلیلی که شیخ اشراق برای نبودن چنین صوری در جزئی از اجزاء مغز ارائه کرده است، تمسک به قاعده امتناع کبیر در صغیر است. حکیم لاهیجی در همین موضع انتقاد خود را این گونه بیان می‌کند که چه مانعی دارد صور کوه‌ها، دریاها، بیابان و سایر امور در نفوس فلکی ارتسام یابد و نه در عالم مثال منفصل؟ به دیگر عبارت، این احتمال وجود دارد که با وجود نفوس فلکی، امتناع ارتسام کبیر در صغیر زیر سؤال

برود؛ احتمالی که در کلمات شیخ اشراق و شارح وی یعنی شهرزوری دیده نمی‌شود. بر این اساس، برهان شیخ اشراق ناکافی خواهد بود (فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۴-۴۳۵).

حکیم سبزواری در مقام پاسخ به این اشکال چنین می‌گوید که در دیدگاه حکیمان اسلامی، تعداد نفوس ناطقهٔ انسانی غیر متناهی است. لذا ممکن نیست که صور خیالی و نفوس ناطقهٔ غیر متناهی، در یک نفس منطبعه یعنی همان نفس فلکی که امری محدود و متناهی است، انطباع و ارتسام پیدا نمایند. از این جهت، حکیم سبزواری قائل است که فساد پذیرش این سخن، از پذیرش امتناع کبیر در صغیر بیشتر خواهد بود. افزون بر این در صورتی که فرض شود صورتی جسمانی وجود دارد که از خیال و نفس فلکی بزرگ‌تر و عظیم‌تر باشد، در این صورت، اشکال امتناع کبیر در صغیر همچنان باقی است. بنابراین برهان سهروردی تمام و کامل خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۴۱۲).

حسن‌زاده آملی با توجه به پاسخ حکیم سبزواری، دیدگاه خویش را این‌گونه بیان می‌کند که تمثیل صورت‌های اشیاء در نفوس فلکی، در عالم مثال متصل واقع شده است نه در عالم مثال منفصل. به عبارت دیگر، اتصال نفوس انسانی به نفس فلکی و مشاهدهٔ هر یک از آنها، یک نحوه ادراک عالم مثال متصل است.

دلیل این امر آن است که صور موجود در عالم مثال منفصل، در حقیقت به ذات خود قائم بوده و وابستگی به چیز دیگری نخواهند داشت؛ اما صورت‌هایی که به نفوس فلکی وابسته‌اند و به آنها قائم‌اند، جزء صور موجود در عالم مثال منفصل محسوب نخواهند شد. لذا تمثیل صورت‌های اشیاء در نفس فلکی، به معنای ادراک صور موجود در عالم مثال منفصل نخواهد بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۱). بنابراین پاسخ حکیم سبزواری ناتمام خواهد بود.

سهروردی نیز به این مطلب اشاره می‌کند؛ به این معنا که موجودات مثالی، از نوعی مقدار و شکل برخوردارند، لکن وجود تفاوت میان موجودات مثالی و موجودات مادی بسیار جدی‌تر از آن است که وی آنها را در یک رتبهٔ وجودی قرار دهد. شیخ اشراق معتقد است که عالم مثال، عالمی مستقل و جدا در برابر دو عالم عقل و ماده است. از این جهت، صور موجود و محقق در این عالم به چیز دیگری وابسته نیستند (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۳۲/۲).

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان چنین گفت که سخن گفتن از نامتناهی بودن نفوس ناطقهٔ انسانی و عدم انطباق آن‌ها در نفوس فلکی یا فرض صورتی جسمانی که بزرگ‌تر از نفوس فلکی باشد، گرچه می‌تواند پاسخی برای اشکال حکیم لاهیجی محسوب گردد، اما بر مبنای پاسخی که حسن‌زاده آملی ارائه نموده است - حتی در صورتی که پاسخ حکیم سبزواری مورد ملاحظه و توجه قرار نگیرد - اشکال حکیم لاهیجی برطرف خواهد شد. به بیان دیگر، چنانچه - به طور محال - فرض شود که نفوس نامتناهی انسانی می‌توانند در نفس فلکی، انطباق و ارتسام پیدا کنند، در عین حال با توجه به پاسخی که حسن‌زاده آملی ارائه کرده است، اشکال حکیم لاهیجی برطرف شده و در این صورت، برهان شیخ اشراق همچنان صحیح و بدون اشکال باقی خواهد ماند.

۶. تحقیقی پیرامون دلیل شیخ اشراق در اثبات عالم مثال

حسن‌زاده آملی در ضمن بیان دلیلی که توسط شیخ اشراق به جهت اثبات عالم مثال منفصل اقامه شده است، اشکال دیگری را مطرح می‌کند و سپس به آن اشکال پاسخ می‌دهد. از این جهت ضروری است که برهان شیخ اشراق دوباره به اختصار بیان شود.

در دیدگاه شیخ اشراق، صور خیالی به دلیل امتناع انطباق کبیر در صغیر، در چشم یا بخشی از مغز منطبق نشده‌اند. لذا چنین صوری حقایقی مجردند، اگرچه مابازاء آن‌ها در عالم ماده، امری عرضی است، لکن حقیقت آن‌ها امری مجرد خواهد بود و بر همین اساس نسبت به چنین صوری، محلی وجود نخواهد داشت. بدین ترتیب بر اساس این استدلال سهروردی، اموری اثبات می‌شوند که در عالم مثال منفصل وجود و تحقق دارند که فاقد محل مادی‌اند.

اشکال: در نقد استدلال شیخ اشراق باید گفت، افزون بر اینکه دلیلی که شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال منفصل ارائه کرده است، ناتمام و ناقص است، این دلیل نسبت به اثبات تجرد برزخی قوهٔ خیال نیز ناتمام است، آن گونه که ملاصدرا برای اثبات تجرد قوهٔ خیال بدان تمسک کرده بود؛ زیرا مبنای اثبات عالم مثال و تجرد

برزخی قوه خیال، بر محال بودن انطباع و حلول شیء کبیر و بزرگ در شیء صغیر و کوچک مبتنی است و از آنجا که امتناع کبیر در صغیر، امری ممکن است نه محال، لذا از این جهت، دلیل شیخ اشراق نمی‌تواند تجرد برزخی صور مثالی و خیالی را اثبات نماید.

به بیان دیگر، صورت اشیاء بزرگ و عظیم هنگامی که بر روی صفحه‌ای کوچک، با حفظ تعادل و تناسب میان شکل خارجی و شکل روی کاغذ رسم می‌شود، به خوبی می‌تواند حاکی از مقادیر خارجی آن‌ها باشد؛ یعنی اگرچه این صورت رسم شده کوچک است، اما می‌تواند نسبت به شیء خارجی محاکات داشته باشد. همین سخن در مورد اشیایی که در قوه خیال انطباع پیدا کرده‌اند، جاری می‌شود و از این جهت، انطباع کبیر در صغیر لازم نمی‌آید. لذا دلیلی که شیخ اشراق ارائه کرده است، نه می‌تواند عالم مثال منفصل را اثبات نماید و نه توانایی اثبات تجرد برزخی صور برزخی و قوه متخیله را دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲: ۱۹۷).

پاسخ: حسن‌زاده آملی در مقام پاسخ به این اشکال چنین می‌گوید که هنگام مواجهه با موجودات خارجی، آن‌ها با همان اوصاف کوچک و بزرگی که دارند و با همان ابعاد و ارتفاعاتی که از آن برخوردارند، مورد ادراک قرار می‌گیرند؛ زیرا هنگامی که صورت شیء بزرگی همانند یک کوه تصور می‌شود، این گونه نیست که با نسبت‌سنجی و سنجش میان اجزاء کوه تصور شده، به مساحت و مقدار کوه در خارج پی برد، بلکه آن شیء خارجی با عظمت و بزرگی‌ای که دارد، مورد تصور و ادراک قرار می‌گیرد، لذا انطباع کبیر در صغیر امری محال خواهد بود.

افزون بر این، اساساً صور خیالی قائم به نفس‌اند و نفس انسانی آن‌ها را در صقع ذات خود، ابداع و خلق نموده است. لذا در دیدگاه حسن‌زاده آملی، اشکال انطباع کبیر در صغیر بی‌معناست و می‌توان تجرد برزخی صور مثالی و عالم مثال منفصل را اثبات نمود؛ زیرا اشکال انطباع کبیر در صغیر در جایی مطرح خواهد بود که صور خیالی امری مادی باشند که در شیء مادی دیگری مانند چشم انطباع پیدا کنند، در حالی که صور خیالی اموری مجردند (همان).

۷. تأملی در رویکرد حسن‌زاده آملی در تمسک به مکاشفات عرفا در

اثبات عالم مثال

حسن‌زاده آملی معتقد است که مکاشفات عرفا صرفاً عالم مثال منفصل را اثبات نمی‌کند، بلکه می‌تواند عالم مثال متصل و خیال را نیز اثبات نماید. ایشان می‌گویند:

«در بسیاری از مؤلفات بزرگان علم، اعم از کتب عرفان و فلسفه و کلام، می‌بینیم که در اثبات عالم مثال، تمسک به مکاشفات ارباب ریاضت کرده‌اند که فلانی از خلع بدن چنان دید و فلانی در خلوت چنین دید و این مکاشفات را دلیل بر وجود عالم مثال منفصل گرفته‌اند؛ اما هیچ‌یک نفرموده‌اند که اشباح مرئیة آنان، چرا از عالم برزخ که خیال منفصل و مثال مطلق است، می‌باشد و چرا این اشباح قائم به نفس و از منشآت و مبدعات او در موطن خیال متصل که شأنی از شئون نفس است، نبوده باشد؟» (همان: ۱۹۹).

درست به همین جهت است که ایشان کلام محقق لاهیجی در نقد عالم مثال را که به مکاشفات عرفا مستند بود، می‌پذیرد؛ زیرا محقق لاهیجی معتقد است که اشراقیان و متصوفه در اثبات این عالم به مکاشفات و شهودات خویش استناد نموده‌اند، لکن این مکاشفات عالم مثال منفصل را اثبات نمی‌کند، بلکه می‌تواند صور موجود در قوه خیال یا صور موجود در نفوس افلاک را اثبات نماید (همان: ۲۲۰؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۷۲: ۴۳۴-۴۳۵).

در مقام نقد این سخن می‌توان گفت مکاشفات و شهوداتی که برای سالکان الهی در ابتدای راه روی می‌دهد، در عالم مثال مقید و مثال متصل است؛ سپس با حصول ملکات، این مکاشفات در عالم مثال منفصل روی می‌دهد. حکیم ملاعبده‌الله زنوزی در این باره معتقد است مکاشفاتی که در ابتدای راه برای سالکان الهی روی می‌دهد، در حقیقت در عالم مثال مقید و مثال متصل یا قوه خیال رخ می‌دهد؛ سپس با حصول ملکات، این مکاشفات در عالم مثال منفصل روی می‌دهد. بنابراین از منظر وی، این آگاهی و اطلاع ابتدا نسبت به ملکوت عالم عناصر، سپس به مرتبه ملکوت عالم افلاک ترقی پیدا می‌کند تا آنکه به مرتبه نفس کلی (لوح محفوظ) و عقل کلی (قلم اعلی) و در نهایت به مرتبه فنای در توحید و فنای در فنا و مقام جمع جمع منتهی می‌شود (مدرس زنوزی، ۱۳۷۴: ۲۰۸-۲۰۹). بنابراین هر یک از سخنان عرفا در مکاشفاتشان

برای اثبات عالم مثال و سخن حسن‌زاده آملی صحیح و درست است؛ لکن هر یک ناظر به مرتبه و درجه خاصی است.

به بیان دیگر، به این صورت می‌توان سخن عرفا و سخن حسن‌زاده آملی را جمع نمود که تمسک عرفا در اثبات عالم مثال منفصل به مکاشفات، ناظر به مرتبه‌ای است که مکاشفات برای آن‌ها به صورت ملکه درآمده است و سخن حسن‌زاده آملی درباره اینکه چرا نتوان این مکاشفات را قائم به نفس دانست و آن‌ها را به قوه خیال نسبت داد، ناظر به آن دسته از سالکانی است که در ابتدای راه وصول به حق تعالی قرار دارند و ملکه حصول مکاشفات برای آن‌ها ثبوت نیافته است.

۸. تأملی بر انتقاد حسن‌زاده آملی بر ترجمه برخی از عبارات ملاصدرا

در کتاب *سفار* توسط حکیم سبزواری در اثبات عالم مثال منفصل

صدرالمتألهین انتقادات و اعتراضاتی نسبت به دیدگاه شیخ اشراق در مورد عالم مثال مطرح کرده است. یکی از آن انتقادات، عدم اعتقاد به مجرد قوه خیال است؛ بدین معنا که صور متخیله در صقع ذات نفس موجودند و نفس با استخدام نمودن قوه خیال، آن‌ها را انشاء می‌نماید. بنابراین لزومی ندارد که صور خیالی ادراک شده، به دلیل آنکه در عالم خارج و واقع محقق نیستند و در بخشی از مغز موجود نیستند یا آنکه معدوم نیز نیستند، در عالم و موطنی به نام عالم مثال منفصل تحقق داشته باشند؛ بلکه ممکن است که موطن تحقق چنین صوری، قوه خیال نفس باشد که نفس انسانی آن‌ها را ایجاد و انشاء کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۶۱).

حسن‌زاده آملی قائل است که کلام حکیم سبزواری در *اسرارالحکم* به این سخن ملاصدرا ناظر است و آن را بدین صورت ترجمه نموده است:

«صاحب *سفار* قدس سره بر شیخ اشراق ایراد کرده در باب بودن تخیل با اضافه به عالم مثال به اینکه ما هر چند مدغم و موقیم به عالم مثال مطلق، چنان که اساطین حکمت و ائمه کشف و معرفت قائل‌اند. و این شیخ اشراق محیی طریقه اشراقیین هم بذل جهد و استفراغ وسع فرموده در تقریر و تحریر، لکن صور متخیله نزد ما موجودند در صقعی از نفس، به تأثیر و تصویر آن به استخدام خیال نه در عالم خارج از آن و این‌ها باقی‌اند به ابقاء نفس و حفظ آن در عالم مثال اصغر» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۲).

حسن‌زاده آملی نقد خویش را بر عبارت حکیم سبزواری به این صورت وارد می‌کند که حکیم سبزواری نمی‌بایست در ترجمه عبارت ملاصدرا از کلمه «مثال مطلق» استفاده می‌نمود؛ زیرا سخن دربارهٔ قوهٔ خیال است نه عالم مثال منفصل، و بر همین اساس، حسن‌زاده آملی قائل است که در دیدگاه ملاصدرا، عالم مقدراری غیر مادی، عالم مثال مقید نامیده می‌شود نه عالم مثال مطلق (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۲: ۲۳۰).

به جهت تبیین بحث، ابتدا عبارت ملاصدرا آورده می‌شود؛ آنگاه به تحلیل انتقاد حسن‌زاده آملی پرداخته می‌شود. عبارت ملاصدرا چنین است:

«اعلم أنا ممّن يؤمن بوجود العالم المقداریّ الغير المادّیّ، كما ذهب إليه أساطین الحکمة وأئمّة الکشف حسبما حرّره وقرّره صاحب الإشراف أتمّ تحریر و تقریر، إلاّ أنا نخالف معه فی شیئین. أحدهما أنّ الصور المتخیلة عندنا موجودة كما أوّمانا إليه فی صقع من النفس بمجرّد تأثیرها وتصویرها باستخدام الخیال لا فی عالم خارج عنها بتأثیر مؤثّر غیرها كما یفهم من کلامه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۰۲/۱-۳۰۳).

با توجه به بخش نخست عبارت، یعنی «العالم المقداریّ الغير المادّیّ» دانسته می‌شود که مراد ملاصدرا از این عالم، مثال منفصل و به عبارت دیگر عالم مثال مطلق است. دلیل این امر آن است که با توجه به ادامهٔ عبارت صدر - یعنی به وجود عالم مثال تمام استوانه‌های حکمت و کشف اعتقاد دارند و شیخ اشراق نیز به طور کامل آن را تحریر و تقریر نموده است. می‌توان چنین گفت که سخن دربارهٔ عالم مثال مطلق و مثال منفصل است، نه مثال متصل و مثال مقید. لذا ترجمه‌ای که حکیم سبزواری ارائه نموده است، صحیح به نظر می‌رسد.

افزون بر این، تعبیر «مثال مطلق» امری است که در عبارات صدرالماتلهین به طور صریح دیده می‌شود. لذا بر خلاف دیدگاه حسن‌زاده آملی، ملاصدرا از عالم مثال منفصل با عنوان مثال مطلق یاد می‌کند نه مثال مقید (همان: ۵۱۸/۳). بر همین اساس است که حکیم سبزواری از این عالم، با عنوان مثال مطلق استفاده نموده است. گرچه بر اساس بخش دیگری از عبارت ملاصدرا یعنی «أَنَّ الصور المتخیلة عندنا موجودة كما أوّمانا إليه فی صقع من النفس» می‌توان این گونه نتیجه گرفت که مقصود ملاصدرا در این قسمت از عبارت، مثال مقید و عالم خیال متصل است و نه عالم مثال منفصل و

مثال مطلق، اما بخش نخست عبارت ملاصدرا که پیشتر بیان شد، ناظر به عالم مثال مطلق و منفصل است که حکیم سبزواری آن را به درستی ترجمه کرده است.

البته ذکر این نکته ضروری است که حکیم سبزواری تصریح نمی‌کند که در مقام ترجمه عبارت ملاصدراست، بلکه وی در کتاب *اسرار الحکم* در مقام بیان دیدگاه ملاصدراست نه ترجمه آن. شاهد بر این مدعا، عبارت خود صدرالمتهلین است که در آن کلمه مثال نیامده است تا آنکه حکیم سبزواری آن را به صورت مثال مطلق ترجمه کند، سپس حسن‌زاده آملی به وی اشکال نماید. بنابراین این طور به نظر می‌رسد که انتقاد حسن‌زاده آملی صحیح نمی‌باشد و عبارت حکیم سبزواری درست است.

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان چنین گفت که حسن‌زاده آملی یکی از قائلان به عالم مثال است که اهمیت مثال نزولی را از مثال صعودی بیشتر می‌داند. توسعه و گسترشی که حسن‌زاده آملی در رابطه با صور معلقه داده است، نمی‌تواند مورد پذیرش و قبول قرار گیرد؛ زیرا صور مثالی در قوس نزول موجوداتی قائم به ذات و مستقل‌اند، اما صور قائم به نفوس انسانی در موطن قوه خیال قائم به ذات نبوده و وابسته به نفس‌اند. وی به دلیل ناتمام بودن برهان شیخ اشراق برای اثبات عالم مثال، به تبع ملاصدرا اشکال و انتقادی را به برهان سهروردی وارد نموده است، اما نقد وی در واقع مبنایی است و نه بنایی؛ زیرا تجرد قوه خیال و صور خیالی در زمان شیخ اشراق ثابت نشده بود. همچنین در دیدگاه وی به جهت پاسخ به اشکال ملاعبدالرزاق لاهیجی، تمسک نمودن به ویژگی اساسی و مهم صور خیالی یعنی قائم بالذات بودن و استقلال وجودی آن‌ها کافی خواهد بود و در نتیجه چنانچه پاسخ حکیم سبزواری مورد پذیرش قرار نگیرد، براساس استقلال وجودی صور خیالی می‌توان به اشکال حکیم لاهیجی جواب داد. باتوجه به حالات مختلف و گوناگون سالکان الهی که در چه درجه‌ای از سیر و سلوک هستند، آن گونه که حکیم زوزی بدان اعتقاد دارد، می‌توان به اشکال حسن‌زاده آملی پاسخ داد. در نهایت باید به این امر توجه داشت که ترجمه حکیم سبزواری نسبت به عبارت ملاصدرا صحیح و درست به نظر می‌رسد.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران و انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۲. ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم، *لسان‌العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۳. اسدیپور، رضا، و اویس اسماعیلی، «عالم مثال در آثار علامه حسن‌زاده آملی و ارتباط آن با تجسم اعمال»، *فصلنامه علمی تخصصی فلسفه و کلام*، سال چهارم، شماره ۸، پاییز ۱۳۹۲ ش.
۴. بهائی لاهیجی، محمد بن محمدسعید، *رسالة نوریه درعالم مثال*، تصحیح و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس شرح فصوص الحکم*، به اهتمام داود صمدی آملی، قم، روح و ریحان، ۱۳۸۹ ش.
۶. همو، *دو رساله مثل و مثال*، تهران، طوبی، ۱۳۸۲ ش.
۷. همو، *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۸. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، *اسرارالحکم فی المقتتح و المختتم*، مقدمه منوچهر صدوقی سها، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم، مکتبه مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش.
۱۳. همو، *رسائل فلسفی*، مقدمه و تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۴. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق بن علی بن حسین، *گوهر مراد*، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۵. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود کازرونی، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۶. مدرس زنوزی، ملاعبدالله، *انوار جلیه درکشف اسرار حقیقت علویه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶ ش.
۱۸. همو، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق للسید احمد العلوی العالمی مع تعلیقات الحکیم الالهی الملا علی النوری*، تحقیق و مقدمه علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
۱۹. همو، *جدوات*، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.

نقد و بررسی چیستی رنگ با تأکید بر دیدگاه ابن سینا*

- طلعت ده پهلوان^۱
- کاظم استادی^۲

چکیده

اکثر قریب به اتفاق فلاسفه سنتی و اسلامی، قائل به واقع‌انگاری رنگ هستند و رنگ را موجودی خارجی می‌دانند و بنا به علوم طبیعی هر دوران و دانش فلسفی خود، به بررسی و تبیین چیستی رنگ همت گمارده‌اند. نظریه واقع‌انگاری پیرامون چیستی رنگ، شامل آراء فیلسوفان قبل از ابن سینا و خود وی درباره رنگ می‌باشد. اما از آنجایی که اقوال فیلسوفان مشایی و اشراقی و متعالیه از ابن سینا تا کنون، تغییرات قابل توجهی نداشته است و با کمی تفاوت، همان عبارات، مطالب و دیدگاه‌های ابن سینا درباره رنگ، در کتب بعدی نیز منتقل شده است. بنابراین بررسی نظریات ابن سینا درباره چیستی رنگ حائز اهمیت است. در این نوشتار، ضمن اشاره به اقوال فلاسفه سنتی، به نقل و بررسی چیستی رنگ با تأکید بر دیدگاه ابن سینا می‌پردازیم و ضمن نقد نظریه ابن سینا

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. استادیار گروه حقوق دانشگاه رازی (pahlavant65@gmail.com).

۲. کارشناس ارشد فلسفه غرب دانشگاه مفید قم (نویسنده مسئول) (kazemostadi@gmail.com).

درباره چستی رنگ، به ارائه فرضیه جدیدی که چستی رنگ را ترکیبی از یک فرایند می‌داند، خواهیم پرداخت.

واژگان کلیدی: رنگ، شناخت رنگ، نور، صفت بالقوه، انعکاس، ابن سینا.

مقدمه

در طول تاریخ موجود فلسفه، فیلسوفان مختلفی پیرامون هستی و شناخت سخن گفته‌اند. سخن گفتن پیرامون هستی و شناخت، تابع مستقیمی از توجه صحیح به «ادراک» در انسان می‌باشد. بنابراین فیلسوف چه عقل‌گرا باشد و چه تجربه‌گرا، و چه در طیفی میان آن دو قرار گرفته باشد، لاجرم نیازمند فهم و بررسی ادراک حسی در انسان است.

یکی از مهم‌ترین ادراک‌های حسی انسان و برخی موجودات دیگر، حس بینایی است. بیشترین اطلاعات دریافتی انسان، توسط حس بینایی صورت می‌پذیرد. بنابراین مهم‌ترین حسی که می‌تواند به عنوان یکی از راه‌های درک هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی انسان مورد توجه قرار گیرد، «دیدن» به عنوان حس برتر است.

از سوی دیگر، مهم‌ترین جلوه دیدن یا حتی «تمام دیدن»، متکی به «رنگ» است. اگر رنگی نباشد، فعل دیدن حسی محقق نخواهد شد. هرچند این در صورتی است که «سفیدی» را نیز جزء رنگ‌ها محسوب کنیم؛ مثلاً دید رنگی به صورت کلی، در تشخیص اجسام و ساختار فضایی آن‌ها از دیگر اجسام کمک می‌کند.

با این مقدمه کوتاه، می‌توان پی به اهمیت رنگ برد و برای آن نتایج عملی و نظری متنوع و متفاوتی قائل شد. بررسی چستی رنگ، جدا از آنکه فهم ما را از برخی موضوعات «شناخت» خالص می‌سازد، می‌تواند منجر به ابتکارات و اختراعات جدید در «علوم کاربردی» شود. به عبارت دیگر، اگر چستی رنگ به درستی درک و ترسیم شود، انسان در پردازش طرح‌های صنعتی و کاربردی خود نیز می‌تواند از عوامل مختلف دخیل در ادراک رنگ استفاده کند و در برخی موارد، به راحتی تغییرات شگرفی در زندگی روزمره انسان‌ها ایجاد کند؛ برای نمونه، حتی می‌تواند به درمان برخی از بیماری‌های جسمی و روحی انسان کمک کند؛ مثلاً شما می‌توانید با خوردن یک

قرص یا یک عمل جراحی ساده، دنیای تصویری بسیار جذاب‌تری را تجربه کنید و حتی دسترسی به موجوداتی پیدا کنید که تا کنون آن‌ها را درک نمی‌کردید.

تاریخچه و پیشینه موضوع پژوهش

آنچه از تاریخ ثبت‌شده بشر در دست است، نشان می‌دهد که انسان‌ها از ابتدا به موضوع رنگ توجه داشته و درگیر سؤال و تحقیق پیرامون آن بوده‌اند. این نظر از آن جهت قابل اثبات است که بشر از ابتدای تاریخ، از رنگ استفاده نموده و با ترکیب مواد مختلف، در صدد ایجاد و تغییر در رنگ بوده است؛ هر چند که در گذشته دور، این سؤال و تحقیق، روشمند و جزئی نبوده است.

انسان در دوره‌های مختلف، علاقمند به کشف «چستی رنگ» بوده است و حتی در برهه‌هایی که اطلاعاتی از آن داریم، پیرامون این چستی تا اندازه‌ای اندک سخن گفته است. این نظریات کوتاه را که برخی از آن‌ها در علم جدید مردود شمرده شده‌اند، به عنوان مقدمه به اختصار ذکر خواهیم نمود.

اما اینکه از چه زمانی «چستی رنگ» برای انسان به عنوان مسئله‌ای اختصاصی طرح شده است، باید به دوران معاصر اشاره کنیم. پس از آنکه گرایش هستی‌شناسی فیلسوفان به گرایش شناخت‌شناسی متمایل شد و بسیاری از «فلسفه‌های مضاف» تکوین یافت، یکی از گرایش‌های جدید و بسیار مورد توجه فیلسوفان، «فلسفه ذهن» است که مطالعات و نوشته‌های بسیاری از آن منتشر شده است.

در فلسفه ذهن، بسیار به ادراک درونی و بیرونی توجه شده است. البته ممکن است این توجه در مدار اصلی فصل‌های بیان‌شده فیلسوفان ذهن نباشد، اما آن‌ها در موارد گوناگون مجبور شده‌اند و خواهند شد که حتی برای تقریب به ذهن بسیاری از موارد مطروحه خود، از مثال‌های حسی در ادراک درونی و بیرونی استفاده کنند. یکی از مهم‌ترین این مثال‌ها، مثال درک رنگ است.

بنابراین اگر بخواهیم تاریخ پررنگی برای «مسئله شدن» رنگ قائل شویم، باید دوران معاصر را عنوان کنیم. انسان‌ها در این دوران، حتی تمایل به استفاده از رنگ و واکنش‌های خاص آن را بیشتر مورد نظر قرار داده‌اند. اکنون روان‌شناسی رنگ و

استفاده از رنگ در علوم مختلف بسیار حائز اهمیت شده است؛ به طوری که پیش‌بینی می‌کنیم یکی از موضوعات اثرگذار و قابل توجه در دوره حاضر، چیستی رنگ خواهد شد.

گذشته از این توضیحات کلی، قابل توجه است که تا کنون هیچ تحقیق فارسی درباره چیستی رنگ و به عبارت دیگر «خود رنگ» با عنوانی مستقل و یا غیر مستقل، به صورت کتاب و مقاله و یا پایان‌نامه صورت پذیرفته است. هرچند که پژوهش‌ها یا پایان‌نامه‌هایی وجود دارد که پیرامون رنگ و مسائل اطراف آن و یا انواع رنگ، در دو حوزه متفاوت پژوهش کرده‌اند:

الف) ۱- رنگ پوشاک در اسلام، ۲- تأثیر روانی رنگ‌ها در تصویرسازی کتاب کودک، ۳- تأثیر رنگ بر حالات روانی کودکان.

ب) ۱- رنگ‌آمیزی گراف با الگوریتم ژنتیک، ۲- حذف رنگ‌های راکتیو با نانوذرات مغناطیسی، ۳- گل‌آخرا و کاربرد آن در صنعت رنگ‌سازی. البته به زبان غیر فارسی، مقالات و کتاب‌هایی پیرامون فلسفه و رنگ وجود دارد که سیر صعودی این پردازش، به دوران معاصر و مورد توجه قرار گرفتن «فلسفه ذهن» اختصاص دارد. همچنین چند پایان‌نامه در این موضوع وجود دارند (Cf. Hilbert, 1992; Zoltán, 2001).

پژوهش حاضر، از برخی جهات می‌تواند شباهت‌هایی به پایان‌نامه‌ها غربی داشته باشد؛ اما تفاوت کار با این پایان‌نامه‌ها در سبک توجه و ساختار بررسی آن نسبت به چیستی رنگ می‌باشد، که گرایش فلسفه اسلامی و خصوصاً فلسفه مشاء در آن مشهود است.

۱. نظریات فیلسوفان سنتی پیرامون چیستی رنگ

در فلسفه سنتی، منظور از «کیفیت» چگونگی یک چیز است. مشهور فلاسفه، مصادیق کیف را از طریق استقراء، احصا نموده و در تقسیم اولیه، به چهار قسم کلی منقسم کرده‌اند: کیفیات محسوس، کیفیات نفسانی، کیفیات مختص به کمیات و کیفیات استعدادی. همچنین فلاسفه سنتی، کیفیات محسوس را به مبصرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات و ملموسات تقسیم نموده و مبصرات را عبارت از

رنگ‌ها و نور دانسته‌اند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۳).

بنابراین طبق نظر ابن فیلسوفان، «رنگ یک کیفیت محسوس است». اما نکته قابل توجه اینجاست که از دو حال خارج نیست؛ یا رنگ کیفیت یا موجودی خارجی است یا موجودی درونی و ذهنی. اکثر قریب به اتفاق فلاسفه سنتی و اسلامی، قائل به واقع‌انگاری رنگ هستند و رنگ را موجودی خارجی می‌دانند (برای نمونه ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴-۸۸-۸۵ و ۹۲-۹۴).

اقوال فیلسوفان در طبیعیات از ابن سینا تا کنون در فلسفه مشایی و اسلامی، تغییرات قابل توجهی نداشته است (ر.ک: استادی، ۱۳۹۴الف؛ همو، ۱۳۹۴ب) و با کمی تفاوت، همان عبارات و مطالب ابن سینا درباره رنگ، در کتب بعدی منتقل شده است. بنابراین در اینجا به نقل و بررسی مسئله چستی رنگ توسط ابن سینا می‌پردازیم؛ چرا که مطالب ابن سینا درباره رنگ، دو مزیت مهم دارند:

۱- شامل آراء فیلسوفان قبل از وی درباره رنگ هستند.

۲- این اقوال تا چندی قبل و حتی تا کنون رایج می‌باشند.

اما پیش از آن، برخی از اقوال فیلسوفان قبل از ابن سینا را که احتمالاً در آرای وی مؤثر بوده است، به صورت بسیار مختصر نقل می‌کنیم:

۱-۱. نظر فیلسوفان قبل از ابن سینا

الف- فیثاغورث (۵۶۹- ۵۰۰ ق.م.) و پیروانش معتقد به «وجود خارجی داشتن رنگ» هستند و می‌گویند:

«الوان در سطح خارجی اجسام موجود هستند، به حیثی که از محل خود امتداد یافته و به مردمک چشم فرو روند و در آنجا تحریک حسی نمایند، که بر وجود الوان شهادت دهد» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۵).

ب- امپدوکلس (حدود ۴۵۰ ق.م.) بر آن است که رنگ «وجود خارجی دارد». سقراط در جواب چستی رنگ، -با روش گرگیاس- نظر امپدوکلس را به منون این گونه بیان می‌کند:

«هر موجود تشعشی دارد، و مجراهایی هست که آن تشعش‌ها در آن‌ها وارد می‌شوند

و از آن‌ها می‌گذرند. برخی از تشعشع‌ها با آن مجراها مطابق‌اند؛ در حالی که برخی دیگر بزرگ‌تر یا کوچک‌ترند. بنابراین رنگ، تشعشع شکل است که با نیروی بینایی، مطابق درمی‌آید و بینایی آن را درمی‌یابد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۸۱/۱).

برخی نیز می‌گویند که وی معتقد است کلیه الوان در خود چشم است، و قائل شده است که الوان به واسطه قوه ناری موجود در بدن، به حدقه پدید می‌آیند؛ یعنی آنگاه که حدقه محاذی جسم قرار گرفت، به مناسبت آن جسم، لونی از حدقه به جسم بیرون رفته و آن را احاطه می‌کند و رنگ پدید آید. به همین خاطر، رنگ بر جسم دیده می‌شود (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۵).

پ- سقراط (۴۶۹ یا ۴۷۰ ق.م.) اجمالاً به نظریه «لامکانی رنگ» معتقد بوده و چستی رنگ را ترکیبی دانسته است. وی در محاوره ته‌تتوس می‌گوید:

«عمل چشم را در نظر بگیر. آنچه تو رنگ سفید می‌نامی، نه به‌خودی‌خود در بیرون از چشم تو وجود دارد و نه در چشم تو، و برای آن نمی‌توانی به محل و مکانی قائل شوی؛ چه اگر مکانی معین داشت، «می‌بود» و در حال «شدن» نبود. پس سیاه و سفید و هر رنگ دیگر، بر اثر اصطکاک چشم با جنبشی که خاص آن رنگ است، پدید می‌آید و آنچه ما هر بار در این اصطکاک رنگ می‌نامیم، نه عنصر فاعل است و نه عنصر منفعل؛ بلکه چیزی است میان آن دو که برای هر بیننده از نو و به نحوی که خاص آن بیننده است، پدیدار می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/۱۳۸۴-۱۳۸۰).

ت- افلاطون (۳۴۸/۳۴۷ - ۴۲۸/۴۲۷ ق.م.) به نظر می‌رسد که عقیده‌اش به «خارجی بودن رنگ است»، هرچند که اصطلاحی شبیه به استاد خود عنوان کرده است. وی معتقد است:

«الوان، جوهر سیالی چند است که در کمال دقت و لطافت از سطح خارجی اجسام فوران کنند و نسبتی با عضو باصره دارند که بنا بر آن نسبت، احساس به عمل آید و درک الوان کنند» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۵).

ث- اپیکور (۳۴۱ ق.م.) به «وجود خارجی نداشتن رنگ» معتقد است و می‌گوید: «الوان، وجود خارجی ندارند و محض از هیئت عضو باصره و کیفیت ابصار و رؤیت اجسام متخیل می‌شوند» (همان).

این رأی از این حکیم، نتیجه تفصیلاتی است که در تشریح عضو باصره و کیفیت ترکیب اجسام نوشته است.

ج- ارسطو (۳۲۲ - ۳۸۴ ق.م.) نیز معتقد است که رنگ «وجود خارجی ندارد» وی می‌گوید:

«الوان، در نفس اجسام موجود نیستند و عمل روشنایی را در آنها با اعمالی که در سایر اجسام دارد، فرقی نیست؛ به این معنا که روشنایی را در آنها مدخلی نیست، به غیر از ارائه آنها چنان که سایر اجسام را» (همان).

هرچند که مشایبان را در این باب، آرای مختلفی است؛ بعضی معتقد شدند که الوان «خاصه اصلیه» اجسام است. گروهی قائل شدند که در اجسام به واسطه اختلاط و ترکیب نور و ظلمت ظاهر می‌شود، و جمعی دیگر بر این شدند که الوان در اجسام از ترکیب املاح و فلزات حاصل می‌شود (همان).

چ- فارابی (۲۶۰ - ۳۳۹ ق.) عبارتی دوپهلوی دارد، یعنی رنگ را «خارجی می‌داند»، ولی نه اینکه این رنگ به خودی خود در خارج وجود داشته باشد؛ بلکه وجود خارجی رنگ، به شرط وجود روشنایی است. وی عقیده دارد:

«از تابش مضمی در سطوح، رنگ‌ها پدید می‌آیند، در حالی که رنگ‌ها فی‌ذاته موجود نیستند؛ بلکه اعراضی هستند که به واسطه مضمی حاصل می‌شوند. علت اختلاف رنگ‌ها و اینکه برخی سپیدند و برخی سیاه، اختلاف استعدادهای اجسام در مواد است» (ر.ک: فارابی، بی‌تا: ۷).

۲-۱. نظر ابن سینا پیرامون چستی رنگ

اکنون به متن ابن سینا درباره رنگ و نظریات پیرامون آن در کتاب *نفس از شفا* می‌پردازیم. وی چهار نظریه واقع‌انگار درباره رنگ را از فیلسوفان متقدم مطرح می‌کند، سه نظریه را به دلایلی رد و یکی را مورد تأیید قرار می‌دهد:

۱-۲-۱. نظریه اول: رنگ، همان روشنایی است

عده‌ای از مردم گمان کردند که نور معنایی ندارد، بلکه آنچه به نور موسوم است - همان ظهوری از رنگارنگ است. بلکه عده‌ای از همین دسته گمان کردند که نور

خورشید نیز جز شدت ظهور رنگ آن نیست؛ ولی بر چشم غلبه پیدا می‌کند. این نظریه، عقیده کسی است که معنایی برای روشنایی قائل نیست؛ بلکه روشنایی را همان رنگ می‌داند (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۲۸).

ابن سینا این نظریه را به دلایلی رد می‌کند و می‌نویسد:

«روشنایی یا نور تاییده شده، ظهور رنگ نیست، بلکه چیزی دیگر است که گاهی رنگ را می‌پوشاند و مخفی می‌کند. مثلاً روشنایی درخشنده‌های شبانه، در ظلمت ظاهر می‌شود و رنگ، آن‌ها را مخفی می‌کند؛ اما به هنگام ظهور خورشید، نور آن غلبه پیدا می‌کند و روشنایی این درخشنده‌های شبانه را مخفی می‌کند و رنگ آن‌ها ظاهر می‌شود» (همان: ۱۳۲-۱۳۳).

۲-۲-۱. نظریه دوم: رنگ از هوا و نور تاییده شده به وجود می‌آید

از جمله نظریه‌هایی که در امر رنگ‌ها وجود دارد، عقیده کسی است که رنگ سفید را پدیدآمده از هوا و نور تاییده شده می‌داند و سیاه را پدیدآمده از ضد آن‌ها می‌داند. ابن سینا این نظریه را نیز به دلایلی رد می‌کند (همان).

۳-۲-۱. نظریه سوم: رنگ، صفت بالفعل اجسام است

گروهی دیگر به تفاوت میان اجسام قائل نیستند و قائل‌اند که همه اجسام رنگی‌اند و می‌گویند: روا نیست که جسمی موجود شود، مگر آنکه دارای رنگ باشد. ولی اگر روزنه‌ها و منفذ خالی در اجسام فراوان شود، نور منعکس شده‌ای که از منبع نورانی خارج می‌شود، داخل آن‌ها می‌گردد و از جهت دیگر خارج می‌شود و «نور منعکس شده چشم» نیز در آن‌ها نفوذ پیدا می‌کند و ماورای آن‌ها دیده می‌شود (همان: ۱۴۶)؛ پس رنگی برای آن جسم دیده نمی‌شود.

ابن سینا این نظریه را نیز به دلیل اینکه باید خلأ را موجود فرض کنیم، نمی‌پذیرد و آن را با دلایلی رد می‌کند (همان: ۱۵۳-۱۵۴).

۴-۲-۱. نظریه چهارم: رنگ، صفت بالقوه اجسام است

این نظریه، نظریه فارابی است (فارابی، بی‌تا: ۷) که پیشتر بیان شد و به نظر می‌رسد مورد تأیید ابن سینا هم باشد؛ چرا که هیچ اشکالی بر آن وارد نکرده است. ابن سینا

می نویسد: اجسام سه دسته‌اند:

۱- منبع نور: دسته‌ای از جسم‌ها چنین هستند که با وجود واسطه‌ای شفاف و بدون نیاز به حضور چیزی دیگر، شأنیت رؤیت دارند و این قسم، همان منبع نورانی است؛ مثل خورشید و آتش و امثال آن.

۲- شفاف: دسته‌ای اجسام شفاف هستند. جسم‌های شفاف، منبع نور نیستند، بلکه ماوراء از ادراک و دیدن هستند.

۳- غیر شفاف: دسته‌ای دیگر از جسم‌ها، نیازمند به حضور چیزی همانند نورِ تابیده شده هستند تا آن‌ها را به صفتی - مثل صفت سفیدی یا رنگ‌های دیگر- درآورند. این قسم جسم‌ها رنگی هستند. وی سپس می نویسد:

(پس نورِ تابیده شده، کیفیت دسته اول جسم است، از آن رو که منبع نورانی می‌باشد و کیفیت دسته سوم جسم از آن رو که نه منبع نور هستند و نه شفاف، و آن رنگ می‌باشد؛ زیرا مثلاً دیوار نمی‌گذارد که منبع نور، پشت آن را روشن سازد، پس دیوار مانع روشن کردن منبع نورانی نسبت به ماوراء و پشت خود است و همچنین خود دیوار نیز منبع نور نیست. بنابراین دیوار "جسمی رنگی" خواهد بود. پس دیوار، جسم رنگی "بالقوه" می‌باشد و رنگ به سبب روشنایی، بالفعل حادث می‌شود؛ زیرا هنگامی که روشنایی بر جرمی بتابد، در آن سفیدی بالفعل یا سیاهی، یا سبزی یا غیر آن، به صورت بالفعل حادث می‌شود.

پس اگر روشنایی و مرئی شدن در کار نباشد، جسم غیر نورانی و غیر شفاف، سیاه و تاریک خواهد بود، ولی بالقوه رنگی می‌باشد. مراد ما از رنگ بالفعل، همین مفهوم در این نوع جسم می‌باشد که سفید و سیاه و سرخ و زرد و امثال آن نامیده می‌شود. سفید، سفید نیست و سرخ، سرخ نمی‌باشد، مگر آنکه آن گونه باشد که ما آن‌ها را می‌بینیم، و چنین نخواهد بود، مگر آنکه روشنایی باشند.

گمان نشود که سفیدی و سرخی و امثال آن به صورتی که می‌بینیم، بالفعل در اجسام موجودند، ولی "هوای تاریک" از دیده شدن آن‌ها مانع می‌شود؛ زیرا اگر در هوا، منبع نورانی موجود باشد، هوا به تنهایی تاریک نیست؛ زیرا هوا شفاف است و مانع از ادراک جسم "نورگیرنده" نمی‌باشد و رنگ را - در صورتی که در شیء "نورگیرنده" موجود باشد، نمی‌پوشاند. [بنابراین تاریک چیزی است که "نورگیرنده" نامیده می‌شود.] تاریکی، نبود روشنایی است، در جایی که شأنیت گرفتن نور را داشته باشد و این شیء که شأنیت گرفتن نور را دارد، چیزی است که گاهی دیده می‌شود؛ زیرا نور مرئی کننده

گاهی با آن است. بنابراین آن جسم تاریکی که دارای روشنایی است، مرئی است. جسم شفاف - مثل هوا - دیده نمی‌شود و تاریکی برای آن بی‌معناست؛ زیرا تاریکی در جایی معنا می‌دهد که محلّ، قابل نورگیری و روشنایی باشد. پس اجسام تاریک، جسم‌هایی هستند که شفاف نمی‌باشند. بنابراین جسمی که قابلیت دارد که رنگ آن دیده شود، به هنگامی که نورگیرنده نباشد، تاریک است. در حقیقت، رنگ بالفعل در آن موجود نیست.

همچنین این گمان درست نیست که در خارج رنگ‌ها موجودند، ولی به واسطه تاریکی پوشیده شده‌اند. اگر رنگ‌ها در خارج بالفعل باشند، هوا - ولو به صفتی باشد که تاریک دیده شود، - آن‌ها را نمی‌پوشاند.

انسان استعدادهای مختلفی را که در اجسام موجود هستند، اگر روشن شوند، شخصی به رنگ سفید و دیگری را به رنگ سرخ می‌بیند و آن‌ها را رنگ‌ها می‌نامد؛ جز آنکه کلمه رنگ‌ها، به اشتراک لفظی استعمال شده است؛ زیرا در حقیقت، سفیدی همین است که واجد صفتی است که به دید می‌آید و این سفیدی مرئی در صورتی که بین شما و سفیدی، شفاف بالقوه باشد، در خارج موجود نیست» (ابن سینا، ۱۳۹۲: ۱۲۵-۱۲۶).

۳-۱. مشکل نگاه ابن سینا در چیستی رنگ

به نظر می‌رسد وقتی فیلسوفان سنتی می‌گفتند و یا می‌گویند که مثلاً «رنگ جوهر نیست و عرض است»، قاعدتاً تصور نمی‌کردند یا تصور نمی‌کنند که نمی‌دانند «رنگ چیست». شاید اکنون بتوانیم برهان‌های آن‌ها پیرامون چیستی رنگ را به راحتی ابطال (برای نمونه رک: سه‌رودی، ۱۳۹۰: ۱۷۵-۱۷۹، «حکومتی در باب ابطال جسمیت شعاع») و ادعا کنیم که «اطلاع و علم آن‌ها به رنگ، از نوع جهل مرکب بوده است. اما اینکه ادعا کنیم فلاسفه با اینکه نمی‌دانستند رنگ چیست، احکامی برای آن صادر نموده‌اند، تا حدودی غیر منطقی و بعید به نظر می‌رسد. هرچند که این نظریه‌ها و تبیین‌ها، اشکالاتی اساسی دارد که به زودی به آن‌ها خواهیم پرداخت.

اکنون لازم است توجه کنیم که ابن سینا اطلاع یا اعتقادی به ماهیت موجی و ذره‌ای نور نداشته است و اگر نور را دارای حالت موجی می‌دانست، پس واضح است که عرض و کیف است، و احتمالاً همان مطالبی را که پیرامون خارجی بودن یا نبودن صوت و صدا بیان نموده، پیرامون رنگ نیز بیان می‌نمود. ابن سینا در بخش حس

شنوایی کتاب نفس می نویسد:

«از جمله مباحثی که امر صوت را مشکل می سازد، آن است که آیا صوت امری موجود در خارج است که تابع وجود حرکت یا مقارن با آن می باشد، یا حدوث صوت از آن رو که صوت است، به هنگامی صورت می گیرد که سامعه از آن متأثر شده باشد؛ زیرا ممکن است کسی چنین اعتقاد کند که صوت وجود خارجی ندارد و از تماس هوای موجدار با گوش پدید می آید، بلکه همه اشیا یی که با آن موضع از گوش تماس پیدا کنند، به واسطه تماس، احداث صوت می نمایند [بنابراین اختصاصی به هوا و یا آب ندارد]. پس آیا صدا به واسطه موجی شدن هوایی که در صماخ گوش است، پدید می آید یا به خاطر خود شنوایی، صوت ایجاد می شود؟ این مشکلی است که حکم در آن دشوار است؛ زیرا آنکه وجود صوت را در خارج [انسان] منکر است، اشکال وارد بر دیگر منکرین حواس، بر وی وارد نیست؛ زیرا وی می تواند برای محسوس صوتی، خاصیتی مشخص قائل شود که صوت را می آفریند و آن خاصیت موجی بودن است» (ابن سینا، ۱۳۸۸: ۲۶۶).

جدای از این نکته که بیان شد، نظریه و تبیین های ابن سینا که پیشتر گذشتند، به چند دلیل و ابهام، توضیح دهنده ماهیت و چیستی رنگ نیستند:

- ۱- ابن سینا و فلاسفه اسلامی بدون هیچ دلیلی، رنگ را صفت و عارض بر جسم و نهایتاً واقعیتهای خارجی فرض نموده اند.
- ۲- ابن سینا و فارابی نور تاییده شده را شرط وجود رنگ دانسته اند؛ اما به نظر می رسد که شرط وجود، چیستی وجود آن نیست.
- ۳- همچنین باید توضیح داده شود که «صفت بالقوه» یعنی چه؟ و اینکه «صفت بالقوه» قبل از آنی که بالفعل شود و رنگ گردد، چیست؟ و چه تبیین و ماهیتی دارد؟

۲. ارزیابی واژه چیستی رنگ

به نظر می رسد که انسان، تنها می تواند به صورت اجمال ادعا کند که پدیده ای به نام رنگ را درک می کند؛ هرچند که همه ما رنگ ها را یکسان نمی بینیم. بنابراین اگر شک گرای مطلق نباشیم، قائل به موجود بودن این پدیده و انواعی از آن شده ایم. اما اینکه این موجود چیست؟ و جایگاه آن کجاست؟ موضوعی پیچیده و دامنه دار است

که هنوز و به آسانی نمی‌توان احکام جزمی پیرامون آن صادر نمود.

همچنین اجمالاً می‌دانیم که پدیده رنگ به واسطه وجود برخی اشیاء، برای انسان قابل درک است. پس نوع نگاه ما به چیستی این پدیده، می‌تواند مفهوم این پدیده و جایگاه قرارگیری آن را برای ما متغیر و متکثر نماید.

انسان توانایی چیستی‌شناسی پدیده رنگ را بدون شناخت دستگاه شناختی خود ندارد؛ به این معنا که ابتدا باید دستگاه شناختی خود را پیرامون رنگ مورد ارزیابی دقیق قرار دهد و به برخی سؤالات همانند: «شناخت رنگ چیست؟ آیا شناخت رنگ ممکن است؟» پاسخ دهد. پس از پاسخ‌گویی به این سؤالات پی خواهیم برد که حدود شناخت انسان در پدیده رنگ چگونه است و سپس لازم است آزمایشات تجربی بیشتری نسبت به پدیده رنگ و ویژگی‌ها و خواص آن انجام دهیم تا لااقل بدانیم که پدیده رنگ چه نیست، تا با محدود شدن دایره مورد بررسی، نتایج حتی‌الامکان نزدیک‌تری به واقعیات این پدیده پیدا کنیم. آنگاه شاید بتوانیم اجمالاً احکامی را پیرامون آن صادر نماییم.

از سوی دیگر، تأمل در موضوعاتی همانند رنگ، نیازمند وجود واژه‌هایی تعریف‌شده است که حداقل پایه و مبنای بیان گزاره‌هایی درباره رنگ قرار گیرند. اکنون تعاریف مشخصی از برخی واژه‌ها و اصطلاحات که مورد نیاز تأمل در رنگ می‌باشند، وجود ندارد و یا در دسترس نیست.

وقتی آراء فیلسوفان سنتی و جدید پیرامون چیستی رنگ را مجموعاً ملاحظه و مطالعه می‌کنیم (ر.ک: استادی، ۱۳۹۴ الف؛ همو، ۱۳۹۴ ب)، آنچه قابل توجه است اینکه این آراء، تفاوت‌های چشمگیری با هم دارند. این تفاوت الزاماً نمی‌تواند نشانگر سطح دانش و هوش و ذکاوت آن‌ها در تشریح مسئله باشد؛ چرا که در هر گروهی که نظرات مخالف هم دارند، افرادی شاخص به چشم می‌خورند که به راحتی نمی‌توان این فلاسفه را افرادی بی‌توجه و غیر دقیق دانست.

اگر بخواهیم منصفانه نظر دهیم، این اختلاف آراء به سبب مشخص نبودن اراده فیلسوفان در بیان نظراتشان می‌باشد؛ به این معنا که آن‌ها به صورت واضح و متمایز، مبادی شروع نظریه‌پردازی خود را مشخص نکرده‌اند و یا اینکه اگر مشخص نموده‌اند،

ما به عنوان ناظر به آراء آنها، توانسته‌ایم تفاوت رویکرد فیلسوفان در ارائه نظرشان پیرامون چستی رنگ را به درستی لحاظ نماییم.

«پرسش از مفاد لفظ، چستی مفهوم و تمایز مصداقی، سه مسئله متمایز، اما مرتبط‌اند که به ترتیب، سه حوزه زبان، ذهن و عین را روشنی می‌بخشند. سؤال از معنا یا تعریف لفظی، زبان را روشن می‌سازد و ابهام‌های برخاسته از ابهام لفظ را می‌زداید و پرسش از چستی مفهوم، با ارائه تصویری روشن از مفهوم، ذهن را از ابهام و تردید می‌رهاند و پرسش از ملاک تمایز مصداقی، با شناسایی شیء از اغیار را در عالم خارج ممکن می‌سازد» (فرامرز قراملکی، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

به نظر می‌رسد که وقتی می‌خواهیم از «چستی» چیزی سخن بگوییم، باید چندین مسئله را کاملاً مشخص نماییم: ۱- آیا می‌خواهیم آن چیز را تعریف کنیم؟ ۲- آیا می‌خواهیم آن چیز را توصیف کنیم؟ ۳- آیا می‌خواهیم آن چیز را تبیین کنیم؟ ۴- آیا می‌خواهیم آن چیز را نام‌گذاری کنیم؟ ۵- آیا می‌خواهیم آن چیز را مصداق‌گذاری کنیم؟ ۶- آیا می‌خواهیم آن چیز را مفهوم‌نمایی کنیم؟ ۷- آیا می‌خواهیم آن چیز را مدلول‌نمایی کنیم؟ ۸- آیا می‌خواهیم مکان آن چیز را مشخص کنیم؟ ۹- آیا می‌خواهیم مالک آن چیز را معین کنیم؟

اگر هدف ما از این موارد و یا مسائل مشابه آن در بیان چستی رنگ، روشن و مشخص نباشد، نمی‌توانیم به درستی و بدون مناقشه چیزی بنویسیم و یا صحبتی درباره رنگ بنماییم. هرچند ممکن است افرادی بخواهند تمامی موارد بالا را در یک فقره به عنوان چستی رنگ مطرح نمایند. در این صورت نیز باید هر کدام از مسائل ذکرشده را به صورت مجزا عنوان کنند و به صورت مجزا بررسی نموده و توضیح دهند تا در نهایت، ارائه مطلب درباره چستی رنگ، کامل و دقیق باشد.

۳. صورت‌بندی مسئله چستی رنگ به وسیله هستی‌شناسی رنگ

برای هستی‌شناسی رنگ، تمامی پیش‌فرض‌های اساسی و بنیادی که نیاز بررسی یک مسئله فلسفی می‌باشد، مفروض است (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۵). بنابراین شروع هستی‌شناسی رنگ را به رفع شکاکیت از وجود رنگ قرار می‌دهیم.

۳-۱. آیا رنگ موجود است؟

پیشتر نیز اشاره شد که ما درک خاصی از پیرامون خود داریم که اجمالاً تا کنون، اسم رنگ را برای آن انتخاب نموده‌ایم. اکنون می‌خواهیم بدانیم که آیا این درک خاص ما با نام رنگ، واقعاً موجود است؟

برای نمونه، برخی عقیده دارند که کیفیات فعلی و انفعالی (مثلاً رنگ) وجود ندارند (ر.ک: سه‌رودی، ۱۳۸۵: ۱۴۲). آن‌ها بر این باورند که رنگ، حقیقتی ندارد و کلیه رنگ‌ها خیالی‌اند و سفیدی به نور و سیاهی به ظلمت باز می‌گردد و دیگر رنگ‌ها از تفاوتی که در ترکیب اجسام شفاف با هوا وجود دارد، تخیل می‌شوند (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳، مقاله در ابصار).

بالاخره از دو حال خارج نیست که یا درک خاص ما با نام رنگ واقعاً موجود است و معدوم نیست، یا اینکه توهم و خیال است که نمی‌توانیم عنوان موجود را بر آن بار کنیم.

مطلبی که گذشت، بسیار گمراه‌کننده بود؛ زیرا مسئله را باید طور دیگری مطرح نماییم؛ چون هر انسان درک‌کننده رنگ، حداقل نمی‌تواند وجود یا موجود بودن درک خود از رنگ را منکر شود. این درک، هر چه باشد، شامل عنوان «موجود بودن» خواهد بود. به این معنا که این درک خاص ما که فعلاً از آن به واژه رنگ تعبیر می‌کنیم، چه خیال و توهم باشد و چه هر چیزی دیگر، شامل دایره مفهوم «معدوم» نخواهد بود. بنابراین سؤال از اینکه آیا رنگ موجود است؟ برای کسانی که درک رنگی دارند، بی‌معنا خواهد بود؛ حتی اگر این درک آن‌ها با درک افراد دیگر، تفاوت نوعی و شخصی داشته باشد (برای نمونه ر.ک: زمانی، ۱۳۷۳: ۱۲۹-۱۳۲)؛ به این معنا که افرادی درد را رنگ و برخی دیگر رنگ را شادی درک نمایند. پس تنها کسانی که هیچ نوع درکی از رنگ نداشته باشند، شاید بتوانند سؤال نمایند که آیا رنگ موجود است؟

با این مقدمات نتیجه می‌گیریم که وجود رنگ -چه عینی و خارجی یا ذهنی و درونی-، پیش‌فرض بدیهی بررسی آن خواهد بود و ما تنها می‌توانیم از حالات و نوع وجودی آن گفتگو کنیم.

۲-۳. آیا رنگ موجود لذاته است یا لغیره؟

هرچند که توانستیم موجود بودن رنگ را فارغ از خارجی بودن یا درونی بودن، بدیهی فرض کنیم و به راحتی از پرسش پیرامون آن بگذریم، اما نمی‌توانیم به راحتی پیرامون لذاته و لغیره بودن رنگ سخن بگوییم.

فلاسفه اسلامی معتقدند که ذهن انسان، وقتی صفتی را به موصوفی نسبت می‌دهد، وضع آن صفت با موصوف بر دو گونه است: موصوف با واسطه و بی‌واسطه. همچنین از نظر جمهور فلاسفه، بذاته بودن یک «موجود» دلیل لذاته بودن او نیز هست (برای نمونه ر.ک: مطهری، ۱۳۶۰: ۱۳۹/۱)؛ هرچند که به اعتقاد صدرالمآلهین، مانعی ندارد که موجودی بذاته باشد و لذاته نباشد (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲). با این توضیحات، اکنون می‌توانیم به تفاوت لذاته و لغیره و تأثیر آن در رنگ پردازیم.

به نظر می‌رسد که تا انسان شناخت دقیق‌تری نسبت به رنگ نداشته باشد، اظهار نظر دربارهٔ قائم به نفس بودن یا نبودن موجودی به نام رنگ، محققانه و دقیق نیست. بنابراین لازم است که ابتدا بدانیم رنگ چیست و جایگاه رنگ کجاست؟ خارج از ذهن یا ذهنی است؟ پس از آن بررسی کنیم که اگر جوهری متصف به الوان شوند، آیا می‌توان نتیجه گرفت که رنگ، جوهر نیست و قائم به جوهر دیگر است؟ آیا اگر جوهر بتوانند در هم تنیده شوند، رنگ می‌تواند در حالی که جوهر است، قابلیت اتحاد با جوهر دیگر را دارا باشد؟ (مثلاً شبیه آنچه پیرامون اتحاد جوهر بدن و جوهر نفس یا روح در فلسفه بیان شده است.)

۳-۳. آیا رنگ، موجودی ذهنی است یا خارج از ذهن؟

فلاسفه اسلامی از گذشته تا کنون، ادراکات انسان را درجه‌بندی کرده و مجموعاً چهار درجه ادراک تشخیص داده‌اند: ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی، ادراک عقلی (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۰: ۱۱۰/۱).

فلاسفه اسلامی در بخش ادراک حسی، بیان داشته‌اند: «رنگ‌ها، کیفیاتی عینی هستند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۸۵-۸۸ و ۹۲-۹۴) که خارج از حس وجود دارند. همچنین گفته‌اند:

«رنگ، کیفیتی خیالی است که خارج از حس وجود ندارد، مانند هاله و قوس قزح^۱ و جز آن، که در نتیجه اختلاط هوا با اجسام شفاف یا انعکاس آن‌ها در یکدیگر حاصل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۲۳).

به نظر می‌رسد که نمی‌توان به این سؤال که «آیا رنگ، موجودی ذهنی است یا خارج از ذهن؟» پاسخ گفت، مگر اینکه اولاً فارغ از اصطلاحاتی که در مباحث قبل بیان شد، میان وجودهای ذهنی، نوعی تفاوت خاص قائل شویم و توجه کنیم که وجود ذهنی حداقل دو گونه می‌تواند باشد:

- ۱- وجود ذهنی مفهومی لغات، اصطلاحات و مفاهیم - شامل معقولات اولیه و ثانویه..
- ۲- وجود ذهنی عینی و شخصی - شامل تمام ادراک‌های شخصی درونی، همانند درد و....

جدای از این تمایز، لازم است برای پاسخ‌گویی به اینکه «آیا رنگ، موجودی ذهنی است یا خارج از ذهن؟» بیشتر پاسخ سؤالات دیگری را به درستی بدانیم؛ برای نمونه:

- آیا انسان، امکانات شناخت خارجی بودن یا نبودن موجوداتی همانند رنگ را دارد؟

- آیا انسان می‌تواند با استفاده از این امکانات، خارجی بودن یا نبودن موجوداتی همانند رنگ را تشخیص دهد؟

پیش از این سؤالات نیز باید مشخص شود که مفهوم «خارجی» و مفهوم «ذهنی» چیست؟ آیا اکنون تعریف درستی از ذهن داریم؟ آیا ذهن انسان، چیز جدایی از بدن انسان است؟ اگر ذهن و بدن، دو جوهر متمایز از هم باشند، در این صورت آیا بدن جسمی انسان، جزء خارج محسوب می‌شود یا خیر؟ آیا مفهوم رنگ، اگر در جسم انسان محقق یا موجود گردد یا در ذهن انسان محقق یا موجود گردد، در خارجی بودن یا نبودن «رنگ» مؤثر نیست؟ به عبارت دیگر، عقیده ما در اعتقاد به دوگانه‌انگاری و یا یگانه‌انگاری و انواع آن‌ها، می‌تواند در توضیح و تبیین جایگاه خارجی بودن یا نبودن رنگ بسیار مؤثر باشد.

۱. نظریه‌ای فلسفی است که می‌گوید: رنگ‌ها در اثر درآمیختن نور با تاریکی به نسبت‌های مختلف پدید می‌آیند. با توجه به این، هر چه نور بیشتر در داخل جسم پیش می‌رود (شفافیت نسبی و کدورت نسبی)، بیشتر با تاریکی در می‌آمیزد و در نتیجه تیره‌تر می‌شود.

بنابراین برای پاسخ به مسئله چیستی رنگ و خارجی بودن یا نبودن رنگ، ابتدا لازم است مشخص شود که انسان، دارای جسم و چیزی جدای از آن است یا خیر؟ به این معنا که رنگ، خارج از جسم انسان است یا خارج از ذهن انسان به عنوان جوهری مستقل از جسم.

۴. ارائه فرضیه «فرایند»

با توجه به مشکلاتی که خارجی دانستن یا ندانستن رنگ اقتضا دارد - که در مطالب قبل مورد توجه قرار گرفت-، برای رسیدن به فرضیه‌ای مورد قبول برای چیستی رنگ، مناسب و بهتر است که وجود هر کدام از نظریه‌های خارجی بودن و یا خارجی نبودن رنگ را فرض نماییم و تأمل کنیم که قبول و رد هر کدام از این نظریه‌ها، چه نتایج یا مشکلاتی را به همراه دارد و یا پیش روی انسان قرار خواهد داد.

۴-۱. فرض کنیم که رنگ، موجودی خارجی است؟

برای نمونه، اولین سؤالی که با این فرض پیش می‌آید اینکه واژه رنگ یک واژه کلی است و دارای مصادیق مختلفی است که شامل انواع رنگ‌ها می‌شود. باید دقیقاً مشخص گردد که فرض ما چه معنایی دارد؛ آیا مصادیق رنگ‌ها را موجودی خارجی می‌دانیم؟ - مثلاً منظورمان این است که رنگ سبز موجودی خارجی است؟ - یا مفهوم کلی رنگ را - همانند مثل افلاطونی - خارجی می‌دانیم (رک: غفاری، ۱۳۸۳).

به نظر می‌رسد که مصادیق هر کدام از رنگ‌ها، بی‌نهایت فیزیکی هستند؛ مثلاً خود رنگ سبز، شامل طیف بسیار گسترده‌ای از رنگ‌هاست که انسان، آن‌ها را سبز می‌نامد، هرچند که ممکن است پیشوند و پسوندی همراه خود داشته باشد. با این وضعیت می‌توان فرض نمود که بی‌نهایت «موجود» در خارج هست که آن‌ها را رنگ می‌نامیم.

همچنین توجه به این نکته نیز ضروری است که با فرض وجود خارجی رنگ، ما دو موجود را شناخته‌ایم؛ یکی موجود رنگ خارجی، و دیگری تصویری که از رنگ در ذهن خود داریم؛ همانند مصادیق انسان‌های خارجی و تصور ذهنی آن‌ها به صورت

مفهوم کلی و مصادیق انسان. به همین صورت، ما یک رنگ به عنوان مفهوم کلی داریم که مصادیق آن خارجی و تصور آن‌ها ذهنی است.

اکنون با این مقدمه و با فرض اینکه رنگ موجودی خارجی است، سؤالات و مسائل زیر مطرح می‌شود:

- چرا ما نمی‌توانیم رنگ را برای شخصی که آن را درک نکرده، توضیح و تشریح نماییم؟

- چرا حتی انسان‌های بینا، توانایی توضیح رنگ قرمز یا هر رنگ دیگر را ندارند؟^۱
 - چرا انسان‌ها نمی‌توانند «این‌همانی» ادراک رنگی خود را به یکدیگر بفهمانند.^۲
 از این گذشته، حتی ادراک رنگی افراد هم می‌تواند به ظاهر متفاوت باشد؛ به گونه‌ای که شخصی پیراهنی را آبی با خط‌های مشکی، و دوستش همان پیراهن را سفید با خط‌های طلایی توصیف نماید.^۳ البته این پدیده، جدای از مسئله «کوررنگی» در انسان‌هاست که دامنه بسیار وسیعی نیز دارد (Cf. Kaiser & Boynton, 1996; Byrne & Hilbert, 1997).
 با این وضعیت، چگونه خارجی بودن رنگ توضیح داده می‌شود؟

۴-۲. فرض کنیم که رنگ، موجودی ذهنی است؟

برای نمونه، اگر بگوییم که رنگ فقط موجودی ذهنی است، آنگاه آنچه برخی اشیاء طبیعت یا گیاهان و حیوانات و از همه مهم‌تر، ربات‌ها از رنگ یا چیزی که ما رنگ می‌نامیم، درک می‌کنند (برای نمونه رک: فعال و جمیلی، ۱۳۸۸: ۴۷-۵۲؛ علیپور شیرازی، ۱۳۹۲)، چگونه توضیح و توجیه خواهد شد؟

۱. انسان‌ها اشیاء پیرامون خود را با حس‌های درونی خود که فعلاً از آن‌ها به کیفیات ذهنی یا حسی نام می‌برند، توضیح و تشریح می‌کنند. اما به هیچ وجه نمی‌توانند خود این حس‌های درونی را تشریح کنند. حتی انسان‌های بینا نیز نمی‌توانند یک رنگ را برای شخص بینای دیگر توضیح و تشریح یا توصیف نمایند.

۲. برای مثال، اگر شخصی رنگی را در دست بگیرد و به دوست خود بگوید که این رنگ «سبز» است، تنها نامی بر آن رنگ گذاشته است و معلوم نیست که درک شخصی وی از همان رنگ با درک شخصی دوستش مطابق باشد؛ زیرا ممکن است درک درونی دوستش نسبت به وی قرمز باشد.

3. Cf. <<http://www.businessinsider.com/black-blue-or-white-gold-dress-for-charity-shirts->>.

۳-۴. آیا رنگ نمی‌تواند هم وجود ذهنی و هم وجود خارجی داشته باشد؟

با توجه به دو فرضی که بیان شد و لوازم جانبی آن، شاید بتوان فرض سومی را نیز مطرح نمود: آیا رنگ نمی‌تواند هم وجود ذهنی و هم وجود خارجی داشته باشد؟ قبل از پاسخ به این سؤال، باید دانسته شود که رنگ چه نسبتی با دیگر اشیاء دارد؟ آیا دانستن این نسبت نمی‌تواند جایگاه خارجی یا ذهنی بودن پدیدهٔ رنگ را روشن‌تر نماید؟ اگر پدیده‌ای با وجود و فرایند چند چیز برای انسان موجود می‌گردد، باید این پدیده را در هر کدام از این مراحل فرایند، به چه بنامیم؟ یا اینکه این گونه پرسیم: چه موقع و چه زمانی در فرایند این چهار مرحله یا وضعیت، «رنگ» رنگ می‌شود؟ برای نمونه باید مشخص کنیم که آیا تفاوتی میان موج و رنگ هست یا نه؟ آیا آنچه در پیرامون موجودات وجود دارد - یعنی موج یا ذرات در حال حرکت-، و آن‌ها نسبت به آن واکنش خاص نشان می‌دهند، شامل عنوان «رنگ» می‌گردد یا خیر؟

مثلاً فرض کنید که نور (موج الکترومغناطیس) در اتاقی که در آن چند شیء (مثلاً سنگ، گیاه، حیوان، انسان) حاضرند، وجود دارد. این اشیاء بی‌جان و جاندار نسبت به وجود این نور واکنش نشان می‌دهند؛ آیا آن‌ها رنگ را درک می‌کنند؟ برای مثال، گیاهان نسبت به رنگ واکنش‌های متفاوتی نشان می‌دهند.^۱ حیوانات و انسان نیز نسبت به رنگ واکنش دارند.^۲ مهم است که این واکنش‌ها به گونه‌ای است که به صورت اتفاقی نیست و قابلیت تکرار منظم دارد. حال می‌پرسیم: این پدیده‌ای که در هر یک از این اشیاء جاندار و بی‌جان رخ داده است، چه نام دارد؟ آیا تنها می‌توانیم

۱. تغییر در رنگ محیط و یا نور رنگی، روی آناتومی، فیزیولوژی و مورفولوژی گیاهان مؤثر است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: Fan et al., 2013: 50-55). امروزه، گلخانه‌داران با تغییر رنگ نور دریافت‌شده توسط گیاه و یا تغییر طول موج‌های مختلف نور، رشد و نمو گیاه را به صورت مصنوعی تحت تأثیر قرار می‌دهند.

۲. برای مثال، حیواناتی که در زیر نور آبی قرار داده شوند، رشد طبیعی دارند، اما پوشش بدنی آن‌ها متراکم‌تر و پرتر می‌شود و در زیر نور سرخ یا صورتی، دچار افزایش اشتها و تسریع رشد می‌گردند (برای نمونه ر.ک: لیسون و سامرز، ۱۳۸۲): مثلاً پاره‌ای از رنگ‌های ویژه، قابل اندازه‌گیری و در خور پیش‌بینی بر دستگاه عصبی هستند؛ بدین معنا که فشار خون، نبض و تعداد تنفس، تحت تابش نور سرخ، نارنجی و زرد به ترتیب دچار افزایش شدید، متوسط و کم می‌شوند و همین نشانه‌ها زیر نور آبی و سبز به کاهش شدید، متوسط و کم می‌انجامند (نیز ر.ک: لوشر، ۱۳۷۶).

واکنش انسان را نسبت به این واقعیت «رنگ» بنامیم یا می‌توانیم واکنش دیگر اشیاء و موجودات را نیز رنگ بدانیم؟

شاید با این مثال، تا حدودی مشخص شده باشد که جدال میان فلاسفه می‌تواند از منظر معنایی نیز مورد بررسی قرار گیرد؛ به این معنا که اگر کسی «موج مرئی‌کننده برای انسان» (ر.ک: استادی، ۱۳۹۲: ۵۱) را رنگ بنامد، رنگ جایگاهی بیرونی خواهد داشت؛ چه یگانه‌انگار باشد و چه دوگانه‌انگار. همچنین اگر مثلاً فیلسوف دیگری، «تحریک عصبی داخل دستگاه بینایی» را رنگ بنامد، رنگ «داخلی» خواهد بود؛ ولی در جسم انسان و نه در ذهن وی. اما اگر کسانی «درک خاص در ذهن انسان» (برای آگاهی بیشتر ر.ک: کتاب‌های فلسفه ذهن؛ نیز: Cohen & Matthen, 2010) را فقط رنگ بدانند، رنگ موجودی ذهنی خواهد بود؛ چه آن را مجرد و فارغ از جسم بدانیم و چه آن را حالتی از جسم بدانیم. به عبارت دیگر، حالات شیء خارجی نیز خارجی است. از سوی آخر، اگر کسانی عقیده پیدا کنند که مجموع «فرایند پدیده رنگ» به‌عنوان یک سیر از «نیستی به هستی» را می‌توان به‌عنوان یک «واحد فرایندی» در نظر گرفت، در این صورت، رنگ هم موجود ذهنی است و هم موجود خارجی؛ یا از آن طرف می‌توان گفت که رنگ، نه موجود ذهنی است و نه موجود خارجی.

اجمالاً می‌توان بررسی نمود که به‌طور کلی، ادراک رنگ برای انسان محقق نمی‌شود، مگر اینکه یک فرایند با چهار چیز موجود باشند: ۱- جسم، ۲- نور، ۳- دستگاه بینایی، ۴- مغز (یا ذهن).

۵. تدوین فرضیه با کمک بررسی نسبت برخی از اشیاء در شناخت رنگ

به نظر می‌رسد که صرف تأملات فلسفی، راهگشای شناخت چستی رنگ نیست و نیاز است که حداقل بتوانیم نسبت برخی از اشیاء را با چیزی که اجمالاً و فعلاً از آن به رنگ تعبیر می‌کنیم، بسنجیم تا حتی‌الامکان بتوانیم پدیده رنگ را محدود به موضوعاتی نامیم که با تأمل در آنها، پدیده رنگ روشن‌تر گردد.

برای مثال، اگر نسبت جسم، نور، دستگاه بینایی، مغز، و ذهن، در مقابل مفهوم رنگ مشخص شود، شاید روشن گردد که انسان در چه شرایطی، شناخت به رنگ دارد

و به تبع آن، ممکن است که شناخت‌شناسی رنگ و پاسخ به پرسش‌های آن حتی‌الامکان ساده‌تر گردد.

ما به عنوان فاعل شناسا، وجداناً می‌دانیم که چیزی وجود دارد که خودمان و مردم، آن را رنگ نامیده‌اند. حتی برخی از دانشمندان مدعی هستند که انسان قادر به تشخیص ۹۰۰ میلیون رنگ می‌باشد (Cf. Judd & Wyszecki, 1975: 388). همچنین انسان با برخی آزمایشات تجربی که نموده است یا می‌نماید، اجمالاً می‌داند که بود و نبود آنچه رنگ می‌نامد، برای برخی حیوانات و نیز موجودات دیگر، مورد واکنش و تمایز می‌باشد؛ به این معنا که از رنگ تأثیر می‌پذیرند (برای نمونه ر.ک: فعال و جمیلی، ۱۳۸۸: ۵۲-۴۷؛ علیپور شیرازی، ۱۳۹۲).

با این همه، ولی اکنون نمی‌دانیم که رنگ چیست؟ و آیا درک رنگی ما، از الگوی مشخصی پیروی می‌کند یا خیر؟ بنابراین به تبع آن نمی‌توانیم بدانیم که رنگ، معلول چیست؟ اما اجمالاً با توجه به دلایلی، حدس می‌زنیم که آنچه فعلاً از آن در عرف مردم به رنگ تعبیر و شناخته می‌شود، به واسطهٔ نبود چند چیز، قابل درک یا دیدن برای انسان نیست. به عبارت دیگر، انسان با آگاهی‌های تجربی که دارد، می‌تواند احتمال دهد که حداقل، چیزهایی در درک رنگ و فهم چیستی آن دخالت دارند که قابل بررسی نیز می‌باشند؛ یعنی ما اجمالاً می‌دانیم که برخی چیزها، نسبتی با رنگ دارند. پس ممکن است پدیدهٔ رنگ، معلول یکی از این‌ها و یا تمام این‌ها باشد. آن چند چیز عبارت‌اند از: جسم، نور، دستگاه بینایی، مغز یا ذهن.

از یک سو، احتمال اینکه رنگ معلول این اشیاء باشد، متصور است و از سوی دیگر بیان شد که برخی دانشمندان، رنگ را «کیفیت» می‌دانند. اگر رنگ کیفیت باشد، جای این پرسش است که آیا نباید بررسی گردد که «رنگ» کیفیت چیست؟ آیا رنگ، کیفیت اجسام است؟ یا کیفیت نور و یا کیفیت دستگاه بینایی، مغز و یا ذهن؟ چه رنگ، کیفیت باشد یا نباشد، به نظر می‌رسد که مناسب است حداقل، نسبت این اشیاء که بیان شد، با رنگ و شناخت رنگ بررسی گردد؛ به این معنا که بررسی و تأمل شود که وضعیت رنگ و شناخت آن، با وجود جسم، نور، دستگاه بینایی، مغز، ذهن و بدون آن‌ها چگونه است؟

شاید پس از این بررسی‌ها روشن شود که رنگ با کدام یک از این اشیاء ارتباط تنگاتنگی دارد و یا حتی ممکن است مشخص گردد که معلول رنگ، کدام یک از اشیاء است؟ هرچند که این احتمال نیز وجود دارد که ادعا شود پدیده‌ای که ما از آن به رنگ تعبیر می‌کنیم، در هر کدام از این اشیاء، ماهیتی متفاوت دارد و می‌توان برای هر کدام آن‌ها نامی برگزید، و در ادامه، انتخاب نمود که انسان علاقمند است کدام یک از این «ماهیات اشیاء» را به نام «رنگ» معرفی نماید.

۱-۵. بررسی نسبت اجسام با رنگ و شناخت رنگ

انسان بدون وجود جسم قابل رؤیت، توانایی درک رنگ را ندارد. حتی اگر بر فرض، خروجی الکترودهای یک دستگاه پخش فیلم یا عکس را مستقیماً به ورودی‌های قسمت بینایی مغز انسان متصل نمایند، در این حالت نیز درک رنگ برای انسان، منوط به پخش تصاویری است که قبلاً یا مستقیماً از اجسام گرفته شده باشند. پس درک رنگ در این حالت نیز نقض‌کننده ادعای ضرورت وجود اجسام قابل رؤیت، برای درک رنگ نمی‌باشد.

بنا بر آنچه گذشت، اجمالاً می‌دانیم: ۱- تمامی اجسام قابل رؤیت، رنگی هستند. ۲- می‌توانیم اجسام غیر قابل رؤیت را توسط دستگاه‌هایی رؤیت کنیم و دربارهٔ رنگ از آن‌ها تحقیق نماییم.

۲-۵. بررسی نسبت نور با رنگ و شناخت رنگ

به نظر می‌رسد با این ارتباط تنگاتنگی که نور و رنگ دارند، اگر سخن برخی را که عقیده دارند نور چیزی به غیر از رنگ نیست،^۱ نپذیریم، اما نمی‌توانیم منکر شویم که چه در ادراک اولیه و چه ادراک مکرر رنگ، نمی‌توان وجود نور را نادیده گرفت یا حذف نمود؛ مگر اینکه کسانی به صورت ادراک غیر حسی، مدعی شوند که توانایی درک رنگ را دارند یا انسان می‌تواند با ادراک شهودی، درک رنگ نماید.

۱. نور در اصل، از هزاران رنگ تشکیل شده است که هفت رنگ اصلی دارد: قرمز، نارنجی، زرد، سبز، آبی، نیلی، بنفش. رنگ‌های زرد، قرمز و نارنجی، حامل انرژی گرمایی هستند و ایزاک نیوتن این موضوع را با عبور دادن نور از منشور فهمید (برای آگاهی بیشتر ر.ک: Laufer, 1996; Lynch, 2001).

از سوی دیگر، مثال نقضی برای درک رنگ بدون نور متصور است؛ مثلاً می‌توان تصاویر رنگی ضبط‌شده یا ایجادشده توسط رایانه را بدون وجود نور، مستقیماً به مغز متصل نمود و ادراک رنگی برای انسان به وجود آورد. فرض کنید که یک نرم‌افزار رایانه‌ای، در حال پخش و ارائه تصاویر رنگی می‌باشد. این تصاویر بی‌آنکه در صفحه نمایشگر رایانه پخش شوند، مستقیماً توسط سیم‌هایی به الکترودهای ورودی سیستم بینایی مغز یک شخص متصل می‌شوند. اکنون شخص مورد نظر، موفق به ادراک رنگ می‌شود؛ در صورتی که هیچ گونه نوری برای ایجاد این ادراک رنگی برای او وجود ندارد. البته در این مورد ممکن است اشکال شود که بالاخره برای ایجاد و ثبت اولیه این تصاویر رنگی، از نور استفاده شده است.

بنابراین اگر انسان‌ها بتوانند تصاویری رنگی را بدون استفاده از نور ایجاد و ضبط کنند و آن تصاویر را به همین روش به مغز انسان انتقال دهند، این حالت به نوعی، به سود «نظریه وضعیت درونی رنگ» می‌باشد که رنگ را واقعیتی درونی و ذهنی می‌داند. ولی جالب توجه است که در همین فرض نیز نمی‌توان از داده‌های خارجی برای درک رنگ صرف نظر کرد. بنابراین باز معمای وضعیت پدیده رنگ به قوت خود و در قدم اول باقی خواهد ماند.

۵-۳. بررسی نسبت دستگاه بینایی با رنگ و شناخت رنگ

اکنون می‌دانیم که دستگاه بینایی، فقط واسطه‌ای برای حس «دو انعکاس متفاوت» از اجسام برای درک رنگ نیست، بلکه خود دستگاه بینایی نیز در ادراک رنگ، نقش وجودی و تألیفی دارد؛ به این معنا که حداقل می‌توانیم ادعا نماییم که دستگاه بینایی انسان و دیگر حیوانات، می‌تواند ادراک رنگ را دستخوش تغییر و تحول نماید.

هرچند که فقدان درک رنگ در ناینایان، دلیل بر ادراک رنگ در دستگاه بینایی نیست؛ چرا که بدون وجود دستگاه بینایی نیز می‌توان تصور نمود که جانداران دارای دستگاه بینایی، بتوانند از طریق اتصال الکترودهایی مستقیم با پیام رنگی به مغز، توانایی درک رنگ داشته باشند.

بنابراین نقش دستگاه بینایی در ادراک رنگ نسبت به لزوم وجود جسم و نور،

کم‌اهمیت و به نوعی «فرعی» محسوب می‌شود؛ به این معنا که وجود یا درک رنگ، بدون وجود جسم و نور محقق نمی‌شود، ولی می‌توان بدون وجود دستگاه بینایی، به ادراک رنگ دست یافت؛ مثلاً اگر دستگاه یا سیستمی بتواند مستقیماً تفاوت انعکاس نور از اجسام را مبدل به اطلاعات الکتریکی مورد نیاز مغز نماید، مغز جانداران دارای سیستم بینایی می‌توانند به ادراک رنگ نائل شوند. هرچند که واسطه آشکارسازی از خارج به داخل بدن آن‌ها، نوعش تغییر کرده است، اما این آشکارسازی الزاماً باید توسط دستگاه بینایی یا سیستمی مشابه صورت پذیرد، و بدون این واسطه، ادراک رنگ محقق نخواهد شد (ر.ک: استادی، ۱۳۹۵).

۴-۵. «این‌همانی» مغز و ذهن یا تمایز آن‌ها

قبل از «بررسی نسبت مغز و ذهن با رنگ و شناخت رنگ»، لازم است گزارشی فهرست‌وار از اختلاف مهمی که پیرامون «این‌همانی» مغز و ذهن، میان فیلسوفان معاصر در جریان است، داده شود. توجه به این تبیین‌ها می‌تواند در بررسی آن‌ها برای شناخت رنگ بسیار مؤثر باشد.

هستی‌شناسی یگانه‌انگار یا فیزیکیالیسم، هر چه را که فیزیک نامیده می‌شود، در نهایت در بر می‌گیرد. البته نه فقط ماده، بلکه انرژی، فضا، زمان، نیروهای فیزیکی، ساختار، تغییر فیزیکی، اطلاعات فیزیکی، حالت و... چون فیزیکیالیسم مدعی است که «تنها چیزهای فیزیکی وجود دارند».

بر اساس فیزیکیالیسم، نظریه «این‌همانی» در فلسفه ذهن مورد توجه واقع شد. بر مبنای آن، حالت‌ها و فرایندهای ذهن همانند ادراک رنگ، همان حالت‌ها و فرایندهای مغز هستند؛ یعنی زمانی که رنگی را می‌بینید یا دردی را تجربه می‌کنید، در واقع این حالت‌های ذهنی، همان فعالیت‌های مغزی می‌باشند و این گونه نیست که این حالت‌ها، چیزی فراتر از فعالیت‌های مغزی باشند و فقط با آن فعالیت‌ها همراه شده باشند، بلکه این حالت‌های ذهنی، دقیقاً همان حالت‌های مغزی هستند (Cf. Putnam, 1988; Chalmers, 1996).

بنابراین با فرض صحت نظریه‌های یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری، لازم است که

نسبت مغز و ذهن، هر کدام به صورت جداگانه با رنگ و شناخت رنگ مورد بررسی قرار گیرند.

۲۰۵

۵-۵. بررسی نسبت مغز با رنگ و شناخت رنگ

اگر قائل به یگانه‌انگاری و این‌همانی ذهن و مغز باشیم، یعنی عقیده داریم که در انسان، نهایتاً فاعل بینایی و فاعل ادراک رنگ، مغز انسان است. بنابراین با توجه به عواملی که قبلاً در شکل‌گیری فرایند پدیده رنگ دخالت داشتند، اکنون دو نظر پیرامون واقعیت رنگ قابل پیگیری است:

۱- اگر چیزهایی که بیرون از مغز در شکل‌گیری پدیده رنگ وجود دارند و رخ داده‌اند، سهمی در شرایط وجود رنگ داشته‌اند، اما رنگ واقعیتی درونی است که به واسطه یک فعالیت مغزی رخ می‌دهد. در این نظر، آنچه بیرون از مغز است، فقط امواج الکترومغناطیس و سیگنال‌های الکتریکی می‌باشد نه رنگ؛ و آنچه رنگ است، درکی است که مغز به عنوان فاعل درک‌کننده تجربه می‌کند.

۲- در نظر دوم، مغز بخشی از فرایند درک رنگ است و نه تمام آن؛ به این معنا که درک رنگ، یک فرایند بیرونی و درونی است که مجموعاً می‌توان آن را «واقعیت رنگ» نامید و به صرف علاقمندی ما نمی‌توان بخشی از این فرایند را به تنهایی، محکوم به عنوان «رنگ» نمود.

۵-۶. بررسی نسبت ذهن^۱ با رنگ و شناخت رنگ

از دو حالت خارج نیست، یا «ذهن» همان ادراکات مغزی است یا غیر از آن موجودی مستقل است که ادراکات مغزی را احاطه و آن را به عنوان یک کل، ادراک می‌کند. اگر ذهن همان مغز باشد، بیشتر پیرامون نسبت آن با رنگ مطالبی بیان شد. اما اگر ذهن جدای از مغز باشد، لازم است به عنوان یکی دیگر از مهم‌ترین چیزها، نسبتش با رنگ و نیز نسبت شناخت رنگ با آن مشخص گردد. همچنین روشن شود که اگر ذهن نباشد، آیا رنگ قابل شناخت است؟ و نیز آیا وجود رنگ منوط به وجود ذهن است؟

۱. در اینجا، «ذهن» می‌تواند نماینده مفاهیم دیگری همانند نفس، روح، قلب یا روان باشد.

اگر به وجود ذهن به عنوان موجود مستقل باور داشته باشیم، دو حالت متصور است: ۱- رنگ موجودی خارج از ذهن است. ۲- رنگ موجودی ذهنی است. اکنون مشکل مهمی بر سر راه داریم؛ برای نمونه، اگر رنگ «کیفیتی ذهنی» باشد، با وجود واکنش و درک موجودات دیگر و حتی جامدات نسبت به رنگ، دو حالت متصور است: ۱- قائل شدن به داشتن ذهن برای موجودات دیگر؛ ۲- انکار داشتن ذهن برای موجودات دیگر.

اگر منکر ذهن برای موجودات دیگر شویم، چگونه می‌توان وجود واکنش و یا درک آن‌ها از رنگ و نیز تعاملشان با رنگ را توضیح داد؛ برای مثال، بعضی از موجودات همانند حیوانات، با تغییر رنگ خود با دیگر حیوانات ارتباط برقرار می‌کنند؛ مثلاً ماهی مرکب، از نقش و نگارهای مختلف برای جلب توجه جفت یا گریز کردن طعمه استفاده می‌کند. همچنین بعضی از حیوانات، از رنگ‌هایی به عنوان علائم هشداردهنده استفاده می‌کنند. همچنین برخی از حیوانات، از رنگ‌های خیره‌کننده که حالت چشمک‌زن دارند، یا علائمی که جانوران مهاجم را می‌ترسانند، استفاده می‌کنند (Cf. Beddard, 1892; Cott, 1940; Poulton, 1890; Thayer & Thayer, 1909).

نتیجه اینکه با فرض وجود ذهن می‌توان ادعا نمود که وجود و ادراک رنگ، به وجود ذهن وابسته یا منوط است. نبود ذهن به عنوان فاعل ادراک، معنای رنگ را بی‌رنگ می‌کند. اما به نظر می‌رسد که نمی‌توان ادعا نمود که واقعیت رنگ، یک امر ذهنی صرف است؛ چرا که تا نتوانیم بخش‌های دیگر فرایند شکل‌گیری پدیده رنگ را از واقعیت رنگ حذف کنیم، نمی‌توانیم به صرف اینکه فرایند رنگ نهایتاً در ذهن تکمیل می‌شود، این امر را دلیل بر واقعیت درونی دانستن رنگ قلمداد کنیم (ر.ک: استادی، ۱۳۹۵).

جدای از این، اگر رنگ پدیده‌ای صرفاً ذهنی باشد، باید پاسخ‌گوی این سؤالات نیز باشیم: ۱- چرا به صورت ذهنی نمی‌توانیم رنگی جدید بیافرینیم؟ ۲- چرا در ذهن خود نمی‌توانیم رنگ‌ها را ترکیب کنیم؟ ۳- چرا در ذهن خود نمی‌توانیم رنگ‌ها را تجزیه کنیم؟ ۴- چرا بدون تصور اشیاء نمی‌توانیم رنگی را تصور کنیم؟

نتیجه گیری

طبق نظر فیلسوفان سنتی، رنگ یک کیفیت محسوس است و اکثر قریب به اتفاق فلاسفه سنتی و اسلامی، قائل به واقع‌انگاری رنگ هستند و رنگ را موجودی «خارجی» و غیر ذهنی می‌دانند. اما با توجه به پیچیدگی‌ها و سؤالات مهمی که می‌توان پیرامون چیستی رنگ و خارجی بودن یا نبودن آن مطرح کرد، به نظر می‌رسد بهترین راه برای تبیین چیستی رنگ، آن است که رنگ را یک فرایند ترکیبی ذهنی - خارجی بشماریم.

به این معنا که در «بررسی نسبت اشیاء به شناخت رنگ»، مشخص شد که رنگ دست‌کم در انسان، نمودی یا درکی است که حداقل در فرایند شکل‌گیری آن، چهار یا پنج عنصر مهم جسم، نور، دستگاه بینایی، مغز، و ذهن، دخالت علی دارند. بنابراین باید به بررسی نسبت مالکیت آن‌ها برای رنگ پردازیم و به نظر می‌رسد که معمای رنگ بی‌پاسخ خواهد ماند، مگر اینکه مشخص شود رنگ از آن کیست؟ منظور ما از واژه «آن» به این معناست که موجد یا مالک «حالت، ویژگی، صفت، کیفیت و یا... رنگ»، متعلق به کدام بخش از فرایند شکل‌گیری یا تشکیل رنگ می‌باشد.

حالات ممکن از نقش یا مالکیت در رنگ، از این موارد خارج نیستند: ۱- رنگ از آن جسم یا شیء است. ۲- رنگ از آن نور یا موج است. ۳- رنگ از آن چشم یا دستگاه بینایی است. ۴- رنگ از آن مغز یا دستگاه عصبی است. ۵- رنگ از آن ذهن - یا نفس - است. ۶- رنگ از آن چیزی است که فعلاً شناختی از آن نداریم. ۷- رنگ از آن برخی از موارد بالاست. ۸- رنگ از آن همه موارد بالاست.

اکنون سه مدل برای تبیین چیستی رنگ قابل طرح است که از طریق آن‌ها می‌توان نتیجه گرفت که موجد یا مالک رنگ کیست: ۱- تمامی فرایند شکل‌گیری رنگ را «رنگ» بنامیم. ۲- یک بخش از فرایند تشکیل رنگ را «رنگ» بنامیم. ۳- چند بخش از فرایند تشکیل رنگ را «رنگ» بنامیم.

با توجه به مشکلات دو مدل بالا که در طول مقاله حاضر مطرح شد، به نظر می‌رسد این فرضیه که رنگ را «فرایند ترکیبی» بدانیم، قابل پشتیبانی‌ترین حالت برای

تبیین چیستی رنگ می‌باشد و با توجه به این فرضیه می‌توان وقایع پیرامونی انسان و نسبت او با رنگ را تجزیه و تحلیل نمود.

پیشنهاد

برای طرح فرضیه‌ای بهتر برای چیستی رنگ، لازم است هر چه بیشتر پیرامون حواس انسان و موجودات دیگر، تحقیق و پژوهش و آزمایش جدید نمود. تأکید می‌کنیم که این آزمایشات تجربی باید دربارهٔ تمامی حواس انسان به طور یگانه و ترکیبی صورت پذیرد؛ چرا که رنگ در کیفیت و کمیت حواس دیگر انسان مؤثر است و نیز حواس دیگر انسان می‌تواند در درک پدیدهٔ رنگ مؤثر باشد. همچنین قابل توجه است که حواس بدن انسان غالباً در حالت «همکاری» با یکدیگر عمل می‌کنند. ما سعی می‌کنیم چیزهایی را که می‌شنویم، ببینیم، چهره‌هایی را که می‌بینیم، لمس کنیم و چیزهایی را که می‌چشیم، استشمام کنیم. بنابراین معمولاً اطلاعات به دست آمده از یک حس خودمان را برای مطلع کردن سایر حواس خود به کار می‌بریم.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۲ ش.
۳. همو، النفس من کتاب الشفاء، ترجمه محمدحسین نایجی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸ ش.
۴. همو، النفس من کتاب الشفاء، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ ش.
۵. استادی، کاظم، «بررسی نسبت برخی از اشیاء در شناخت رنگ»، علوم و فناوری رنگ، دوره دهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۵ ش.
۶. همو، بررسی نظریه‌های فلسفی معاصر درباره رنگ، قم، ارزشمند، ۱۳۹۴ ش. (الف)
۷. همو، درآمدی بر فلسفه خط، قم، نشر مؤلف، ۱۳۹۲ ش.
۸. همو، نظریه‌های فیلسوفان اسلامی درباره رنگ، قم، ارزشمند، ۱۳۹۴ ش. (ب)
۹. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. زمانی، رضا و دیگران، «تفاوت ادراک بینایی بین زن و مرد»، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران، سال سی و دوم، شماره ۱۲۹، بهار ۱۳۷۳ ش.
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، المشارع والمطرحات، ترجمه صدرالدین صدر، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
۱۲. همو، حکمة الاشراق، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۹۰ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، حاشیه علامه طباطبایی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۴. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایت فلسفه، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. علیپور شیرازی، مسعود، «بررسی شیوه‌های مختلف ساخت ربان تعقیب خط و ارائه الگویی با دقت و سرعت بالا با قابلیت تشخیص رنگ»، اولین همایش ملی برق و کامپیوتر جنوب ایران، ۱۳۹۲ ش.
۱۷. غفاری، ابوالحسن، «کلیات در دیدگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون»، ماهنامه معرفت، شماره ۷۶، فروردین ۱۳۸۳ ش.
۱۸. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، التعليقات، هند، چاپ حیدرآباد، بی تا.
۱۹. فرامرزی قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۹۲ ش.
۲۰. فعال، فرشته، و شهلا جمیلی، «بررسی تأثیر رنگ‌های مختلف نور بر روی رشد و تغییرات گلوکز خون ماهی سولفورهده (Labeotropheus trewavasae)»، فصلنامه علوم زیستی دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان، دوره سوم، شماره ۱ (پیاپی ۸)، زمستان ۱۳۸۸ ش.
۲۱. لوشر، ماکس، روان‌شناسی رنگ‌ها، ترجمه ویدا ابی‌زاده، تهران، درس، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. لیسون، استیون، و جان دی. سامرز، نور و پرورش مرغ ماسدگوشستی، ترجمه جواد پوررضا و اکبر نیکخواه، اصفهان، دانشگاه صنعتی اصفهان، ۱۳۸۲ ش.
۲۳. مطهری، مرتضی، شرح منظومه، تهران، حکمت، ۱۳۶۰ ش.

24. Beddard, Frank Evers, *Animal Coloration; An Account of the Principal Facts and Theories Relating to the Colours and Markings of Animals*, London, Swan Sonnenschein, 1892.
25. Byrne, Alexander & David R. Hilbert, *Readings on Color*, 1997.
26. Chalmers, David, *The Conscious Mind*, New York, Oxford University Press, 1996.
27. Cohen, Jonathan & Mohan Matthen (Eds.), *Color Ontology and Color Science* (Life and Mind: Philosophical Issues in Biology and Psychology), Paperback, 21 May 2010.
28. Cott, Hugh Bamford, *Adaptive Coloration in Animals*, London, Methuen, 1940.
29. Fan, X. et al., "Effects of light intensity on the growth and leaf development of young tomato plants grown under a combination of red and blue light", *Scientia Horticulturae*, Vol. 153, 2013.
30. Hilbert, David, *What is Color Vision?*, University of Illinois at Chicago, 1992.
31. Judd, Deane B. & Günter Wyszecki, *Color in Business, Science and Industry*, Wiley Series in Pure and Applied Optics, 3rd Ed., New York, John Wiley & Sons, Inc., 1975.
32. Kaiser, Peter K. & Robert M. Boynton, *Human Color Vision*, Washington, DC, Optical Society of America, 1996.
33. Laufer, Gabriel, *Introduction to Optics and Lasers in Engineering*, UK, Cambridge, Cambridge University Press, 13 July 1996.
34. Lynch, David K. & William Charles Livingston, *Color and Light in Nature*, 2nd Ed., UK, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
35. Poulton, Edward Bagnall, *The Colours of Animals; Their meaning and use, especially considered in the case of insects*, London, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1890.
36. Putnam, Hilary, *Representation and Reality*, The MIT Press, 1988.
37. Thayer, Abbott Handerson & Gerald H. Thayer, *Concealing-Coloration in the Animal Kingdom*, New York, 1909.
38. Zoltán, Jakab, *Color Experience: Empirical Evidence Against Representational Externalism*, PhD thesis, Carleton University, 2001.

دفاع از برهان نظم آکوئیناس و پیلی (با تأکید بر آراء جوادی آملی)*

□ فرح رامین^۱

چکیده

برهان هدفداری آکوئیناس و برهان ساعت‌ساز پیلی، دو نمونه برجسته از تفاسیر تمثیلی نظم هستند که در معرض انتقادات جدی قرار گرفته‌اند. این پژوهش برای پاسخ به این پرسش‌ها سامان یافته است: تفاوت برهان توماس با پیلی چیست؟ آیا تقریرهای تمثیلی، کارایی لازم را برای اثبات وجود خداوند دارند؟ با بهره‌گیری از شیوه تحلیلی - انتقادی، به این دستاوردها رهنمون شدیم: برهان پیلی مبتنی بر نظم مکانی و ساختار موجودات زنده، و استدلال توماس مبتنی بر نظم زمانی و نحوه عملکرد آنان است. هر دو استدلال را می‌توان نمونه‌هایی از تقریرهای تمثیلی تأییدی نظم دانست. تمثیل در سه مقام کاربرد دارد: تعریف، تأیید و استدلال. بر اساس دیدگاه جوادی آملی، تقریرهای تمثیلی علاوه بر اینکه در مقام تعریف و جدال احسن بسیار مفیدند، در مقام تأیید نیز شاهدهی محکم بر وجود خداوند محسوب می‌شوند و کتب مقدس از جمله قرآن کریم و سنت،

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۶ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم
(f.ramin@qom.ac.ir)

این امر را آشکارا تأیید می‌کنند. در این مقام، به حکم قاعده سنخیت علت و معلول، معلول منظم ناشی از علت حکیم و عالم است و اساس شباهت موجودات طبیعی با مصنوعات بشری تنها تمثیل نیست. از نظر ایشان، برهان توماس برمدار نظام غایی سامان یافته که در سلسله غایات ناگزیر به غایة‌الغایات ختم می‌شود.

واژگان کلیدی: برهان نظم، تقریر تمثیلی، ویلیام پیلی، توماس آکوئیناس، جوادی آملی.

مقدمه

بی‌شک برهان نظم از مردم‌پسندترین براهینی است که بر وجود خداوند اقامه شده است. تقریری از این برهان که در مکتوبات دینی یافت می‌شود، برهان نظم مبتنی بر تمثیل^۱ است. هر یک از ادیان توحیدی در کتاب مقدس خود با بیانی خاص به بررسی شواهدی از نظم الهی در جهان پرداخته‌اند که می‌تواند شواهدی از تقریرهای تمثیلی نظم باشد. برای نمونه، در مزامیر^۲ عهد قدیم، به نقل از دین یهود و مسیحیت، بیان می‌شود:

«آسمان‌ها شکوه خداوند را به نمایش می‌گذارند و این آسمان، نشان‌دهنده دست خداوند است» (۱:۱۹).

همچنین در رساله به رومیان^۳ در عهد جدید ذکر گردیده است:

«هر آنچه در باب پروردگار می‌توان دانست، برای ما آشکار است؛ زیرا او آن‌ها را به ما نشان داده است. از زمان خلق جهان، قدرت ذاتی و ماهیت الهی او، گرچه نادیدنی است، از طریق موجوداتی که او ایجاد کرده است، قابل درک گردیده است» (۱۹:۱-۲۱).

با تأمل در قرآن کریم نیز به آیات فراوانی برمی‌خوریم که به شگفتی‌های جهان طبیعت و به نظم استوار و هماهنگ آن استناد فرموده است:

1. The Analogical Argument of Design.
2. Psalms.
3. Romans.

- «و کوه‌ها را می‌بینی، می‌پنداری که آن‌ها بی‌حرکت‌اند؛ حال آنکه به مانند ابر حرکت دارند. صنع خداوندی که هر چیز را در کمال استواری پدید آورده است» (نمل / ۸۸).

- «خداوندی که هفت آسمان را طبقه طبقه آفرید. در آفرینش خداوند رحمان هیچ‌گونه نابسامانی نمی‌بینی. سپس چشم را برگردان، آیا هیچ رخه و نقصانی می‌بینی؟ باز هم دوباره چشم را برگردان [و نیک بنگر] تا نگاهت زبون و درمانده به سوی بازگردد» (ملک / ۴۳).

صرف‌نظر از پیشینه یونانی این برهان، سابقه تفاسیر تمثیلی در غرب به دوره اول قرون وسطا باز می‌گردد. فیلسوفان قرون وسطا با تأثیرپذیری از کتاب مقدس، به تقریر برهان نظم پرداخته‌اند. توماس آکوئیناس اولین تفسیر منسجم فلسفی را ارائه داد. این فیلسوف و متکلم برجسته مسیحی در دو اثر معروف خود *مجموعه الهیات*^۱ و *مجموعه برضد کافران*^۲ به برهان نظم اشاره کرده و در کتاب *مجموعه الهیات*، از طریق پنج راه به اثبات وجود خداوند پرداخته است. وی راه پنجم را «راه هدفداری»^۳ می‌نامد که نمونه‌ای از تقریر تمثیلی نظم محسوب می‌شود. دانشمندانی چون جان ری، ریچارد بنتلی و ویلیام درهام، در دو قرن هفده و هجده میلادی سعی کرده‌اند با استفاده از اکتشافات علمی زمانه خویش به اثبات موجودی الهی همت گمارند. برای مثال، ویلیام درهام در بینایی پرندگان، استوانه گوش، حفره چشم و دستگاه هاضمه، شواهدی از نظم هوشمند را برشمرد (Derham, 1715). ریچارد بنتلی قانون جاذبه نیوتنی را شاهدهی از نظم هوشمند دانست (Bentley, 1692-1693). این متفکران سعی کرده‌اند از طریق براهین علمی به اثبات وجود خداوند بپردازند. این گروه که پیروان الهیات طبیعی به شمار می‌آمدند، بر این باور بودند که مطالعه طبیعت می‌تواند شواهدی از نظم عرضه کند که بر وجود ناظم دلالت می‌کنند. آنان صور مختلفی از برهان نظم را تنسیق کردند و کوشیدند تا اثبات کنند که علم می‌تواند نظم طبیعت را بهتر بشناسد و در نتیجه شواهد معقولی بر وجود خداوند ارائه دهد. از این روی، برهان نظم در این دوره، پل

1. *Summa Theologica*.
2. *Summa Contra Gentiles*.
3. Argument of purpositiveness (Aquinas's fifth way).

اصلی میان علم و الهیات بود و منبعی برای ترویج علم تلقی می‌شد و مقبولیت تام در میان متدینان داشت؛ زیرا به عقیده اینان، هنگامی که ملحدان، دین و باورهای آن را امری نامعقول بیندارند، می‌توان از برهان نظم به نفع خدااباوری استفاده کرد. در این میان، برخی معتقد بودند که خدااباوری مبتنی بر طبیعت، تفاوت چندانی با الحاد ندارد (Brooke, 1996: 15)؛ زیرا الهیات طبیعی در بهترین حالت، به نوعی خدااباوری طبیعی (دئیسم)^۱ منتهی می‌گردد که هرگز نمی‌تواند مشیت الهی و نحوه فعل او را آن گونه که در ادیان الهی آمده، تبیین و تفسیر نماید؛ باور به خدایی که با عالم سروکار ندارد، چندان فاصله‌ای با الحاد^۲ ندارد.^۳ در دوره جدید، ویلیام پیلی در قرن نوزدهم، توجه ویژه‌ای را به دانش زیست‌شناسی و شواهد نظم و هماهنگی در موجودات زنده مبذول داشت. او معتقد بود که این گونه هماهنگی‌ها و انطباق‌های شگفت‌آور، وجود طراح و مدبری فرابشری^۴ را اثبات می‌کند. در همین راستا، مجموعه هشت کتاب در دهه ۱۸۳۰ به نام *رسائل بریجواتر*^۵ منتشر شد که از محتوای غنی علمی بهره می‌برد. نویسندگان این رساله‌ها با مجموعه جدیدی از داده‌های اخترشناسی، فیزیک، شیمی و آناتومی نشان دادند که چگونه همه جنبه‌های طبیعت به گونه‌ای کاملاً مدبرانه برای هماهنگی با ساکنان زمین و به ویژه انسان سامان یافته‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۵).

در فلسفه و کلام اسلامی نیز از دیرباز به تقریرهای تمثیلی برهان نظم توجه شده است. متفکرانی چون ابن رشد، فخر رازی و تفتازانی در آثار خود به این برهان پرداخته‌اند. اما ظاهراً از آنجا که در کارکرد این برهان، به منزله برهانی کامل و معتبر بر وجود مبدأ هستی، نکات مبهمی وجود داشته، متفکران اسلامی آن‌چنان که شایسته

1. Deism.

2. Atheism.

۳. برخی بین الهیات طبیعت (Theology of Nature) و الهیات طبیعی (Natural Theology) فرق گذاشته‌اند. نظریه پردازان الهیات طبیعت بر خلاف پیروان الهیات طبیعی، از علم آغاز نمی‌کنند و تبیینی از طبیعت ارائه می‌دهند که در فهم نحوه رابطه خداوند با طبیعت اثر می‌گذارد. در حقیقت الهیات طبیعت، بر مقام طبیعت در الهیات تأکید می‌کند؛ یعنی الهیات در عین اینکه باید از وحی اصیل آغاز شود، نباید نظام طبیعت را فراموش کند (Barbour, 1971: 4).

4. Superhuman.

5. *The Bridgewater Treatises*.

است، بر این راه عمومی و هموار خداشناسی تأکید نورزیده‌اند و جز شمار اندکی از فلاسفه چون ابن رشد و غزالی، کسی از این برهان برای اثبات وجود باری تعالی بهره نبرده است. اکثر متکلمان اسلامی از این استدلال به عنوان دلیل و شاهی برای اثبات برخی صفات الهی استفاده کرده‌اند (رامین، ۱۳۹۵: ۸۱).

با بررسی پیشینه این برهان، به نظر می‌رسد از آنجا که در ماهیت، مقدمات و نتایج این استدلال، اختلاف نظر زیادی وجود دارد، اندیشمندان معاصر اسلامی، مانند شهید صدر، شهید مطهری و جعفر سبحانی، بر تقریرهای احتمالاتی و استقرایی این برهان تأکید ورزیده‌اند. در این زمینه، مقاله‌ها و کتاب‌های متعددی - هرچند به طور غیر مستقل - نیز نگاشته شده که می‌توان به سه کتاب *طبیعت و حکمت* نوشته احمد دیلمی و *برهان نظم* نوشته رحمت‌الله قاضیان و نیز *برهان نظم* اثر نگارنده این جستار اشاره نمود. مضمون اکثریت قریب به اتفاق این نوشته‌ها، متمرکز بر قرائت‌های تنظیم ظریف و تکیه بر دستاوردهای نوین علمی به ویژه در فیزیک و زیست‌شناختی است.

بر اساس گزارش سامانه‌های متعدد جستجوی فارسی همچون نورمگز و جهاد دانشگاهی، مقاله‌ای در باب دفاع از تقریرهای تمثیلی مشاهده نشد. در پژوهش‌های انجام‌شده معاصر، اجماع عامی وجود دارد که با انتقادهایی که کانت و هیوم بر برهان نظم داشته‌اند، این استدلال در تقریر تمثیلی کارایی خود را در اثبات خداوند از دست داده است. این در حالی است که کتب سنتی کلام اسلامی، بیشتر متکی بر تقریرهای تمثیلی برهان نظم و در جهت بهره‌گیری از آن برای اثبات برخی صفات و در موارد معدودی برای اثبات وجود خداوند است.

آنچه این مقاله را از سایر پژوهش‌های معاصر ممتاز می‌سازد آن است که با تأکید بر آراء جوادی آملی، عهده‌دار دفاع از تفاسیر تمثیلی، به ویژه به عنوان استدلال‌هایی تأییدی بر اثبات وجود خداوند است و بررسی قرائت‌های احتمالاتی و به اصطلاح «براهین تنظیم ظریف»، رسالت این مقاله نیست و این مهم از طریق ارائه تقریری جدید از براهین تمثیلی آغاز می‌گردد و با استناد به دو قرائت بسیار مشهور تمثیلی - برهان پیلی و آکوئیناس - این امر مدلل خواهد شد.

۱. استدلال تمثیلی ساده

استدلال تمثیلی ساده را می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:

الف) جهان مادی مانند مصنوعات هوشمند انسانی، طرح و تدبیر را به نمایش می‌گذارد؛

ب) طرح و تدبیر در مصنوعات انسانی به واسطه یک موجود هوشمند است؛

ج) معلول‌های مشابه، علت‌های مشابه دارند؛

د) بنابراین، طرح و تدبیر در جهان مادی از طریق خالق هوشمندی ایجاد شده است.

بر طبق این تفسیر، از آنجا که جهان دقیقاً شبیه پیچیده‌ترین مصنوعات بشری است،

می‌توانیم از طریق قواعد تمثیل، وجود طراح هوشمندی را که جهان را خلق کرده،

اثبات کنیم.

در سال‌های اخیر، صورت‌بندی دقیق‌تری از استدلال‌های تمثیلی ارائه شده است:

الف) موجودی به نام E در درون طبیعت (یا کیهان یا تنها خود طبیعت) از نظر

ویژگی‌های R، شبیه مصنوع خاص بشری به نام A است؛

ب) A خصوصیت R را دارد، دقیقاً بدین دلیل که محصول نظم آگاهانهٔ فاعل

انسانی هوشمند است؛

ج) معلول‌های مشابه، به طور متعارف، علل مشابه (تبیین‌های مشابه، لوازم وجودی

مشابه و...) دارند؛

د) بنابراین کاملاً محتمل است که E ویژگی R را داشته باشد، دقیقاً بدین دلیل که

E نیز محصول طراحی آگاهانه یک فاعل هوشمندی باشد که تا حدودی شبیه انسان

است.

ویژگی R به گونه‌های متعدد، به عنوان ویژگی غایی یا به عنوان علائم و نشانه‌های

نظم در نظر گرفته می‌شود و اشیایی که چنین خصوصیتی دارند، گاهی به عنوان اشیاء

غایتمند نام برده می‌شوند (Zalta, 2019).

۲. تقریر تمثیلی آکوئیناس

آکوئیناس در دوران قرون وسطا بسیار کوشید تا افکار ارسطویی را با مبانی

مسیحیت قرون وسطا تطبیق دهد. وی این برهان را به یحیای دمشقی نسبت می‌دهد. علاوه بر یحیای دمشقی که ژیلسون به او اشاره دارد، امیل برهیه در کتاب *تاریخ فلسفه* خود به اسم این رشد و کتاب *دوم طبیعیات* ارسطو نیز اشاره کرده است (برهیه، ۱۹۹۸: ۱۸۰). تقریر تمثیلی توماس این گونه است:

«ملاحظه می‌کنیم که فعل اشیایی مانند اجسام طبیعی که شعور ندارند، دارای غایتی است. نشانه این مطلب [یعنی غایت‌مندی اشیاء] آن است که این اشیاء همواره یا غالباً به یک گونه عمل می‌کنند، آن‌چنان که به بهترین نتیجه دست می‌یابند. بنابراین روشن است که این اشیاء، نه به صورت تصادفی که بر اساس طرح و تدبیر، به غایت خود می‌رسند. اما شیء بی‌شعور نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند، مگر آنکه از سوی موجودی که دارای علم و بصیرت است، هدایت شود، آن‌چنان که کماندار تیر را به سمت خاصی هدایت می‌کند. در نتیجه، موجود بصیری هست که تمام اشیاء طبیعی را به سمت غایتشان رهنمون کند و ما این موجود را خدا می‌نامیم...» (Aquinas, 1992: 12-13).

اتین ژیلسون در توضیح این برهان می‌گوید که مفروضات و داده‌های این مسئله ساده است. ما در جهانی هستیم که در آن تعداد بسیار زیادی از حوادث و فعالیت‌ها نشان‌دهنده نظم هستند که نمی‌توان آن را نتیجه تصادف دانست. از سوی دیگر، تعداد زیادی از این حوادث و عملکردها از موجوداتی ناشی می‌شوند که فاقد علم هستند. در نتیجه، علت نظم و غایت‌مندی موجود در جهان، در درون خود این حوادث نیست. بنابراین باید خارج و در ورای قلمرو این موجودات، موجودی باشد که دارای علم و هوش است و به واسطه آن، اشیاء فاقد علم به سمت غایات خود هدایت می‌شوند؛ همان طور که تیر توسط تیرانداز به سمت هدف هدایت می‌شود (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۱۲۸).

توماس با گفتن اینکه اجسام طبیعی همواره یا تقریباً همواره، به طریق واحدی عمل می‌کنند، می‌خواهد این نکته را به ما بفهماند که استثنائات تصادفی ناشی از اتفاق، از اعتبار نقطه شروع یعنی نظم نمی‌کاهد (همان: ۱۲۷).

به نظر آکوئیناس، این برهان که اغلب با بیان‌هایی مشابه و یا با اندکی تفاوت، گروهی از متکلمان مسیحی قبل از وی نیز از آن بهره گرفته‌اند، نسبت به براهین دیگر ارزش و اعتبار کمتری دارد (مجتهدی، ۱۳۷۵: ۲۴۷). برخی معتقدند که این الهیات طبیعی

(عقلی) نسبت به الهیات وحیانی (نقلی) در مرتبه دوم قرار دارد (Barbour, 1971: 20). گرچه توماس آکوئیناس در این برهان از اصل غایتمندی عالم وجود، خداوند مدبری را نتیجه می‌گیرد، در مواردی نیز این غایتمندی را دال بر حکمت خداوند می‌داند. او بعد از مطرح کردن این سؤال که آیا جهان مدبری دارد، ادله منکران وجود تدبیر در عالم را مطرح می‌کند و به دفاع از مفاد کتاب مقدس - که می‌گوید: «اما تو ای پدر! به حکمت بالغه خویش، حاکم بر کل اشیا» (کتاب حکمت ۱۳: ۱۴) - چنین استدلال می‌کند که این رأی (یعنی انکار وجود تدبیر در عالم) به دو وجه زیر باطل و مردود است (آکوئیناس، ۱۳۶۲: ۳۳-۳۲/۱).

وجه اول: از مشاهده ذات اشیا حاصل می‌شود؛ زیرا اشیا در طبیعت همواره یا بیشتر اوقات دارای بهترین نظام هستند؛ از آن روی که حکمت و تدبیری طبیعت را به غایت خیری سوق می‌دهد، همان تدبیری که منظور ماست. بنابراین نظم مستمر و پویایی که در اشیا می‌بینیم، خود دال بر آن است که تحت تدبیر مدبری هستند؛ مثلاً چون پا به خانه‌ای می‌گذاریم که به نظام تمام آراسته است، از نظم آشکار آن، پی به ناظم مدبری می‌بریم.

وجه دوم: از ملاحظه لطف الهی - که موجد اشیا در عالم امکان است - برمی‌آید که از فاعل احسن جز فعل احسن سر نمی‌زند. بنابراین لطف الهی ایجاب می‌کند که همان طور که اشیا را به وجود می‌آورد، به سوی غایاتشان نیز رهبری نماید.

وجه دوم این استدلال، پس از پذیرش وجود مدبر و فاعلیت تام او، اقتضای نظام احسن را دارد؛ زیرا جهان فعل خداوند است و هر فعل با فاعل خود سنخیت دارد. بنابراین اگر آن را برای اثبات وجود مدبر به کار بریم، مصادره به مطلوب و دور خواهد بود.

برهان نظم در قرون وسطا از طرف متفکرانی چون نیکلای آترکورتی^۱ (۱۳۰۰-۱۳۵۰) - که به هیوم قرون وسطا معروف است - مورد نقادی قرار گرفت. او تنها دو رشته معرفت بدیهی را می‌پذیرفت: معرفت حاصل از اصل عدم تناقض، و معرفتی که از راه حواس

1. Nicholas of Autrcourt.

ظاهری یا باطنی به دست می‌آید.

از نظر نیکلا، تنها مدرکات بی‌واسطه حواس ظاهری و باطنی و آنچه با اصل عدم تناقض از این مدرکات به دست می‌آید، معتبر شمرده می‌شد و غیر آن یکسره مجهول بود. بنابراین از علم به وجود چیزی نمی‌توان نتیجه گرفت که چیز دیگر وجود دارد، بلکه ممکن است یکی از این‌ها بدون دیگری وجود داشته باشد؛ زیرا این امر متضمن تناقض نیست. از اینکه A وجود داشته باشد، نتیجه‌ای نمی‌توان گرفت؛ زیرا این قضیه که اگر A باشد A هست، قابل ارجاع به اصل عدم تناقض است، ولی نتیجه‌ای به دست نمی‌دهد و این قضیه که اگر A باشد B نیز وجود دارد، نتیجه‌ای به دست می‌دهد، اما قابل ارجاع به اصل عدم تناقض نیست. با وجود این دیدگاه، متافیزیک کلاسیک عملاً از هم گسیخت؛ زیرا سراسر طبیعت ارسطو بر این استوار بود که هر چیزی یا جوهر است یا عرض. اما کیست که جوهر را ادراک نماید؟ ما نه تنها جوهر را نمی‌بینیم، بلکه حتی از طریق اعراض و کیفیات آن نیز به وجود جوهر پی نمی‌بریم؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، از وجود یک چیز نمی‌توان وجود چیز دیگر را نتیجه گرفت و هیچ دلیلی وجود ندارد که در وراء اعراض ادراک شده، جوهر ادراک نشده‌ای فرض کنیم. همین‌طور ما نسبت به اینکه چیزی بتواند علت فاعلی چیز دیگر باشد، هیچ‌گونه معرفت بدیهی نداریم؛ بلکه حتی نمی‌توان فهمید که مثلاً علت فاعلی طبیعی امکان دارد یا نه. به این طریق، مفهوم علیت نیز فرو ریخت. بنابراین اثبات اینکه چیزی، علت غایی برای چیز دیگر باشد، محال خواهد بود. در آن صورت، غایت و هدف داشتن نیز از جهان ریشه کن می‌شود و با حذف علت فاعلی و غایی از جهان، دیگر از براهین کلاسیک بر اثبات وجود خدا چیزی باقی نمی‌ماند (ژیلسون، ۱۳۸۰: ۸۳-۸۵).

۳. تقریر تمثیلی ویلیام پیللی از برهان نظم

با وجود انتقادهای شدید هیوم بر تقریر تمثیلی، ویلیام پیللی حدود ۲۳ سال بعد، برهان تمثیلی پیچیده‌تری از نظم ارائه داد. جان هیک معتقد است که پیللی در حالی این برهان را تقریر کرد که کمترین اطلاعی از انتقادات ویران‌کننده هیوم بر تقریر تمثیلی نداشت و این از موارد اسفبار فقدان ارتباط بین دو عالم فلسفه و کلام است (هیک،

۱۳۸۱: ۱۲۶؛ همو، ۱۳۷۲: ۶۲). پیلی بر خلاف اسلاف خود، به جای اینکه به مشابهت‌های ساده بین جهان مادی و مصنوعات بشری بپردازد، مواردی را ذکر می‌کند که از نظر او نشانه‌های اطمینان‌پذیری از یک نظم هوشمند است:

«فرض کنید در عبور از یک بوته‌زار، پای من به سنگی برخورد کرد و این سؤال مطرح شد که چگونه آن قطعه سنگ در آنجا قرار داشته است؟ پاسخ احتمالی من این می‌تواند باشد: تا جایی که من می‌دانم، این سنگ همواره آنجا بوده است. شاید هم اثبات بیهوده بودن این پاسخ چندان آسان نباشد. اما فرض کنید که ساعتی را روی زمین پیدا می‌کردم و باز هم با این پرسش روبه‌رو می‌شدم که این ساعت در آنجا چه می‌کرده است؟ به سختی می‌توان فکر کرد که من همان پاسخ قبلی را می‌دانم که تا آنجایی که من می‌دانم، این ساعت باید همواره در آن مکان بوده باشد. با وجود این، باید پرسید که چرا همین جواب، همان گونه که برای تخته‌سنگ به کار می‌آید، برای ساعت مفید نیست؟ و چرا در دومی به همان اندازه اولی پذیرفتنی نیست؟ به این دلیل خاص و نه هیچ دلیل دیگری که وقتی به سراغ بررسی ساعت مزبور می‌رویم، متوجه می‌شویم که اجزاء و قطعات گوناگون آن برای منظور خاصی ساخته شده و در کنار همدیگر قرار داده شده‌اند - چیزی که یقیناً در آن قطعه سنگ قابل کشف نبود؛ یعنی اینکه مثلاً آن‌ها چنان ساخته و تنظیم شده‌اند که حرکت معینی را ایجاد کنند و آن حرکت هم چنان تنظیم شده که ساعت روز را به ما نشان دهد. به سخن دیگر، چنانچه قطعات مختلف این ساعت به گونه‌ای متفاوت با آنچه الان هستند، ساخته شده بودند و یا اینکه اندازه‌های متفاوتی با آنچه اکنون دارند، می‌داشتند و یا به شیوه دیگری در کنار هم قرار داده شده بودند و یا از نظم و ترتیب متفاوتی با وضع موجود برخوردار بودند یا اصلاً در این ماشین مکانیکی ساعت، هیچ حرکت خاصی تولید نمی‌شد و یا اینکه حرکت حاصله چیزی نبود که در خدمت این مقصود فعلی از ساخت ساعت قرار گیرد...» (Paley, 1867: 16).

در ساعت دو ویژگی قابل اطمینان وجود دارد که نشان می‌دهد این ساعت، معلول نظم هوشمند است:

الف) ساعت کارکردی دارد که فاعلی هوشمند آن را کارکردی با ارزش می‌داند؛ نشان دادن زمان، کارکردی ارزشمند برای فاعل هوشمند است.

ب) اگر اجزاء و مکانیسم ساعت به گونه‌ای دیگر طراحی می‌شد، نمی‌توانست

چنین کارکردی داشته باشد. این حقیقت که قدرت ساعت در نشان دادن زمان، بستگی به شکل، اندازه و طرح دقیق اجزاء آن دارد، دلیلی بر وجود طراح و تدبیرکننده هوشمند است. این دو ویژگی با یکدیگر نشان می‌دهد که پیچیدگی کارکرد ساعت، عامل مهم تمایزگذار بین اشیاء دارای طراحی‌های هوشمند، با اشیاء بدون این طرح‌هاست. پپلی استدلال می‌کند:

«جهان مادی به طور مشابه، کارکردی پیچیده چون ساعت را نمایان می‌سازد. هر نشانه‌ای از تدبیر، هر ظهوری از نظم که در ساعت موجود است، در آثار طبیعت نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که در طبیعت بسیار وسیع‌تر است، به حدی که قابل تخمین و محاسبه نیست. مرادم این است که تدابیر طبیعت بر تدابیر صنعت، در پیچیدگی و ظرافت و کمیابی مکانیسم تفوق دارد. حتی می‌توان گفت که آثار طبیعت در تعداد و وجوه اختلاف و تنوع موارد، از مصنوعات بشری پیشی دارند و آشکار است که در کارکرد مکانیکی و تدبیر و هماهنگی در جهت غایت، از کامل‌ترین مصنوعات بشری کمتر نیستند» (Ibid.: 13).

پپلی به بیان توضیحات دیگری در این باره می‌پردازد که برای فهم تمثیل ساعت به جهان مهم است: نخست اینکه اگر هم قبلاً ساعتی را ندیده بودیم - همان طور که هرگز جهانی ندیده‌ایم، غیر از همین جهانی که می‌شناسیم -، باز هم استدلال ما ضعیف نمی‌گردد:

«من بر این اندیشه‌ام که اگر ما هرگز ساخته شدن ساعت را نمی‌دیدیم، یا صنعتگری را که قادر به ساخت آن است، نمی‌شناختیم و یا خودمان نیز از ساخت چنین اثری یا از درک و فهم چگونگی ساخت آن کاملاً عاجز بودیم، این نتیجه که ساعت دارای سازنده است، کم‌رنگ نمی‌شد؛ زیرا همین نتیجه در خصوص بقایای نفیس آثار باستانی و در نظر عموم مردم، درباره محصولات شگفت‌انگیز کارخانه‌های جدید صدق می‌کند. عدم آگاهی، تحسین ما را در مورد مهارت هنرمندان نادیده و ناشناخته برمی‌انگیزد؛ ولی در اذهان ما هیچ شک و تردیدی در خصوص وجود و کارایی چنین هنرمندانی در زمان پیشین یا در مکان خاص پدید نمی‌آورد. من نمی‌توانم بپذیرم که استنباط فوق [ساعت باید سازنده داشته باشد]، اصلاً تغییری کرده باشد؛ خواه سؤال درباره عامل انسانی مطرح شود یا در خصوص عاملی از نوع دیگر یا درباره عاملی که از برخی جهات، ماهیت متفاوتی دارد» (Ibid.: 17).

برخی بر استدلال پیلی انتقاد کرده‌اند که ساعت بر ساعت‌ساز دلالت می‌کند، تنها بدین دلیل که ما با تجربه قبلی می‌دانیم که ساعت‌ها به وسیله ساعت‌سازها ساخته شده‌اند و چیزی در ساعت نیست که به طور ذاتی، دلالت بر ساعت‌ساز کند (گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۴۸/۱). اما این ایراد، همان گونه که پیلی بیان می‌دارد، کاملاً مخدوش است. دلالت ساعت بر ساعت‌ساز به هیچ وجه مبتنی بر علم پیشین ما نیست. ساعت نظم را نشان می‌دهد و از این حیث، بر ساعت‌ساز دلالت می‌کند.

ویلیام پیلی به عادت بسیاری از مدافعان دینی برهان نظم در دوران خویش، دلایل بسیار مفصلی را برای تأیید نظر خود می‌آورد و تقریباً از همه علوم زمانه خویش استفاده می‌کند؛ برای مثال، وی به تدبیر و مشیت الهی در خصوصیات و غرایز پرندگان اشاره می‌کند که آن‌ها را بر ادامه حیات قادر می‌سازد؛ از اختلاف شب و روز و فعالیت روزانه حیوانات و استراحت و خواب آن‌ها در شب به شگفت می‌آید.

۴. تفاوت تقریر پیلی با تقریرهای تمثیلی پیشین

تفاوت تقریر تمثیلی پیلی با تفاسیر تمثیلی پیش از او، در این است که بر خلاف استدلال‌های تمثیلی قبل که بر شباهت کلی بین مصنوعات بشر و طبیعت استوار بود و لذا در معرض انتقادهای شدید هیوم قرار می‌گرفت که کارکردهای طبیعت و مصنوعات بشر آن قدر بی‌شباهت است که نمی‌توان استدلال کرد که معلول‌های مشابه، علت‌های مشابه دارند، آنچه برای برهان پیلی مهم بود آن است که آثار طبیعت و مصنوعات بشری واجد ویژگی خاصی هستند که شاخصه‌های قابل اطمینان برای انتزاع مفهوم نظم را دارا هستند. بدون توجه به اینکه شیء طبیعی خاصی ممکن است از جهات بسیار متعدد دیگر، با یک ساعت بی‌شباهت باشد، اما هر دوی آن‌ها نوعی کارکرد پیچیده را نشان می‌دهند که این استنتاج را تضمین می‌کند که طبیعت به وسیله طراحی هوشمند ایجاد گردیده است. بنابراین بر خلاف نظر جان هیک، به نظر می‌رسد که پیلی کاملاً از اشکال‌های هیوم بر تقریرهای تمثیلی آگاه بود و سعی داشت تقریری از نظم ارائه دهد که در معرض انتقادهای وی نباشد؛ اگرچه ظاهراً چندان در این زمینه موفق نبود.

منتقدان غربی بر این باورند که تفسیر پیلی شاید از هجوم بی‌امان شبهه‌های هیوم در امان باشد؛ اما با توجه به نظریه تطور داروین بی‌اعتبار گشته است. این نکته قابل توجه است که پیلی در کتاب *الهیات طبیعی*، برهان دیگری را نیز ارائه کرد که در معرض انتقاد نظریه داروین قرار نمی‌گیرد. این استدلال مبتنی بر نظم ضروری برای ایجاد حیات است. قوانین طبیعت و شرایط فیزیکی آن‌چنان دقیق تنظیم گشته تا حیات بر روی این جهان محقق گردد. این برهان پیلی به دلیل عدم وجود دانش تفصیلی در باب فیزیک و فیزیک نجوم در آن زمان، چندان مورد توجه قرار نگرفت، اما در دهه‌های اخیر بسیار کارایی داشته است (Collins, 2003: 137). در این پژوهش، این استدلال پیلی مورد بررسی قرار نگرفت؛ زیرا نمونه‌ای ابتدایی از تقریر استقرایی نظم و نظریه تنظیم ظریف است که می‌تواند متکی بر حساب احتمالات باشد. تقریر تمثیلی پیلی به شدت از طریق نظریه داروین ضربه‌پذیر شد. داروین تأکید داشته که ارگانیسم‌های به طور بیولوژیکی پیچیده‌تر، به تدریج از طریق فرایند انتخاب طبیعی از ارگانیسم‌های ساده‌تر ظاهر گشته‌اند. ژولین هاکسلی به طور مختصر شیوه فرایند تکاملی را توضیح می‌دهد:

«فرایند تکاملی بی‌واسطه^۱ و خودبه‌خود^۲ از ویژگی اساسی ماده حیات ناشی می‌گردد، یعنی خود - تقلیدی^۳ که گاه‌گاهی همراه با خطاست، به تکثیر و رقابت می‌انجامد. خطاهای در خود - تقلیدی، همان چیزی است که ما آن را جهش^۴ می‌نامیم. جهش‌ها ضرورتاً واجد فایده‌ها و ضررهای بیولوژیکی هستند و این نتایج در طی نسل‌ها و از طریق انتخاب طبیعی متفاوت خواهد بود» (Huxley, 1953).

در نظریه تکامل، دو عامل نقش اساسی دارد: جهش‌ها و ازدیاد نسل.^۵ جهش زمانی اتفاق می‌افتد که فرزندان از والدین خود چنان متفاوت باشند که بتوانند این دگرگونی را به نسل‌های بعد انتقال دهند و آن‌ها هم به نسل‌های بعدی و بعدی؛ یعنی جهش، یک تغییر ژنتیکی نسبتاً ثابت است. طریقه عملکرد این عوامل را می‌توان با

1. Immediately.
2. Automatically.
3. Self-copying.
4. Mutation.
5. Over population.

یکی از موارد سازگاری ذیل توضیح داد. اگر ما به گذشته برگردیم و اجداد سگ را بررسی کنیم، به سگ‌هایی برمی‌خوریم که گوش‌های آن‌ها رو به جلو نبوده است. اکنون فرض می‌کنیم که جهشی اتفاق افتاده، بدین صورت که یک گوش مقداری از حد متعارف جلوتر آمده است. حال اگر بپذیریم که موجودات، بیش از ظرفیت محیط تولیدمثل می‌کنند، برای ذخیره غذای موجود بیشتر رقابت خواهند کرد. بنابراین هر نوع موجودی که در تأمین غذا از هم‌نوعان خود قوی‌تر باشد یا دیگر موجودات نتوانند او را شکار کنند، شانس بیشتری برای ادامه حیات دارد و خصوصیات خود را به نسل خود منتقل می‌کند. بدین ترتیب در شماری از نسل‌های بعد، سگ‌هایی که گوش‌های آن‌ها رو به جلو است، می‌توانند جایگزین سگ‌های دیگر شوند و فقط آن‌ها باقی می‌مانند. از آنجا که جهش‌ها گاه به گاه رخ می‌دهند و از آنجا که بعضی از آن‌ها سودمند هستند، مجموعه‌ای از عوامل طبیعی محض گرد می‌آیند که با عملکرد آن‌ها، جهان زنده مدام در جهت سازگاری بیشتر و بیشتر متحول می‌شود (Alston, 1967: 85).

ریچارد داوکینز، بیولوژیست معاصر، در کتاب *ساعت‌ساز کور*، با به کار بردن یک معضل برنامه‌نویسی - در رایانه - سعی دارد نشان دهد که منطق این فرایند بر اساس تبیین داروینی بسیار محتمل‌تر از تبیین نظم است.

او دو روش برنامه‌ریزی رایانه را برای ایجاد زنجیره‌ای از ویژگی‌ها بررسی می‌کند: فرض کنید رایانه‌ای به دو شیوه برنامه‌ریزی شود تا زنجیره‌ای از حروف و فواصل مثلاً "METHINKSITISLIKEAWASEL"^۱ را ایجاد کند. برنامه اول در هر بار به طور تصادفی یک زنجیره ۲۸ خصوصیتی جدید را ایجاد می‌کند. از آنجا که این برنامه بیش از یک بار شروع می‌شود، یک «فرایند انتخاب تک‌مرحله‌ای»^۲ را ترکیب می‌کند.^۳ بنابراین احتمال اینکه در هر بار کوشش، زنجیره مورد نظر - از حروف و فواصل - ایجاد گردد، ۲۸۲۷ خواهد بود - یعنی ۲۷ ویژگی انتخاب شده برای هر ۲۸ موقعیت در

۱. زنجیره مورد نظر از ۲۳ حرف و پنج فاصله تشکیل یافته است. بنابراین با توجه به اینکه حروف الفبای انگلیسی ۲۶ حرف است و با در نظر گرفتن فاصله، احتمال اینکه در هر بار به زنجیره مورد نظر برسیم، ۲۸۲۷ خواهد بود.

2. Single-step selection process.
3. Incorporate.

این زنجیره- که بالغ بر حدود یک در $10/000/006 \times 10/000$ می‌باشد. اگر رایانه‌ای دائماً کار کند، برای اینکه چنین برنامه‌ای را ایجاد کند، حدود $10/000/005$ سال وقت لازم دارد، که $10/000/003$ سال از زمانی که جهان به وجود آمده، طولانی‌تر خواهد بود. همان گونه که کاملاً آشکار است، احتمال دست یافتن به هدف مورد نظر در برنامه‌ای که با چنین مکانیسم «انتخاب تک‌مرحله‌ای» پیش می‌رود تا شماری از حروف و فواصل را ایجاد کند، بسیار بسیار پایین است.

برنامه دوم رایانه، یک «مکانیسم انتخاب مراحل جمعی»^۱ را ترکیب می‌کند. این برنامه با ایجاد تصادفی یک زنجیره ۲۸ خصوصیتی از حروف و فواصل آغاز می‌شود و سپس از این زنجیره به شیوه ذیل تولید^۲ می‌کند:

در مدت زمانی خاص، این برنامه «کپی‌هایی» از خودش ایجاد می‌کند. اکثر این رونوشت‌ها (کپی‌ها) دقیقاً تکرار همین زنجیره هستند، اما برخی از آن‌ها خطاها (یا جهش‌ها) می‌دارند. در پایان این دوره، رایانه تمامی این زنجیره‌های حروف و فواصل را با زنجیره مورد نظر مقایسه می‌کند و زنجیره‌ای که بیشترین شباهت را با آن دارد، نگاه می‌دارد. برای مثال، زنجیره‌ای که حرف E را در مکان دوم دارد، شباهت بیشتری به زنجیره‌ای دارد که دقیقاً مانند آن است، مگر اینکه حرف Q را در مکان دوم دارد. رایانه بار دیگر و دقیقاً به شیوه یکسان از این زنجیره جدید تولید می‌کند. بر خلاف برنامه اول که در هر بار کوشش از نو شروع می‌شود، برنامه دوم بر مبنای مراحل پیشین عمل می‌کند؛ یعنی به طور متوالی، شبیه‌ترین زنجیره به زنجیره مورد نظر را اخذ کرده و بر اساس آن برنامه‌ریزی می‌کند تا به زنجیره اصلی نزدیک و نزدیک‌تر گردد. بنابراین احتمال رسیدن به زنجیره خاص دائماً افزایش می‌یابد تا اینکه رایانه از طریق این برنامه به هدف مورد نظر بعد از چهل و سه دوره که حدود نیم ساعت است، می‌رسد (Dawkins, 1996).

داوکینز تأکید می‌کند که اشکال برهان ساعت‌ساز پپلی این است که فرض می‌کند همه تفسیرهای محتمل دیگر در اثبات نظم محال است؛ در حالی که هرچند شاید این

1. Cumulative-step selection mechanism.
2. Breed.

امر با تفسیرهای مبتنی بر «مکانیسم انتخاب تک مرحله‌ای» که کاملاً تصادفی به وقوع پیوسته‌اند، محال به نظر آید، تئوری تطور داروینی یک «مکانیسم انتخاب ترکیبی» است. به نظر داوکینز، احتمال ایجاد و بروز حیات در ارگانیسم‌های با کارکرد پیچیده از طریق نظریه داروین، به حدی افزایش می‌یابد که از احتمال تبیین نظم پیشی می‌گیرد.^۱

۵. مقایسه تقریر تمثیلی آکوئیناس با برهان پیلی

پیش از مقایسه این دو استدلال تمثیلی باید به دو مفهوم متفاوت نظم اشاره کنیم. نظم به اعتبار نوع هماهنگی بین اجزاء یک مجموعه به دو نوع تقسیم شده است. در جهان دو نوع نظم وجود دارد و تمام موارد تجربی نظم، یکی از این دو نوع و یا هر دو گونه آن را آشکار می‌کنند (Swinburne, 1988: 100-102; Id., 1979: 133-135):

الف) نظم‌های مکانی یا هم‌حضوری:^۲ این نوع نظم الگوهایی از چینش مکانی در برهه‌ای از زمان هستند؛ مانند شهری که همه جاده‌های آن با یکدیگر زاویه قائمه می‌سازند، یا بخشی از کتاب‌هایی که در یک کتابخانه بر اساس ترتیب الفبایی نام مؤلفان مرتب شده باشند.

ب) نظم‌های زمانی یا تعاقبی:^۳ این نوع نظم الگوهای ساده رفتار اشیاء است؛ مانند رفتار اشیاء بر اساس قوانین طبیعت. برای مثال، همه اجسام بر طبق قانون جاذبه عمومی نیوتن با نیرویی که با جرم آن‌ها نسبت مستقیم و با مجذور فاصله آن‌ها نسبت معکوس دارد، به سمت زمین جذب می‌شوند.

بسیاری از نمونه‌های نظم آشکار جهان، هر دو نوع نظم را به نمایش می‌گذارند. یک تاکسی مرکب از اجزایی است که به گونه‌ای با یکدیگر هماهنگ شده‌اند تا دستورات راننده را از طریق راندن ماشین و فشار دادن برخی دکمه‌ها و اهرم‌ها و گرداندن یک چرخ اجرا می‌کنند و مسافران را به مقصدشان می‌رسانند. نظم موجود در

۱. با فرض پذیرش مکانیسم انتخاب ترکیبی در نظریه داروین، اثبات نوعی جهت‌گیری و نظارت هوشمند در سیر تکاملی موجودات سهل‌تر است. در این صورت، نظریه داروین مصداقی برای ایجاد نظم هوشمند در طبیعت خواهد بود و نه نظریه رقیبی در برابر برهان نظم.

2. Regularities of co-presence or spatial order.
3. Regularities of succession or temporal order.

این ماشین بدین دلیل است که اجزای آن در برهه‌ای از زمان (نظم‌های مکانی)، آن‌چنان هماهنگ شده‌اند که قوانین طبیعت (نظم‌های تعاقبی یا زمانی) به همان گونه که هستند، این نتیجه را به ظرافت و دقت فراهم کرده است. نظم موجودات زنده (حیوانات و گیاهان) نیز بر اثر هر دو نوع انتظام است. تحیر انسان‌هایی که از نظم جهان در حیرت‌اند، ممکن است ناشی از هر یک از این دو نوع نظم باشد. انسان قرن هجدهم، قرن‌ی بزرگ در باب عقلانیت دینی، کاملاً تحت تأثیر نظم‌های مکانی است؛ زیرا آنان تقریباً با مسلم فرض کردن نظم‌های تعاقبی، کاملاً در بررسی حیوانات و گیاهان و حتی ماشین‌های ساخت انسان، تحت تأثیر ترتیب و هماهنگی بین میلیون‌ها اجزاء آن‌ها با هم بودند. الهیات پیلی عمدتاً متمرکز بر جزئیات آناتومی مقایسه‌ای بود؛ چشم‌ها، گوش‌ها و ماهیچه‌های حیوانات با دقت بسیار هماهنگ شده‌اند تا عملی خاص را انجام دهند (Id., 1979: 134; Id., 1988: 102).

برهان نظم پیلی که عمدتاً متمرکز روی جزئیات آناتومی اجزاء بدن موجودات زنده است، بر نمونه‌هایی از نظم‌های مکانی تکیه دارد که نسبت به انتقادات هیوم کاملاً آسیب‌پذیرند، و از طرفی از آنجا که در مقابل موارد کثیر نظم‌های مکانی در جهان طبیعت، نمونه‌های بسیاری از بی‌نظمی‌های مکانی نیز وجود دارد (مثلاً ترتیب درختان جنگل‌های آفریقا)، این گونه انتظام‌ها می‌تواند با تبیین‌های علمی مانند نظریه داروین و از طریق موتاسیون‌ها و فرایند انتخاب طبیعی تفسیر گردد و به فرض وجود مدبری هوشمند نیاز ندارد. اما تقریر تمثیلی آکوئیناس مبتنی بر نظم‌های زمانی (قوانین طبیعت) است. آکوئیناس بیان می‌کند که هر گاه مشاهده کنیم چیزی که فاقد علم است، به سمت هدفی گرایش دارد و رفتار آن به ندرت اختلاف می‌یابد، نتیجه می‌گیریم که این امر تصادفی نیست و موجودی آگاه و مدرک، آن را به سمت غایت خویش رهنمون ساخته است. همه موجودات در طبیعت به سمت غایات خویش رهسپارند. بنابراین همچنان که تیر مستلزم وجود کماندار است، ناگزیر مدبری آگاه در طبیعت وجود دارد که ما او را خدا می‌نامیم.

سوئین برن اذعان می‌دارد که برهان آکوئیناس، دیگر در معرض انتقادهای هیوم قرار نمی‌گیرد؛ زیرا ایرادهای هیوم عمدتاً بر نظم‌های مکانی و شباهت بین جهان مادی و

مصنوعات بشری (برای مثال، شباهت ساختار چشم با یک ساعت) تکیه دارد، در حالی که تقریر آکوئیناس، نظم‌های زمانی را در نظر دارد. همچنین این تقریر از طریق تبیین‌های علمی نیز تفسیر نمی‌پذیرد؛ زیرا علم تنها می‌تواند نوعی از نظم زمانی ساده را از طریق نوعی پیچیده‌تر تبیین نماید (برای مثال، علت تبدیل شدن آب به بخار توسط حرارت را از طریق حرکت سریع مولکول‌ها در سطح مایع تفسیر می‌کند)، اما نمی‌تواند تبیین کند که چرا اصلاً نظمی وجود دارد.

سوئین برن در ادامه می‌گوید:

«اما برهان آکوئیناس نیاز به بازسازی دارد؛ زیرا در تمثیل او [تیر و کماندار] تیر به سمت هدف هیچ گرایش طبیعی ندارد و کماندار آن را به قسر به سمت غایت می‌راند، اما در طبیعت چنین نیست؛ در طبیعت یک میل طبیعی به سمت غایات وجود دارد که محتمل‌ترین تبیین آن، وجود خداوندی است که آگاهانه آن‌ها را به سمت غایاتشان هدایت می‌کند» (Id., 1988: 102).

به نظر نگارنده، تفاوت اصلی بین تقریر توماس با پیلی این است که آکوئیناس نیز از تمثیل بهره می‌جوید؛ اما باید توجه داشت که برهان او بر خلاف تقریر پیلی، مبتنی بر ساختار و ساختمان موجودات زنده نیست، بلکه نحوه عملکرد آن‌ها را در طبیعت بررسی می‌کند. آشکار است که راه هدفداری آکوئیناس، برهان نظم مصطلح نیست؛ بلکه برهان غایی و یا به تعبیری همان برهان هدایت است. برهان نظم به ساختار طبیعت مربوط است و مطالعه در تشکیلات ساختمانی اشیاء نشان می‌دهد که در ساختمان آن‌ها عقل و حکمت نقش داشته است. اما زاید بر نظام خلقت و ساختمان موجودات، موجودات عالم نشان می‌دهند که پس از آنکه این گونه کامل آفریده شده‌اند، در کاری که انجام می‌دهند نیز به گونه‌ای رهبری می‌شوند. شهید مطهری این برهان را «برهان هدایت» نام گذارد و می‌توان آن را تقریری از برهان غایی دانست. برهان نظم مطالعه ساختمان اشیاء، و برهان هدایت مطالعه شیوه کار آن‌هاست. هر دو استدلال پیلی و آکوئیناس، غایتمندی طبیعت را بیان می‌کنند. نظم یک موجود، اشاره به هماهنگی اعضای آن و عدم تضاد و تعارض بخش‌های مختلف سازنده‌اش دارد؛ اما برهان هدایت به این معناست که خداوند همان موجود هماهنگ و منظم را به سوی مقصدی روان

می‌سازد. خدا موجودات امکانی را خلق نکرده تا رهایشان سازد؛ بلکه افزون بر نظم و هماهنگی موجود در آن‌ها، نوعی هدایت و راهنمایی مناسب با خلقت آن‌ها را نیز تدارک دیده تا بدان وسیله رهسپار مقصدی معلوم باشند. البته هدایت هر چیز، متناسب با تجهیزات و استعدادهای موجود در آن است. سنگ و جماد فاقد شعور، بر اساس قوانین مکانیکی جبری همچون جاذبه هدایت می‌شوند و گیاهان که ساختمان پیچیده‌تری دارند، از نوعی هدایت کامل‌تر برخوردارند و حیوانات به فرمانروایی غرایز خود، مسیر زندگی را می‌پیمایند و انسان نیز بر حسب گوهر گرانقدر وجود خویش، هدایت خاص خود را می‌طلبد. گفتنی است که اعتبار برهان هدایت، آن گونه که آکوئیناس گمان کرده است، مبتنی بر استقراء و مشاهده ناقص و محدود نیست؛ بلکه بر اساس اعتبار اصل هدایت عامه است و بر برهانی مبتنی است که از وجود غرض و هدف در خلقت هر موجودی خبر می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۴؛ همو، ۱۳۵۰: ۸۴/۵-۸۵؛ طباطبایی، ۱۹۷۳: ۱۴۷/۲).

۶. دفاع از تقریرهای تمثیلی پیلی و آکوئیناس

شکاکیتی که از طریق آراء نیکلای آترکورتی و متعاقب او هیوم بر اندام فلسفه پوشانده شد، مبتنی بر انحصار معرفت در معرفت حسی و عدم فهم صحیح از اصل اساسی علیت است؛ در حالی که انحصار معرفت در معرفت حسی، هیچ گونه بداهتی ندارد و مدعی چنین انحصار و بداهتی باید بر آن اقامه دلیل نماید و نیز با تبیین و تثبیت اصل جهان‌شمول علیت، در چارچوب فلسفه اصالت وجود صدرایی، سریان علیت در جهان هستی را همراه با ضرورت علی و معلولی و سنخیت میان علت و معلول، چنان وضوحی می‌بخشد که چنین اشکالاتی بر تقریرهای تمثیلی به یک‌باره فرو می‌ریزد.

پرداختن به این امور، از چارچوب این پژوهش بیرون است و فرصت دیگری را می‌طلبد. اما آیا به راستی تقریرهای تمثیلی نظم به ویژه استدلال پیلی و آکوئیناس، توانایی اثبات وجود باری تعالی را دارند، یا آنکه نمونه‌هایی از تقریرهای تأییدی به شمار می‌آیند؟

متعارف این است که مدافعان برهان نظم، از دو شیوه بهره می‌برند: تمثیل یا استقراء. بسیاری معتقدند که تقریرهای تمثیلی کارایی لازم را در جهت اثبات باری تعالی ندارد و از این رو متفکران غربی و برخی متفکران معاصر اسلامی، به سمت روش‌های

استقرایی در جهت صانع هوشمند رفته‌اند که متکی بر حساب احتمالات است. پژوهش‌های اخیر که در دفاع از برهان نظم انجام یافته، عموماً بر تقریرات احتمالاتی متکی هستند.

جوادی آملی که از شخصیت‌های مهم علمی معاصر و نماینده برجسته تفکر صدرایی است و بیشتر اهتمام خود را در تعامل با نصوص کلامی و تحلیل و تأویل آن‌ها مطابق مبانی فلسفی و معرفتی خود دارد، از تمثیل به کاررفته در برهان نظم، در مقام تعریف، تأیید و جدال احسن، دفاع می‌نماید. به طور کلی می‌توان تمثیل را در سه مقام بررسی کرد: تعریف، تأیید، حجت و استدلال.

در مقام تعریف برای شناساندن چگونگی دلالت نظم طبیعت بر ناظم، به تمثیل متوسل می‌شوند تا چگونگی دلالت نظم طبیعت بر ناظم را از راه ذکر نمونه‌هایی از نظام‌مندی در مصنوعات بشری توضیح دهند. در این شیوه، از تمثیل، تنها برای تقریب به ذهن متعلم استفاده می‌شود. تفاسیر تمثیلی نظم، این انتظار حداقلی را فراهم می‌آورند. مدار برهان نظم، نظم تکوینی است و نه نظم صناعی. نظم صناعی در تقریر تمثیلی به کار می‌رود؛ مثلاً وقتی انسان در جزیره‌ای ساعتی را مشاهده می‌کند، نظم صناعی ساعت، بیننده را به ناظم و سازنده آن راهنمایی می‌کند (اشاره به برهان پیلی)، در این تمثیل از مشابهت نظم تکوینی (طبیعی) با نظم صناعی، بر وجود ناظم نسبت به نظم تکوینی استدلال می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۹ و ۲۲۸).

در مقام تأیید، مصنوعات بشری، مصداقی از معلول منظم یاد می‌شوند که به حکم قاعده سنخیت، معلول منظم ناشی از علت حکیم و عالم است. قاعده سنخیت، در مورد طبیعت نیز جاری و ساری می‌شود، یعنی چون طبیعت منظم است، به حکم این قاعده باید علت آن حکیم و عالم باشد. بنابراین مصنوعات بشری و موجودات طبیعی، دو مصداق برای قاعده سنخیت هستند و اساس شباهت آن‌ها تشبیه و تمثیل نیست. اگر مراد از نظم، هماهنگی در افعال و رفتار عناصر و اعضای مختلف یک مجموعه در تحصیل غرضی واحد است، به گونه‌ای که این هدف در محدوده فعل و رفتار هیچ یک از عناصر و اعضا به تنهایی قرار نمی‌گیرد، مانند نظم صناعی تعیین وقت و زمان به وساطت رفتار هماهنگ اجزای ساعت، در این صورت، شاید کسانی که تکرار افعالی

مشابه را از فاعل‌های مشابه و همانند، صغرای برهان نظم قرار داده‌اند، یکسانی و هماهنگی فعل با فاعل را در نظام علی نیز بر همین قیاس تحلیل نمایند (همان: ۲۳۰). یکنواختی افعالی که از هر فاعلی سر می‌زند، اگر به مسانخت فعل با فاعل بازگشت کند، از احکام اصل علیت است و اگر در تحلیلی عمیق‌تر، ناظر به غایتی باشد که هر فعل ناگزیر از آن است (تقریر توماس)، حکایت از علت غایی برای هر فعل دارد و سلسله غایات ناگزیر به غایتی ختم خواهد شد که به ذات خود غایت است و برهان نظم، واجبی را اثبات خواهد کرد که هم اول است و هم آخر (همان: ۲۲۹). تقریر برهان بر مدار علت غایی، ثابت می‌کند که هر فعلی به تنهایی از غایت برخوردار است و مقدمه نخست استدلال را از تمسک به حساب احتمالات بی‌نیاز نموده و وجود غایت را برای همه حوادث و پدیده‌ها و موجوداتی که فاقد غنای ذاتی هستند، اثبات می‌نماید (همان: ۲۴۱). در میان متفکران غربی نیز سوئین برن، اگرچه تقریری استقرایی از برهان نظم ارائه کرده، اما با دفاع از تقریرهای تمثیلی گذشته، این تفاسیر را در حقیقت تمثیلی ندانسته، بلکه تأییدی برشمرده است (Swinburne, 1988: 210).

جوادی آملی به شماری از آیات و روایات که دلالت بر استفاده از نظم در کتاب و سنت دارند، اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۲-۴۴ و ۲۳۶-۲۴۰). در آیات فراوانی از قرآن کریم و سایر کتب آسمانی و نیز روایات، بر نظم و هماهنگی شگفت‌آور هستی و غایتمندی آن تأکید شده و از اتقان صنع و کمال نظام خلقت سخن گفته شده است. روایات متعددی نیز در کتب روایی وجود دارد که در آن‌ها به ویژگی‌های جهان طبیعت اشاره شده است؛ برای مثال، در جلد سوم بحار الانوار باب مستقل و مفصلی با عنوان «اثبات صانع و استدلال از راه شگفتی‌های آفرینش بر وجود آفریدگار و بر علم و قدرت و دیگر صفات او» وجود دارد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۶/۳). علامه مجلسی در این باب پس از ذکر آیات بسیاری از قرآن کریم، ۲۹ حدیث را نقل و شرح می‌نماید که در بیشتر آن‌ها بر وجود نظم و هماهنگی کلی در جهان طبیعت و نیز در برخی از پدیده‌ها و موجودات و دلالت آن‌ها بر وجود صانع حکیم تأکید شده است. در باب چهارم و پنجم از همین جلد، دو حدیث مفصل و معروف یعنی «توحید المفضل» (همان: ۱۵۱/۳-۱۵۷) و حدیث «الإلهیة» (همان: ۱۵۲/۳-۱۹۸) نقل و شرح شده‌اند که از همین مضمون

برخوردارند. به نظر می‌رسد که این دسته از مکتوبات دینی را می‌توان نوعی تقریر تمثیلی تأییدی از برهان نظم دانست.

در مقام حجت و استدلال، از تمثیل برای قیاسی تمثیلی بهره برده‌اند که منطقیاً مفید یقین نیست. برخی از انتقادات مهم بر تقریرهای برهان نظم، استفاده از تمثیل در این مقام است. در منطق نیز اثبات شده که استدلال تمثیلی، اعتباری بیش از ظن و گمان ندارد. بنابراین تمسک به آن در مقام اثبات خداوند از آن طریق، موجه نیست. اما اگر مبادی استدلال معقول، ولی حول محور مقبول و مسلم باشد، چنین قیاسی جدال احسن است و نفی ارزش برهانی قیاس مبتنی بر نظم، مستلزم نفی ارزش جدلی آن نیست و از این جهت، استفاده جدلی از آن در برابر کسانی که نظم را در بخشی از طبیعت و یا در کل جهان می‌پذیرند و به ذات واجب و به خالقیت و همچنین توحید ذاتی باور دارند، مفید است؛ زیرا در این صورت با استفاده از برهان می‌توان توحید ربوبی و به دنبال آن توحید عبادی را نیز اثبات کرد و قرآن کریم بر همین اساس در برابر مشرکان حجاز به جدال احسن می‌پردازد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۳۶). در توحید صدوق بیان می‌شود که یک مسئله واحد از امام علی^{علیه السلام} در دو نوبت توسط دو فرد سؤال می‌شود و ایشان به یکی به گونه خطابی و به دیگری به شیوه برهانی پاسخ می‌فرماید (همان: ۲۳۷) و این امر گویای آن است که ارزش جدال احسن در مقام استدلال، مبتنی بر نیاز مخاطبان است و قیاس برهانی بیشتر برای خواص و اهل معرفت اقامه می‌شود.

باید به این نکته نیز توجه داشت که استفاده از آیات و روایات در مقام حجت و استدلال، با تفسیرهای مختلفی همراه بوده است؛ گروهی از مفسران، آیات یادشده را به منزله براهین عقلی قرآن بر وجود آفریدگار عالم قلمداد کرده‌اند و گروهی دیگر آن را نشانه این واقعیت دانسته‌اند که قرآن، روش قیاسی اندیشه را بی‌ارزش می‌داند و مسلمانان را به تفکر تجربی فرا می‌خواند. جمع دیگری چون علامه طباطبایی بر این اعتقادند که اساساً قرآن وجود خداوند را امری بدیهی و بی‌نیاز از دلیل می‌داند و آیات مورد بحث، یا در صدد اثبات امری دیگر - مثلاً توحید خداوند - هستند و یا آنکه اصولاً فاقد ساختاری مشابه ساختار براهین عقلی‌اند (طباطبایی، ۱۹۷۳: ۱/۳۹۵). در این میان، رأی میانه‌ای هست که بر طبق آن، آیات مذکور مستقیماً ناظر بر اثبات وجود خداوند

نیست و در جامع براهین منطقی و عقلی نازل نشده است، ولی می‌تواند مبادی و مقدمات اصلی براهانی معتبر را فراهم آورد و از این رهگذر، دست‌مایه‌ای برای اندیشه‌ورزی فیلسوفان الهی گردد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳: ۲۴-۲۵؛ جوادی، ۱۳۷۴: ۱۳۳-۱۴۹).

نتیجه‌گیری

برهان نظم بر دو شیوه تمثیل یا استقراء استوار است. تقریرهای تمثیلی با استناد بر نمونه‌های خاص نظم در طبیعت، و تقریرهای استقرایی با تکیه بر وجود نظم در جهان به مثابه یک کل بر وجود خداوند استدلال می‌نمایند. نتایج و دستاوردهای این پژوهش که عهده‌دار بررسی تفاسیر تمثیلی برهان نظم بود، به اختصار چنین است:

۱- با توجه به صورت‌بندی جدید از تقریرهای تمثیلی ساده آشکار می‌شود که نوعی سیر تکاملی در ارائه تقریرهای تمثیلی وجود دارد و پیللی با آگاهی از انتقادات هیوم سعی داشته برهان را به گونه‌ای تقریر کند که از آن شبهات در امان باشد؛ اگرچه ظاهراً توفیق چندانی در این باب نداشته است.

۲- با تأمل بر تقریر تمثیلی پیللی و آکوئیناس، به برتری تقریر توماس رهنمون می‌شویم؛ زیرا از منظر سوئین برن، راه هدفداری وی بر نظم‌های زمانی مبتنی است، اما برهان پیللی با ابتناء بر نظم‌های مکانی، توان مقاومت در برابر نظریه تطور داروینی را ندارد.

۳- بر خلاف تفاسیر غربی براهین تمثیلی نظم، متفکران معاصر مسلمان به تمایز برهان نظم از برهان غایی قائل‌اند. با در نظر گرفتن چنین تمایز دقیقی، برهان توماس، برهان نظم مصطلح نیست، بلکه برهان هدایت محسوب می‌شود.

۴- با قائل شدن تفاوت میان سه کاربرد متفاوت از تمثیل (مقام تعریف، مقام تأیید و مقام استدلال)، تقریرهای تمثیلی از جمله برهان توماس و پیللی را اگر نمونه‌هایی از تقریرهای تمثیلی تعریفی بدانیم، دارای اعتبار خواهند بود و در جهت تقریب به ذهن بسیار مفیدند و در مقام استدلال نیز جدال احسن محسوب می‌شوند. این‌گونه استدلال‌ها را اگر تقریرهای تمثیلی تأییدی به حساب آوریم و از اصل علیت و سنخیت بین علت و معلول بهره ببریم، در سلسله غایات، به غایتی ختم خواهد شد که به ذات خود غایت است و در این صورت استدلال، ارزش براهانی خواهد داشت.

کتاب‌شناسی

۱. کتاب مقدس (عهد قدیم، عهد جدید).
۲. آکوئیناس، توماس، فلسفه نظری (تدبیر در حکومت الهی)، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ سوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۳. بریهه، امیل، تاریخ الفلسفة (العصر الوسيط و النهضة)، ترجمه جورج طرابیشی، چاپ سوم، بیروت، دار الطلیعة للطباعة و النشر، ۱۹۹۸ م.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ ش.
۵. جوادی، محسن، «آیات الهی، فراخوانی به تعقل یا ایمان»، مجله نقد و نظر، سال اول، شماره ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴ ش.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۷. رامین، فرح، برهان نظم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۵ ش.
۸. ژیلسون، اتین، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی (چاپ دانش)، ۱۳۷۵ ش.
۹. همو، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۰ ش.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۷۳ م.
۱۱. گیسلر، نورمن ال، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۲. مجتهدی، کریم، فلسفه در قرون وسطی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۵ ش.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (علیهم السلام)، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، چاپ مکرر، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳ ش.
۱۵. مطهری، مرتضی، اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی)، قم، اسلامی، ۱۳۵۰ ش.
۱۶. همو، توحید، چاپ سوم، قم، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. هیک، جان، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۱۸. همو، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۲ ش.
19. Alston, William P., "Teleological Argument for the Existence of God", in: Paul Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, USA, Macmillan, 1967.
20. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, in Series: Mortimer J. Adler & Daniel J. Sullivan (Eds.), *Great Books of the Western World*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
21. Barbour, Ian G., *Issues in Science and Religion*, London, Harper Torch Books, 1971.
22. Bentley, Richard, *A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World*, London, Mortlock, 1692-1693, Available at: <<https://www.iep.utm.edu/d/design.htm>>.
23. Brooke, John Hedly, "Science and Theology in the Enlightenment", in: W. Mark Richardson & Wesley J. Wildman (Eds.), *Religion and Science: History, Method, Dialogue*, London, Routledge, 1996.

24. Collins, Robin, "The Teleological Argument", in: Paul Copan & Paul K. Moser (Eds.), *The Rationality of Theism*, New York, Routledge, 2003.
25. Dawkins, Richard, *The Blind Watchmaker*, New York, Norton Pub, 1996, Available at: <<https://www.iep.utm.edu/d/design.htm>>.
26. Derham, William, *Astro-Theology, or, a Demonstration of the Being and Attributes of God, From a Survey of the Heavens*, London, W. Innys, 1715, Available at: <<https://www.iep.utm.edu.htm>>.
27. Huxley, Julian, *Evolution as a Process*, New York, Harper & Row, 1953, Available at: <<https://www.iep.utm.edu/d/design.htm>>.
28. Paley, William, *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, Boston, Gould & Lincoln, 1867, Available at: <<https://www.iep.utm.edu/d/design.htm>>.
29. Swinburne, Richard, "The Argument from Design", in: Eleonore Stump & Michael J. Murray (Eds.), *Philosophy of Religion: The Big Questions*, Oxford, Blackwell, 1988.
30. Id., *The Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 1979.
31. Zalta, Edward N. (Ed.), "Teleological Arguments for God's Existence", in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, Available at: <<https://plato.stanford.edu/archives/jun2019/entries/diagrams>>.

فرجام نفوس ناقصه

از دیدگاه ابن سینا*

- زهرا کهریزی^۱
- عباسعلی منصوری^۲
- مجتبی بیگلری^۳

چکیده

سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) از چالش برانگیزترین مباحث معاد است که از دیرباز ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته است؛ زیرا هر جوابی که به این مسئله داده شود، با مشکلات خاص خود مواجه است. اگر برای این نفوس قائل به معاد شویم، آنگاه تبیین نحوه ثواب و عقاب این نفوس دشوار است و اگر معاد این نفوس را نفی کنیم، آنگاه هم با برخی تصریحات دینی ناسازگار است و هم با برخی آراء فلسفی که این نفوس را صاحب نفس مجرد می‌دانند. هدف این مقاله، بررسی دیدگاه ابن سینا در مورد سرنوشت این نفوس است. هرچند ابن سینا معنای دقیق و گستره مفهوم «نفوس ناقصه» را

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۹ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۶/۳.

۱. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی (z.kahrizi72@gmail.com).

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه رازی (نویسنده مسئول) (a.mansouri@razi.ac.ir).

۳. استادیار گروه الهیات دانشگاه رازی (m.b1339@gmail.com).

روشن نساخته است، اما به صراحت در کتاب‌های متعددش به این بحث ورود نموده است و معتقد است که معاد همگانی بوده و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود. مبانی انسان‌شناسی شیخ، این دیدگاه او را پشتیبانی می‌کنند. اما در باب کیفیت حشر و جایگاه این نفوس در آخرت، کلمات ابن سینا مذبذب است؛ گاه موافق کسانی است که معتقدند این نفوس پس از مرگ به افلاک می‌پیوندند، گاه سرنوشت نفوس ناقصه را به رحمت واسعه الهی ارجاع می‌دهد، گاه نفوس ناقصه را در گروه سعادت‌مندان قرار می‌دهد، گاه این نفوس را نه اهل سعادت می‌داند و نه اهل شقاوت، و گاهی مفهوم نفوس ناقصه را تعمیم داده و در تلفیق با نگاه خوشبینانه‌اش به مسئله نجات، اکثر انسان‌ها را ذیل این مفهوم قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: ابن سینا، معاد، نفوس ناقصه، معاد کودکان، معاد دیوانگان،

معاد ابلهان.

۱. مقدمه

معاد و سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) یکی از مباحث بحث‌برانگیز در مسئله معاد است. مسئله معاد برای ابن سینا یک مسئله جدی است؛ به گونه‌ای که در بسیاری از آثار خود به بحث معاد، مراتب و جایگاه نفوس در آخرت و کیفیت سعادت و شقاوت آن‌ها پرداخته است. لذا بررسی سرنوشت نفوس ناقصه از دیدگاه وی می‌تواند رهاوردهای تأمل‌برانگیزی داشته باشد. شیخ در آثار مختلف خویش از جمله *الهیات شفا، المبدأ و المعاد، رساله النفس، الاشارات و التنبيهات* و... به وضعیت و جایگاه نفوس ناقصه پس از مرگ اشاره کرده است.

در این مقاله سعی خواهد شد از خلال شواهد و دلالت‌های صریح ابن سینا و تحلیل مبانی انسان‌شناسی او، مسئله سرنوشت نفوس ناقصه بررسی شود. بنابراین مطالب این نوشتار در دو بخش پیگیری خواهد شد: بخش اول، تصریحات و اشارات ابن سینا که غالباً در ذیل تقسیم‌بندی‌های او در باب مراتب و وضعیت نفوس ناقصه در آخرت آمده است. بخش دوم، مبانی انسان‌شناسی ابن سینا که مقتضی قول به بقای نفوس ناقصه پس از مرگ است.

اما قبل از بررسی این شواهد لازم است این نکته مطرح شود که مفهوم «نفوس ناقصه» در مقام توصیف، مبهم است. گرچه شیخ هنگامی که از این نفوس یاد می‌کند، ایشان را نفوسی می‌داند که در زندگی دنیوی نفهمیده‌اند که ایشان را کمالی است و به علت عدم استعداد نفسشان، در مرحله عقل هیولانی متوقف شده و هیچ معقولی را درک نکرده‌اند. اما با وجود این توصیفات، شیخ تعریف جامع و مانعی از این مفهوم ارائه ننموده و معنای دقیق و حدود اصطلاح «نفوس ناقصه» را روشن نکرده است؛ برای مثال، ابن سینا مشخص نکرده است که مقصود او از دیوانه، چه نوع جنونی است و یا مراد از ابله چه کسی است و چه میزان از بله و حماقت، شرط ورود در مفهوم ابله است. همچنین در مورد نفوس کودکان مشخص نیست که مراد وی از کودک چیست و مرز خروج از کودکی را چه سنی می‌داند.

البته همچنان که در متن مقاله شاهد خواهیم بود، عبارات ابن سینا در مورد «کودکان» نشان می‌دهد که حداقل مقصود او از کودک معنای استعاری یا دلالت التزامی این مفهوم نیست؛ لذا کسی نمی‌تواند مدعی شود که ابن سینا حتی بزرگسالانی را که رفتار یا بینش کودکان دارند، در حکم کودک می‌بیند؛ اما عدم شفاف‌سازی او در مورد دو مفهوم دیوانه و ابله ممکن است این احتمال را مطرح سازد که مراد او از این دو مفهوم، صرف دلالت تطابقی این مفاهیم نیست، بلکه دلالت التزامی این مفاهیم نیز می‌تواند مدنظر باشد که در این صورت، معنای ابله بر بسیاری از مردم عادی نیز صدق نموده و می‌تواند راه را برای نظریه نجات حداکثری شیخ نیز هموار کند.

نکته آخر در باب مفهوم نفوس ناقصه - که در بحث تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب مراتب نفوس انسان‌ها در آخرت شاهد خواهیم بود- این است که در تعبیر ابن سینا، مفهوم نفوس ناقصه به دو معنا استعمال می‌شود:

تعبیر اول به عنوان اسم علم برای کودکان، دیوانگان و ابلهان؛

تعبیر دوم به معنای تطابقی کلمه؛ یعنی هر نفسی که در نظر یا عمل کامل نیست، که شامل اکثر انسان‌ها می‌شود.

مراد از اصطلاح نفوس ناقصه در این مقاله، معنای اول این مفهوم است.

۲. پیشینه تحقیق

معادپژوهی از نگاه ابن سینا موضوع بدیعی نیست و مقالات و مکتوبات متعددی در مورد وجوه مختلف مسئله معاد - همچون جایگاه معاد در اندیشه ابن سینا، دیدگاه او درباره معاد جسمانی، مقایسه دیدگاه شیخ در معاد با سایر فلاسفه، بقا و تجرد نفس از نگاه ابن سینا، تجرد یا عدم تجرد قوه خیال از نگاه ابن سینا، سعادت و شقاوت از نگاه ابن سینا، تناسخ از دیدگاه ابن سینا و...) از نگاه ابن سینا نگاشته شده است. اما تا آنجایی که نگارندگان بررسی نموده‌اند، موضوع و مسئله‌ای که این نوشتار در صدد بررسی آن است، تا کنون در مقاله یا نوشتار مستقل دیگری پیگیری نشده است و می‌توان گفت که این مقاله، اولین نوشتار مستقل و مفصل در این باب است.

۳. نظر ابن سینا در مورد سرنوشت نفوس ناقصه

بر خلاف فارابی که منکر معاد نفوس ناقصه است (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۳؛ همو، ۱۳۶۱: ۳۰۴-۳۰۶)، شیخ به صراحت و به کرات بر همگانی بودن معاد و بقای نفوس ناقصه تصریح و تأکید دارد و نظر کسانی را که معاد نفوس ناقصه را نفی می‌کنند، رد می‌کند. در ادامه، در دو بخش به شواهد دال بر این مدعا خواهیم پرداخت.

۳-۱. بخش اول: تصریحات ابن سینا بر بقای نفوس ناقصه پس از مفارقت

از بدن

غالب شواهد و عبارات صریح ابن سینا بر معاد نفوس ناقصه را می‌توان در تقسیم‌بندی‌هایی یافت که شیخ در کتاب‌های مختلفش در باب مراتب و دسته‌بندی نفوس انسان‌ها در آخرت ارائه نموده است. تقسیم‌بندی‌های شیخ شامل تمام انسان‌ها - از جمله نفوس ناقصه - می‌شود؛ یعنی تمام تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب مراتب نفوس انسان‌ها در آخرت، نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود و ما در هیچ تقسیم‌بندی شاهد نیستیم که تقسیم شیخ به گونه‌ای باشد که نفوس ناقصه را شامل نشود. در ادامه، شواهد مندرج در ذیل بحث طبقه‌بندی نفوس را در کتاب‌های مختلف شیخ بررسی می‌کنیم.

الف) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در کتاب نجات

ابن سینا در کتاب نجات در فصلی تحت عنوان «معاد نفوس انسانی»، نفوس انسانها را پس از مفارقت از بدن به پنج گروه تقسیم می‌کند. شیخ در این تقسیم‌بندی، یک گروه را نفوسی معرفی می‌کند که کمالات و لذات عقلی را ادراک نمی‌کنند و در نمی‌یابند که ایشان را کمال و لذاتی خاص است؛ از این رو به آن شوق ندارند. شیخ این گروه را نفوس ساده (النفوس الساذجة) می‌نامد که با توجه به تعریف او، عملاً شامل ابلهان، کودکان و دیوانگان می‌شود و در مورد وضعیت اخروی آنان می‌نویسد: «این گروه از نفوس با اینکه کمالات را درک نکرده‌اند، اما باقی‌اند و چنانچه از آلودگی عملی و اخلاقی منزّه باشند، در نهایت اهل نجات‌اند و در سعه رحمت خدا قرار می‌گیرند و به نوعی راحتی و آسایش می‌رسند»^۱.

همان گونه که مشهود است، شیخ در این تقسیم‌بندی نفوس ناقصه را همچون دیگر نفوس، پس از مرگ باقی دانسته و آنان را اهل نجات شمرده، تصریح می‌کند که ایشان در سعه رحمت الهی قرار می‌گیرند و به آرامش و راحتی می‌رسند.

البته شیخ به صراحت نفوس ناقصه را جزء سعادت‌مندان بر نمی‌شمرد؛ بلکه ایشان را به رحمت الهی واگذار می‌کند. شاید علت این امر آن باشد که او در ابتدای همین بحث توضیح می‌دهد که شوق به کمال، امری فطری و اولی نیست؛ بلکه امری اکتسابی است و اولین ملکه‌های علمی با معاونت بدن حاصل می‌شود. یعنی شرط رسیدن به این ادراک را وجود بدن و رسیدن به مرحله استدلال و برهان می‌داند. بنابراین نمی‌تواند به یقین و به طور مطلق، نفوس ناقصه را جزء سعادت‌مندان بر شمرد؛ بلکه ایشان را به رحمت الهی واگذار می‌کند. گویا شیخ اعتراف می‌کند که گرچه شرط رسیدن به سعادت را رسیدن به ادراک و شوق در زندگی جسمانی می‌داند، اما بعید نیست که بنابر محاسبات و رحمت الهی، امر به گونه‌ای دیگر رقم خورد.

شاید بتوان علت دیگر استفاده شیخ از تعبیر دخول در رحمت الهی به جای تعبیر «سعادت‌مند» برای این نفوس را این دانست که گرچه مشمول رحمت الهی شدن و

۱. «وأما النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات البدنية الردية صارت إلى سعة من رحمة الله ونوع من راحة» (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۹۰-۶۹۵).

سعادت‌مند بودن در مقام عمل یکی است، اما اختلاف در تعبیر به خاطر مبادی کسب این راحتی و آسایش است. یعنی تعبیر سعادت هنگامی استعمال می‌شود که فرد خودش در این راه تلاش کرده و مؤلفه‌های حداقلی و لازم را کسب نموده باشد؛ اما تعبیر «مشمول رحمت الهی شدن» هنگامی استعمال می‌شود که خوشبختی و سعادت بیشتر مرهون مدد و رحمت خداوند باشد.

ب) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در رساله الاضحویه

شیخ در این رساله نیز نفوس ناقصه را باقی دانسته و قول اسکندر افرویدی مبنی بر معدوم شدن این نفوس را سخنی باطل می‌داند.^۱ ابن سینا در این رساله، نفوس انسان‌ها را در هنگام مرگ و مفارقت از بدن بر اساس میزان نقص و کمال در علم و اخلاق، به شش گروه تقسیم می‌کند^۲ و گروه سوم را این گونه معرفی می‌کند: گروه سوم نفوس ناقص منزّه^۳ هستند که خود به سه گروه تقسیم می‌شوند: اول نفوسی که در حیات خود فهمیده‌اند که ایشان را کمالی خاص است، ولی آن را طلب نکرده و با آن مخالفت و دشمنی نموده‌اند. ایشان به سبب نقصان معرفتی، دچار عذاب و شقاوت سرمدی

۱. «والذی یلزم من مذهب الإسکندر أنّ النفوس الناقصة على الإطلاق تفسد مع فساد البدن وذلك أمر غير حقّ، ولا مذهب أرسطو فإنّ النفس على ما قرّناها باقية اضطراباً».

۲. «والنفوس المفارقة للأبدان على طبقات: نفوس كاملة منزّهة ولها السعادة المطلقة ونفوس كاملة غير منزّهة، وهي في برزخ بينها وبين ابتغائها وتمازجها وتجزّدها وتخلّصها، تمنعها الهيئات الرذيلة عن إصابة السعادة المطلقة؛ ولأنّ أفعالها الشاغلة انقطعت بمفارقة البدن بكون النفس آخذة في الشعور بالسعادة، ومنوعة عنها بالهيئات الرذيلة، فيؤذيها ذلك أذى شديداً. إلّا أنّ هذه الهيئات غير جوهرية لها فلا تؤذيها الدهر كلّ، بل تمنحى عنها وتخلص آخر الأمر إلى السعادة الحقيقية؛ ولأنّ هذه الهيئات ثابتة من الحركات إلى أنواع الخيرات والشور، وجوهرها طلب اللذيد الحيواني وقد فقد؛ فذلك أيضاً من آلام النفس في الحياة الآخروية. ونفوس ناقصة منزّهة وقع عندها في حياتها أنّ لها كمالاً فلم تطلبه وجحدته وناصبته، واعتقدت غير الحقّ؛ فهي متألمة بنقصانها عن إدراك الأثر السرمدی. ونفوس ناقصة منزّهة لم يقع عندها أنّ كمالاً لها البتّة وحالاً غير حالها من العقليّ الملقى إليها من المرسلين، فلم تطلبه ولا خوطبت به فجدته. ونفوس ناقصة منزّهة لم يقع عندها ذلك ولا خطر ببالها أنّ كمالاً لها وهو معلوم، كنفس البله والصبيان».

۳. قید کامل و ناقص، ناظر به تأثیر نظر در سعادت است و قید منزّه و غیر منزّه، ناظر به تأثیر عمل و اخلاق در سعادت است. بنابراین منظور از نفوس منزّه، نفوسی هستند که در بعد عمل، از رذائل و هیئات رذیله منزّه بوده و آلوده به اخلاق رذیله نیستند.

می‌شوند. دوم نفوسی که در حیات خود درنیافته‌اند که آن‌ها را کمال خاصی است یا از طریق وحی این سخن به گوششان نرسیده است؛ لذا نه آن را طلب و نه با آن دشمنی می‌کنند. سوم نفوسی که در حیات دنیا درنیافته‌اند که ایشان را کمالی خاص است و اصلاً امکان فهم این مطلب هم برای ایشان میسر نبوده است؛ مانند ابلهان و کودکان.

شیخ بر خلاف سخنش در کتاب *نجات* که نفوس ناقصه را جزء سعادت‌مندان برمی‌شمرد، در اینجا معتقد است که این گروه گرچه پس از مرگ باقی‌اند، اما وضعیت آن‌ها، نه به صورت سعادت مطلق است و نه به صورت شقاوت مطلق؛ زیرا این نفوس ذاتاً شعوری نسبت به کمال ندارند تا آن را طلب کنند و در نتیجه نقصان در کمال و نداشتن آن، موجب آزار و اذیت آن‌ها نمی‌شود. همچنین آثار و هیئات طبیعی که متضاد با جوهر نفس است، موجب آزار و اذیت آن‌ها نمی‌شود؛ زیرا آنان از جمله نفوس منزّه‌اند. بنابراین نه آنچه سبب درد و رنج است و نه آنچه سبب سعادت است، برای این نفوس حاصل نیست.^۱ شیخ همین دیدگاه را در کتاب *دانشنامه علائی* تکرار می‌کند و می‌نویسد:

«آنچه سبب رنج است، در حق وی نبود و سبب سعادت هم حاصل نیست؛ پس حال وی نه نیک است و نه بد» (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۶۰۴).

البته شیخ در رساله *اضحویه* در انتهای عبارات مربوط به نفوس ناقصه متذکر می‌شود که نفوس ابلهان به میزان ادراکی که از مبادی دارند، از سعادت بهره‌مندند. هرچند شیخ در رساله *اضحویه*، نفوس کودکان و ابلهان را در گروهی که در بالا از ایشان سخن رفت، جای می‌دهد، اما گروه ششم را به گونه‌ای معرفی می‌کند که می‌تواند شامل حال برخی از ابلهان یا دیوانگان نیز باشد. اصل سخن او در معرفی گروه ششم چنین است:

۱. «ونفوس ناقصة منزّهة لم يقع عندها ذلك ولا خطر ببالها أنّ كمالاً لها كنفس الثّله والصبيان، فهاتان الطائفتان تبقى كلّ واحدة منهما لا لها السعادة المطلقة ولا الشقاوة المطلقة لأنّها لا تشعر [بالكمال فتحن إليه وتطلبه] بالجوهر، فيؤلمها نقصان ذلك الكمال وفقدانه، كما يؤلم الجائع الجوع، ولا [تؤلمها أيضاً] الآثار والهيئات الطبيعيّة [المضادة لجوهر] النفس لأنّها منزّهة. والطبقة الأولى بقدر ما شعرت بالمبادئ، يكون لها أثر يسير من آثار السعادة» (همو، ۱۳۸۲: ۱۵۳).

«نفوس ناقصه غیر منزّه [یعنی نفوسی که در بُعد عمل، از رذائل و هیئات رذیله منزّه نبوده و آلوده به اخلاق و هیئات رذیله هستند]، اگر به اجمال ادراک نموده‌اند که ایشان را کمالی هست، دچار شقاوت ابدی هستند؛ اما اگر هیچ درکی از کمال نداشته باشند، به حسب هیئات فاسده‌ای که از عالم ماده به ارث برده‌اند، دچار عذاب و رنج می‌شوند»^۱.

به نظر می‌رسد که فراز دوم سخن او می‌تواند شامل برخی ابلهان یا برخی از دیوانگان -مثلاً دیوانگان ادواری یا...- شود؛ زیرا ایشان گاه ادراکی حداقلی از کمال دارند. ضمن اینکه در بُعد عمل هم نمی‌توان مدعی شد که این نفوس، هیچ هیئت فاسده‌ای را به ارث نبرده‌اند. یعنی همچنان که در تقسیم‌بندی‌های متعدد شیخ مشهود است، یکی از عوامل تأثیرگذار در سعادت و شقاوت، عمل و ملکات اخلاقی است که فرد کسب می‌کند. در مورد برخی از نفوس ناقصه نمی‌توان مدعی شد که ایشان هیچ ادراکی از خیر و شر ندارند تا بالتبع آن عمل ایشان، هیچ تأثیری در سرنوشت اخروی آن‌ها نداشته باشد. با این وصف می‌توان گفت که با توجه به مبانی ابن سینا در بحث سعادت، بعید نیست که برخی ابلهان و دیوانگان در عالم آخرت، دچار یک عذاب حداقلی شوند.

پ) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در رساله سعادت

شیخ در رساله «فی السعادة و الحجج العشرة علی أنّ النفس الإنسانیة جوهر» که در ضمن رسائل ابن سینا چاپ شده است، در فصلی تحت عنوان «القول فی أحوال النفس عند مفارقتها» ضمن بیان این مطلب که علما و حکما در مورد بقا یا عدم بقای نفوس هیولانی -که هیچ صورتی از صور معقوله را که به واسطه آن به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند، ادراک ننموده‌اند- اختلاف نظر دارند، اشاره می‌کند که اسکندر افرویدی منکر بقای نفوس ناقصه بوده و نامسطیوس بر خلاف او معتقد بوده است که قوه عاقله نفوس ناقصه بعد از فساد بدن باقی می‌ماند و تأکید می‌کند که سخن درست و مختار ما نیز همین قول اخیر است.

۱. «ونفوس ناقصة غیر منزّهة، فلها الشقاوة [إن كانت شاعرة] أنّ لها کمالاً ما علی الإطلاق ولا زوال لها. وإن كان نقصانها خالیاً من الشعور بأنّ لها ذلك، فلها الألم بحسب الهيئات الرديئة التي ورثتها من عالم الطبيعة».

شیخ سپس در ادامه می‌نویسد:

«این نفوس هیولانی بالذات مستعد قبول معقولات اولی از فیض الهی بدون استمداد از شیئی از اشیاء هستند و آنچه مانع ادراک این معقولات اولی می‌شود، نقص و عدم آمادگی جسم برای فراهم نمودن مقدمات ادراک است و هر گاه این نقص از این نفوس مرتفع گردد، چه در جسم باشد و چه جدای از جسم، صور معقولات اولیه برای او حاصل می‌شود و از آن‌ها متلذذ می‌گردد. اما توانایی درک معقولات ثانیه را ندارد؛ زیرا درک این معقولات، مشروط به تقدم حواس باطنی و حواس ظاهری و به کارگیری قیاس و برهان است که فقط با وجود جسم انسانی حاصل می‌شود».

بنابراین این نفوس هیولانی به حداقلی از لذت و به حالتی فارغ از الم نائل می‌شوند - زیرا ایشان فاقد معانی مولمه هستند- در مورد چنین نفوسی، نه به صورت مطلق می‌توان ادعا نمود که از لذت بی‌بهره‌اند و نه به نحو مطلق می‌توان ادعا کرد که واجد لذت‌اند. به همین خاطر گفته شده است که نفوس کودکان بین بهشت و جهنم قرار می‌گیرند؛ یعنی این نفوس، نه به صورت مطلق از سعادت محروم هستند و نه این گونه است که به تمام سعادت برسند. شیخ در ادامه در مورد سرنوشت نفوسی که فقط معقولات اولی را ادراک نموده‌اند، اما هیچ ادراکی به جایگاه عقاید و معقولات غیر اولی ندارند، می‌گوید حال ایشان هنگام مفارقت از بدن همانند حال نفوس کودکان است و به همین خاطر گفته شده است که اکثر اهل بهشت بُلّه هستند (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳-۲۷۴).

صرف نظر از تصریح شیخ به بقای نفوس ناقصه، نکته‌ای که در این عبارات شیخ محل تأمل است اینکه شیخ اکثر اهل بهشت را کسانی می‌داند که ادراک چندانی در مورد جایگاه عقاید و معقولات غیر اولی ندارند و شیخ وضعیت ایشان را همچون وضعیت کودکان می‌داند؛ یعنی بهشتیانی که نه به صورت مطلق از سعادت محروم‌اند و نه به تمام سعادت رسیده‌اند. اما این تحلیل و نگاه ابن سینا، با مباحث او در بحث سعادت که برای نظروری نقش بیشتری از عمل قائل است، فاصله دارد و به نظر می‌رسد که شیخ در اینجا بیشتر از منظر کلامی به این بحث ورود نموده و دغدغه‌های کلامی را لحاظ نموده است.

نکته مهم دیگر در این عبارات شیخ این مطلب است که او در این سطور، شرط

حداقلی برای رسیدن به حداقل التذاذ را بهره‌مندی نفوس از صور معقولات اولیه می‌داند. لذا اگر نفسی فاقد این شرط حداقلی باشد، شانسی برای بقای بعد از مرگ ندارد. اما این سینا در این عبارات، قیدی را به کار می‌برد که دست او را همچنان برای قاتل شدن به بقای نفوس ناقصه پس از مرگ باز می‌گذارد. شیخ مانع ادراک این معقولات اولی را نقص و عدم آمادگی جسم برای فراهم نمودن مقدمات ادراک معرفی می‌کند. سپس متذکر می‌شود که هر گاه این نقص از این نفوس مرتفع گردد، چه در جسم باشد و چه جدای از جسم، صور معقولات اولیه برای او حاصل می‌شود. آن قید مهم، قید «چه جدای از جسم» است؛ یعنی اگر نفوسی حتی در این دنیا به مرحله درک این معقولات نرسند، همچنان ممتنع نیست که در عالمی دیگر به نحوی به ادراک این معقولات نائل شوند. شاید شیخ در اینجا، بحث اتصال این نفوس به عالم افلاک را در نظر دارد که در ادامه مقاله به آن اشاره خواهد شد.

ت) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در کتاب الاشارات و التنبیها

شیخ در کتاب *اشارات و تنبیها* نیز به بحث وضعیت نفوس پس از مرگ پرداخته و سعادت و شقاوت نفوس انسانی را شرح داده است. البته شیخ در این کتاب بیشتر به شرح وضعیت اخروی اشقیای پرداخته و حال نفوس ناقصه را در ذیل احوال نفوس غیر کامله در علم و عمل پیگیری می‌کند و پس از شرح حال جاحدان و معرضان و مهملان، به بحث درباره وضعیت ابلهان می‌پردازد و تصریح می‌کند که بر خلاف گروه‌های دیگر - که شقاوتشان معلول وجود ضد کمالات در آنان است -، شقاوت ابلهان معلول عدم استعداد نفس آنهاست؛ زیرا آنها به کمال نفس ناطقه آگاه و شایق نبوده و شوقی در جهت حصول کمال نفس نداشته‌اند (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۰-۱۴۲) و درباره وضعیت ایشان می‌نویسد:

«بدان که نفس شایق به کمال، از ردیلت نقصان احساس ناراحتی می‌کند و در آزار و اذیت است و این شوق در پی تبه و آگاهی‌ای است که اکتساب مفید آن است. اما ابلهان از این احساس آزار و عذاب برکنارند [چون در بی‌خبری مطلق به سر می‌برند]؛ ولی جاحدان و اهمال‌کنندگان این آزار و عذاب را احساس می‌کنند و همچنین این رنج و عذاب شامل کسانی می‌شود که بعد از اینکه حق برای آنها آشکار و روشن گشته

است، از آن رویگردان شده‌اند و ابلهان نسبت به آنان به خلاصی نزدیک‌تر هستند»^۱.

اگرچه شیخ نفوس ابلهان را در ذیل اشقیا قرار می‌دهد، اما این به معنای شقی و اهل عذاب بودن این نفوس نیست، بلکه چون مقسم تقسیم او تقسیم نفوس غیر کامله است، از نفوس ناقصه هم به عنوان اهل شقاوت یاد می‌کند؛ وگرنه همچنان که گذشت، شیخ این نفوس را مبتلا به عذاب نمی‌بیند و حتی در پایان همین بخش تصریح می‌کند که این نفوس ممکن است به سعادت مختص عارفان نائل شوند (همان: ۱۴۰-۱۴۱).
خواجه نصیرالدین طوسی نیز در شرح خود، عبارات ابن سینا در این بخش را این گونه شرح می‌دهد:

«شیخ بین ناقصانی که به خاطر نقصانشان عذاب می‌شوند و ناقصانی که به علت نقصانشان عذاب نمی‌شوند، تمایز قائل می‌شود و متذکر می‌شود نفوسی که نفهمیده‌اند که شأن نفس، ادراک ماهیت کل با کسب مجهول از معلوم و استکمال بالفعل است، دچار شقاوت و رنج نمی‌شوند؛ زیرا اشتیاق به معقولات، طبع اولی نفس نیست، بلکه در سایر قوا نیز اشتیاق به کمالشان به طبع اولی نیست؛ زیرا شعور سایر قوا به کمالاتشان هم بعد از تحقق اسباب آن‌ها به وجود می‌آید» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۳۵۲-۳۵۳).

هرچند شیخ به صراحت قسم چهارم از نفوس اشقیا را نفوس ناقصه دانسته است، اما اگر بخواهیم مراتب سعادت‌مندان را از حیث تقابل با این تقسیم‌بندی که ناظر به اقسام اشقیاست، بازنویسی کنیم، می‌توان گفت که گروهی از سعادت‌مندان نفوسی هستند که نقص ایشان به خاطر اهمال نبوده، بلکه ذاتی ایشان بوده است که همان نفس کودکان، ابلهان و دیوانگان خواهند بود؛ همچنان که حسن‌زاده آملی در شرح کتاب *اشارات ابن سینا* درباره وضعیت این دسته از نفوس می‌نویسد: این افراد اگر نسبت به سعادت - یعنی کسانی که به فعلیت قوه نظری و قوه عملی رسیده باشند - سنجیده شوند، شقی محسوب می‌شوند؛ ولی نسبت به جاحدان، معرضان و مهملان، وضعیت بهتری دارند. آنگاه اضافه می‌کند

۱. «واعلم أنّ رذیلة النقصان أنّما تتأدّى بها النفس السّیئة إلى الكمال؛ وذلك الشوق تابع لِتَبَنُّه یفیده الاکتساب؛ وَالبُله بِجَنَبَةِ مِنْ هَذَا الْعَذَابِ. وَإِنَّمَا هُوَ لِلجَاحِدِینَ وَالمُهْمِلِینَ وَالمُعْرِضِینَ عَمَّا أَلَمَعَ بِهِ إِلَیْهِمْ مِنَ الْحَقِّ؛ فَهولاءُ أصحابِ رذیلة النقصانِ الذّینَ یتعذّبون بِنقصانهم لِاشتیاقهم إلى الكمالِ إِلَیْهِ وَهُوَ فطانتهم البتراء؛ فَالبُلاهَةُ أَدْنَى إِلَی الْحَلَاصِ مِنْ فُطَانَةِ بَتْرَاءِ».

که بُلّه - که در اینجا مطلق است و شامل کودکان و دیوانگان و ابلهان خواهد شد - اگر استعداد ندارند، گناه هم ندارند؛ چون فاقد سرمایه بوده و مزاجشان آن قابلیت را ندارد، پس عذابی برایشان نیست و حتی بسیاری از کسانی که مادون آن‌ها هستند، آرزوی مقام ایشان را دارند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۲۴-۱۲۶).

بنابراین چنان که گذشت، شیخ در این تقسیم‌بندی به صراحت بر بقای نفوس ابلهان پس از مرگ تأکید می‌کند و حتی سرنوشت سعادت‌باری را برای ایشان پیش بینی می‌کند. اما عبارت شیخ که «نفوس ابلهان ممکن است به سعادت مختص عارفان نائل شوند»، تعبیر عجیبی است که پذیرفتن آن دشوار می‌نماید. شیخ در مورد چگونگی و چرایی این امکان هیچ توضیحی نداده و از آن می‌گذرد. اگر بتوانیم توضیح دیگری برای این رأی شیخ پیدا کنیم، به ناچار باید آن را در ذیل بحث خوش‌بین بودن ابن سینا در مسئله سعادت و نجات اخروی تحلیل نماییم.

نکته مهم دیگر در این عبارات شیخ آن است که او نفوس ابلهان را نسبت به نفوس جاچدان به خلاص نزدیک‌تر می‌بیند که نشان از این دارد که گرچه جهل و عدم استکمال در نظرورزی، نقش فراوانی در محروم شدن از سعادت دارد، اما بدتر از آن، انکار و جهل مرکب است و به همین خاطر است که امید رسیدن به نوعی از سعادت برای نفوس ناقصه منتفی نیست.

ث) جایگاه و سرنوشت نفوس ناقصه در رساله احوال نفس

شیخ در این رساله، نفوس را در یک تقسیم عقلی به سه دسته تقسیم و تأکید می‌کند که این تقسیم‌بندی، هم با وحی و هم با آراء حکیمان موافق است: ۱- نفوس کامل در علم و عمل، ۲- نفوس ناقص در علم و عمل، ۳- نفوس کامل در علم و ناقص در عمل و برعکس (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۷). شیخ کاملان در علم و عمل را همان «سابقون» و ناقصان در علم و عمل را «اصحاب شمال» و گروه سوم را «اصحاب یمین» معرفی می‌کند. نفوس ناقصه یعنی نفوس کودکان، دیوانگان و ابلهان، در دسته اصحاب یمین قرار می‌گیرند و پس از مرگ باقی می‌مانند. شیخ در این رساله درباره وضعیت نفوس ناقصه پس از مرگ توضیح می‌دهد که این نفوس از عالم ماده و

دگرگونی و تغییر بالا رفته و به نفوس افلاکی می‌پیوندند تا از آلودگی‌ها و عیوب عالم عناصر پاک شوند و نعمت‌هایی را که خداوند تعالی در آسمان‌ها آفریده، از جمله اوصاف بهشت را مشاهده کنند (همان: ۱۸۶-۱۸۹). شایان ذکر است که شیخ در تقسیم‌بندی خود در مورد سرنوشت نفوس و جایگاه آن‌ها پس از مرگ، معتقد است که کاملان در علم و عمل، هنگام جدایی نفس از بدن، به عالم بالا صعود می‌کنند و از هر گونه مقارنت با اجسام و نفوس فلکی منزّه خواهند بود؛ اما نفوسی که در مقام عقل هیولانی مانده و هنوز به مرتبه عقل بالفعل نرسیده‌اند، برای تکاملشان و برای اینکه بتوانند محشور شوند، احتیاج به جسم دارند؛ ولی چون تناسخ و تعلق به یک جسم مادی دیگر محال است، این نفوس باید به جسم دیگری تعلق گیرند و آن جسم، جسم فلکی است که به مثابه جسم این نفوس قرار می‌گیرد تا به واسطه آن، مراحل از تکامل را طی کنند و واجد معقولات شده و بتوانند در عالم آخرت محشور شوند.

۲-۳. بخش دوم: سازگاری مبانی انسان‌شناسی ابن سینا با نظریه بقای

نفوس ناقصه

علاوه بر شواهد و عبارات بالا که دلالت صریح و مستقیم بر بقای نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن داشت، مبانی انسان‌شناسی شیخ نیز دیدگاه او را پشتیبانی می‌کنند. بر خلاف ملاصدرا که انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۲۱؛ همو، ۱۹۸۱: ۳۴۵/۸)، ابن سینا انسان را روحانیة الحدوث می‌داند؛ یعنی معتقد است که همراه با حدوث جسم، نفس انسان نیز حادث می‌شود. برای مثال، در آخر فصل پنجم مقاله نهم کتاب *الهیات شفا* می‌نویسد:

«و آنچه که در آن شکی نیست، این است که همراه با حدوث بدن انسان‌ها، عقول بسیط و مجردی حادث می‌گردد که فاسد نمی‌شود، بلکه باقی است»^۱.

در واقع شیخ، نفس را برآمده از بدن در فرایند بالفعل شدن ادراکات حسی و خیالی نمی‌داند؛ بلکه تصریح می‌کند:

۱. «وممّا لا نشکّ فیہ أنّ هاهنا عقولاً بسیطة مفارقة، تحدث مع حدوث أبدان الناس ولا تفسد بل تبقى» (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۱/۸).

«نفس از مقوله جوهر است و مقارنت آن با بدن از مقوله اضافه است و مقوله اضافه، ضعیف‌ترین اعراض است؛ چه آنکه وجودش به موضوعش متحقق نمی‌شود، بلکه به شیء دیگری به نام مضاف‌الیه محتاج است. پس چگونه نفس که جوهری قائم به نفس است، با فاسد و باطل شدن ضعیف‌ترین اعراض - در اینجا یعنی جسم - نابود می‌شود؟»^۱

نکته مهمی که در اینجا توجه به آن بسیار ضروری است اینکه به اعتقاد شیخ، قوه عاقله حتی در مرحله عقل هیولانی - یعنی هنگام تولد انسان - دارای حدی از تجرد است و به همین خاطر تصریح دارد که این عقل بالقوه فاسد و تباه نمی‌شود؛ گرچه برای بالفعل شدن و رسیدن به تجرد تام و اتصال به عقل فعال باید مسیر زیادی را طی کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱: ۴۰۸). دلیل ابن سینا بر مادی نبودن عقل بالقوه - با اینکه ابن سینا در تعریف عقل بالقوه، آن را قوه‌ای می‌داند که هیچ معقولی را ادراک ننموده است - این است که شیخ معتقد است از آنجایی که عقل بالقوه از سوی مبادی اولی، که مجرد و مفارق از ماده هستند، صدور یافته و همچنین از آنجایی که معلول با علت خود سنخیت وجودی دارد، نمی‌تواند جسمانی محض باشد (همو، ۲۰۰۷: ۱۶۲). لذا ابن سینا اصطلاح نفس ناطقه را بر نفوسی که در مرحله عقل هیولانی هستند نیز حمل می‌کند و معتقد است که عقل بالقوه، همان نفس ناطقه در بدایت وجود و وجه تمایز انسان از حیوان است و همه افراد نوع انسان را در بر می‌گیرد و هیچ کس از بزرگ و کوچک، بالغ و نابالغ، عاقل و دیوانه، و تندرست و بیمار فاقد آن نیستند (همو، ۱۳۷۱: ۶۶). شیخ همه انسان‌ها را واجد جوهر عقلی دانسته، تأکید می‌کند که نفوس اطفال و دیوانگان نیز دارای این جوهر عقلی‌اند و تصریح می‌کند که انسان از همان آغاز، صاحب مرتبه‌ای از تجرد است (همو، ۱۴۰۰: ۲۱۵). ابن سینا در کتاب *مبدأ و معاد* نیز همین نظر را مطرح می‌کند و ضمن بحث درباره سرنوشت نفوس جاهله تصریح می‌کند که نفوس جاهله‌ای که هیچ شوقی به معقولات برای ایشان حاصل نشده است، هنگام مفارقت از بدن باقی خواهند ماند؛ زیرا هر نفس ناطقه‌ای غیر فانی است (همو، ۱۳۶۳: ۱۱۴).

۱. «النفس من مقولة الجوهر، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف، والإضافة أضعف الأعراض لأنه لا يتم وجودها بموضوعها، بل يحتاج إلى شيء آخر وهو المضاف إليه، فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه بطلان أضعف الأعراض المحتاج إليه؟» (همو، ۲۰۰۷: ۱۸۶).

همچنان که می‌بینیم، شیخ نفوس جاهله‌ای را که هیچ شوقی به معقولات ندارند، همچنان نفس ناطقه می‌نامد.

در واقع مبنای اصلی که به شیخ اجازه می‌دهد نفوس ناقصه را ذیل مفهوم نفس ناطقه قرار دهد و بالتبع ایشان را صاحب معاد بداند، این است که شیخ معیار تجرد و ناطقه بودن انسان را این نمی‌داند که نفس بالفعل واجد معقولات اولی یا معقولات ثانیه باشد؛ بلکه او استعداد ذاتی برای قبول معقولات را معیار برای ناطق بودن می‌بیند. لذا در دفاع از کسانی که قائل به بقای نفوس ناطقه هستند، این گونه استدلال می‌کند که نفوس هیولانی بالذات مستعد قبول معقولات اولی از فیض الهی بدون استمداد از شیئی از اشیاء هستند و آنچه مانع ادراک این معقولات اولی می‌شود، نقص و عدم آمادگی جسم برای فراهم نمودن مقدمات ادراک است و هر گاه این نقص مرتفع گردد، چه در جسم باشند و چه جدای از جسم، صور معقولات اولیه برای ایشان حاصل می‌شود و از آن‌ها متلذذ می‌گردند. اما توانایی درک معقولات ثانیه را ندارند، زیرا درک این معقولات مشروط به تقدم حواس باطنی و حواس ظاهری و به کارگیری قیاس و برهان است که فقط با وجود جسم انسانی حاصل می‌شود. بر این اساس، این نفوس هیولانی به حداقلی از لذت و به حالتی فارغ از الم نائل می‌شوند - زیرا ایشان فاقد معانی مولمه هستند - از این رو، این نفوس نه به صورت مطلق از لذت محروم هستند و نه قابلیت برخورداری از مطلق لذات و سعادت را دارند و به همین خاطر گفته شده است که نفوس کودکان بین بهشت و جهنم قرار می‌گیرند (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳).

آنچه گذشت، نشان می‌دهد که انسان‌شناسی شیخ در کلیت خود با نظریه او درباره بقای نفوس ناقصه پس از مرگ همخوانی دارد. اما این نکته به این معنا نیست که بین انسان‌شناسی شیخ و دیدگاه او درباره معاد نفوس ناقصه، انسجام تام وجود دارد؛ زیرا در این بین، ابهام‌هایی وجود دارد که نیازمند بحث و بررسی بیشتر است. از جمله این ابهام‌ها، نظر شیخ درباره نقش علم و ادراک در کمال و نیل به مراتب تجرد است. اگر بنا بر نظر شیخ، علم و ادراک برای نفس در حکم عرض است و سبب تغییر وجودی و جوهری در انسان نمی‌شود، با این وصف اولاً چگونه نظرورزی سبب کمال می‌شود و در کنار عمل، عامل و معیار دوم برای نیل به سعادت است. ثانیاً اگر شیخ رسیدن به

تجرد را منوط به نظرورزی نمی‌داند، بلکه معتقد است که همه انسان‌ها همزمان با حدوث بدن، صاحب نفس مجرد هم هستند، پس چه تفاوتی میان نفوس کامله و نفوس ناقصه وجود دارد تا در مورد بقای نفوس کامله مشکلی نداشته باشیم، اما در مورد بقای نفوس ناقصه لازم باشد که تلاش و نظریه‌پردازی کنیم؟

شاید بتوان با توجه به مبانی شیخ، اشکال نخست را این گونه پاسخ داد که گرچه ابن سینا از تعبیر حرکت جوهری و یا از تعبیر دگرگونی جوهری انسان بر اثر اکتساب علم استفاده نمی‌کند، اما این گونه نیست که شیخ حصول علم را عامل هیچ تغییری در انسان نداند؛ زیرا -همچنان که در تقسیم‌بندی‌های فوق هم مشهود است- از یک طرف، شیخ رسیدن عقل از مرتبه عقل بالقوه به مرتبه عقل بالفعل را منوط به علم و نظرورزی می‌داند و از طرف دیگر، رهایی از سیطره شهوت و غضب را مرهون کمال یافتن قوه عاقله می‌داند. لذا چنین نیست که شیخ علم و نظرورزی را سبب هیچ نوع استکمال و تغییری در انسان نداند. بلکه تحلیل او از این حرکت و استکمال متفاوت است و از مفاهیم دیگری -غیر از مفهوم حرکت جوهری- بهره می‌گیرد. اما در مورد اشکال دوم یعنی با فرض درست بودن نظریه روحانیه الحدوث بودن انسان، اشکال مطرح شده وارد بوده و نیاز چندانی به اثبات بقای نفوس ناقصه نیست و در این صورت، بحث و بررسی‌ها باید متمرکز بر ادله روحانیه الحدوث بودن نفس انسانی و تفاوت نفوس ناقصه با سایر نفوس در میزان بهره‌مندی از سعادت شود.

موضوع دیگری که نیازمند بحث و بررسی بیشتر است، نسبت دیدگاه شیخ در باب مادی بودن قوه حس و خیال با نظریه او در بحث بقای نفوس ناقصه است؛ چه آنکه اعتقاد شیخ به مادی بودن قوه حس و خیال راه را برای قول به بقای نفوس ناقصه دشوارتر می‌کند؛ زیرا نفوس ناقصه بیشترین بهره از این دو قوه و کمترین بهره از قوه عقل را دارند.

موضوع دیگری که در بیان شیخ مجمل و بلکه مبهم است، این مطلب است که چرا شیخ بهره‌مندی از معقولات اول را به معنای مجرد بودن نفس می‌داند، در حالی که مثلاً از نظر فارابی مجرد شدن، یک فرایند است که با حصول معقولات اولیه، صرفاً زمینه آن فراهم می‌شود و با درک حقایق خاص، کاملاً محقق خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۶: ۹۶).

۴. همدلی ابن سینا با نظریه تعلق نفوس ناقصه به اجرام فلکی پس از

مفارقت از بدن

سخنان ابن سینا در مورد سرنوشت نفوس ناقصه پس از مفارقت از جسم مادی ثابت نیست. گاه همچنان که گذشت، این نفوس را جزء سعادت‌مندان و مشمولان رحمت الهی می‌داند و در بحث از احوال نفوس انسان‌ها در آخرت، یک دسته از نفوس را همین نفوس ناقصه برمی‌شمرد. گاه ایشان را واجد شرایط لازم برای ورود به عالم آخرت نمی‌داند و چون با نظریه تناسخ مخالف است، در مواضع متعددی تصریح می‌کند که ممکن است سخن کسانی که معتقدند نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن جهت استکمال به عالم افلاک می‌پیوندند، سخن درستی باشد. برای مثال، همچنان که گذشت، شیخ در «رساله احوال نفس» تصریح می‌کند که نفوس ناقصه از عالم ماده و دگرگونی و تغییر بالاتر و به نفوس افلاکی می‌پیوندند تا از آلودگی‌ها و عیوب عالم عناصر پاک شوند (ابن سینا، ۲۰۰۷: ۱۸۶-۱۸۹). همچنین شیخ در کتاب *نجات* تصریح می‌کند:

«ممکن است که آنچه برخی علما در مورد سرنوشت این نفوس گفته‌اند، حق باشد؛ یعنی اینکه نفوسی که درکی از امور فوق جسمانی ندارند و تمام توجه ایشان مشغول هیئات نفسانی است، اجرام سماوی موضوع برای فعل این نفوس واقع شوند و این اجرام سماوی آلت تخیل ایشان قرار گیرند» (همو، ۱۳۷۹: ۶۹۷).

همچنین در کتاب *اشارات و تشبیهات* در شرح وضعیت «ابلهان» می‌نویسد:

«اما ابلهان هنگام مرگ و رهایی از بدن به سعادت که لایق ایشان است، می‌رسند و ای بسا در آن سعادت از معاونت و همراهی جسمی که موضوع برای تخیلات ایشان قرار گیرد، بی‌نیاز نباشند و ممتنع نیست که آن جسم، یک جسم سماوی و یا شبیه به آن باشد و چه بسا در نهایت برای ایشان این استعداد فراهم شود که به سعادت که مختص عارفان است، برسند»^۱.

۱. «أما البله، فإنه إذا تَزَهَّوا، خَلَّصُوا مِنَ الْبَدَنِ إِلَى السَّعَادَةِ تَلْبِقُ بِهِمْ وَلَعَلَّهُمْ لَا يَسْتَعِينُونَ فِيهَا عَنْ مَعَاوَنَةِ جِسْمٍ يَكُونُ مَوْضِعًا لِتَخَيُّلَاتِ لَهُمْ وَلَا يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ جِسْمًا سَمَاوِيًّا أَوْ مَا يَشْبَهُهُ وَلَعَلَّ ذَلِكَ يَفْضِي بِهِمْ آخِرَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِسْتِعَادَةِ لِلاتِّصَالِ الْمُسْتَعَدِّ الَّذِي لِلْعَارِفِينَ» (همو، ۱۳۷۵: ۱۴۱).

شیخ سپس احتمال تناسخ برای این نفوس و اینکه ایشان از جسم دیگری برای استکمال خود بهره گیرند را رد می‌کند و دو برهان بر محال بودن تناسخ اقامه می‌کند. همچنین شیخ در کتاب *مبدأ و معاد* تصریح می‌کند:

«بعید نیست که سخن برخی از علما^۱ - که سخن به گزاف نمی‌گویند- درباره این نفوس حق باشد که این نفوس وقتی از بدن فارغ شوند، در حالی که هنوز به صورت کامل از بدن فارغ نشده‌اند و هیچ تعلقی به امور فوق بدنی و جسمانی ندارند و غیر از بدن و بدنیات، چیزی را نمی‌شناسند، ممکن است به خاطر شوقشان به بدن و طلب طبعی‌شان، نفس ایشان به بدن‌های دیگری - غیر از بدن انسانی و حیوانی- تعلق گیرد و جایز است که آن جسم، جرم سماوی باشد، اما نه به این معنا که نفس ایشان، نفس آن اجرام و مدبر آن اجرام شود که این امری غیر ممکن است، بلکه به این معنا که از آن اجرام به عنوان موضوع و ابزار تخیل خود بهره بگیرند و بدین وسیله تمام چیزهایی را که در باب احوال آخرت معتقدند، تخیل نمایند... و نیاز ایشان به بدن جهت درک سعادت یا شقاوت به این سبب است که تخیل و توهم جز به کمک آلت جسمانی میسر نیست»^۲.

همچنین شیخ در کتاب *تعلیقات* در بحث از حقیقت رؤیا می‌نویسد:

«اگر رؤیا ناشی از افاضه عقل فعال -بدون واسطه شدن قوه‌ای از قوای بدن- بر نفس باشد، پس ممکن است که نفس بعد از مفارقت از بدن، فیوضات را از عقل فعال بدون نیاز به یک قوه مادی نیز دریافت کند. پس اگر تطهیر و استکمال نفس به واسطه مفارقت با بدن باشد، پس واجب است که نفوس غیر کامل بعد از مفارقت از بدن، مواد و موضوعاتی داشته باشند که به واسطه آن‌ها تخیل کنند و به واسطه تخیل، معلومات را ادراک نموده و استکمال یابند» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۸).

۱. محقق طوسی در شرح اشارات، این دیدگاه را منسوب به فارابی می‌داند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵: ۹۹۸/۳).

۲. «قال بعض أهل العلم، ممن لا يجازف في ما يقول، قولاً ممكنًا، وهو أن هؤلاء إذا فارقوا البدن، وهم بدنيون، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان، فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنية، وإنما لأنفسهم أنها زينة أبدانهم فقط، ولا تعرف غير الأبدان والبدنات، أمكن أن يعلقهم نوع شوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلق بها الأنفس، لأنها طالبة بالطبع، وهذه مهيةً بهيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية التي ذكرنا، ولو تعلق بها لم تكن إلا نفسًا لها؛ فيجوز أن يكون ذلك جرمًا سماويًا، لا أن تصير هذه الأنفس أنفسًا لذلك الجرم ومدبرة له؛ فإن هذا لا يمكن. بل يستعمل ذلك الجرم لإمكان التخیل، ثم تتخیل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه... وإنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب أن التخیل والتوهم إنما يكون بألة جسمانية» (ابن سينا، ۱۳۶۳: ۱۱۴-۱۱۵).

اما شواهد متعدد بالا، به این معنا نیست که بتوانیم قاطعانه مدعی شویم که ابن سینا معتقد است نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن جهت استکمال به عالم افلاک می‌پیوندند؛ بلکه فقط می‌توانیم مدعی شویم که ابن سینا این نظریه را ممکن می‌داند؛ زیرا اولاً در تمام عبارات بالا شاهد بودیم که ابن سینا صرفاً این نظریه را یک نظریه ممکن می‌داند. ثانیاً ابن سینا در کتاب *تعلیقات* تصریح می‌کند:

«هیچ برهانی دالّ بر این مطلب که نفوس غیر کامله هنگام مفارقت از بدن جهت استکمال به افلاک می‌پیوندند، وجود ندارد و همچنین هیچ برهانی بر ممتنع بودن این قول وجود ندارد»^۱.

و شاید به خاطر همین تردید است که ابن سینا تلاش چندانی برای تفصیل و توضیح بیشتر ابعاد این نظریه نمی‌کند.

اما گرچه ابن سینا از این نظریه به صورت قاطع دفاع نمی‌کند، با این حال می‌توان پرسید که ابن سینا از چه جهت این نظریه را ممکن و جایز می‌داند و حتی همدلانه چند بار آن را در کتاب‌های متعددش نقل می‌کند. با توجه به عباراتی که در بالا گذشت، می‌توان چرایی و وجه این جواز را حدس زد. یک وجه این جواز آن است که ظاهراً از نگاه شیخ برای ورود به جهان دیگر، صرف فارغ شدن از جسم کافی نیست؛ بلکه نفس باید از توهمات و تمایلات دنیوی نیز فارغ شود تا بتواند وارد جهان دیگر شود و چون نفوس ناقصه به این حد از فراغت نرسیده‌اند، به گونه‌ای که ابن سینا از ایشان به «بدنیون» تعبیر می‌کند، نمی‌توانند وارد جهان دیگر شوند. بنابراین باید وارد یک جهان میانه شوند. وجه دیگر این جواز آن است که این نفوس برای استکمال، همچنان نیازمند ادراکات قوه خیال و وهم هستند و همچنان که در عبارات منقول از کتاب *مبدأ و معاد* در بالا گذشت، شیخ تصریح می‌کند که تخیل و توهم جز به کمک آلت جسمانی میسر نیست. لذا جرم فلکی، زمینه را برای تخیل و توهم این نفوس و بالتبع آن استکمال ایشان فراهم می‌کند.

۱. «لا برهان علی أنّ النفوس الغير المستکملة إذا فارقت یكون لها مکملات، كما یعتقد بعضهم أنّ نفوس الکواکب مکملة لها وأنّ تلك النفوس المقارنة مکملة لها، وكذلك لا برهان علی أنّ النفوس الغير المستکملة إذا فارقت لا یكون لها بعد المفارقة مکملات» (همو، ۱۴۰۴ الف: ۸۸).

اما در باب میزان درست بودن این نظریه، روشن است که اکنون امکان پذیرفتن این نظریه با توجه به ابتدای آن بر هیئت و طبیعیات قدیم و بحث افلاک منتفی است. ضمن اینکه این نظریه بر همان مبنای طبیعیات قدیم و نظریه افلاک محل نقد است. برای مثال، ملاصدرا احتمال صادق و درست بودن این نظریه را مردود می‌داند؛ به این دلیل که بین نفس و اجرام فلکی، هیچ گونه سنخیتی نیست و با وجود عدم سنخیت، نفوس نمی‌توانند اجرام فلکی را به کار گیرند که به واسطه آن، مراحل از تکامل را پیمایند تا واجد معقولات شوند و در عالم آخرت محشور شوند؛ زیرا وقتی ذات اجرام فلکی از عنصر نیست، چگونه جوهر نفسانی می‌تواند با جرمی که دارای صورت تام و کامل است، علاقه طبیعی داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۴۰/۹).

۵. گرایش ابن سینا به تعمیم مفهوم نفوس ناقصه

ابن سینا در مسئله نجات و رستگاری، فیلسوفی خوش بین است و معتقد است که اکثر انسان‌ها در آخرت اهل نجات بوده و قلیلی در عذاب و شقاوت خواهند ماند.^۱ او تصریح می‌کند که رحمت الهی واسع بوده و خلاص فوق هلاک است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴). شاید به خاطر همین نگرش خوش بینانه است که شیخ در کتب مختلفش و به بیانات متفاوت، سرنوشت و عاقبت بسیاری از انسان‌ها را که به ظاهر جزء نفوس ناقصه (کودکان و دیوانگان و ابلهان) نیستند، همچون نفوس ناقصه می‌داند و ایشان را به نفوس ناقصه ملحق می‌کند. برای مثال در رساله سعادت تصریح دارد:

«اما در مورد سرنوشت نفوسی که فقط معقولات اولی را ادراک نموده‌اند، اما هیچ ادراکی به جایگاه عقاید و معقولات غیر اولی ندارند، حال ایشان هنگام مفارقت از بدن همانند حال نفوس کودکان است و به همین خاطر گفته شده است که اکثر اهل بهشت بله هستند» (همو، ۱۴۰۰: ۲۷۳-۲۷۴).

۱. «لا یقعن عندک أنَّ السعادة فی الآخرة نوع واحد، ولا یقعن عندک أنَّ السعادة لا تنال أصلاً إلا بالاستكمال فی العلم وإن کان ذلك یجعل نوعها نوعاً أشرف، ولا یقعن عندک أنَّ تفاریق الخطایا باتکة لعصمة النجاة بل إنما یهلك الهلاك السرمذ ضرب من الجهل [والردیلة]، وإنما یرض للعذاب المحدود ضرب من الردیلة وحد منه. وذلك فی أقل أشخاص الناس. ولا تصغ إلى من یجعل النجاة وفقاً علی عدد ومصروفة عن أهل الجهل والخطایا صرفاً إلى الأبد، واستوسع رحمة الله» (همو، ۱۳۷۵: ۱۳۵).

شاهد دیگر اینکه شیخ شقاوت ابدی را محصول جحد و انکار می‌داند و عذاب شقاوت حاصل از عمل و رذائل اخلاقی را - که ابتلای اکثر انسان‌هاست - امری عارضی و گذرا می‌داند (همو، ۱۴۰۴: ۴۳۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۳۱).

شاید بهترین شاهد بر تعمیم مفهوم نفوس ناقصه، سخن شیخ در کتاب نجات باشد. او در این کتاب، شقاوت حاصل از نظر را مختص کسانی می‌داند که ادراک و شوقی نسبت به کمال دارند؛ اما به خاطر عناد و تعصب، بر آراء فاسده اصرار می‌کنند، و تصریح می‌کند که ابلهان، یعنی نفوسی که ادراکی از کمال خاص انسان ندارند، و از این رو شوقی هم به کمالات ندارند، مشمول رحمت الهی می‌شوند.

شیخ در ادامه سخنی دارد که نتیجه آن الحاق نمودن اکثر انسان‌ها به خیل ابلهان است. او این پرسش را طرح می‌کند که چه حد از علم و تصور معقولات برای رسیدن به مرتبه «شوق به کمالات داشتن» کافی است؟ و پاسخ می‌دهد که نمی‌تواند بر آن نص و سخن محکمی ارائه نماید؛ اما گمان می‌کند که حد لازم این است که انسان تصویری حقیقی از مبادی مفارقه داشته باشد و آن‌ها را به صورت یقینی تصدیق کند و علل غایی موجوداتی را که حرکت لایتناهی دارند، بشناسد و هیئت کل و نسبت اجزاء آن با هم را بفهمد و کیفیت و ترتیب صدور موجودات از مبدأ اول را فهم کند و عنایت الهی و کیفیت آن را بداند و نحوه وجود واجب و کیفیت وحدت او را بشناسد.^۱

شاید بتوان گفت که همین نگاه خوش‌بینانه و تعمیم دادن مفهوم نفوس ناقصه سبب می‌شود که ابن سینا درگیر مباحث کلامی در باب نسبت معاد نفوس ناقصه و عدالت الهی نشود؛ چه آنکه شیخ عملاً بسیاری از نفوس انسانی را به ابلهان ملحق می‌کند و سرانجام ایشان را سعادت می‌داند.

۱. «وَأَمَّا أَنَّهُ كَمْ يَنْبَغِي أَنْ يَحْصَلَ عِنْدَ نَفْسِ الْإِنْسَانِ مِنَ تَصَوُّرِ الْمَعْقُولَاتِ، حَتَّى تَجَاوِزَ بِهِ الْحَدَّ الَّذِي فِي مِثْلِهِ تَقَعُ هَذِهِ الشَّقَاوَةُ، وَفِي تَعْدِيهِ وَجَاوِزَهُ تَرْجَى هَذِهِ السَّعَادَةُ، فَلَيْسَ يُمْكِنُنِي أَنْ أَنْصَحَ عَلَيْهِ نَصًّا إِلَّا بِالتَّقْرِيبِ. وَأَظُنُّ أَنَّ ذَلِكَ أَنْ يَتَصَوَّرَ الْإِنْسَانُ الْمُبَادِيَّ الْمَفَارِقَةَ تَصَوُّرًا حَقِيقِيًّا، وَيَصَدِّقَ بِهَا تَصَدِيقًا يَقِينِيًّا، لَوْجُودِهَا عِنْدَهُ بِالْبُرْهَانِ، وَيَعْرِفَ الْعِلْلَ الْعَائِيَّةَ لِلْأُمُورِ الْوَاقِعَةِ فِي الْحَرَكَاتِ الْكَلْبِيَّةِ دُونَ الْجَزْئِيَّةِ الَّتِي لَا تَنْتَاهِي، وَيَتَقَرَّرُ عِنْدَهُ هَيْئَةُ الْكُلِّ، وَنَسَبُ أَجْزَائِهِ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ، وَالنِّظَامَ الْآخِذَ مِنَ الْمُبْدِئِ الْأَوَّلِ إِلَى أَقْصَى الْمَوْجُودَاتِ الْوَاقِعَةِ فِي تَرْتِيْبِهِ، وَيَتَصَوَّرُ الْعَنَاءَةَ وَكَيْفِيَّتَهَا، وَيَتَحَقَّقُ أَنَّ الذَّاتَ الْمُتَقَدِّمَةَ لِلْكُلِّ أَيْ وَجُودَ يَخْصُهَا، وَأَيَّةَ وَحْدَةٍ تَخْصُهَا، وَأَنَّهَا كَيْفَ تَعْرِفُ، حَتَّى لَا يَلْحَقُهَا تَكْتُرٌ وَتَغْيِيرٌ بَوْجَهٍ مِنَ الْوَجُوهِ، وَكَيْفَ تَرْتَبَتْ نِسْبَةُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَيْهَا».

نتیجه‌گیری

مسئله سرنوشت نفوس ناقصه (کودکان، دیوانگان و ابلهان) یکی از چالش‌برانگیزترین مسائل در موضوع معاد است. ابن سینا این مسئله را در آثار مختلف خویش از جمله *الهیات شفا، المبدأ و المعاد، رساله النفس، الاشارات و التنبيهات* و... طرح و پیگیری نموده است؛ اما متأسفانه مراد از اصطلاح «نفوس ناقصه» را روشن ننموده و تعریف جامع و مانعی از این مفهوم ارائه نکرده است. لذا چندان روشن نیست که مثلاً مقصود شیخ از دیوانه، چه نوع جنونی است و یا چه میزان از بله و حماقت، شرط ورود در مفهوم ابله است و یا مراد او از کودک چیست و مرز خروج از کودکی را چه سنی می‌داند.

ابن سینا بر خلاف فیلسوف پیشین خود فارابی که منکر بقای این نفوس است، تصریح می‌کند که معاد برای نوع بشر، امری همگانی است و نفوس ناقصه را هم شامل می‌شود. مهم‌ترین شواهد بر این مدعا را می‌توان در تقسیم‌بندی‌های شیخ در باب مراتب نفوس انسان‌ها در آخرت مشاهده نمود که در متن مقاله به تفصیل این شواهد را بررسی نموده‌ایم.

مبانی انسان‌شناسی شیخ نیز دیدگاه او را پشتیبانی می‌کنند. شیخ بر خلاف ملاصدرا که انسان را جسمانیة الحدوث می‌داند، انسان را روحانیة الحدوث می‌داند. نکته مهم در اینجا، توجه به فهم و تلقی شیخ از عقل هیولانی یا بالقوه است. ابن سینا معتقد است که قوه عاقله حتی در مرحله عقل هیولانی - یعنی هنگام تولد انسان - دارای حدی از تجرد است و به همین خاطر تصریح دارد که این عقل بالقوه با فساد بدن فاسد و تباه نمی‌شود. ابن سینا نفوس ناقصه را ذیل مفهوم نفس ناطقه قرار داده و بالتبع ایشان را صاحب معاد می‌داند؛ زیرا شیخ معیار تجرد و ناطقه بودن نفس انسانی را این نمی‌داند که نفس بالفعل واجد معقولات اولی یا معقولات ثانیه باشد؛ بلکه او استعداد ذاتی برای قبول معقولات را معیار برای ناطق بودن می‌بیند. ابن سینا در مواضع متعددی تصریح می‌کند که ممکن است سخن کسانی که معتقدند نفوس ناقصه پس از مفارقت از بدن جهت استکمال به عالم افلاک می‌پیوندند، سخن درستی باشد. در متن مقاله، به این مواضع و شواهد اشاره نموده‌ایم. اما این شواهد به این معنا نیست که ابن سینا قاطعانه از این نظر دفاع می‌کند. بلکه او فقط این نظریه را ممکن می‌داند که در متن مقاله، چرایی این جواز و امکان را بررسی نموده‌ایم.

کتاب شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *احوال النفس؛ رسالة في النفس وبقائها و معادها*، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد الاهواني، پاریس، دار بیلیون، ۲۰۰۷ م.
۲. همو، *احوال النفس؛ رسالة في النفس وبقائها و معادها*، مقدمه و تحقیق احمد فؤاد الاهواني، مصر، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۱ ق.
۳. همو، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۴. همو، *الاضحویة فی المعاد*، تحقیق حسن عاصی، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲ ش.
۵. همو، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق. (الف)
۶. همو، *الشفاء (الالهیات)*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق. (ب)
۷. همو، *النجاه من الفرق فی بحر الضلالت*، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۸. همو، *دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۹. همو، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۱۰. همو، *مبدأ و معاد*، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، *دروس شرح اشارات و تنبیها*، تهران، آیت اشراق، ۱۳۸۸ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۳. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، *آراء اهل مدینه فاضله*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۱ ش.
۱۵. همو، *السیاسة المدنیة*، مقدمه و شرح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.
۱۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *شرح اشارات و التنبیها مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.

روایات خلقت نوری و موضع سه حکیم بزرگ: صدرالمتألهین، فیض کاشانی و علامه طباطبایی*

- سیده زهرا موسوی^۱
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲
- محمدعلی وطن دوست حقیقی مرند^۳

چکیده

یکی از مهم‌ترین مباحث اعتقادی، مسئله جایگاه وجودی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله پیش از مرتبه طبیعت است. شناخت و فهم صحیح این مسئله، در بسیاری از مسائل دیگر همچون تفویض امور خلائق، وساطت حضرات معصومین در آفرینش و برخی دیگر از حقوق ایشان بر مخلوقات، تأثیر قابل توجهی خواهد داشت. یکی از راه‌های شناخت این مهم، بررسی روایات خلقت نوری اهل بیت علیهم السلام است. در این پژوهش تلاش شده تا با گردآوری کتابخانه‌ای اطلاعات و به مدد تحلیل و توصیف داده‌ها، به دیدگاه سه حکیم عالی قدر در جهان اسلام، ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی، و در ضمن آن، به سه روایت در این

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۱۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۶/۲۳.

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه فردوسی مشهد (zmousavibaygi@gmail.com).
۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (shahrudi@um.ac.ir).
۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد (ma.vatandoost@um.ac.ir).

باب اشاره شود. حاصل به دست آمده چنین است که هر سه فیلسوف، روایات خلقت نوری را پذیرفته و لازمه آن را عینیت عقل اول و نور پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام می دانند.

واژگان کلیدی: خلقت نوری، پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله عقل اول، روایات.

مقدمه

مسئله خلقت نوری و لوازم آن، از جمله مسائلی است که از یکسو مرتبط با علوم ناظر به روایات و از سوی دیگر مربوط به فلسفه است. از آنجایی که باور به خلقت نوری پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام، برآمده از متن و بطن روایات است، به دانشمندان علم حدیث مربوط می شود و از این جهت که با بحث صادر نخستین همسو می شود، به فلسفه و حکمت مرتبط می گردد. در این پژوهش تلاش شده است تا دیدگاه سه فیلسوف بزرگ که هر سه با اختلاف اندک، جامع معقول و منقول بوده اند، پیرامون خلقت نوری پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام بررسی گردد.

به منظور بررسی دیدگاه این سه حکیم بزرگ، نخست اصل مسئله خلقت نوری و لازمه فلسفی آن در روایات خاطر نشان می شود و سپس به آراء صدر المتألهین، فیض کاشانی و علامه طباطبایی اشاره می گردد. شایان ذکر است که در این پژوهش، اصل صحت انتساب روایات مذکور به معصوم علیه السلام مفروض گرفته شده است. همچنین در سراسر این پژوهش تلاش شده تا از مسائل ظریف اختلافی که احیاناً در برخی مواضع وجود دارد، چشم پوشی شود؛ نظیر تفاوتی که به عقیده برخی، میان صادر نخستین و عقل اول در فلسفه ملاصدرا وجود دارد.

۱. تبیین فلسفی روایات خلقت نوری

مسئله روایات خلقت نوری از دو جهت قابل بررسی است؛ نخست اصل پذیرش این روایات، و دوم چستی معنا و تفسیر این روایات. فلاسفه عموماً در پذیرش اصل روایات اختلاف نظر ندارند؛ اما در تفسیر روایات خلقت نوری متفاوت عمل کرده اند. این روایات را می توان به دو گونه تفسیر کرد؛ تفسیر نخست آنکه ظرف تحقق خلقت

نوری در قوس نزول باشد؛ چنان که از ظاهر این روایات برمی آید. تفسیر دیگر آنکه این روایات را مربوط به قوس صعود بدانیم.^۱ در این بخش تلاش شده تا با اصول فلسفی، تفسیر مطابق با قواعد حکمی از روایات به دست آید.

۱-۱. از امام موسی بن جعفر علیه السلام روایت شده است:

«أَنَّ اللَّهَ خَلَقَنَا قَبْلَ الْخَلْقِ بِالْفِي أَلْفِ عَامٍ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ لِتُسَبِّحَنَا» (مفید، ۱۴۱۳: ۹۱)؛ همانا خداوند ما را دو هزار هزار سال قبل از خلائق آفرید و ما خدا را تسبیح کردیم و به واسطه تسبیح ما، ملائکه تسبیح نمودند.

در روایت فوق، تصریح به تقدم آفرینش پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام بر ملائکه بلکه بر جمیع مخلوقات شده است. پیش از بیان وجه حکم فوق باید گفت نشئه‌ای که روایت بدان اشاره دارد، به دلیل وجود ملائکه در آن نشئه، عالم طبیعت نیست. به همین جهت زمانی که امام علیه السلام به آن اشاره دارد، زمانی که ما می‌شناسیم نیست؛ زیرا حکما معتقدند که زمان، کم متصل غیر قارّی که مقدار حرکت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۵/۱)، در عوالم غیر از طبیعت یعنی عوالم فاقد استعداد و ماده وجود ندارد (ابن سینا،

۱. میرداماد روایات خلقت نوری را در قوس صعود معنا می‌کند. وی در بیان مراتب مختلف نظام وجود، نخستین مخلوق در قوس نزول را عقل اول معرفی می‌کند. اما به عقیده او، ختم نظام آفرینش به جوهر ناطقی است که در کمالات قوه نظری و عملی تام گردیده، به مرتبه عقل مستفاد رسیده و موازی، مضاهی و مکافی صادر نخستین یعنی عقل اول شده است (میرداماد، ۱۳۸۰: ۱۱-۱۳). این نفس کامل انسانی، پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۹۶) که در سلسله عود به منزله عقل اول در سلسله بدو است (همو، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۲). البته این ویژگی، اختصاص به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله ندارد؛ بلکه تمام نفوس قدسی و عرفای کامل با توجه به میزان معقولاتشان، در قوس صعود به ازای یکی از عقول فعال قرار می‌گیرند (همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱/۵۴۵).

او در شرح حدیث چهاردهم کافی نیز تصریح می‌کند که نفس کامل انسانی که در قوس صعود هم‌رتبه با صادر اول در قوس نزول است، نفس نفیس ختم رسل صلی الله علیه و آله می‌باشد (همو، ۱۴۰۳: ۴۰) و منزلت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله در قوس صعود، منزلت عقل اول در قوس نزول است (همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۹۶ و ۳۹۸: همو، ۱۳۸۱-۱۳۸۵: ۱/۵۴۵). همان گونه که در سلسله بدو، واسطه‌ای میان حق تعالی و صادر اول نیست، در سلسله عود، واسطه‌ای میان حق تعالی و ایشان وجود ندارد. پیامبر صلی الله علیه و آله که به سبب اتصال شدید به جواهر عقلیه، به مثابه جوهر عقلی شده است (همو، ۱۳۸۰: ۲۶)، همانند عقل اول، مشتمل بر تمام صور عالم می‌باشد (همان: ۱۴) و دلیل اینکه گفته می‌شود عقل اول، نور پیامبر است (همو، ۱۳۷۴ ب: ۱۰۲) و اینکه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله گاهی فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعُقُلَ» و گاهی فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»، همین امر است (همو، ۱۳۱۳: ۳۵).

۱۴۰۴: ۱۴۰. بر این اساس، مقصود تقدم زمانی نیست؛ بلکه مقصود تقدم رتبی و وجودی اهل بیت علیهم‌السلام بر ماسوی الله است. اما اینکه امام علیه‌السلام تصریح به تقدم وجودی خارج از سلسله زمان نکرده است، از باب «أَمْرُنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳/۱) است.

به این ترتیب با توجه به فرمایش امام علیه‌السلام و با توجه به ظرف ثبوت حکم این روایت، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام بر ملائکه و موجودات مادون، تقدم بالشرف داشته و رتبتاً در مرتبه فوق آن‌ها موجود شده‌اند. اما آنکه گفته شد این تقدم در شرافت و رتبه وجودی بر جمیع مخلوقات است، به این دلیل می‌باشد که با توجه به روایت فوق، ملائکه به سبب تسبیح اهل بیت علیهم‌السلام، حق تعالی را تسبیح می‌کنند. پس اگر ایشان تقدم بر ملائکه نداشته باشند، تأثیر اخس بر اشرف لازم می‌آید؛ زیرا ملائکه‌ای که به حسب فرض، دارای مرتبه‌ای فوق مرتبه اهل بیت علیهم‌السلام هستند، به سبب تسبیح ایشان خداوند را تسبیح می‌کنند.

ممکن است گفته شود که مقصود از ملائکه، تمام ملائکه نیست. در پاسخ می‌گوییم که در روایت، واژه «الملائکه» به صورت جمع همراه با «ال» آمده است. براساس قواعد ادبی، جمع محلی به «ال» تا زمانی که مقید نشود، افاده عمومیت می‌کند. بنابراین مقصود از تقدم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام بر ملائکه، تقدم بر تمام ملائکه است؛ اعم از ملائکه عقلی و مثالی. بر اساس تحلیل مذکور، حقیقت و نور وجود پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل بیت علیهم‌السلام بر تمام مخلوقات تقدم دارد و به این ترتیب، آنچه نخستین متعلق قدرت حق تعالی واقع گشته است، نور پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و خاندان آن حضرت علیهم‌السلام است.

۲-۱. در روایات آمده است که پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خطاب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود:
 «يَا عَلِيُّ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ، فَخَلَقَنِي وَخَلَقَ رُوحِي مِنْ نُورٍ جَلَالِهِ فَكَانَ أَمَامَ عَرْشِ رَبِّ الْعَالَمِينَ نُسِّحُ اللَّهُ وَتُقَدَّسُهُ وَتُحَمِّدُهُ وَتُهَلِّلُهُ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ... فَأَوَّلُ خَلْقِي إِفْرَارًا بِالرُّبُوبِيَّةِ أَنَا وَأَنْتَ...»^۲ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۵/۴)

۱. به ما امر شده تا با مردم به اندازه عقلشان سخن بگویم.
 ۲. به جهت رعایت اختصار، تنها بخشی از روایت که مرتبط با مسئله مورد بحث است، آورده شده است.

یا علی، همانا خداوند بود و هیچ چیز همراه او نبود. پس روح من و تو را از جلالش آفرید و ما در برابر عرش رب العالمین تسبیح و تقدیس و حمد او را می‌گفتیم، پیش از اینکه آسمان‌ها و زمین‌ها آفریده شوند... اولین مخلوقی که اقرار به ربوبیت کرد، من و تو هستیم.

برخی معتقدند که این روایت به نحوی، دلالت بر کینونت سابق ارواح بر عالم اجسام دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ الف: ۶۱). اما نکته دیگری که از این روایت استنباط می‌شود، نحوه خاص کینونت سابق پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ است. به عبارت دیگر، این روایت صریح در تقدم خلقت نوری پیامبر ﷺ و امام علیؑ به عنوان نخستین فعل الهی است. دلیل بر این سخن را به دو گونه می‌توان بیان کرد.

بیان نخست: حکما بر این باورند که اصل عالم، قدیم است و خداوند همواره از ازل، نامتناهی آفریده است و مقصود از نصوص حامل این معنا که «کان الله ولا شیء معه»، مرتبه ذات اقدس الهی است که هیچ ممکنی در این مقام، همتای او نیست (آشتیانی، ۱۳۷۷: ۲۵۴). پس از این مرتبه، شریف‌ترین موجود، مخلوق بی‌واسطه خداوند است (مدرس زوزی، ۱۳۷۸: ۳/۳۱۴) که این موجود بر اساس تصریح روایت، روح و حقیقت پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ است که پیامبر ﷺ پس از بیان مرتبه الهی بدان اشاره می‌فرماید.

بیان دوم: بر اساس مبانی فلسفی، پس از مرتبه واجب، عالی‌ترین مرتبه نظام وجود، نزدیک‌ترین نشئه به عالم ربوبی است که حکما از آن تعبیر به عالم عقول می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۰). این عقول که سلسله‌ای از موجودات دارای ادراک‌اند و اساساً به همین اعتبار، آن‌ها را عقل می‌نامند (همان: ۴۵۱)، خداوند یعنی علت خود را می‌شناسند. این شناخت، لوازمی از جمله اقرار به ربوبیت حق تعالی دارد؛ چرا که برخلاف عالم ماده، حجاب ماده و موانع نفسانی در این عالم وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۹۱: ۲۱۴). بر این اساس، از آنجا که اقرار به ربوبیت، مستلزم علم به رب است، نخستین عقل بدین سبب که نخستین عالم به رب العالمین است، نخستین اقرارکننده به ربوبیت نیز می‌باشد.

با توجه به تفسیر فوق، این روایت نیز دلالت بر تقدم خلقت نوری و حقیقت پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین علیؑ دارد.

۳-۱. از پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله با عبارات و الفاظ متعددی نقل شده است که حضرت، خود را اولین مخلوق الهی معرفی کرده است؛ برای نمونه می‌توان به سه روایت ذیل اشاره کرد:

- «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۹/۵۴)؛ نخستین چیزی که خداوند آفرید روح من بود.

- «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (همان: ۹۷/۱)؛ نخستین چیزی که خداوند آفرید نور من بود.

در روایت دیگری نیز آمده است که جابر بن عبدالله از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره اولین مخلوق خداوند سؤال کرد. حضرت فرمود:

«يَا جَابِرُ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورُ نَبِيِّكَ» (دیلمی، ۱۴۲۷: ۱۹۵)؛ ای جابر، نخستین چیزی که خداوند آفرید، نور نبی‌ات بود.

این گروه روایات، نیازمند تفسیر و تحلیل فلسفی نیست و صریح در این مطلب است که صادر اول، پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. ممکن است گفته شود که اولیت در این موضع، اول رتبی است و این روایات بر حسب قوس صعود است؛ به این بیان که حقیقت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در قوس صعود، متحد یا به ازای عقل اول در قوس نزول است (میرداماد، ۱۳۷۴ الف: ۳۹۶). پس به این اعتبار، حقیقت پیامبر صلی الله علیه و آله و هر موجود دیگری که متحد یا به ازای عقل اول باشد، اول مخلوق است. در نتیجه این روایات به معنای اول مخلوق بودن پیامبر صلی الله علیه و آله در قوس نزول نخواهد بود.

پاسخ این است که اولاً تأویل فوق، خلاف ظاهر عبارت است؛ زیرا عبارت «خَلَقَ» بر قوس نزول دلالت دارد و هنگامی که قرینه‌ای نباشد، تأویل به خلاف ظاهر جایز نیست. ثانیاً می‌پذیریم که اولیت در کلام نبی خاتم صلی الله علیه و آله، اولیت رتبی است. ولی همین امر ناقض مدعای فوق است؛ زیرا بر اساس مبانی فلسفی، معلول نه تنها از مرتبه علت خود فراتر نمی‌رود (همان: ۳۷۴)، بلکه به نحو اصالت، هم‌رتبه با او قرار نمی‌گیرد.

با توجه به این امر، اگر پیامبر صلی الله علیه و آله در قوس نزول، چه بی‌واسطه و چه باواسطه، معلول عقل اول باشد، در قوس صعود به ازای عقل اول و در رتبه آن قرار نمی‌گیرد؛ زیرا فرض اتحاد پیامبر صلی الله علیه و آله با عقل اول در قوس صعود، اگر به معنای وحدت باشد، لازم‌اش وحدت علت و معلول است که بیان بطلان آن گذشت، و اگر مقصود از

اتحاد، نحوه‌ای از اتحاد مانند اتحاد اصل و فرع یا حقیقت و رقیقت باشد، در این صورت با اولیت پیامبر صلی الله علیه و آله سازگار نیست؛ زیرا حضرت صلی الله علیه و آله معلول و رقیقه عقل اول است و علت و معلول، حقیقت و رقیقت در یک رتبه واقع نمی‌شوند.

حال که با توجه به روایات فوق، مسئله خلقت نوری و به عبارت دیگر، تقدم آفرینش نور و حقیقت وجودی پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام روشن شد، می‌توان به موضع‌گیری سه حکیم برجسته در فلسفه اسلامی اشاره کرد.

۲. صدرالمتهین

ملاصدرا مؤسس حکمتی که میان برهان و قرآن و عرفان پیوند برقرار کرد، فیلسوفی عارف و متعهد به دین است که فلسفه مخالف کتاب و سنت را مستحق نابودی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۰۳/۸). او در عین حال که این سه عنصر را در کنار هم قرار داده است، اما در هر اثری، به شیوه‌ای متناسب با هدف نگارش آن اثر عمل کرده است. به همین دلیل باید به اقتضائات متفاوت آثار ملاصدرا توجه داشت. وی در برخی آثارش، یک حکیم متأله، و در برخی آثار دیگر، یک عارف محقق است. او گاهی پس از بیان آراء فلاسفه گذشته، به انتقادهای متکلمان به آنان پاسخ می‌دهد و مدافع سرسخت گذشتگان می‌شود؛ اما همو در مواضع دیگر، همان سخنانی را که سخت از آن‌ها دفاع کرده است، رد و نظریه جدیدی مطرح می‌کند.^۱ این امور موجب شده است که استخراج دیدگاه‌های حقیقی ملاصدرا امری دشوار باشد.

رویکرد صدرالمتهین نسبت به روایات خلقت نوری و به تبع آن جایگاه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله پیش از عالم طبیعت، از عملکرد کلی او مستثنا نیست. در این مسئله، او در بیشتر آثار فلسفی‌اش، نزدیک به رویکرد سایر حکما عمل کرده و بر مبنای قوم سخن گفته است؛ اگرچه عبارات موجزی دارد که خلاف سخنان مشهور اوست. نگارندگان در این بخش کوشیده‌اند تا پس از بیان هر دو دسته عبارات و با توجه به مبانی وی، دیدگاه صدرالمتهین پیرامون کینونت سابق پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و در نتیجه موضع وی را

۱. برای نمونه می‌توان به عملکرد صدرالمتهین پیرامون مسئله وجود ذهنی اشاره کرد.

در باب روایات خلقت نوری و مهم‌ترین لازمه آن یعنی نخستین مخلوق بودن نور پیامبر صلی الله علیه و آله را بیان کنند.

ملاصدرا در آثارش، علاوه بر مسائلی که حکمای گذشته پیرامون نبوت و لوازم آن مطرح کرده‌اند، به نحوی گسترده‌تر درباره پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله بحث کرده است (همان: ۵۵۳/۷). در اصل مسئله نبوت و لوازم آن، حکما با اندکی تفاوت، باورهای یکسانی را مطرح کرده‌اند. ملاصدرا نیز مانند سایر حکما، خلیفه خداوند و رئیس مردم را کسی می‌داند که عاقله و متخیله او در نهایت کمال باشد و بتواند در هیولای عالم تصرف کند (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۰-۴۸۲)، به بیان دیگر، نبی شخصی است که قوای عاقله، متخیله و حاسه او در غایت کمال باشد. او نیز بر این باور است که کمال قوه عاقله، اتصال به عالم عقول، و کمال قوه خیال، اتصال به عالم مثال، و کمال قوه حس، تصرف در عالم طبیعت است (همو، ۱۳۹۳ الف: ۳۴۱). از این رو تصریح می‌کند که شخص نبی، جامع هر سه ویژگی در بالاترین و عالی‌ترین سطح است (همان: ۳۴۴).

در عبارات صدرالمثالیهن پیرامون جایگاه و ویژگی‌های پیامبر صلی الله علیه و آله در دو موطن دنیا و آخرت، اختلافی به چشم نمی‌خورد. اما سخنان وی نسبت به جایگاه وجودی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پیش از عالم طبیعت متفاوت است. عبارات او را در این زمینه می‌توان به دو مجموعه کلی تقسیم کرد؛ بر اساس عبارات نخستین مجموعه، ملاصدرا عقل اول را موجودی غیر از ذات و حقیقت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌داند، در حالی که آنچه از عبارات مجموعه دوم به دست می‌آید، نمایانگر وحدت عقل اول و روح پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است. در ادامه به این دو مجموعه متفاوت از عبارات ملاصدرا اشاره خواهد شد.

مجموعه اول: تغایر عقل اول و روح پیامبر صلی الله علیه و آله

گاهی ملاصدرا در تبیین کینونت سابق پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله عقل اول را موجودی غیر از وجود پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله معرفی می‌کند. برخی عبارات ملاصدرا که بیانگر این امر می‌باشد، به شرح زیر است.

۱- ملاصدرا در مواضعی، از اتحاد نفوس معصومان علیهم السلام با عقل اول در قوس صعود سخن می‌گوید (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۲/۴). بر این اساس، نفس پیامبر صلی الله علیه و آله با حدوث بالبدن در

عالم طبیعت مانند سایر نفوس ایجاد می‌شود؛ اگرچه پس از برانگیخته شدن به پیامبری، نفس ایشان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از تمام ممکنات ممتاز (همو، ۱۳۶۱ الف: ۲۴۳) و مضاهمی با عقل اول می‌گردد (همو، ۱۳۶۱ ب: ۲۶/۷). به عبارت دیگر، ماهیت انسانی پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از حیث بشریت، مانند سایر نفوس است؛ اما جوهر نفس نبی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به تمام هویت و از این حیث که به نهایت مرتبه هر عقل و هر نفسی رسیده است، شریف‌ترین و کامل‌ترین نفس انسانی است (همو، ۱۹۸۱: ۲۴۶/۸) و همان‌گونه که در قوس نزول، میان حق و ارواح عقلیه واسطه‌ای نیست، در قوس صعود، میان حق و ارواح نبویه نیز واسطه‌ای نیست (همو، ۱۳۶۱ ب: ۶۹/۳).

۲- در برخی موارد دیگر، ملاصدرا حقیقت محمدیه را همان عقل اول معرفی می‌کند (همان: ۶۶/۳، ۳۶۵/۴ و ۳۸۳). اما میان آن و روح پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تمایز قائل می‌شود. او در بخشی از تفسیر آیه نور پس از اظهار وحدت حقیقت محمدیه و عقل اول، به عنوان امری مغایر و محاذی با مرتبه عقل اول، به ذات پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره می‌کند؛ گویی ذات پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همچون آینه‌ای عقل اول را در قوس صعود به نمایش می‌گذارد (همان: ۳۶۵/۴).

۳- او در موضعی دیگر، روح محمدی را امری غیر از عقل اول و به عنوان برترین و کامل‌ترین معلول آن معرفی می‌کند (همان: ۳۸۵/۴).

۴- از موارد دیگری که ملاصدرا به تغایر عقل اول و روح پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اشاره می‌کند، مسئله شفاعت است. او در بیان و تبیین مسئله شفاعت می‌گوید که مأذون برای شفاعت اولاً و بالذات حقیقت محمدیه است؛ حقیقتی که در بدو نظام وجود، عقل اول و قلم اعلی نام دارد و ظهور جسمانی آن، محمد بن عبدالله است، چنان که عقل دوم، در عالم طبیعت به صورت مسیح بن مریم عَلَيْهِ السَّلَام و علی بن ابی طالب عَلَيْهِ السَّلَام ظاهر شده است (همان: ۱۲۸/۴).

مجموعه دوم: وحدت عقل اول و روح پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

علی‌رغم شواهد فوق، قرائنی نیز در کلام صدرالحکما وجود دارد که حاکی از کینونت سابق انبیاء و وحدت عقل اول و پیامبر خاتم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است. این عبارات چنین است:

۱- ملاصدرا در شرح اصول کافی نسبت به ذوات مقدس معصومان عليهم السلام تصریح می‌کند که این ذوات متحد با عقل اول‌اند و این مطلب، سخنی غامض و شریف است که به تعبیر صدرا، اوحدی نادر از حکمای الهی و عرفای بزرگ آن را می‌یابند (همو، ۱۳۸۳: ۱۵۳/۴). سپس به عنوان مؤید به چند حدیث اشاره می‌کند و در پایان می‌گوید:

«همین مقدار که نقل کردیم، برای شخص بصیر و بینا کفایت می‌کند و برای کندذهن منکر، چند برابر این روایات هم کفایت نمی‌نماید و جمیع آن‌ها دلالت بر این دارند که برای انسان کامل، مرتبه‌ای در بدایت است که این مرتبه به دنبال مرتبه حق تعالی است و این مرتبه، مرتبه عقول مفارق و جواهر قدسی است که از این مرتبه به هنگام نزول از حق به خلق تنزل می‌یابد. این مرتبه عین همان مرتبه‌ای است که هنگام صعود از خلق به حق به سوی آن برمی‌گردد» (همو، ۱۳۹۳: ب: ۳۴۱-۳۴۲).

ممکن گمان شود که مقصود ملاصدرا از اتحاد با عقول، ناظر به قوس صعود است؛ اما این سخن با قرائن کلام وی سازگار نیست. اولاً او تصریح می‌کند که این اتحاد را اوحدی نادر از حکما الهی و عرفای بزرگ می‌یابند. ثانیاً سخنی که در پایان این بحث مطرح می‌کند، جایی برای هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که مقصود او از اتحاد، وحدت و این همانی عقول و مرتبه عالی وجود پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام است.

۲- دیگر عبارت ناظر به مسئله این فصل، کلام صدرالمتألهین در مباحث نفس اسفار است. او پس از اشاره به قدم نفوس از آن جهت که در علم مبادی وجودشان، موجودند، می‌گوید:

«فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان انحاء من الكون بعضها عند الطبيعة وبعضها قبل الطبيعة وبعضها ما بعد الطبيعة على ما عرفه الراسخون في الحكمة المتعالية» (همو، ۱۹۸۱: ۳۳۲/۸).

به نظر می‌رسد صدرالمتألهین با افزودن این جمله به بیانات قبل خود، نحوه قدم نفوس کامل را از نحوه قدم سایر نفوس ممتاز کرده است. دلیل ما بر این ادعا، وصف «کامل» برای نفوس و نیز تصریح او بر اینکه «راسخان در حکمت متعالیه انحاء نفوس کامل را می‌شناسند» می‌باشد. اگر مراد صدرالمتألهین چنین باشد که انحاء وجود انسان کامل مانند سایر انسان‌هاست، پس چرا نفوس کامل را از سایر افراد انسان جدا کرده است؟

همچنین اگر مقصود آخوند از قدم نفوس کامل، قدم به تبع وجود علمی آنها نزد مبادی عالیه باشد، چرا تأکید می‌کند این مطلبی است که راسخان در حکمت متعالیه آن را می‌فهمند، حال آنکه قدم به تبع صور علمی مفارقات بر همگان آشکار است؟!

۳- یکی دیگر از مواضعی که ملاصدرا تصریح بر کینونت سابق انبیاء صلی الله علیه و آله می‌کند، در رساله جیلانیه است. او در پاسخ به اعتراض ملاشمسا به تعارض برخی آیات و روایات، و به تغایر سخنان برخی از اکابر عرفا، با حدوث بالبدن نفس می‌گوید میان نفس انسانی و روح انسانی تفاوت است؛ روح انسانی قدیم است، اما تنها انبیاء صلی الله علیه و آله و کمال عرفا دارای این نحوه کینونت هستند (همو، ۱۳۷۵: ۱۱۹) و به این ترتیب، مقصود در آیات و روایات، ارواح است و این ارواح حادث به حدوث بدن نیستند (همان: ۱۲۰).

۴- تصریح صریح دیگر او بر این همانی عقل اول و پیامبر صلی الله علیه و آله، در شرح نخستین حدیث باب عقل و جهل در اصول کافی مشهود است. او خطاب به سالکینی که در مسیر عرفان، به سوی خداوند می‌روند، می‌گوید بدانید عقلی که مراد روایت است، نخستین مخلوق، اقرب و اشرف مجعولات است. اختلافاتی که در نام اولین مخلوق در بعضی روایات دیده می‌شود، در حقیقت نام‌های متکثری است که به ذات و وجود واحد نظر دارد. این مخلوق، کمال و حقیقت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله بوده و هر کس نیک بنگرد، تصدیق می‌کند که این روایت، شرح حال روح پیامبر صلی الله علیه و آله است. خداوند روح نبی خاتم صلی الله علیه و آله را دارای نطق آفرید. سپس به او فرمان داد: از باب رحمت بر مخلوقات، به زمین کثرت هبوط کن. پس از آن امر کرد: به سوی پروردگارت و مقام اصلی خود بازگرد. آنگاه فرمود: به عزت و جلالم، مخلوقی محبوب‌تر از تو نزد خودم نیافریدم (همو، ۱۳۸۳: ۲۱۶/۱-۲۱۸).

او در میانه شرح این حدیث با صراحت می‌گوید که مقصود از «نحن الآخرون السابقون»، آخر در خروج و ظهور، و اول در خلق و وجود است؛ پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله بذر درخت عالم امکان است؛ نور وجود او همراه هر پیامبری بوده و در زمان خاص، به صورت شخص محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله ظهور جسمانی یافته است (همان: ۲۱۸/۱).

۵- یکی دیگر از تصریحات ملاصدرا در این مسئله، ذیل روایتی ناظر به آیه «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء/ ۸۵) است. او می‌گوید جماعتی که گمان کردند حق تعالی

علم به روح را مختص خود قرار داده و پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت به حقیقت روح، عالم نیست، در غایت جهل به مقام پیامبرند؛ چرا که روح، حقیقت ذات پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، پس چگونه ممکن است که ایشان ذات خود را شناسند؟! به عقیده صدرالمتألهین، جمیع ارواح از مجرای روح واحدی که روح پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، آفریده شده‌اند؛ روحی که نخستین متعلق قدرت ازلی حق تعالی است و خداوند به سبب شرافتش، آن را مضاف به خود قرار داد و از آن به «روح خود» تعبیر کرد. از این رو به عقیده صدرالمتألهین، پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پدر روحانی آدم ابوالبشر و سایر انبیاء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است؛^۱ اگرچه آنان پدران جسمانی پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستند (همان: ۳۸۲/۳-۳۸۳).

۶- صدرالمتألهین در موضعی، حقیقت محمدیه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و روح نبی خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را یکی دانسته است. وی در تفسیر فقره‌ای از آیه‌الکرسی می‌نویسد:

«فإذا كان روح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أى الحقيقة المحمدية، متحدًا مع العقل الأول فيلزم أن يكون أزليًا وأبديًا من حيث حقيقته، حادثًا من حيث بشريته» (همو، ۱۳۶۱: ۱۳۶۴).

و به همین سبب است که اول چیزی که آفریده شد، روح پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است (همان: ۱۳۳/۴) و سایر ماسوی به واسطه روح ایشان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آفریده شده‌اند. آنچه این مطلب را تأیید می‌کند، آیه شریفه «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب/ ۶) است؛ چرا که اگر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علت حقیقی برای آفرینش نبود، چگونه اولویت حقیقی بر خلائق می‌داشت؟! (همان: ۱۳۵/۴). پس روح ایشان صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مبدأ آفرینش در قوس نزول و مرجع مخلوقات در قوس صعود است و فیض حق تعالی جز از طریق روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به آن نمی‌رسد (همان: ۱۳۶/۴).

با توجه به عبارات ملاصدرا و رویکرد وی در بیان آراء نهایی‌اش، به نظر می‌رسد ملاصدرا عقل اول و روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را وجود واحد دارای مراتب می‌داند. بر این اساس، چنین نیست که عقل اول در مرتبه طبیعت، گاهی به صورت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَام، گاهی در هیئت موسی عَلَيْهِ السَّلَام و گاهی نیز در ردای خاتم انبیاء ظاهر شود؛ بلکه رابطه عقل اول با

۱. شایان ذکر است که وی در موضعی دیگر، این تعبیر را برای عقل اول به کار می‌برد: «والعقل الأول أول ما يفتح به باب الفيض والإبداع ونسبته إلى سائر الجواهر الروحانية نسبة آدم إلى أولاده» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۷۸).

شخص محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله رابطه‌ای انحصاری است. مرتبه عالی وجود پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله عقل اول، و نازل‌ترین مرتبه وجودی ایشان صلی الله علیه و آله، برترین مخلوق عالم طبیعت است. اکنون که عینیت صادر اول و نور نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله روشن گشت، موضع ملاصدرا در باب روایات خلقت نوری و چگونگی تفسیر وی از این روایات آشکار می‌گردد.

۳. ملا محمد محسن فیض کاشانی

فیض کاشانی از مشهورترین شاگردان صدر المتألهین است که علاوه بر آشنایی با حکمت، مذاقی عرفانی و در حدیث‌شناسی ید بیضاء داشته است (همو، ۱۳۸۷: ۲۶۷). موضع او پیرامون روایات خلقت نوری و لوازم آن، بسیار روشن‌تر از استادش است. فیض کاشانی در مواضع متعدد به اندک بهانه‌ای خاطر نشان می‌کند که عقل اول، همان روح پیامبر و نور محمدی صلی الله علیه و آله (فیض کاشانی، ۱۳۸۳: ۳۹/۱؛ همو، ۱۳۸۷: ج ۴۱) است و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله افضل و اول و مقصود آفرینش است (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۱۶). وی ذیل فراز «خَلَقَكُمْ اللهُ أَنْوَارًا فَجَعَلَكُمْ بَعْزُهُمْ مُّحَدِّقِينَ حَتَّىٰ مَنَّ عَلَيْنَا بِكُمْ» در زیارت جامعه تصریح می‌کند که خاندان عصمت علیهم السلام پیش از سایر مخلوقات آفریده شده‌اند و انشاء ایشان در نشئات مادون، از باب انعام انسان‌هاست (همو، ۱۴۰۶: ۱۴/۱۵۷۶).

فیض در شرح نخستین حدیث *اصول کافی* می‌نویسد عقل نخستین که اول مخلوق حق تعالی است، بعینه همان نور پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله است و حقیقت وجودی اهل بیت و سایر انبیاء علیهم السلام از آن نشئت گرفته است. سپس روایاتی نظیر «أول ما خلق الله نوری» را به عنوان مؤید سخن خود می‌آورد (همو، ۱۳۸۳: ۳۷/۱). او نیز همانند استادش، مقصود از «أقبل» را تنزل و به بیان ادق توجه به کثرات و افاضه خلایق یاذن الله، به سبب رحمت بر عالمیان، و مراد از «أدبر» را صعود و توجه به جانب وحدت می‌داند. اقبال آن جناب، ایجاب تکوینی است و ادبار آن حضرت، تکلیف تشریحی است (همان: ۳۸/۱).

به بیان دیگر، باطن وجود پیامبر صلی الله علیه و آله عقل اول است و ظاهر وجود ایشان، محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است که در زمان و مکان معین متولد شده و سپس به حسب ظاهر از دنیا رحلت کرده است. هر یک از مراتب ظاهر و باطن حکمی دارد که خاص همان نشئه

است. حکم مرتبه باطنی پیامبر صلی الله علیه و آله، افاضه تکوینی و حکم مرتبه ظاهری، عبادت تشریحی است. فیض کاشانی این باور را که باطن پیامبر صلی الله علیه و آله در قوس صعود هم‌رتبه با عقل اول است، شیوه اهل نظر معرفی می‌کند و در مقابل، تبیین خود را شیوه موحدان می‌شمارد (همان).

او درباره مسئله تقدم ارواح بر اجساد می‌گوید ارواح انبیاء علیهم السلام همان ارواح قدسی و عقول جبروتی‌اند که مقدم بر اجسادشان به وجود عینی موجود شده‌اند. اما این حکم تنها درباره کمال و خواص است و حقیقت سایر انسان‌ها پس از تکمیل مزاج، با بدن در مرتبه مثالی حادث می‌شود (همو، ۱۳۸۷ الف: ۹۸-۱۰۰). سپس وی به عنوان مؤید شرعی، احادیث متعددی را در این باب نقل می‌کند (همان: ۱۰۱).

در برخی مواضع که فیض پرده از رخ عارفانه‌اش می‌کشد و روح عرفانی‌اش غالب بر کلمات او می‌شود، اظهار می‌کند که انسان کامل محمدی صلی الله علیه و آله، اول و آخر، ظاهر و باطن، عبد و رب است (همان: ۲۱۴). اصل و منشأ و معاد و مبدأ همه ممکنات، حقیقت محمدی و نور احمدی صلی الله علیه و آله است؛ حقیقتی که صورت معلومیت حق تعالی، جامع جمیع اسماء و صفات علیا و مظهر تام کمالات تنزیهی و تشبیهی است. میان حق تعالی و آن حضرت واسطه‌ای نیست و پس از آن جناب، ائمه اثنا عشر و سایر انبیاء علیهم السلام، کاملان و محبوبان حق تعالی و وسائط فیض هستند. ملامحسن تصریح می‌کند دلیل آنکه در بیشتر موارد تنها به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله اشاره می‌شود، این است که چون پیامبر صلی الله علیه و آله کامل‌ترین مخلوق حق تعالی است، این صفات و کمالات به ایشان تخصیص داده شده است، وگرنه مطلق اهل معرفت، انبیاء و اولیاء کامل به ویژه اوصیای اثنا عشر علیهم السلام را نیز وسائط فیض می‌دانند (همان: ۲۱۷).

او در ضمن بیان افضلیت پیامبر صلی الله علیه و آله بر جمیع مخلوقات، نسبت به معنا و مقصود روایت «نحن الآخرون السابقون» چند وجه را بیان می‌کند:

- ۱- «الآخرون خلقًا والأولون قصدًا».
- ۲- «الآخرون خلقًا من حيث الأبدان والأولون خلقًا من حيث الأرواح».
- ۳- «الآخرون بحسب الاستكمال والتعلم من الملائكة فی العالم السفلی وبحسب الظاهر والأولون من حيث التکمیل والتعلیم لهم فی العالم العلوی وبحسب الباطن».

۴- «ووجه آخر الطف وأشرف، وهو: الآخرون في سلسلة العود والأولون في سلسلة البدو، وهذا المعنى لا يدركه إلا الخواص، وقليل ما هم»^۱ (همو، ۱۴۱۴: ۱/۶۲۷).

او قضاوت صریح میان این وجوه نکرده است، اما با توجه به مبانی و تصریحات دیگر وی، بیان نخست تام نمی‌باشد؛ زیرا مستلزم عدم وجود عینی و مستقل پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ در قوس نزول است. وجه دوم و سوم با مبانی و تصریحات او سازگار است، اما از سیاق کلامش در وجه چهارم چنین به ذهن متبادر می‌شود که از نظر فیض کاشانی، سخن نهایی و ادق وجه چهارم است؛ همچنان که در شأن حق تعالی گفته شده است: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (حدید/۳). انسان کامل محمدی ﷺ که مظهر اسم اعظم است (همو، ۱۴۲۸: ۱/۳۷۲)، اول و آخر است.

تفصیل سخن این است که اسماء جزئی، از فروع اسماء کلیه‌اند و مظاهر اسماء جزئی، فرع و ظل مظاهر اسماء کلی‌اند (همان). به این ترتیب، احاطه اسماء کلی بر اسماء جزئی و نیز احاطه مظاهر اسماء کلی بر مظاهر اسماء جزئی، احاطه سعی است. بر این اساس، احاطه مظهر تام و اکمل اسم اعظم، اصل و ظاهر سایر مظاهر است. نسبت آن مظهر به جمیع ممکنات همچون نسبت نفس به صور علمی‌اش می‌باشد. به این ترتیب همچنان که نفس، اول و آخر است و نسبت به صورت‌های علمی‌اش شمرده نمی‌شود، انسان کامل محمدی ﷺ اول و آخر است و نسبت به سایر ممکنات، که تجلیات و فروع اویند، شمرده نمی‌شود.

موضع دیگری که فیض به کینونت سابق پیامبر ﷺ اشاره می‌کند، در تقسیمات انسان کامل است. وی انسان کامل را نبی یا ولی می‌داند. از نظر او، هر یک از این دو مقام، دو گونه متصور است (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۱۴): نبوت مطلقه و نبوت مقیده و نیز ولایت مطلقه و مقیده.

نبوت مطلقه، نبوت حقیقی، ازلی و ابدی است و صاحب این مقام، خلیفه اعظم، قطب‌الاقطاب، انسان کبیر، آدم حقیقی است که از او با عناوینی چون قلم‌الاعلی،

۱. به نظر می‌رسد تفاوت فرض دوم و چهارم در این است که در فرض دوم، وجود ایشان در مرتبه‌ای از مراتب است؛ اما در فرض چهارم، وجود ایشان احاطه بر تمام مراتب داشته و به منزله یک مرتبه است، وگرنه تداخل اقسام لازم می‌آید.

عقل اول و روح اعظم یاد می‌شود و این کلام پیامبر ﷺ: «أول ما خلق الله نوری» ناظر به این مرتبه است. هر علم و هر عملی به این مرتبه مستند است و جمیع مراتب و مقامات به آن ختم می‌شود (همو، ۱۴۲۸: ۳۰۲/۲). ولایت مطلقه، باطن نبوت مطلقه و حقیقتی ازلی و ابدی است و صاحب این مرتبه، فانی در حق و باقی به بقای اوست و این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام: «كنت ولياً و آدم بين الماء والطين» به این مرتبه اشاره دارد (همو، ۱۳۸۷ الف: ۲۱۵).

نبوت مقیده، همان نبوت تشریحی است که نبی، رسالت انبیا از مبدأ و معاد و تأدیب انسان‌ها با احکام و اخلاق را بر دوش دارد (همان). ولایت مقیده نیز مانند نبوت تشریحی است (همان)؛ به این معنا که مربوط به مرتبه طبیعت و احکام خاص این نشئه می‌باشد. این مراتب در هر انسان کاملی به یک میزان ظهور کرده است. ظهور کامل اعتدالی کمالات نبوت مطلقه در پیامبر خاتم ﷺ و ظهور کامل اعتدالی ولایت مطلقه در امیرالمؤمنین علیه السلام است. از این رو خاتم نبوت مطلقه، پیامبر اکرم ﷺ و خاتم ولایت مطلقه، وصی آن حضرت، امیرالمؤمنین علیه السلام است. بر این اساس، نبوت همه انبیا و ولایت همه اولیاء الهی، ظل و ذیل نبوت ازلی و ابدی پیامبر خاتم ﷺ و ولایت ازلی و ابدی امیرالمؤمنین علیه السلام است. اما بدین سبب که عالم ماده از بدو امر، قابلیت پذیرش ظهور جسمانی خاتم نبوت مطلقه را ندارد و از طرفی ایجاد قابلیت در عالم ماده تدریجی است، به حسب ظهور جسمانی، آن حضرت آخرین نبی است و به همین دلیل فرمود: «مثل النبوة مثل دار معمورة لم يبق فيها إلا موضع لبنه، وكنت أنا تلك اللبنه» (همان).

علی‌رغم تصریحات فراوان فیض بر کینونت سابق پیامبر خاتم ﷺ به عنوان نخستین و برترین مخلوق حق تعالی، کلام فیض در سه موضع، که در هر سه، مطلب واحدی را بیان می‌کند، دوپهلوی و مبهم است. او در مسئله خاص مربوط به «أول ما خلق الله» می‌گوید این نخستین مخلوق، جوهری ملکوتی و شریف است که با اسامی متعدد خوانده می‌شود. سپس به روایات مختلف در این باب و وجه تسمیه آن‌ها اشاره می‌کند. وی ذیل روایت «أول ما خلق الله رُوحی» می‌گوید:

«لإفضاء الله ﷻ الحياة على كل حي بتوسطه وإنما أضافه إلى نفسه، لأنه المبعوث إلى

مقام الروح الأول» (همو، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۱۳۲؛ همو، ۱۳۸۷ ب: ۶۴).

در نگاه نخست، با توجه به عبارت «المبعوث إلى مقام الروح الأول» چنین به نظر می‌رسد که مقصود از اولیت روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به اعتبار وصول به عقل اول در قوس صعود است، همان معنایی که فیض آن را فهم اهل نظر و نه موحدان خوانده بود؛ در حالی که این امر نه تنها با دیگر عبارات و تصریحات متعدد فیض سازگار نیست، بلکه با استناد روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به مخلوق اول نیز همخوانی ندارد؛ زیرا حق تعالی با وساطت و از معجرای روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به هر موجودی افاضه حیات و وجود می‌کند و این امر قطعاً تنها در قوس نزول معنا خواهد داشت. بر این اساس، یا این وجه ضرورتاً ناظر به قوس نزول است یا افاضه وجود به واسطه روح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیست.

نگارندگان با توجه به تصریحات فیض در اول مخلوق بودن حقیقت پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ظاهر روایت و بیان وی در وجه تسمیه مخلوق اول به روح، احتمال می‌دهد که مقصود فیض از «المبعوث إلى مقام الروح الأول»، رجوع مظهر به ظاهر، رجوع نبوت مقیده به نبوت مطلقه، رجوع فرع به اصل و اموری از این قبیل باشد. به این ترتیب، عبارات فوق با سایر عبارات فیض کاشانی سازگار می‌شود.

با حل عبارت فوق می‌توان گفت که فیض کاشانی نه تنها روایات خلقت نوری را پذیرفته، بلکه معنای آن روایات را عینیت و وحدت نور پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و عقل اول دانسته است.

۴. علامه طباطبایی

فهم دیدگاه علامه پیرامون مسئله روایات خلقت نوری و طبیعتاً جایگاه وجودی پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پیش از عالم طبیعت تا حدودی دشوار است. دو اثر ارزشمند *نهایة الحکمه و بدایة الحکمه* فاقد بحث نبوت است. همچنین علامه در تعلیقات خود بر *اسفار* در ذیل عباراتی که درباره کینونت نفس انسان کامل بیان می‌شود، سکوت اختیار کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۴۵-۲۴۶، ۳۳۲ و ۳۷۳). موضع علامه در *المیزان* نیز نسبت به وجود سابق پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و لوازم آن ساکت است. با این حال به نظر می‌رسد با کنار هم قرار دادن برخی عبارات آثار مختلف علامه، که در ادامه به چند نمونه از آنها اشاره خواهد شد، این نتیجه حاصل می‌گردد که علامه نیز مانند ملاصدرا، عقل اول را

روح و باطن پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله می‌داند.

۱- نمونه‌ای از سکوت علامه درباره جایگاه پیامبر صلی الله علیه و آله بیان وی در ذیل آیه ولایت است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه، چهار گونه ولایت را نام می‌برد: ولایت تکوینی حق تعالی، ولایت تشریحی حق تعالی، ولایت تشریحی پیامبر صلی الله علیه و آله و ولایت تشریحی امیرالمؤمنین علیه السلام. او تصریح می‌کند که ولایت تکوینی، ولایت حقیقی، و ولایت تشریحی، ولایت اعتباری است و ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله بر مسلمانان، ولایت تشریحی است که مصادیق آن عبارت‌اند از قیام به تشریح، دعوت به دین، تربیت امت، حکومت و قضاوت میان آن‌ها (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۳/۶-۱۴).

از سوی دیگر، علامه در آثار فلسفی خود برای اصطلاح اعتباری، معانی متعدد نام می‌برد. یکی از این معانی، اعتباریات اجتماعی است. از مصادیق بارز این گونه اعتباریات که وراء ظرف عمل تحقق ندارند، اما در عین حال، بازگشت به امور نفس‌الامری و حقیقی دارند، ریاست و مالکیت است (همو، ۱۴۳۶: ۱۹۰/۲).

حاصل دو بیان فوق که یکی از کتاب تفسیری و دیگری از کتاب فلسفی علامه گرفته شده، چنین است:

ولایت تشریحی پیامبر صلی الله علیه و آله از اعتباریات اجتماعی است.

هر آنچه از اعتباریات اجتماعی است، راجع به امور حقیقی است.

پس ولایت تشریحی پیامبر صلی الله علیه و آله راجع به امور حقیقی است و پیشتر بیان شد که آن

امر حقیقی، ولایت تکوینی است.

بر این اساس، ولایت تشریحی پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام که خاص ایشان است (همو، ۱۳۹۰: ۱۴۲/۳)، به ولایت تکوینی باز می‌گردد و اثبات ولایت تکوینی برای پیامبر صلی الله علیه و آله به معنای قرار گرفتن ایشان در سلسله علل وجودبخش است و این امر، ملازم اثبات وجود ازلی حضرت پیش از عالم طبیعت است.

۲- نمونه‌ای دیگر از سکوت علامه، ذیل آیه ﴿الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (احزاب/ ۶) به چشم می‌خورد. علامه می‌گوید که اولویت در این آیه در اموری مانند کسب و حفظ منافع و تمامی امور دین و دنیا است (همان: ۳۲۱/۱۶)؛ در حالی که به اقتضای اصول فلسفی وی، اولویت تنها در صورتی که به معنای وجوب و ضرورت باشد، صادق است

وگرنه مستلزم ترجیح بلامرجح و محال است. وی تصریح می‌کند که اولویت، یعنی ترجیح یکی از طرفین سلب یا ایجاب بدون وجود هیچ ضرورتی، با تمام اقسامش باطل است (همو، ۱۴۳۶: ۱۰۰/۱).

بنابراین، بر اساس دیدگاه‌های فلسفی علامه، اگر اولویت در آیه به معنای تقدم ضروری نبی بر مؤمنان نباشد، ترجیح بلامرجح لازم می‌آید و اگر به معنای تقدم ضروری باشد، این ضرورت تنها در نظام علت و معلول معنا خواهد داشت که در این صورت، پیامبر صلی الله علیه و آله نه تنها در امور دین و دنیا بر مردم اولی است، بلکه علت وجودبخش مؤمنان و صاحب ولایت تکوینی نیز خواهد بود.

اگرچه همان طور که گذشت، در میان آثار مهم علامه، تصریحی به رابطه عقل اول و پیامبر صلی الله علیه و آله و نیز کینونت سابق ایشان نشده، اما در کتاب *مهرتابان* که مجموعه‌ای از گفت‌وگوهای علامه است، بر نخستین مخلوق بودن پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله تصریح شده است. در این کتاب، از علامه درباره «أول ما خلق الله» سؤال شده که در پاسخ فرموده است: «[روایات در این باب متعدد است] و چنین تصور می‌کنم که از میان این احادیث، آنچه از همه قوی‌تر و روشن‌تر است، همان «أول ما خلق الله نور نبیک یا جابر» است» (حسینی طهرانی، ۱۴۲۶: ۳۴۹-۳۵۰).

بر اساس توضیحات علامه، اول مخلوق حق تعالی روح پیامبر صلی الله علیه و آله و به لسان فلسفی عقل اول است و پیامبر صلی الله علیه و آله در قوس صعود، در حقیقت به سوی چیزی رجوع می‌کند که ابتدا از همان مرتبه نازل شده است (همان: ۳۵۰).

با توجه به مجموع مطالب پیش گفته به نظر می‌رسد که علامه در بیان رأی خویش در این مسئله، بر مسلک صدرالمتهلین است. او در آثارش، اگرچه به وجود عقلی پیامبر صلی الله علیه و آله اشاره نمی‌کند، اما این مهم را نفی نیز نکرده است. افزون بر اینکه در کتاب *مهرتابان* (مصاحبات)، وی بر عینیت عقل اول و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله تصریح کرده است. با عنایت به این نکته و نیز جامعیت علامه در معقول و منقول، نگارندگان بر این باورند که علامه طباطبایی مانند حکمای سلف، روایات خلقت نوری را صحیح انگاشته و به دنبال این امر، باطن وجود نوری پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را نخستین مخلوق حق تعالی، ازلی و ابدی دانسته است.

نتیجه‌گیری

با تحلیل فلسفی روایات خلقت نوری و نیز بررسی مجموع کلمات سه حکیم برجسته در حوزه معقول و منقول می‌توان گفت:

۱- چنانچه اصل روایات در باب خلقت نوری پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام پذیرفته شود، این امر مستلزم پذیرفتن عینیت صادر نخستین فلسفه با حقیقت و نور معصومان علیهم السلام است.

۲- با وجود اختلافات در کلام ملاصدرا، به نظر می‌رسد ملاصدرا روایات خلقت نوری را پذیرفته، معتقد است که نور پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله در حقیقت همان عقل اول است. به عبارت دیگر، اگرچه جسم طبیعی پیامبر صلی الله علیه و آله در گذر زمان حادث شده است، اما حقیقت و باطن وجودی ایشان نخستین مخلوق الهی است.

۳- فیض کاشانی بر اساس قواعد فلسفی - عرفانی خود، پیامبر صلی الله علیه و آله را نخستین و کامل‌ترین تجلی الهی در تمام مراتب تجلیات می‌داند و بر خلاف صدرالمتألهین و علامه، مکرر بر این مطلب تصریح می‌کند.

۴- با وجود سکوت علامه طباطبایی، با توجه به قرائنی که در کلام وی وجود دارد، می‌توان گفت که علامه نیز روایات خلقت نوری را پذیرفته و به لازمه آن معتقد بوده و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله را نخستین متعلق قدرت حق تعالی می‌داند.

کتاب‌شناسی

۱. آشتیانی، میرزاهمدی، *اساس التوحید*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷ ش.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۳. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *مهرتابان*، چاپ هشتم، مشهد، نور ملکوت قرآن، ۱۴۲۶ ق.
۴. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن محمد، *غرر الاخبار و درر الآثار فی مناقب ابی‌الانعمه الاطهار علیهم السلام*، تصحیح اسماعیل ضیغم همدانی، قم، دلیل ما، ۱۴۲۷ ق.
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسرار الآیات*، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۶. همو، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، حاشیه علامه طباطبائی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ هشتم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش. (الف)
۸. همو، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱ ش. (الف)
۹. همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۰. همو، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش. (الف)
۱۱. همو، *المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷ ش.
۱۲. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۱ ش. (ب)
۱۳. همو، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۱۴. همو، *شرح اصول کافی؛ حقیقت توحید (۲)*، ترجمه شهربانو محلاتی، تهران، برگ سبز، ۱۳۹۳ ش. (ب)
۱۵. همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. همو، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۳ ش. (ب)
۱۷. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۸. همو، *بداية الحکمه*، چاپ بیست و هشتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۹۱ ش.
۱۹. همو، *نهایة الحکمه*، چاپ هشتم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۶ ق.
۲۰. فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی، *الشفای*، تصحیح مهدی انصاری قمی، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۸۳ ش.
۲۱. همو، *الکلمات المکنونه (چاپ کنگره فیض)*، تصحیح علیرضا اصغری، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش. (الف)
۲۲. همو، *المعارف*، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش. (ب)
۲۳. همو، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.

۲۴. همو، انوار الحکمه، قم، بیدار، ۱۴۲۵ ق.
۲۵. همو، علم الیقین فی اصول الدین، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. همو، عین الیقین الملقب بالانوار و الاسرار، بیروت، دار الحوراء، ۱۴۲۸ ق.
۲۷. همو، قرة العیون فی اعز الفنون (چاپ کنگره فیض)، تصحیح حسن قاسمی، تهران، مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش. (ج)
۲۸. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار (ع)، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۰. مدرس نزوی، آقاعلی بن عبدالله، مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، مقدمه و تنظیم و تصحیح و تحقیق محسن کدیور، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۸ ش.
۳۱. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، الاختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری و محمود محرمی زرنندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق.
۳۲. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، التعلیقه علی اصول الکافی، تصحیح مهدی رجائی، قم، خیام، ۱۴۰۳ ق.
۳۳. همو، الرواشح السماویة فی شرح الاحادیث الامامیه، قم، دار الخلافه، ۱۳۱۳ ق.
۳۴. همو، القیسات، تصحیح مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش. (الف)
۳۵. همو، جذوات و مواقیت، حاشیه علی بن جمشید نوری، تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۰ ش.
۳۶. همو، مجموعه مصنفات، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵-۱۳۸۱ ش.
۳۷. همو، نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم - تهران، هجرت - میراث مکتوب، ۱۳۷۴ ش. (ب)

سنجش و سازش دیدگاه فخر رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی*

- ابراهیم نوری^۱
- حسین خاکپور^۲
- محمد بزرگزاده^۳

چکیده

تفسیر مفاتیح الغیب فخر رازی و روح المعانی آلوسی، از تفاسیر برجسته اهل سنت به شمار می‌روند. برخی پژوهشگران، تفسیر روح المعانی آلوسی را نسخه دوم تفسیر کبیر فخر رازی - به ویژه در مسائل کلامی - دانسته‌اند. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد تطبیقی، مسئله «کلام الهی» را از دیدگاه این دو اندیشمند ارزیابی نموده و دریافته است که هر دو مفسر، خداوند را متکلم، و کلام را دو نوع می‌دانند و علی‌رغم اشتراک در مبانی کلامی، تفاوت‌هایی در فهم و روش دارند. فخر رازی از دلایل عقلی در اثبات یا توجیه

* تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۲.

۱. دانشیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه سیستان و بلوچستان (نویسنده مسئول)
(enoori@theo.usb.ac.ir)

۲. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان (dr.khakhpour@theo.usb.ac.ir)

۳. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه سیستان و بلوچستان (benuri1234@gmail.com)

مدعیاتش بهره می‌گیرد؛ ولی آلوسی بیشتر سلوک علمای سلف را ترجیح می‌دهد. رازی «کلام» را دو گونه می‌داند: لفظی، که مرکب از حروف و اصوات و حادث است، و نفسی، که قائم به ذات الهی و قدیم است. آلوسی معنای مصدری کلام را سخن گفتن و حاصل آن را سخن معنا نموده است. وی معنای دوم را حقیقی دانسته و آن را به دو نوع لفظی و نفسی تقسیم کرده و هر دو را قدیم می‌داند. از نگاه آلوسی، کلام لفظی، تجلی کلام نفسی و مجرد است که خداوند آن را در صورت‌های خیالی و حسی ظاهر نموده است.

واژگان کلیدی: تفسیر، کلام الهی، فخر رازی، آلوسی.

۱. مقدمه

یکی از پرمخاطره‌ترین مسائل در تاریخ اندیشه‌های کلامی، مسئله کلام خداوند است. متکلمان مسلمان، نخست تحت تأثیر آیات قرآن و احادیث پیامبر و آنگاه در مواجهه با اندیشه‌های مسیحی، مسئله صفات را ارائه داده‌اند. پس از آن بر مبنای تلقی‌های متفاوت از صفات الهی، اختلاف‌ها و مشاجره‌هایی درباره متکلم بودن خدا به وجود آمد. از جمله آیاتی که پیرامون آن بحث‌های فراوانی مطرح شده است، آیه ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ (بقره/ ۲۵۳) می‌باشد. در مورد کاربرد واژه تکلم و کلام در قرآن کریم می‌توان گفت: این واژه در مواردی به صورت مصدر تکلم (سخن گفتن) به کار رفته است: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء/ ۱۶۴)؛ «و خدا با موسی آشکارا سخن گفت». از این گذشته، قرآن در سه موضع، تعبیر «کلام الله» و در یک موضع، عبارت «کلامی» را به کار برده است. در مواردی نیز شاهد تعبیرهایی همچون: «کلمة ربك» و «کلمة الله» هستیم. در برخی آیات، قرآن کریم از کلام لفظی و مسموع خداوند سخن گفته است: ﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُورًا مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ (قصص/ ۳۰)؛ «هنگامی که به سراغ آتش آمد، از کرانه راست درّه در آن سرزمین پُربرکت از میان یک درخت ندا داده شد که ای موسی! منم خداوند، پروردگار جهانیان!». این آیه حاکی از آن است که خداوند سبحان، موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را از طریق الفاظ مسموع مورد خطاب قرار داده، با او سخن گفت و از قرائن موجود در آیه و آیات پس از آن آشکار می‌شود که الفاظ مزبور

از سوی موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ شنیده می شده است (نصری و مرزبان، ۱۳۹۴: ۳۴).

در آیه‌ای دیگر، اقسام سه گانه سخن گفتن خداوند با آدمیان برشمرده شده است: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ (شوری / ۵۱)؛ «و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب یا رسولی می فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد وحی می کند؛ چرا که او بلند مقام و حکیم است».

افزون بر کلام لفظی، قرآن کریم مخلوقات خداوند را «کلمات» او می داند. گاه عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را به عنوان «کلمه الله» معرفی می کند: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ (نساء / ۱۷۱)؛ «مسیح عیسی بن مریم فقط فرستاده خدا و کلمه [و مخلوق] اوست که او را به مریم القا نمود و روحی [شایسته] از طرف او بود». گاهی نیز از همه مخلوقات و نعمت‌های خداوند به «کلمات» تعبیر می نماید: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ آفَافٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (لقمان / ۲۷)؛ «و اگر همه درختان روی زمین قلم شود و دریا برای آن مرکب گردد و هفت دریاچه به آن افزوده شود، این‌ها همه تمام می شود، ولی کلمات خدا پایان نمی گیرد!». پس می توان گفت که قرآن کریم کلام الهی را هم در معنای کلام مسموع و هم در معنای خلق الهی (کلام فعلی) به کار برده است (ر.ک: سبحانی، ۱۳۷۸: ۱۸۵/۲). بر این اساس، همه مسلمانان به پیروی از قرآن و سنت متفق هستند که یکی از صفات خداوند، متکلم بودن اوست؛ اما در اینکه حقیقت کلام الهی چیست، اختلاف دارند. بر این اساس، بررسی تطبیقی دیدگاه دو مفسر، از جمله روش‌های کارآمد در این حوزه است.

از میان تفاسیر کهن اهل سنت، تفسیر *مفاتیح الغیب* مشهور به تفسیر کبیر اثر فخر رازی به دلیل مهارتش در علوم مختلف، سرشار از مباحث کلامی، فلسفی، منطقی، فقهی، ادبی و... است و همین ویژگی آن را دایرةالمعارف گونه کرده است (سلمانی، ۱۳۸۲: ۷/۷۱۰). در این تفسیر می توان مجموعه نسبتاً کاملی از آرای کلامی اشاعره، معتزله، کزامیه و برخی فریق دیگر را ملاحظه کرد و به یک دوره کامل از مباحث کلامی دست یافت (همان: ۷/۷۰۹). فخر رازی گرچه به هدف خود اشاره نکرده است، ولی در جای جای این تفسیر از مذهب کلامی ابوالحسن اشعری دفاع می کند (ذهبی،

۱۳۸۱: ۲۹۴/۱). پاكتنچى مى گوید: «مى توان آن را در تفسیرنگارى اشعری، قله محسوب کرد» (۱۳۸۷: ۷۱۴/۱۵).

تفسیر روح المعانی اثر شهاب‌الدین محمود آلوسی از مفسران قرن سیزدهم را نسخه دوم تفسیر کبیر گفته‌اند. معرفت مى نویسد:

«تفسیر آلوسی، گسترده‌ترین تفسیری است که پس از تفسیر فخر رازی به شیوه کهن ظهور یافته است. بلکه مى توان گفت: نسخه دوم تفسیر رازی است، ولی با اندکی تغییر - که چندان هم مهم نیست-؛ چون هر کسی تفسیر آلوسی را بخواند، درمی یابد که وی به طور کامل بر تفسیر رازی تکیه کرده و بر طبق گفته استاد عبدالحمید، منبع و مأخذ اول وی در تفسیر، همان تفسیر رازی بوده است» (۱۳۹۰: ۳۰۳/۲).

پژوهش حاضر در پی آن است که میزان تأثیرپذیری آلوسی در تفسیر روح المعانی از فخر رازی را در مسئله «کلام الهی» بررسی نماید.

پرسش‌ها:

- ۱- دیدگاه فخر رازی و آلوسی در باب کلام الهی چیست؟
- ۲- جهات اشتراک و افتراق آن‌ها کدام‌اند؟

فرضیات:

- ۱- از دیدگاه فخر رازی و آلوسی، کلام الهی صفت ذات و دو گونه است.
- ۲- تفاوت عمده رازی و آلوسی، در حادث یا قدیم بودن قسمی از کلام الهی است.

۲. پیشینه پژوهش

بررسی نگارندگان نشان می‌دهد که تا کنون پژوهشی مستقل که به بررسی تطبیقی «کلام الهی» از دیدگاه فخر رازی و آلوسی پرداخته باشد، مشاهده نگردید. اما نظر به اهمیت موضوع، کارهای زیادی در مورد کلام الهی انجام گرفته است که برای نمونه به چند مورد اشاره می‌شود: پژوهشی با عنوان «فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی» (صادقی رشتی، ۱۳۹۶)، دیدگاه ابن سینا و فخر رازی را در کلام الهی مقایسه نموده که بیشتر به وحی و چگونگی آن برای نفس پرداخته است. مقاله «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره تکلم الهی» (نصری و مرزبان، ۱۳۹۴) به تحلیل

تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره تکلم الهی پرداخته است. در مورد «کلام الهی» از دیدگاه دیگر اندیشمندان نیز پژوهش‌های زیر انجام گرفته است: «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی» (حاجی اسماعیلی، ۱۳۸۹)؛ «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبایی» (کبیر و بلوکی، ۱۳۹۳)؛ «تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا» (پیرهادی و کریمی‌والا، ۱۳۹۳)؛ «نقد و بررسی کلام لفظی و کلام نفسی بر اساس حکمت متعالیه» (پیرهادی و بداشتی، ۱۳۹۴)؛ «مفهوم‌سازی کلام الهی در قرآن بر اساس ارتباط‌شناسی و استعاره مفهومی» (قائم‌نیا و دیگران، ۱۳۹۵). هرچند پژوهش‌هایی درباره دیدگاه رازی در مورد کلام الهی انجام گرفته است، ولی طبق بررسی نویسندگان تا کنون هیچ پژوهش مستقلی درباره دیدگاه آلوسی در مورد کلام الهی تا زمان نگارش این مقاله مشاهده نگردید.

۳. صفت «کلام» از دیدگاه متکلمان و مفسران مسلمان

صفت «کلام الهی» یکی از مهم‌ترین، معروف‌ترین و اختلافی‌ترین مباحث کلامی مسلمانان بوده است تا جایی که گفته‌اند: یکی از دلایل نام‌گذاری این علم به «علم کلام» همین مسئله می‌باشد (سبحانی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۱). چنان که گفته شد، آیات زیادی تکلم خداوند را به شکل‌های مختلف بیان می‌کند و همین مسئله بر اختلاف دیدگاه‌ها افزوده است. اختلاف در این مسئله به حدی شدید و جدی است که گاهی طرفداران برخی دیدگاه‌ها یکدیگر را تکفیر نموده، به روی هم شمشیر کشیده و خون‌ها را مباح دانسته‌اند (نعمانی، ۱۹۷۹: ۱۹-۲۰). همه متکلمان و محققان علوم و معارف اسلامی با استناد به قرآن کریم و روایات، بر نفس متکلم بودن خداوند اجماع دارند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۷/۱۸۷). شهرستانی اظهار داشته است که تمام مکاتب کلامی، صفت کلام را برای خدا اثبات کرده‌اند (همان: ۲۷/۲۶۸). تفتازانی می‌گوید: «متکلم بودن خداوند با تواتر در گفتار انبیای کرام ثابت است» (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۴/۱۴۳). اما در دو مسئله اختلاف دارند: یکی در چیستی (ماهیت) کلام خدا، و دیگری در حدوث و قدم صفت کلام (همان: ۴/۱۴۴؛ نیز: سبحانی، ۱۴۲۰: ۲/۲۴۱)، که به دنبال آن در مورد مخلوق یا غیرمخلوق بودن قرآن، میان متکلمان اسلامی اختلاف نظر پدید آمده است. علامه طباطبایی می‌گوید:

«کلام خداوند سبحان همانند احیاء، اماتة، رزق، هدایت و... از زمره افعال او به شمار می‌رود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۱۵/۲).

این بیان، مأخوذ از کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام است که می‌فرماید:
 «... يَقُولُ لِمَا (لِمَنْ) أَرَادَ كَوْنَهُ "كُنْ فَيَكُونُ" لَا بِصَوْتٍ يُقْرَعُ، وَلَا بِبِنْدَاءٍ يُسْمَعُ، وَإِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَمِثْلُهُ لَمْ تَكُنْ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ كَأَنَّ...» (نهج البلاغه: خطبه ۲۲۸).

همچنین از امام صادق علیه السلام روایتی نقل شده که در پایان آن چنین آمده است:
 «قَالَ: فَقُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مَتَكَلِّمًا؟ قَالَ: فَقَالَ: إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ، كَانَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَا مَتَكَلِّمٌ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۵۱۸).

در قرآن، کلام و تکلیم خداوند تنها درباره انسان و نیز کلمه و کلمات در باب غیر انسان به کار رفته است؛ مانند: «وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ» (نساء / ۱۷۱) که در اینجا مقصود، نفس ناطقه انسانی است، و «مَا تَقَدَّتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان / ۲۷) که منظور از کلمات، قضا و احکام کلی الهی می‌باشد. قول در قرآن، هم در باب انسان و هم درباره غیر انسان به کار رفته است؛ مانند: «فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ» (طه / ۱۱۷)؛ «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ» (انبیاء / ۶۹).

جوادی آملی در تفسیر آیه ۲۵۳ بقره می‌فرماید: در قرآن کریم، اموری مانند «کلام» و «قول» و «امر» به خدای سبحان نسبت داده شده است. معنایی که انسان‌های عادی از کلام به یاد دارند، لفظی است که برای مفهومی وضع شده است و اشخاص با استمداد از حنجره و فضای دهان، آن را ادا می‌کنند و با تلفظ چند کلمه در کنار یکدیگر، کلام شکل می‌گیرد. ولی خداوند از این نوع کلام پیراسته است؛ چنان که کارهای تکوینی او با قرارداد و اعتبار نیز سامان نمی‌یابد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱). البته کتاب‌های آسمانی که برای هدایت بشر فرود آمده است، در مرحله نازل با قرارداد همراه است و برای انبیاء و امت آنان با استمداد از حنجره و مخارج فم و فضای دهان ادا می‌شود: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا» (زخرف / ۳)؛ ولی آنچه مستقیماً به خداوند نسبت داده می‌شود، از جهات مادی منزّه است. مسلم است که خدای سبحان با پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم

حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ و انبیای دیگر عَلَيْهِمُ السَّلَامُ و نیز با فرشتگان سخن گفته است: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا»؛ «إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي»؛ «وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصِّصْهُمْ عَلَيْكَ»؛ «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ»؛ «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً». اما برای روشن شدن حقیقت تکلم الهی، نخست باید معنای «کلمه» در قرآن کریم روشن شود؛ زیرا «تکلم» از «کلمه» گرفته شده است. قرآن کریم از حضرت عیسی و یحیی عَلَيْهِمَا السَّلَامُ به «کلمه الله» یاد می کند: «إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْفَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ»؛ «أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ» و فراتر از آن، سراسر نظام آفرینش را کلمات الهی می نامد: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي». انضمام این آیات به یکدیگر نتیجه می دهد که «کلمه الله» فیض وجودی است و راه افاضه آن، تکلم الهی است و حضرت مریم و زکریا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ که مستفیض این فیض اند، مستمع و مخاطب کلام الهی هستند. بر این اساس، احساس نورانیت باطنی، نشان تکلم الهی با فرد است؛ اگر بی واسطه یا از پشت حجاب مانند شنیدن صدای توحید از درخت نباشد، به وسیله جبرئیل یا دیگر فرشتگان است؛ ولی به هر حال، مطالب خیری که در قلب انسان پیدا می شود، کلام الله است (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۱۲/۱۵۰).

۳-۱. چیستی «کلام الهی»

یکی از مسائل اختلافی متکلمان مسلمان، کلام خداوند متعال است. گرچه اصل آن مورد پذیرش عموم مسلمانان بوده است، ولی در مورد چیستی آن به چند دسته تقسیم شده اند.

چنان که عضدالدین ایجی کلام الهی را بنا بر باور حنابله این گونه تعریف می کند: «کلام الهی حرف و صوتی است که قائم به ذات الهی است» (ایجی، ۱۹۹۷: ۱۲۸/۳).

عبدالجبار معتزلی می گوید:

«حقیقت کلام همین حروف دارای نظم و آواهای بریده است» (همدانی اسدآبادی، ۲۰۱۴: ۲/۵۰۲).

به اعتقاد معتزله، کلام در اسناد به خداوند نیز چیزی غیر از کلمات و حروفی که شنیده می‌شوند، نیست؛ زیرا از نگاه آنان، کلام الهی یکی از نعمت‌هایی است که خداوند متعال به انسان ارزانی داشته است و این زمانی ممکن است که قابل شنیدن باشد. اما اگر آن را صفتی ذاتی تصور کرد، استفاده از آن ناممکن می‌شود (همان: ۵۰۴/۲).

کژامیه نیز کلام الهی را مرکب از حروف و اصوات دانسته‌اند (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۱۴۵/۴).

شاعره بر این باورند که کلام الهی از جنس حروف و اصوات نیست، بلکه صفتی ذاتی است که به وسیله این حروف و اصوات تعبیر می‌شود (همان: ۱۴۴/۴؛ فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۷/۲۷).

ابومنصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق.) کلام الهی را صفتی ذاتی می‌داند که غیر قابل تجزی (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۵۴) و غیر قابل شنیدن است (همو، ۲۰۰۴: ۵۲۸/۱). وی تصریح می‌کند: ممکن است خداوند کلامش را به وسیله چیزی که کلام او نیست، به سمع ما برساند؛ همان گونه که صفات علم، قدرت و ربوبیتش را با چیزهایی غیر از علم، قدرت و ربوبیت، به ادراک ما رسانیده است (همو، ۱۹۸۶: ۵۹).

شارح العقیده الطحاویه می‌نویسد:

«فلسوفان بر این باورند که کلام الهی، آن معانی هستند که از عقل فعال یا چیزی دیگر بر نفوس افاضه می‌شوند» (ابن ابی‌العز دمشقی، ۱۹۹۳: ۱۷۳).

این رشد اندلسی می‌گوید:

«کلام چیزی است که متکلم به واسطه آن، مخاطب را متوجه ما فی‌الضمیر خود نماید» (۱۹۹۲: ۷۲، به نقل از: اژدر، ۱۳۸۵: ۱۲۸).

سبحانی می‌گوید:

«از نگاه حکما، تمام عالم امکان، کلام الهی است که با ایجاد و انشای آن، بدان سخن می‌گوید» (۱۴۲۰: ۲۴۲/۲).

صدرالدین شیرازی می‌گوید:

«کلام، انشاء چیزی است که بر درون متکلم دلالت دارد و کلام الهی شامل تمام موجودات و افعال خداوند است. فایده آفرینش آن‌ها، اعلان و اظهار غیب است. پس اطلاق کلمه و کلام بر جهان آفرینش صحیح است و خداوند هم به این اعتبار متکلم است» (پیرهادی و کریمی‌والا، ۱۳۹۳: ۱۰۹).

گفتنی است که تفسیر متکلم بودن خداوند منحصر به این آراء نیست؛ بلکه بنا بر دیدگاهی دیگر، عالم وجود با تمامی جوهر و عرض خویش، فعل خدا و در عین حال کلام خداست و این، هم با براهین فلسفی قابل اثبات است و هم با آیات قرآنی و احادیث همخوانی دارد (حاجی‌اسماعیلی، ۱۳۸۹: ۸۹).

علامه طباطبایی در این باب می‌نویسد:

«کلام، یعنی تفهیم ما فی الضمیر - به وسیله اصوات ترکیب شده - فقط در ظرف اجتماع میسور است؛ چرا که اگر انسانی به تنهایی زندگی کند، به طوری که هیچ کس با او نباشد، کلام هم معنا نخواهد داشت. این از آن روست که تکلم برای تفهیم و تفهم است و چنین امری فقط در جامعه رخ می‌دهد» (۱۳۷۴: ۳۱۵/۲).

وی می‌گوید: کلام الهی که به انبیاء اختصاص دارد، مثل وحی و تکلیم و نزول روح و ملائکه و مشاهده آیات و... امور حقیقی در مقابل امور اعتباری است. ایشان قوای عقلی را که به خیر دعوت می‌کنند، ملائکه و آنچه را که این قوای عقلی به انسان القا می‌کنند، وحی نامیده است (همان: ۳۲۹/۲-۳۴۴).

۲-۳. حدوث یا قدم کلام الهی

مسئله «حادث یا قدیم» بودن کلام الهی، از مهم‌ترین مسائل اختلافی متکلمان مسلمان به ویژه معتزله و اشاعره است. اختلاف در این مسئله، زمینه‌ساز توجه و تأملات صاحب‌نظران در آن و در نتیجه پیدایش دیدگاه‌های گوناگون و تحلیل و تفسیرهای مختلف از آیات و روایات مربوط به این امر گردید. جدیت این مسئله به قدری بود که برخی افراد به لعن و حتی تکفیر منکران و مخالفان باورهایشان پرداختند.

قدر مسلم آن است که متکلمان معتزلی، قرآن را حادث می‌دانند. کعبی از متقدمان معتزله، کلام را به دلیل آنکه به اتیان و مجیء (رفت و آمد) متصف است، حادث دانسته

است (نویسی، ۲۰۱۸: ۱۰۴). قاضی عبدالجبار تصریح کرده است:
 «مذهب ما آن است که قرآن، کلام و وحی خدا، مخلوق و محدث است» (همدانی
 اسدابادی، ۲۰۱۴: ۵۰۱/۲).

شهرستانی نیز می‌نویسد:
 «تمام معتزله بر این اتفاق دارند که کلام الهی حادث و مخلوق در محل است و از
 حروف و اصوات تشکیل شده است» (شهرستانی، ۱۹۹۸: ۵۷/۱).

ابن ابی‌العز دمشقی می‌گوید:
 «گروهی از اهل کلام و برخی از اهل حدیث بر این باورند که کلام الهی، حروف و
 اصواتی ازلی هستند که از ازل ترکیب یافته‌اند» (۱۹۹۳: ۱۷۳).

حنابله اعتقاد دارند که کلام الهی حرف و صوتی است که قدیم و قائم به ذات
 الهی است. برخی از آنان تا جایی پیش رفتند که حتی جلد و غلاف مصحف را هم
 قدیم گفتند (ایجی، ۱۹۹۷: ۱۲۸/۳).

ماتریدی ضمن رد دیدگاه کعبی می‌نویسد:
 «اتیان و مجیء (رفت و آمد) به خداوند نیز اسناد شده است. ولی این اسناد باعث
 نشده، خداوند را حادث بدانند؛ بلکه اتیان را به معنایی مناسب ذات الهی توجیه
 کرده‌اند. لذا وقتی صفت کلام برای خداوند اثبات شد، اتیان و مجیء منسوب به
 کلام نیز باید به گونه‌ای مناسب توجیه گردد» (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۵۳).

البته وی معتقد است:
 «چیزی که بین مردم با نام قرآن به عنوان کلام الهی شهرت دارد، اضافت آن به
 خداوند مجازی است، از آن جهت که این موافق با آن چیزی است که به وسیله آن به
 کلامی که صفت ذات است، شناخت حاصل می‌گردد» (همان: ۵۴).

به تبعیت از اختلاف در مورد صفت کلام الهی، متکلمان در مورد چیستی قرآن نیز
 دچار اختلاف شدند. برخی آن را مخلوق شمرده، از پذیرش آن به عنوان صفت کلام
 الهی امتناع ورزیدند. اشعری می‌نویسد:

«تمام معتزله بر مخلوق بودن قرآن اتفاق نظر دارند؛ اما در تعریف و چیستی قرآن
 اختلاف دارند. برخی آن را جسم دانسته‌اند. عده‌ای آن را عرض شمرده، گفته‌اند:

محال است که به حقیقت، آن حاصل فعل خدا باشد؛ زیرا اعراض فعل او نباشند» (اشعری، ۱۳۶۲: ۹۹).

و در مرکب از حروف بودن آن نیز اختلاف دارند (همان: ۱۰۰). آلوسی می‌نویسد: «در بحث متکلم بودن خداوند، تمام معتزله بر دو نکته اتفاق نظر دارند: ۱- متکلم بودن خداوند به این معناست که خداوند کلام را خلق می‌کند و کلام صفت حقیقی خداوند نیست، همان گونه که با خلق دیگر اجسام و اشیاء، صفتی حقیقی برای خداوند اثبات نمی‌شود. ۲- قرآن مرکب از حروف و اصوات و محدث و مخلوق است» (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۳۵/۱؛ سبحانی، ۱۳۸۲: ۹).

خوارج نیز نظریه خلق قرآن را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۳۶۲: ۵۸ و ۶۴).

از کلام صدوق نیز حادث بودن قرآن قابل برداشت است: «اعتقاد ما در مورد قرآن این است که قرآن کلام الله و وحی اوست. خداوند تبارک و تعالی مُحدِّث و مُنزِل قرآن، ربّ، حافظ و متکلم آن است» (صدوق، ۱۴۱۲: ۵۹).

حنابله و حشویه گفتند:

«همین اصوات و حروف با وجود توالی و ترتیبشان در ازل ثابت بوده و قائم به ذات پروردگار است و حتی آنچه که قاریان قرآن تلاوت می‌کنند و ما می‌شنویم و نوشته‌هایی را که می‌بینیم نیز عین کلام قدیم خدا و ازلی است. بالاتر اینکه حتی بعضی از آن‌ها گفته‌اند: جلد قرآن نیز قدیم است» (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۱۴۴/۴).

از دیدگاه ماتریدی (متوفی ۳۳۳ ق.) کلام الهی دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی صفت ذات که قابل تجزیه نیست و دیگری صدایی که از قرآن خوان شنیده می‌شود. طبق باور ماتریدی، صفت ذات الهی، قدیم و غیر حادث است، ولی صدایی که از قاری قرآن به گوش می‌رسد، مخلوق است و کلام الله نامیدن آن از باب موافقت می‌باشد (ماتریدی، ۱۹۸۶: ۵۸).

طحاوی می‌گوید:

«قرآن کلام الله است که به صورت قولی بلاکیف از خداوند ظاهر شد که آن را به صورت وحی، بر پیامبرش نازل کرد. مؤمنان آن را تصدیق کردند و یقین کردند که حقیقتاً کلام الله است. همچون کلام مردمان مخلوق نیست. هر کس آن را شنید و

گمان برد که سخن بشر است، بدان کفر ورزیده است. خداوند گوینده ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ﴾ (مدثر / ۲۵) را به ﴿سَأُصَلِّيهِ سَقَرَ﴾ (مدثر / ۲۶) تهدید کرده است» (ابن ابی‌العز دمشقی، ۱۹۹۳: ۱۷۲).

۴. دیدگاه فخر رازی در مورد کلام الهی

در برخی مسائل کلامی، کشف مراد فخر رازی اندکی دشوار و مستلزم حوصله زیاد است. وی در کلیات مسائل کلامی از تفکر اشعری پیروی می‌نماید؛ اما در مواردی از اندیشه اشعری فاصله می‌گیرد تا جایی که به دیدگاه مخالفان اشعری - یعنی معتزله - نزدیک می‌شود. تفکیک سخنان رازی در مسائل مذکور به عنوان یک فیلسوف یا یک متکلم یا یک مفسر دشوار است؛ از این رو برخی محققان، حیات علمی و فکری فخر رازی را پنج مرحله، عده‌ای سه مرحله، و گروهی دیگر دو مرحله دانسته‌اند (زرکان، ۱۹۶۳: ۶۱۷ و ۶۲۶)؛ زیرا اولاً در باب تقدم و تأخر آثار وی بر یکدیگر، بین پژوهشگران اتفاق نظری وجود ندارد. این اختلافات عمدتاً ناشی از نامعلوم بودن زمان تألیف آثار اوست. ثانیاً او در تمام آثارش از عقل و نقل در اثبات مدعیاتش - از جمله مسئله مورد بحث - در کنار هم بهره می‌گیرد و هرگز به روش فیلسوفان به بحث عقلی محض و یا به سبک متکلمان به نقل بسنده نمی‌کند.

رازی کلام الهی را از جنس سخن می‌داند که گوینده (فاعل) برای بیان آنچه در ذهن دارد، به کار می‌گیرد (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۲۴۷). بنابراین حقیقت کلام، بیان ما فی الضمیر است. از نگاه وی، کلام عبارت است از ایجاد صوت در اجسام به منظور دلالت بر معانی. خداوند کلام لفظی را ایجاد می‌کند تا کلام نفسی بیان شود. او می‌گوید:

«از آنجا که پدید آمدن صدا در اجسام ممکن است و خداوند بر هر ممکنی قادر است، پس خدا بر کلام نیز قادر است و متکلم می‌باشد» (همو، ۱۹۸۹: ۵۴).

فخر رازی کلام را به تبعیت از اشعری دو نوع می‌داند: لفظی و نفسی. سخن او در مورد کلام لفظی، به دیدگاه معتزله و امامیه نزدیک است و در کلام نفسی، دیدگاه اشعری را می‌پذیرد و می‌گوید:

«کلام، وصفی است قائم به نفس متکلم که مغایر با قدرت، اراده و علم است. خداوند موصوف به یک معنای حقیقی است که غیر از اراده و علم اوست که همان کلام نفسی است» (همو، ۱۹۸۶: ۲۵).

رازی به پیروی از اشعری، کلام نفسی را معنایی قائم به ذات خدا می‌داند که با امر و نهی و... مغایر است. دلیل وی بر کلام نفسی این گونه است:

«ما بالضرورة، امر، نهی، خیر و استخبار داریم که ماهیت‌اند و ماهیات تبدیل‌ناپذیرند؛ یعنی ماهیت یکی از آن‌ها به دیگری تبدیل نمی‌شود» (همو، ۱۹۸۷: ۳/۲۰۱).

وی می‌گوید که گاهی کلام خداوند به قلب پیامبر القا می‌شود. در این حالت، پیامبر سخنی نمی‌شنود، و گاهی از ورای حجاب عین کلام خدا را می‌شنود و گاهی نیز توسط فرشته وحی، کلام به او فرستاده می‌شود. به گفته وی، فقط حضرت موسی علیه السلام واسطه کلام خدا را شنیده است و دیگر پیامبران به واسطه فرشتگان کلام خدا را دریافت نموده‌اند (همو، ۱۴۲۰: ۱۹/۱۷).

هرچند او در جایی دیگر به صراحت می‌گوید که پیامبر در مرتبه نخست، حقایق معقول را درمی‌یابد و در مرتبه پایین‌تر، کلام را می‌شنود و حروف را می‌بیند (همو، ۱۹۸۷: ۲/۴۲۲).

فخر رازی در تفسیر آیه **﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾** (بقره/۲۵۳) می‌نویسد:

«بین متکلمان اختلاف است که آیا کلام، قدیم ازلی که نه حرف است و نه صوت، شنیده شده است یا چیزی دیگر؟ اشعری و پیروانش می‌گویند: مسموع همان کلام قدیم و ازلی است، به دلیل آنکه وقتی رؤیت شیء بی‌کیف ممتنع نیست، پس نزد اشعری، شنیدن شیء بی‌کیف نیز بعید نیست. ماتریدی گفته است: شنیدن کلام قدیم محال است، آنچه شنیده شده حرف و صوت بوده است» (همو، ۱۴۲۰: ۶/۲۱۵).

رازی در این آیه صرفاً دیدگاه اشعری و ماتریدی را نقل کرده است، بی‌آنکه اظهارنظری کرده باشد؛ ولی در تفسیر آیه ۵۱ سوره شوری پس از اشاره به دیدگاه اشعری و ماتریدی می‌گوید: دیدگاه ماتریدی به دیدگاه معتزله نزدیک است (همان: ۱۸۸/۲۷).

وی از این اصل که «کلام» بر دو نوع است، استفاده می‌کند؛ کلام لفظی که

مرکب از حروف و اصوات است، و دیگری کلامی که قائم به ذات الهی است. صفت کلام الهی قائم به ذات را قدیم می‌دانند، ولی در حدوث کلام به معنای حدوث حروف و اصوات، با معتزله موافق است و در اثبات حدوث کلام لفظی و امتناع قدّم آن می‌گوید:

«کلامی که متشکل از حروف و اصوات است، عقلاً از دو جهت قدیم بودنش ممتنع است؛ اولاً کلمه زمانی شکل می‌گیرد که حروفش پشت سر هم قرار بگیرند، هر حرف قبلی تمام شده، معدوم می‌گردد و چون معدوم می‌شود، حادث است؛ زیرا قدیم عدم‌پذیر نیست. حرف بعدی قطعاً حادث است؛ زیرا بعد از عدم اولی به وجود می‌آید. ثانیاً خود متعاقب بودن حروف دلیل بر حدوث است» (همان: ۳۰/۱).

رازی کلام لفظی را به عنوان صفت الهی نمی‌پذیرد و اسناد آن را به خداوند فقط به صورت مجاز، جایز می‌شمارد:

«اما هر گاه به همین حروف متوالی و اصوات بگوئیم: "إِنهَا كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى"، هدف آن خواهد بود که این‌ها الفاظی هستند که بر صفت قائم بذات الله دلالت دارند. در این صورت مجازاً به این حروف و اصوات کلام الله اطلاق می‌شود» (همان: ۳۱/۱).

فخر رازی در این مورد، پیرو ابومنصور ماتریدی است؛ زیرا ماتریدی در تأویلات *اهل السنه* به صراحت گفته است:

«چیزی که بین مردم، با نام قرآن به عنوان کلام الهی شهرت دارد، اضافه آن به خداوند مجازی است، از آن جهت که این موافق با آن چیزی است که به وسیله آن به کلامی که صفت ذات است، شناخت حاصل می‌گردد» (همو، ۱۹۸۶: ۵۴).

به همین دلیل رازی در مورد کار برد «کلام الله» در تعابیر مختلف فرق می‌نهد: «زمانی که ما می‌گوئیم: کلام الله قدیم است، مقصود ما آن صفت قدیم الله است که مدلول این الفاظ می‌باشد. ولی وقتی گفته شود: کلام الله معجزه محمد ﷺ است، همین حروف و اصوات حادث مرادند؛ زیرا صفت قدیم قبل از حضرت محمد وجود داشت، پس چطور می‌توان آن را معجزه وی نامید؟! به همین صورت وقتی می‌گوئیم کلام الله دارای سوره و آیات است، یا از فصاحت برخوردار است و یا ما آن را تفسیر می‌کنیم، در همه این تعابیر هدفی جز همین الفاظ نیست» (همو، ۱۴۲۰: ۳۱/۱).

فخر رازی سخن «حشویه» مبنی بر کلام الهی دانستن حروف و اصوات را مردود

می‌داند:

«به گمان حشویه، همین اصواتی که از انسان [هنگام تلاوت قرآن] شنیده می‌شود، عین کلام‌الله است و این پنداری باطل است؛ چون بالبداهه ما می‌دانیم که این اصوات، قائم به زبان آن شخص‌اند. اگر معتقد باشیم که عین کلام‌الله هستند، لازمه‌اش این می‌شود که ما معتقد باشیم صفت قائم به ذات احدیت در زبان و بدن انسان حلول کرده است» (همان).

در جایی دیگر، دیدگاه حنابله را ذکر می‌کند که همین حروف و کلمات را کلام الهی می‌دانند و معتقد به قدیم بودن حروف هستند. رازی این دیدگاه را به شدت رد می‌کند و می‌گوید: این افراد پست‌تر از آن‌اند که در زمره خردمندان به حساب آیند (همان: ۱۸۸/۲۷).

بنا بر آنچه گفته شد، از دیدگاه فخر رازی کلام دو گونه است: کلام قائم به ذات الهی که قدیم است، و کلام لفظی که از حروف و اصوات تشکیل شده، بر کلام ذاتی دلالت دارد و حادث است. در ضمن، ادعای برخی نویسندگان که گفته‌اند: «رازی کلام خدا را به دو قسم نفسی و لفظی تقسیم کرده، معتقد بود که هر دو حادث و مخلوق هستند» (فضایی، ۱۳۸۶: ۴۵۸/۱) نیز بی‌اساس می‌نماید.

کلام رازی در مورد مسئله خلق قرآن راهگشا نیست. وی در موضعی، نظریه خلق قرآن را رد کرده، ولی خود در این مورد نظری شفاف ارائه نداده است. در تفسیر آیه «مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» (بقره/۱۰۶) با اشاره به باور معتزله مبنی بر مخلوق شمردن قرآن و وجه استدلال آنان به تفصیل سخن گفته است؛ ولی به جای اثبات دیدگاه خود با توسل به راهبرد سلبی، به رد دیدگاه معتزله پرداخته و به صورت الزامی پاسخ داده است. او می‌گوید:

«این دلایلی که شما با آن، قرآن را حادث و مخلوق شمردید، مستلزم حادث و مخلوق شمردن تمام صفات الهی می‌شود. اگر حدوث و خلق قرآن را می‌پذیرید، باید تمام صفات را نیز حادث بدانید. جواب و دلیلی که شما در مورد صفات دیگر الهی از قبیل علم و قدرت ارائه بدهید، همان دلیل و پاسخ ما در مورد صفت کلام خواهد بود» (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۲۳۳/۳).

در مجموع بر اساس تفسیر رازی در باب کلام الهی، قرآن حادث است؛ زیرا طبق دیدگاه او، آنچه شنیداری، نوشتاری و فهمیدنی است، کلام لفظی و حادث می‌باشد. قرآنی که در دسترس مردم است، چیزی غیر از این نیست. صفت قائم به ذات الهی، نه در دسترس مردم است و نه تلاوت‌شدنی است. شرع نیز آنچه را مردم تلاوت می‌کنند یا بدان گوش می‌دهند، قرآن می‌داند.

۵. دیدگاه آلوسی در مورد کلام الله

دیدگاه آلوسی در مورد «کلام الهی»، تفاوت جوهری با دیدگاه سایر مفسران و متکلمان اشعری از جمله فخر رازی ندارد؛ ولی اندکی با دیدگاه فخر رازی متفاوت است. او کلام را به معنای مصدری، تکلم یعنی سخن گفتن، و حاصل آن یعنی متکلم به یا همان سخن، معنا کرده و واژه «کلام» را به معنای دوم حقیقی دانسته است. سپس آن را به دو نوع لفظی و نفسی تقسیم کرده، کلام لفظی را به هر دو معنای مصدری و مفعولی‌اش مورد اتفاق دانسته است. به همین دلیل به اثبات و شرح آن پرداخته است. وی در مورد کلام نفسی انسان می‌گوید:

«سخن گفتنِ نفسی، آن است که انسان در ذهن خود، کلماتی ذهنی و الفاظی خیالی را به گونه‌ای مرتب می‌کند که اگر آنها را به زبان بیاورد، عین کلام لفظی و کلمات لفظی خواهد بود».

به عبارتی دیگر از دیدگاه آلوسی، کلام نفسی به معنای مصدری، همان با خود سخن گفتن است، به شرط آنکه کلمات بر زبان جاری نشوند، و همین کلمات ذهنی و الفاظ خیالی که در ذهن مرتب هستند، کلام نفسی به معنای مفعولی خواهد بود (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۱۶/۱).

آلوسی با دلایل مختلف به اثبات کلام نفسی در هر دو معنای مصدری و مفعولی پرداخته و در تأیید آن، از آیات و روایات بهره برده است (همان: ۱۱۷/۱-۱۱۸). وی نتیجه می‌گیرد که «بندگان دارای کلام نفسی هستند و خداوند نیز کلامی نفسی دارد که با کلام بندگان مشابهت ندارد» (همان: ۱۱۷/۱). او در توضیح کلام نفسی پروردگار به معنای مصدری آن می‌نویسد:

«صفتی ازلی است و با آفت درونی که همچون بند آمدن زبان در گفتار لفظی انسان پدید می‌آید، منافات دارد. این کلام نفسی خداوند از جنس حروف و الفاظ نیست، ذاتاً واحد است، متعلقاتش بر حسب متکلم به متعدد می‌شوند» (همان: ۱/۱۱۸).

در مورد نوع دوم کلام نفسی خداوند به معنای «متکلم به» می‌نویسد:
 «کلماتی غیبی هستند که از نوع الفاظی حکمی به شمار می‌آیند که مطلقاً از ماده مجردند. این کلمات ازلی و در وضع غیبی و نه زمانی مرتب هستند» (همان).

آلوسی این را به یک صفحه کتاب تشبیه می‌کند که چند سطر با ترتیب در آن نوشته شده است و نگاه انسان یکباره بر کل سطور می‌افتد. هرچند این کلمات در وضع کتابی، ترتیب‌بندی دارند، اما در نگاه همه با هم ظاهر می‌شوند. لذا کلمات کلام نفسی خداوند نیز از نظر وضع غیبی ترتیب دارند، ولی ترتیب و تعاقب زمانی ندارند. آلوسی پس از این توضیح می‌نویسد:

«قرآن که کلام الهی است، به این معنا نزول یافته است. از این رو، قرآن کلماتی غیبی و مجرد از مواد است که در علم خداوند، ترتیب ازلی دارند، حقیقتاً تعاقب ندارند، بلکه هنگام تلاوت بر زبان‌های زمانمند و مکانمند تقدیراً پی‌درپی هم می‌آیند و هدف از نزول این کلمات آن است که به صورت مواد روحانی، خیالی و حسی در قالب الفاظی شنیداری، ذهنی و نوشتاری ظاهر شوند» (همان).

آلوسی در توضیح این سخن احمد بن حنبل که «لم یزل الله متکلماً کیف شاء و إذا شاء بلا کیف» می‌گوید:

«این گفتار به هر دو مرتبه لفظی و نفسی کلام الهی اشاره دارد. ابن حنبل با جمله «کیف شاء» به مرتبه تجلی کلام الهی در الفاظ و اصوات اشاره کرده است و قسمت دوم گفتار وی، «إذا شاء بلا کیف»، بر کلام الهی در مرتبه نفسی دلالت دارد؛ زیرا کلام نفسی در مرتبه ذات، مجرد از ماده و بالاتر از تکلیف است. به همین دلیل، ابن حنبل کلام را در این مرتبه، به قید «بلا کیف» مقید کرده است» (همان: ۱/۱۱۹).

آلوسی برای تأیید دیدگاه خود، سخن جوینی را از الارشاد نقل می‌کند که می‌گوید:
 «اهل حق، معتقد به اثبات کلام قائم به نفس هستند. این کلام نفسی همان سخنی است که در ذهن دور می‌زند» (جوینی، ۱۹۹۲: ۱۰۹).

آلوسی در شرح آن می‌گوید:

«این همان لفظ نفسی است که بر معنایش دلالت دارد و از آن جدایی ناپذیر است»
(حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۲۰/۱).

به باور آلوسی، «قول» میان کلام نفسی و کلام لفظی اشتراک معنوی دارد؛ یعنی اطلاق «قول» از نظر معنا و مفهوم بر هر دو حقیقی است. در این جهت، آلوسی به تفصیل سخن گفته و به اشکالات معترضان با دلایل گوناگون پاسخ داده است (همان: ۱۲۰/۱-۱۳۰).

دیدگاه وی در مورد قرآن آن است که کلام الهی و غیر مخلوق است. با این حال در مصاحف مکتوب شده و در سینه‌ها حفظ می‌گردد، با زبان‌ها تلاوت می‌شود و با گوش‌ها شنیده می‌شود و در هیچ کدام حلول نمی‌کند و در تمام این مراتب از نظر شرعی حقیقتاً قرآن است. لذا می‌نویسد:

«عدم حلول، به مرتبه نفسی و ازلی بودن کلام اشاره دارد؛ یعنی از ذات جدا نشده است، بلکه خداوند در صورت‌های خیالی و حسی، آن را ظاهر کرده است. این صورت‌ها به کلماتی تخیلی و الفاظی شنیداری و نوشته‌هایی دیدنی تبدیل شده‌اند. لذا در تمام این مراحل خیالی، لفظی و نوشتاری از کلام الهی بودن و اسناد آن به خدا خارج نشده است و مخلوق نیست» (همان: ۱۱۹/۱).

آلوسی حفظ قرآن در سینه‌ها را مرتبه خیالی کلام‌الله دانسته و قرآن خواننداری و شنیداری را مرتبه لفظی و نوشته‌های قرآن را مرتبه نوشتاری و مکتوب کلام‌الله گفته است.

آلوسی برای خداوند صوت را نیز اثبات کرده است؛ چنان که در مورد واژه «نداء» که در بسیاری از آیات به خداوند اسناد داده شده، مانند آیات ﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾ (مریم/ ۵۲) و ﴿وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى﴾ (شعراء/ ۱۰) می‌گوید:
«این واژه را باید به معنای «صوت» دانست. بلکه اثبات صوت برای خداوند در احادیث بی‌شمار تصریح شده است» (همان: ۱۳۱/۱).

در باب اینکه در وقت هم کلامی موسی با خداوند، آیا کلماتی به گوش موسی رسید و او صدایی شنید یا آنکه معنا و مفاهیمی بر قلب موسی نازل شد، بی‌آنکه

صدایی وجود داشته باشد؟ نویسنده روح المعانی معتقد است:

«موسی به وقت هم کلامی با خداوند، کلام خدا را با حرف و صوت شنید» (همان).

وی این باورش را بر این اصل مبتنی کرده است که خداوند متعال قادر است به هر شیء و هر کیفیت که مشیت او بدان تعلق گیرد، تجلی کند، در حالی که او در تجلی‌اش از تقید منزّه است؛ همان گونه که بر درخت با نور تجلی کرد و توهم تقید را با ﴿وَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (نمل / ۸) دفع نمود. او با این مقدمه نتیجه می‌گیرد که کلام الهی با صوت تجلی یافته و موسی آن صوت را شنیده است (همان: ۱/۱۳۲).

آلوسی می‌گوید:

«این نظریه محققین امثال ماتریدی و اشعری و غیره است که نصوص فراوان و غیر قابل تأویل، مؤید آن است» (همان: ۱/۱۳۱).

ماتریدی در تفسیر آیه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ (نساء / ۱۶۴) می‌نویسد:

«ما کیفیت این هم کلامی را نمی‌دانیم. فقط این را می‌دانیم که خداوند صوتی را ایجاد کرد که وجود نداشت و آن را به همان کیفیتی که خواست، به سمع موسی رساند؛ زیرا صفت کلام که خداوند از ازل بدان موصوف است، به صفات کلام خلق از قبیل حرف، صوت و هجا متصف نمی‌گردد. حرف و صوتی را که کلام الهی می‌نامند، مانند آیه ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶)، مجازی و از باب موافقت می‌باشد؛ چون انسان به صفت ذاتی و ازلی دسترسی ندارد تا آن را بشنود» (ماتریدی، ۲۰۰۴: ۱/۵۲۸).

آلوسی در توضیح گفتار اشعری که «کلام الهی قائم به ذات حق و هنگام تلاوت

هر قاری قابل شنیدن است»، می‌نویسد:

«بی‌تردید کلام لفظی که حروفش بر صوت قاری عارض می‌گردد، ابتدائاً و حقیقتاً شنیده می‌شود؛ اما این کلمات لفظی، صورت‌های کلمات غیبی هستند که قائم به ذات حق‌اند. بنابراین کلام نفسی با عین شنیدن کلام لفظی شنیده می‌شود، ولی نه از جهت کلمات غیبی، چون شنیدن کلمات غیبی جز از طریق معجزه و خرق عادت ممکن نیست».

از این رو، آلوسی میان سماع حضرت موسی عليه السلام و سماع ما تفاوت قائل است و

تأکید می‌کند که سماع موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ بلاواسطه بود و مستقیماً کلام خدا را شنید؛ ولی کلامی را که ما می‌شنویم کلامی نیست که از وراء حجاب از جانب پروردگار تجلی یافته باشد، بلکه کلامی لفظی است که با زبان بنده تلاوت می‌شود و حروفش بر صوت قاری عارض می‌گردد (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۱۳۳/۱).

به باور آلوسی، کلام نفسی به معنای «متکلم به»، یعنی به معنای مفعولی، به امر، نهی و خبر متصف می‌شود، ولی حروفش صدادار نیست. در اسناد به حضرت حق، کلماتی غیبی‌اند که مطلقاً از مواد مجردند، چون در ازل، چیزی غیر خداوند وجود نداشته است؛ و در اسناد به خلق، کلماتی تخیلی و ذهنی هستند که دارای مواد خیالی‌اند (همان: ۱۱۹/۱). آلوسی این کلمات مجرد و غیبی را کلماتی حقیقی گفته است، هرچند لفظی در کار نباشد؛ به این دلیل که در نگاه وی برای حقیقی بودن کلمه، لفظ حقیقی شرط نیست. لذا آلوسی با صراحت می‌گوید:

«کلمات کلام نفسی خداوند، کلماتی حقیقی هستند که حکماً الفاظ به شمار می‌آیند و برای حقیقی بودن کلمه، لفظ حقیقی شرط نیست» (همان: ۱۲۰/۱).

از نظر آلوسی، لفظ نفسی و معنایش به صورت مجموعی، مدلول لفظ حقیقی هستند؛ به این دلیل که لفظ حقیقی در مرتبه نزول، صورت کلام نفسی و دال بر آن است (همان).

دیدگاه کسانی که معتقدند قرآن کلام الهی، قدیم و غیر مخلوق است و از طرفی دیگر می‌گویند: قرآن همین است که با زبانها قرائت می‌شود، به سمع می‌رسد و در سینه‌ها حفظ می‌گردد، دارای یک تعارض داخلی است. آلوسی برای دفع این تعارض می‌گوید: اگر در دیدگاه اهل سنت دقت شود، روشن می‌گردد که آنان معتقد به مظاهر تجلی کلام حق هستند و با این تفسیر از نگاه آنان، نزول قرآن قدیم و قائم به ذات الهی به صورت متلو و مقروء، موجب قدح در قدم آن نمی‌شود؛ چون در زبان، گوش و سینه حلول نکرده است، و این خود بزرگ‌ترین دلیل بر اثبات این مدعاست که تجلی قدیم در مظهر حادث، با قدیم و منزّه بودن آن منافاتی ندارد (همان: ۱۳۴/۱). متکلمان اهل سنت، به تجلی صفات قدیم الهی در مظاهر و صورت‌های مختلف باور دارند. از نگاه آنان، صفات ازلی خداوند می‌توانند در اشکال گوناگون ظهور یابند و آنان میان تجلی و

ظهور صفات الهی در مظاهر مختلف و میان قدیم و قائم به ذات بودن صفات، منافاتی نمی‌بینند.

آلوسی می‌گوید:

«با عنایت به این نظر، مفهوم روایاتی که در آن‌ها از ظهور قرآن به صورت مردی رنگ‌پریده، شاکی و مدافع سخن رفته است، نیز روشن می‌گردد» (همان).

معتزله با استناد به آیه ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾ (بقره/ ۱۰۶) می‌گویند: قرآن حادث است، به این دلیل که نسخ و آوردن «خیر»، به تفاوت و دگرگونی اشاره دارد که از علامات و توابع حدوث به شمار می‌روند. آلوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: در پاسخ معتزله گفته شده است که این تفاوت و دگرگونی از عوارض افعال و نسبت‌های خبری است که کلام نفسی قدیم به آن‌ها تعلق گرفته است؛ لذا تفاوت و تغییر در خود کلام نفسی رخ نداده است. سپس آلوسی به پاسخ فخر رازی اشاره کرده، می‌نویسد: امام رازی در پاسخ گفته است: «این کلام لفظی است که به تفاوت و تغییر متصف می‌شود، ولی ما کلام نفسی را قدیم می‌دانیم [نه کلام لفظی را]».

آلوسی می‌نویسد: بر این پاسخ رازی ایراد گرفته شده است که این جواب بر خلاف رأی است که تمام اشاعره بر آن اتفاق نظر دارند، مبنی بر اینکه حکم قدیم است و نسخ نیز فقط در احکام جاری می‌شود (همان: ۳۷۹/۲).

آلوسی در تفسیر آیه ۳ سوره زخرف می‌گوید: از این آیه بر مخلوق بودن قرآن استدلال شده و پاسخ داده شده است که مخلوقیت قابل برداشت از آیه، بر مخلوقیت کلام لفظی دلالت دارد که ما می‌پذیریم (همان: ۳۴۱/۲۴). آلوسی با این کلمات، به استدلال معتزله و پاسخ رازی اشاره کرده است، ولی پاسخ رازی را تأیید نکرده است؛ چون در ادامه به دیدگاه حنابله پرداخته، یادآور می‌شود که حنابله این نظر را قبول ندارند و استدلال معتزله را با وجوهی پاسخ داده‌اند.

آلوسی بر خلاف رازی در مورد حنابله نگاه مثبتی دارد و می‌گوید: آنان بر اثبات دیدگاه خود دلایلی ارائه داده‌اند که در کتاب‌های آنان مذکور است. سپس یکی از

دلایل حنابله را ذکر می‌کند که فردی از ابن عباس در مورد قرآن پرسید: آیا قرآن کلام الله است یا خلق الله؟ ابن عباس در جواب گفت: کلام الله است و به آیه ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾ (توبه / ۶) استناد کرد (همان).

رازی حنابله را به این دلیل که قرآن خوانداری و شنیداری را کلام خدا دانسته‌اند، از زمره عقلا و خردمندان خارج کرده است. ولی آلوسی هر دو دیدگاه را محترم شمرده، می‌نویسد:

«علت وقوع اختلاف میان مردم، وجود دو قیاس متعارض نتیجه است. بر اساس یک قیاس، کلام صفت خداوند است و چون تمام صفات الهی قدیم‌اند، لذا کلام الهی نیز قدیم است. بر اساس قیاس دوم، کلام مرکب از حروف و اصواتی است که متوالی هستند. هرآنچه چنین باشد، حادث است؛ پس کلام الهی نیز حادث است. به نظر من، هر دو قیاس صحیح‌اند و هر دو نتیجه نیز صادق‌اند، لکن مقام مقال و لکن کلام أحوال» (همان: ۱/۱۳۶-۱۳۷).

قبل از آلوسی، تفتازانی نیز این نکته را مطرح کرده است که از مقدمات قطعی و مشهور، دو قیاس شکل گرفته است که نتیجه یکی از آن دو، قدیم بودن کلام الهی است؛ چون کلام صفت خداست و صفات خداوند قدیم‌اند، و قیاس دوم، حادث بودن کلام را نتیجه می‌دهد؛ به دلیل آنکه کلام از جنس اصوات حادث است. در نتیجه متکلمان با عنایت به عدم امکان حق بودن دو نقیض، به اجبار یکی از دو قیاس را رد کردند و به نتیجه قیاس دیگر باورمند شدند (تفتازانی، ۱۹۸۹: ۴/۱۴۵).

آلوسی در تفسیر آیه ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ (نساء / ۱۶۴) می‌نویسد:

«تَكْلِيمًا» مصدر تأکید است که احتمال مجازی بودن فعل را دفع می‌کند؛ ولی احتمال مجازی بودن اسناد با آن دفع نمی‌شود. لذا این آیه بر علیه کسانی نیست که معتقد باشند کلام از جانب ملائکه و امثال آنان بوده، ولی مجازاً به خدا اسناد شده است» (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۶/۳۹۹-۴۰۰).

۶. مقایسه دو دیدگاه

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت: میان دیدگاه رازی و آلوسی در مسئله کلام الهی، تفاوت بنیادین دیده نمی‌شود و هر دو در مشی کلامی با اندکی تفاوت، جانب

شعری را مراعات می‌کنند. با توجه به چند مرحله‌ای بودن حیات علمی فخر رازی و فراز و نشیب وی در میزان توجه به معیارهای عقلی و تأثیرپذیری از ادله و اندیشه‌های فلسفی و نقلی، نگاه او به مسائل کلامی از جمله مسئله مورد بحث متغیر است. در مرحله‌ای از زندگی، جانب عقل را در تفسیر دین ترجیح می‌دهد و در اواخر عمر از این موضع عدول می‌نماید؛ در حالی که در سلوک علمی آلوسی، هیچ فراز و نشیبی دیده نمی‌شود. همین امر، یکی از دلایل دوگانگی دیدگاه رازی در پاره‌ای از مسائل است. با مقایسه دو دیدگاه در مسئله مورد بحث می‌توان گفت:

۱- فخر رازی و آلوسی در کلیات مسئله کلام الهی با یکدیگر اتفاق نظر دارند. هر دو بر اساس آیات قرآن کریم، خداوند را به صفت کلام متصف می‌دانند و آن را به دو نوع نفسی و لفظی تقسیم می‌کنند؛ کلام لفظی (مركب از حروف و اصوات) و کلام نفسی (قائم به ذات الهی). فخر رازی، دومی را قدیم و اولی را همانند معتزله حادث می‌داند (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۱). بر این اساس از نگاه فخر رازی، قرآن حادث است. آلوسی نیز با استناد به آیه ۳ سوره زخرف، مخلوق بودن قرآن را پذیرفتنی می‌داند و می‌گوید: این آیه بر مخلوقیت کلام لفظی دلالت دارد که ما می‌پذیریم (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۳۴۱/۲۴). هرچند وی در جایی دیگر، حکم کلی به غیر مخلوق بودن کلام الهی می‌کند؛ ولی صراحتاً سخنی از کلام لفظی و قرآن به میان نمی‌آورد (همان: ۱۱۹/۱).

۲- فخر رازی کلام لفظی را حقیقتاً صفت الهی نمی‌داند و می‌گوید: این‌ها الفاظی هستند که بر صفت قائم به ذات الله دلالت دارند و مجازاً به آن‌ها کلام الهی گفته می‌شود (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۳۱/۱). به نظر می‌رسد رازی در این تفسیر، متأثر از ماتریدی است که می‌گوید: آنچه میان مردم با نام قرآن به عنوان کلام الهی شهرت دارد، اضافه آن به خداوند مجازی است (همو، ۱۹۸۶: ۵۴). از این رو، رازی دیدگاه حنابله را که حروف و کلمات و به تبع آن، قرآن مکتوب و مسموع را کلام الهی می‌دانند و قدیم بودن آن‌ها را باور دارند، بر نمی‌تابد تا جایی که آن‌ها را فاقد قوه خرد می‌داند (همو، ۱۴۲۰: ۱۸۸/۲۷)؛ در حالی که آلوسی -بر خلاف رازی- به حنابله نگاه مثبتی دارد (حسینی آلوسی، ۲۰۱۵: ۳۴۱/۲۴).

به نظر می‌رسد آلوسی برای آنکه هم جانب حنابله را رعایت نماید و هم از اشکالات وارده به دور بماند، قائل به ذومراتب بودن کلام الهی در عین اشتراک معنوی آن است (همان: ۱۲۰/۱-۱۳۰). وی قرآن را مرتبه‌ای از کلام الهی و غیر مخلوق می‌داند که در مصاحف مکتوب، در سینه‌ها حفظ، با زبان‌ها تلاوت و با گوش‌ها شنیده می‌شود و در هیچ کدام حلول نمی‌کند و در همه مراتب مذکور از نظر شرع حقیقتاً قرآن است. عدم حلول، بیانگر نفسی و ازلی بودن کلام الهی است. بلکه خداوند در صورت‌های خیالی و حسی آن را ظاهر کرده است. این صورت‌ها به کلماتی تخیلی و الفاظی شنیداری و نوشته‌هایی دیدنی تبدیل شده‌اند. بنابراین مراحل خیالی، لفظی و نوشتاری، از کلام الهی بودن و اسناد آن به خداوند خارج نشده است و مخلوق نیست (همان: ۱۱۹/۱). وی حفظ قرآن در سینه‌ها را مرتبه خیالی کلام‌الله دانسته و قرآن خوانداری و شنیداری را مرتبه لفظی، و نوشته‌های قرآن را مرتبه نوشتاری و مکتوب کلام‌الله گفته است.

نتیجه‌گیری

قرآن کریم در آیات متعددی اصل تکلم و سخن گفتن خدای سبحان را تأیید می‌فرماید. بر همین اساس مفسران، خداوند را متصف به صفت «کلام» دانسته‌اند؛ اما ماهیت کلام الهی مسئله‌ای اختلافی بوده است. برخی مفسران علی‌رغم اشتراک در مبانی کلامی، فهمشان از این مسئله یکسان نبوده است. فخر رازی و آلوسی که هر دو در بُعد کلامی سعی بر سلوک در طریق اشعری دارند، گرچه در کلیات مسئله کلام الهی با اشعری همراهی می‌کنند، ولی در مواردی از او جدا شده و خودشان نیز با یکدیگر اختلاف نظر پیدا می‌کنند. رازی «کلام» را بر دو نوع دانسته است: کلام لفظی که مرکب از حروف و اصوات است و حادث، دیگری کلامی که قائم به ذات الهی است. وی صفت کلام الهی قائم به ذات را قدیم می‌داند؛ ولی در حدوث کلام به معنای حدوث حروف و اصوات، از معتزله و ماتریدی تأثیر پذیرفته و با دیدگاه آن‌ها موافق است. در حالی که آلوسی تأکید و تصریح دارد که کلام لفظی نیز قدیم است، و این خود یکی از جهات افتراق دیدگاه آلوسی از فخر رازی است. آلوسی در توضیح

این مدعایش، کلام لفظی را همان تجلی کلام نفسی مجرد از ماده دانسته که خداوند در صورت‌های خیالی و حسی، آن را بروز و ظهور داده است و تجلی آن در مظهر حادث، با قدیم و منزّه بودن آن منافاتی ندارد.

از دیدگاه رازی، به دلیل حدوث کلام لفظی، اسناد آن به خداوند جز به صورت مجاز صحیح نیست. وی در این مسئله نیز رأی ماتریدی را برگزیده است. ولی آلوسی معتقد است که کلام در هر دو مرتبه نفسی و لفظی، به خداوند حقیقتاً منسوب است. از ظاهر سخن و تقسیم رازی در صفت کلام استفاده می‌شود که قرآن را باید حادث شمرد؛ زیرا طبق دیدگاه او، آنچه شنیداری، نوشتاری و فهمیدنی است، کلام لفظی و حادث می‌باشد. قرآنی که در دسترس مردم است، چیزی غیر از این نیست. صفت قائم به ذات الهی، نه در دسترس مردم است و نه تلاوت‌شدنی است. شرع نیز آنچه را مردم تلاوت می‌کنند یا بدان گوش می‌دهند، قرآن می‌داند. اما آلوسی می‌گوید: قرآن کلماتی غیبی و مجرد از مواد است که در علم خداوند ترتیب ازلی دارند، حقیقتاً تعاقب ندارند، بلکه هنگام تلاوت بر زبان‌های زمانمند و مکانمند تقدیراً پی‌درپی هم می‌آیند و هدف از نزول این کلمات آن است که به صورت مواد روحانی، خیالی و حسی در قالب الفاظی شنیداری، ذهنی و نوشتاری ظاهر شوند.

فخر رازی و آلوسی در میزان جانبداری از تفکر اهل حدیث در تفسیر صفات الهی با یکدیگر تفاوت دارند. در صفات خدا از جمله کلام الهی، مواضع آلوسی به حنابله نزدیک است و آن‌ها را تأیید می‌کند؛ در حالی که رازی حنابله را به این دلیل که قرآن خوانداری و شنیداری را کلام خدا دانسته‌اند، از زمره عقلا و خردمندان خارج کرده است. آلوسی هر دو دیدگاه را محترم شمرده، می‌گوید: آنان بر اثبات دیدگاه خود دلایلی ارائه داده‌اند که در کتاب‌های آنان مذکور است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. ابن ابی العزّ دمشقی، علی بن علی بن محمد، شرح العقیلة الطحاویة، بیروت، مؤسسة الرساله، ۱۹۹۳ م.
۳. ابن رشد اندلسی، ابوالولید محمد بن احمد، تهافت التهافت، بیروت، دار المشرق، ۱۹۹۲ م.
۴. ازدر، علی رضا، «ابن رشد و مسئله خداشناسی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۲۹، بهار ۱۳۸۵ ش.
۵. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ترجمه محسن مؤیدی، تهران، سپهر، ۱۳۶۲ ش.
۶. ایچی، عضدالدین عبدالرحمن بن احمد، کتاب المواقف، بیروت، دار الجیل، ۱۹۹۷ م.
۷. پاکتچی، احمد، «تفسیر»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، جلد ۱۵، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۷ ش.
۸. بیرهادی، محسن، و علی اله بداشتی، «نقد و بررسی کلام لفظی و کلام نفسی بر اساس حکمت متعالیه»، فصلنامه حکمت اسراء، سال هفتم، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، تابستان ۱۳۹۴ ش.
۹. بیرهادی، محسن، و محمدرضا کریمی والا، «تبیین فلسفی کلام الهی از نظرگاه ملاصدرا»، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال دوازدهم، شماره ۲ (پیاپی ۲۴)، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ ش.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین مسعود بن عمر، شرح المقاصد، بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۹ م.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، تنظیم محمدحسین الهی زاده، قم، اسراء، ۱۳۹۸ ش.
۱۲. جوینی، امام الحرمین عبدالملک، کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد، بیروت، مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۹۹۲ م.
۱۳. حاجی اسماعیلی، محمدرضا، «بررسی رویکرد کلامی اشاعره و معتزله به چیستی کلام الهی»، الهیات تطبیقی، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ ش.
۱۴. حسینی آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین ابوالثناء محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دمشق، دار الرسالة العالمیه، ۲۰۱۵ م.
۱۵. ذهبی، محمدحسین، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۱ ق.
۱۶. زرکان، محمدصالح، فخرالدین الرازی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه، بیروت، دار الفکر، ۱۹۶۳ م.
۱۷. سبحانی، جعفر، المتکلم و الصفات الخبریه، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. همو، بحوث فی الملل و النحل، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۰ ق.
۱۹. همو، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، قم، توحید، ۱۳۷۸ ش.
۲۰. سلمانی، پرویز، «تفسیر کبیر»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۹۸ م.
۲۲. صادقی رشتی، مرضیه، «فخر رازی و میراث سینوی در مسئله کلام الهی»، فصلنامه نقد و نظر، سال بیست و دوم، شماره ۳ (پیاپی ۸۷)، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، ۱۹۸۶ م.

۲۵. همو، *المسائل الخمسون فی اصول الدین*، قاهره، مكتبة الكليات الازهریه، ۱۹۸۹ م.
۲۶. همو، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، بیروت، دار الکتب العربیه، ۱۹۸۷ م.
۲۷. همو، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۸. قائمی‌نیا، علیرضا، محمدرضا پورسینا، و شعبان نصرتی، «مفهوم‌سازی کلام الهی در قرآن بر اساس ارتباط‌شناسی و استعاره مفهومی»، *فصلنامه ذهن*، شماره ۶۸، زمستان ۱۳۹۵ ش.
۲۹. کبیر، یحیی، و مهدی بلوکی، «معناشناسی کلام الهی از منظر علامه طباطبایی»، *فصلنامه اندیشه‌های نوین دینی*، شماره ۳۸، پاییز ۱۳۹۳ ش.
۳۰. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۱. ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمد بن محمود، *تأویلات اهل السنه (تفسیر الماتریدی)*، بیروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، ۲۰۰۴ م.
۳۲. همو، *کتاب التوحید*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۶ م.
۳۳. معرفت، محمدهادی، *تفسیر و مفسران*، ترجمه علی خیاط و علی نصیری، قم، تمهید، ۱۳۹۰ ش.
۳۴. نصری، عبدالله، و معصومه مرزبان، «تحلیل تطبیقی دیدگاه علامه طباطبایی و فخر رازی درباره تکلم الهی»، *دوفصلنامه اندیشه علامه طباطبایی*، سال دوم، شماره ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۳۵. نعمانی، شبلی، *علم الکلام اور الکلام*، کراچی، نفیس اکیدمی، ۱۹۷۹ م.
۳۶. نویهی، محمد خلیل، *الوسیط فی عقائد الامام الماتریدی*، عمان، دار النور المبین، ۲۰۱۸ م.
۳۷. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسه*، قاهره، مكتبة الثقافة الدینیة، ۲۰۱۴ م.

تَرْجَمُ حِكْمَهُمَا

موجز المقالات

فرضيات علم الطب في الحضارة الإسلامية

□ غلامرضا إبراهيمي مقدّم

□ أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية بجامعة فرهنگيان

إنّ العلوم كلّها بما فيها العلوم الطبيعيّة مرتكزة على مجموعة مبادئ وأسس فلسفيّة. ويترك تصوّر الإنسان عن الكون وما بين الظواهر من العلاقات العامّة، تأثيرًا في نشاطاته على اختلاف مستوياتها خاصّة في كيفيّة معرفة الظواهر. على الرغم من تأثير تلك الأسس والمبادئ في أذهان العلماء وأفكارهم، إلا أنّها غائبة عن طاولة المناقشات في العلوم الطبيعيّة، بل يُعدّ وجودها مسلمًا به ومفروضًا. يمثل الطب في الحضارة الإسلاميّة أحد أنجح وأبرز العلوم الطبيعيّة، وليس بمستثنى عن هذه القاعدة؛ حيث وضع الأطباء المسلمون هذا العلم ووسّعوا نطاقه في ضوء الأسس والمبادئ الفلسفيّة. قامت هذه الورقة البحثيّة عبر المنهج التحليليّ بمسح المصادر الطيّبة للأطباء المسلمين بغية التعرّف على الأفكار والفرضيات الفلسفيّة التي تبنّاها القوم عن وعى وغير وعى؛ والتي تمثّل ركائزهم العلميّة رغم غيابها عن بؤرة اهتماماتهم ودراساتهم.

المفردات الرئيسة: علوم الحضارة الإسلامية، طبّ الحضارة الإسلامية، المبادئ الفلسفية للعلوم، صلة الفلسفة بالعلم، الفرضيات الفلسفية للعلوم.

الأخلاق لدى شيخ الإشراق؛ دراسة دلالية

□ حسين أحمدى

□ أستاذ مساعد بمعهد الإمام الخميني للتعليم والبحوث

تناول فلسفة الأخلاق المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الأخلاق، وتشمل الأبحاث الأربعة الآتية: علم الدلالة الأخلاقي، نظرية المعرفة الأخلاقية، أنطولوجيا الأخلاق والأبحاث المنطقية للأخلاق. يتناول علم دلالة الأخلاق دراسة وتحليل المفاهيم والقضايا الأخلاقية. ونظرًا إلى أن دلالة الجملة تتوقف على دلالات عناصرها أى الموضوع والمحمول، فيدور جلّ المباحث المطروحة في علم دلالة الأخلاق، حول دراسة مداليل الموضوع والمحمول في الجمل الأخلاقية. هذه الدراسة التحليلية بصدد القيام بدراسة دلالية في ضوء العقل، في المفاهيم المذكورة من وجهة نظر شيخ الإشراق، الذي أبدع منهج التعريف المفهومي في علم دلالة الأخلاق، ودرس بعض المفاهيم الأخلاقية المشار إليها، إلا أنه لم يوضّح كيفية استنباط الدلالة المكوّنة للمفاهيم المركّبة، كما أنه لم يقدم صيغة حلّ للدراسة الدلالية في المفاهيم الأخلاقية البسيطة، إلى الذين لا يستطيعون الإدراك الشهودي للمفاهيم البسيطة؛ أمّا الحلّ البديل لهذا الموقف الإشراقي هو العناية بخصائص المفاهيم الفلسفية التي تُعدّ المفاهيم الأخلاقية منها؛ فإنّ أهمّ ميزات المفاهيم الفلسفية أنّها تُدرَك بالمقارنة والجهد الفكري؛ وتحظى المقارنة بين الفعل الاختياري أو الصفة الاختيارية، والهدف الأخلاقي، بأهمية فائقة، لأنّ المفاهيم الأخلاقية تُستخلص من هذه المقارنة.

المفردات الرئيسة: شيخ الإشراق، علم الدلالة، علم دلالة الأخلاق، الكمال، السعادة.

الفلسفة للأطفال متكافئة لعلم الفلسفة وجواز التربية الإسلامية

□ زهرة توازياني (أستاذ قسم الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة الزهراء، طهران)

□ علي ستاري (أستاذ مساعد في كلية العلوم التربوية وعلم النفس بجامعة الزهراء، طهران)

ماثيو ليمان مؤسس مفهوم الفلسفة للأطفال، اختار لمادّة الفلسفة فى البرنامج التعليمي مفهومًا مختلفًا عن مفهوم عامّة الفلاسفة. بحيث يمكن الإقرار بأنّ هذا المفهوم يفتقر إلى مكانة فى رحاب الفلسفة، أو أنّه أضيق منه بكثير. هذه الورقة البحثية الوصفية - التحليلية بصدد إلقاء الضوء على الفلسفة للأطفال وعلاقتها بعلم الفلسفة وموقعها من هذا العلم، وذلك فى ضوء عنصرين هما: مفهوم الفلسفة وموضوعها. كما أنّ الورقة تتناول تعليم الفلسفة للأطفال لتبيّن ضرورته أو عدم ضرورته ومدى أولويّته، من منطلق التربية الإسلامية التى يركّز عليها النظام التربويّ لبلادنا. تُظهر النتائج أنّ الفلسفة للأطفال تختلف عن علم الفلسفة مفهومًا وموضوعًا. فموضوع الفلسفة فى الفلسفة للأطفال لا يتخطى المواضيع والقضايا الطبيعية والاجتماعية. لأنّ هذا المنهج يركّز على عدم معالجة المواضيع والمسائل الميتافيزيقية. بينما تُعدّ المتافيزيقيا ومسائلها بما فيها الله، موضوعاتٍ أساسية فى الفلسفة، وتعتمد التربية الإسلامية عليها أيضًا. كذلك تُظهر نتائج هذه الورقة أنّه لا تتطوى التربية الإسلامية على توصية مباشرة بتعليم الفلسفة للأطفال. لكن من جانب آخر لم يرد نهى عن ممارسة الأطفال للفلسفة أيضًا. ومع ذلك كلّ، لا يُعدّ تعليم الفلسفة للأطفال أولوية فى التربية الإسلامية؛ بل الأولوية تولّى لمواضيع أخرى مثل تعليم أصول العقائد والآداب والأخلاق الإسلامية وتأديب الأطفال. وبهذا تبيّن أنّ الفلسفة للأطفال ليست من أولويات نظام التربية الإسلامية.

المفردات الرئيسة: الفلسفة للأطفال، المفهوم، الموضوع، الفلسفة، التربية الإسلامية.

نظريّة الحركة الجوهرية فى ضوء بسط نظريّة الفيض لابن سينا؛ قراءة نوعيّة

□ محمّد جعفر جامه بزركي

□ أستاذ مساعد بمعهد إيران للبحوث الحكيمية والفلسفية

ترتكز نظريّة الحركة الجوهرية على الأسس المنتظمة للحكمة المتعالية، بما فيها أصالة الوجود، والتشكيك فى حقيقة الوجود العينية. على الرغم من أنّ ابن سينا لم يدافع قطّ عن نظرية متماسكة تحت عنوان نظرية الحركة الجوهرية، لكن يبدو أنّ من شأن نظرية الفيض الرئيسة - وهى أهمّ نظرية فى فكره الفلسفيّ -، أن تعطينا صورة أو فكرة جديدة عن الحركة الجوهرية. فحركة العالم المادّي فى صورة ابن سينا البديعة، تأتى امتدادًا

للفيض الإلهي الدائم الذي لا يعرف انقطاعاً، والحدوث المتتالي لعالم المادة يتجسد في الحركة. فضلاً عن ذلك يرى ابن سينا أنّ ثمة محذورات مثل تتالي الآنات أو تشافع العلل في وقت واحد، تثير إشكاليات جادة أمام نظرية الكون والفساد، بحيث لا يمكن أن يتصوّر المرء تبدّل الصور في الجوهر من دون تصوّر أمر متدرّج أو متزامن. هناك تعابير تشير إشارات مباشرة إلى الحركة في الجوهر، وأيضاً إلى وحدة المحرك والمتحرك في الطبيعة؛ ممّا يعدّ دليلاً على نزعة ابن سينا إلى الاعتراف بالحركة الجوهرية.

المفردات الرئيسية: ابن سينا، التعليقات، الحركة، الحركة الجوهرية، الحدوث، الزمان.

دراسة مقارنة في الرؤية النقدية للشهيد مطهرى وهابرماس إلى الفلسفة الوضعية

□ محمّد حسين جمال زادة (ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية)

□ حامد حاجى حيدرئى (أستاذ مساعد في قسم علم الاجتماع بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة طهران)

الفلسفة الوضعية تعرّضت لانتقادات الكثير من الفلاسفة لما فيها من نظرة خاصّة إلى العلم والمعرفة. وفي زحمة الأصوات المنتقدة، استأثرت آراء الشهيد مطهرى ويورغن هابرماس النقدية تجاه المدرسة الوضعية، وهما فيلسوفان واقعيان - باهتمام الآخرين، وتمثّل رافداً للنزعة النقدية تجاه المدرسة الوضعية في الفلسفة، والعلوم الإنسانية، والعلوم الاجتماعية. سلّطت هذه الدراسة المقارنة الضوء على ثلاثة حقول هي: الإيستيمولوجيا، والمنهجية، وعلم القيم، لتقيم المنطلقات والمناهج واللوازم النقدية لهذه المفكرين في مقدمتهما للمدرسة الوضعية، وخلصت إلى أنّ وحدتهما في الرؤية الواقعية إلى قضية المعرفة تسببت في ظهور قواسم مشتركة بينهما في مواقفهما النقدية تجاه الوضعية، وما يستتبعها من مستلزمات ونتائج، ومن جهة أخرى أثار تباينهما في منطلقاتهما ومنهجهما النقديّ خلافات بينهما. هذا ولم يتطرق كلا الفيلسوفين في مقدمتهما إلى الجانب الأثرولوجي.

المفردات الرئيسية: المدرسة الوضعية، هابرماس، الشهيد مطهرى، التجربة، المعرفة، العلوم الاجتماعية.

يعدّ الدليل الذي أقامه شيخ الإشراق على وجود هذا العالم غير كافٍ وناقصًا. وإضافة لذلك، حاول الردّ على براهين بعض المنكرين، وهذا أمر يعرفه الباحث من خلال موقف العلامة من آراء الملائع عبد الرزاق اللاهيجي. ولذلك حاولت المقالة تقديم صورة كاملة ناصعة من موقف العلامة حسن زادة من عالم المثل وذلك ضمن بيان عدد من المسائل، وألقت الضوء في بعض الموارد على آرائه.

المفردات الرئيسية: عالم المثل، السهروردي، الكشف والشهود، حسن زادة الآملي.

طبيعة الألوان؛ دراسة تحليلية في ضوء آراء ابن سينا

□ طلعة ده يهلوان (أستاذة مساعدة في قسم القانون بجامعة رازي)

□ كاظم أستاذي (ماجستير في فلسفة الغرب بجامعة مفيد قم)

يذهب الأغلبية الساحقة من الفلاسفة التقليديين والإسلاميين إلى واقعية الألوان، ويعدونها كائناً خارجياً، وركّزوا بحوثهم بما ينسجم مع مرحلتهم ومعطياتهم العلمية، على دراسة طبيعة الألوان وتحليلها. تتكوّن نظرية واقعية الألوان، من آراء ابن سينا والسابقين له من الفلاسفة؛ لكن بما أنه لم تطرأ منذ ابن سينا إلى الآن، تغييرات ملحوظة على أقوال فلاسفة المشاء والإشراق والمتعالية، وإنما نُقلت تعابير ابن سينا ومطالبه وآراؤه بتفاوت يسير في الكتب اللاحقة له، لذلك كلّه تحظى دراسة آراء ابن سينا حول اللون بأهميّة كبيرة. وهذه الورقة البحثية تطرّق إلى أقوال الفلاسفة التقليديين، وركّزت عدستها على دراسة طبيعة اللون في ضوء آراء ابن سينا؛ ووجّهت نقداً عليها، وقدمت فرضية جديدة حول طبيعة اللون، تفيد بأنّ اللون تركيبة حاصلة من عملية.

المفردات الرئيسية: اللون، معرفة اللون، النور، صفة بالقوة، انعكاس، ابن سينا.

دفاع عن برهان النظم لأكويني وبيلي (في ضوء آراء العلامة جواد الآملي)

□ فرح رامين

□ أستاذة مشاركة في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة قم

يمثل برهان الهادفة لأكويني وحجة صانع الساعة لبيلي من النماذج البارزة لتفسير النظم التمثيلية، وتعرضاً لسهام نقد لاذعة. جاءت هذه المقالة للإجابة عن سؤالين، هما:

ما الفرق بين حجّة الأكويني وبيلي؟ هل التقارير التمثيلية ناجعة فى مسار إثبات وجود الله؟ هذا وخلصت المقالة عبر المنهج التحليلي - النقديّ إلى النتائج الآتية: تركز حجّة بيلي على النظم المكانيّ، وبنية الكائنات الحيّة، بينما استدلال الأكويني يركز على النظم الزمانيّ وكيفية أداء الكائنات الحيّة. يمكن عدّ الاستدلاليّن كليهما نماذج من التقارير التمثيلية المؤيّد للنظم. والتمثيل يفيد فى ثلاثة مواطن: التعريف، والتأييد، والاستدلال. وعلى أساس رأى جوادى الآملىّ، كما أنّ التقارير التمثيلية ناجعة للغاية فى التعريف والجدال الأحسن، كذلك تُعدّ فى مقام التأييد شواهد ساطعة على وجود الله تعالى، وهذا ما تؤيّد بوضوح، الكتب المقدّسة كالقرآن والسنة. وفى هذا المقام، وبحكم مبدأ نسخيّة العلة والمعلول، فإنّ المعلول المنظّم ناشئ عن علة الحكيم العالم، ولا ينحصر أساس الشبه بين الكائنات الحيّة ومصنوعات البشر فى التمثيل وحده. ويرى العلامة جوادى أنّ حجّة الأكويني قائمة على النظام الغائىّ الذى سينتهى - لا محالة - فى سلسلة الغايات إلى غاية الغايات.

المفردات الرئيسة: برهان النظم، التقرير التمثيليّ، ويليام بيلي، توما الأكويني، العلامة جوادى الآملىّ.

مصير النفوس الناقصة من منظور ابن سينا

- زهراء كهريزى (ماجستيرة الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة رازى)
- عباسعلّى منصورى (أستاذ مساعد فى قسم الفلسفة والحكمة الإسلامية بجامعة رازى)
- مجتبى بيغلرئى (أستاذ مساعد فى قسم الشريعة بجامعة رازى)

مصير النفوس الناقصة (الأطفال، والمجانين، والبله) من أكثر قضايا المعاد نقاشاً وشغل منذ غابر الأزمان أذهان الفلاسفة؛ لأنّ الردود المختلفة على هذه المسألة تعترضها إشكاليّات خاصّة. فلو قلنا بوجود المعاد لهذه النفوس، فمن المتعسّر إيضاح طريقة ثوابها وعقابها، ولو أنكرنا المعاد لها بتاتاً، فذلك معارض لبعض النصوص الدينيّة من جهة، ومعارض من جهة أخرى للآراء الفلسفيّة القائلة بأنّ هذه النفوس مجردة. هذه المقالة بصدد إلقاء الضوء على رأى ابن سينا فى مصير هذه النفوس. وعلى الرغم من أنّ ابن سينا لو بيّن الدلالة الدقيقة والرحبة للنفوس الناقصة لكنّه تطرّق فى مختلف مؤلّفاته إلى هذا

الموضوع، وذهب إلى أنّ المعاد عامّ يشمل النفوس الناقصة أيضًا. وتدعم الأسس الأثروبولوجية للشيخ وجهة نظره هذه. أمّا كيفية حشر هذه النفوس ومكانتها في الآخرة، فذلك موقف تتأرجح فيه كلمات ابن سينا. فمرة يشاطر الرأي القائلين بانضمام هذه النفوس إلى الأفلاك من بعد الموت، ومرة أخرى يحيل مصير تلك النفوس إلى الرحمة الإلهية الواسعة، ومرة ثالثة، تدرج النفوس الناقصة في عداد السعداء، ومرة لا يعدّهم من الأشقياء ولا من السعداء، ومرة رابعة يعمّم مفهوم النفوس الناقصة ويقحمه في نظريته المتفائلة تجاه قضية النجاة، واضعًا معظم الناس تحت هذا التصنيف.

المفردات الرئيسية: ابن سينا، المعاد، النفوس الناقصة، معاد الأطفال، معاد المجانين، معاد البله.

روايات الخلقة النورية، ومواقف الحكماء الأعلام الثلاثة منها: صدر المتألّهين، والفيض الكاشانيّ والعلامة الطباطبائيّ

- سيّدة زهراء موسىّ (طالبة ماجستير بجامعة فردوسيّ مشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ الشاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسيّ مشهد)
- محمّد عليّ وطن دوست حقيقيّ مرند (أستاذ مساعد بجامعة فردوسيّ مشهد)

يُعَدّ موضوع المكانة الوجودية لخاتم الأنبياء ﷺ قبل مرتبة الطبيعة أحد أهمّ الأبحاث العقائدية. لأنّ المعرفة والرؤية الصحيحة في هذا الموضوع، سيرتك تأثيرًا ملحوظًا في كثير من الموضوعات الأخرى مثل تفويض أمور الخلائق، وساطة السادة الأئمة في الخلق، وبعض من حقوقهم على المخلوقات. تتمثّل حدة طرق اكتساب المعرفة الصحيحة لهذه القضية، في دراسة الروايات القائلة بالخلقة النورية لأهل البيت ﷺ. سلّطت هذه الورقة البحثية بعد استقصاء البيانات المكتبيّة، وتحليلها الضوء على مواقف ثلاثة من الحكماء الأعلام في العالم الإسلاميّ، وهم الملا صدرا، والفيض الكاشانيّ، والعلامة الطباطبائيّ، مشيرة إلى ثلاث روايات ماثورة في هذا الشأن. وخلصت المقالة إلى أنّ الفلاسفة الثلاثة، قبلوا روايات الخلقة النورية، وعدّوا أنّها تستلزم عينيّة العقل الأول ونور خاتم الأنبياء ﷺ وأهل البيت ﷺ.

المفردات الرئيسية: الخلقة النورية، خاتم الأنبياء ﷺ، العقل الأول، الروايات.

تناغم آراء الفخر الرازى والآلوسى فى مسألة الكلام الإلهى

- إبراهيم نورى (أستاذ مشارك فى كلىة الشريعة والمعارف الإسلامیة بجامعة سیستان وبلوشستان)
- حسین خاكبور (أستاذ مشارك فى قسم علوم القرآن والحديث بجامعة سیستان وبلوشستان)
- محمّد بزركزادة (ماجستير فى علوم القرآن والحديث بجامعة سیستان وبلوشستان)

تفسير مفاتيح الغيب للفخر الرازى، وتفسير روح المعانى للآلوسى من التفاسير السنية البارزة. وهناك من الباحثين من رأى تفسير الآلوسى نسخة ثانية للتفسير الكبير، لا سيما فيما يتعلّق بالمسائل الكلامیة. وازنت هذه الدراسة الوصفیة - التحليلیة بين هذين المفكرين فى مسألة «الكلام الإلهى»، وخلصت إلى أنّ كلا المفسرين يعدّان الله متكلمًا والكلام على نوعين. وعلى الرغم من اشتراكهما فى المبادئ الكلامیة، يختلفان فى الفهم والمنهجیة؛ حيث يستعين الرازى بالأدلة العقلیة على إثبات مدّعاته أو تبريرها، بينما يؤثر الآلوسى منهج علماء السلف. يعدّ الرازى «الكلام» على قسمين: لفظى، وهو حادث ومركّب من الحروف والأصوات؛ ونفسى، وهو قديم وقائم بالذات الإلهیة. فسّر الآلوسى المعنى المصدرى للكلام بأنّه التكلّم وحاصله هو الكلام أو القول. وعدّ المعنى الثانى حقيقة، وقسّمه إلى نوعين: لفظى ونفسى ورأى كليهما قديماً، ومن وجهة نظر الآلوسى فإنّ الكلام اللفظى، مظهر للكلام النفسى والمجرّد، وقد عبّر عنه الله تعالى فى صورخيالیة وحسیة.

المفردات الرئيسة: التفسير، الكلام الإلهى، الفخر الرازى، الآلوسى.

Razi's Tafsir Kabir, especially in theological subjects. With the analytic-descriptive method and comparative approach the present paper has assessed the "divine word" from the view of these two scholars' attitudes and has found that the two exegetes think that God is a speaker and believe that word is two kinds. In spite of sharing a common view on the theological bases, there are differences in perception and method. Fakhr applies the rational proofs for proving or justification his claims but Alusi prefers the earlier scholars. Razi believes that "word" is two types: Articulated speech (kalam al-lafzi) which is composed of letters, sounds and created in time and Interior -mental- speech (kalam al-nafsi) which is divine self-existing (Qaim bil dhat illahi). Alusi has defined that the infinitive meaning of the word is to speak and its gerund is speech. He believes that the second meaning is real and has divided into two types: articulated speech (kalam al-lafzi) and interior -mental- speech (kalam al-nafsi) and thinks both are eternal. From Alusi's look articulated speech is a manifestation of interior -mental- speech and mujarrad (immaterial, abstract, disengaged) which God has shown in the imaginative and sensory forms.

Keywords: *Exegesis (tafsir), Divine word, Fakhr Razi, Alusi.*

before the stage of the natural world (matter). The knowledge and correct understanding of this issue have a considerable effect on many other matters such as the delegation (tafwid) of creatures' matters, the intermediary of the holy infallibles in the creation and some other infallibles' rights to the creatures. One of the ways to know this important thing is to study the narratives of al-nūr (the light) creation of Ahl al-Bayt (a) (Arabic: أهل البيت). In this note with library data collection, it has been attempted to determine the opinions of three great philosophers in the Islam world; Sadr al-Muta'alehin, Fayḍ al-Kāshānī and Allamah Tabatabaei, and within it to three hadiths. The outcomes are the three philosophers have accepted the light creation and its prerequisite is the first intellect objectivity and the light of the of khatam al-anbīyā' (the seal of the prophets) and Ahl al-Bayt.

Keywords: *Al-nūr (the light) creation, Khatam al-anbīyā' (the seal of the prophets), The first intellect (al-'aql al-awwal), Islamic narrations.*

Measurement and Harmony between Fakhr Razi's Opinion and Alusi's View in the Subject Matter of the Divine Speech

- *Ebrahim Noori (Associate professor at University of Sistan & Baluchestan)*
- *Hussein Khakpour (Associate professor at University of Sistan & Baluchestan)*
- *Muhammad Bozorgzadeh (An MA of the Quran & Hadith Sciences)*

Fakhr Razi's Quran commentary, Mafatih al-Ghayb and Alusi's Quran commentary, Rouh al-Ma'ani, are of the prominent exegeses in Sunni Islam. Some researchers believe that Alusi's Quran commentary, Rouh al-Ma'ani, is the second volume of Fakhr al-Din



but explicitly has discussed this subject in his several books and believes that the resurrection (ma'ād) is for all people and includes the deficient souls. The principles of Avicenna's anthropology strengthen this opinion. But concerning the quality (characteristic) of the resurrection and positions of these souls in the Last Day (Aakhirah), Avicenna's words are double-minded. Sometimes he agrees to those who believe that these souls join to heavens (al-aflak), sometimes he refers the fate of the deficient souls to the vast divine mercy, sometimes he places the deficient souls in the group of the prosperous, sometimes he believes these souls will not be assigned either to bliss or damnation and sometimes he generalizes the concept of the deficient souls and 'the synthesis of his optimistic vision and the problem of salvation he situates majority of people within this concept.

Keywords: *Avicenna, The resurrection (ma'ād), The deficient souls, The children resurrection (ma'ād) of children, The resurrection (ma'ād) of dunces, The resurrection (ma'ād) of insane persons.*

The Narratives of al-Nūr (the Light) Creation and the Position of Three Great Philosophers: Sadr al-Muta'alehin, Fayḍ al-Kāshānī and Allamah Tabatabaei

- *Sayyedah Zahra Mousavi (An MA student of Philosophy & Theology)*
- *Sayyed Morteza Husseini Shahroudi (Full professor at Ferdowsi University)*
- *Muhammad Ali Vatandoost (Assistant professor at Ferdowsi University)*

One of the most important religious issues is the matter of the existential position of khatam al-anbīyā' (the seal of the prophets)

according to the principle of the congruity of cause and effect, the ordered effect originates from the All-Wise and All-Knower cause and the basis of similarity between things natural and human (man-made things and natural things) is not only analogy. From his point, the argument of Thomas is arranged in accordance with the objective system which is in the chain of purposes (goals) ends to the last purpose.

Keywords: *The demonstration of order, William Paley, Thomas Aquinas, Javadi Amoli.*

The Fate of the Deficient Souls from the View of Avicenna

- *Zahra Kahrizi (An MA of Philosophy & Islamic Theosophy)*
- *Abbas Ali Mansouri (Assistant professor at Razi University)*
- *Mojtaba Biglari (Assistant professor at Razi University)*

The fate of the deficient souls (children, dunces and insane persons) is one the most challengeable issues of the resurrection (ma'ād) that from a long time ago has occupied the philosophers' mind because every answer to this subject confronts special problems. If we believe that these souls have the resurrection (ma'ād) then it is difficult to explain how these souls have the reward and punishment and if we negate the resurrection (ma'ād) of these souls then it is inconsistent with some other religious declarations (formal statements) and also with some philosophical opinions that believe these souls are the owner of the incorporeal soul. The aim of this research is to study Avicenna's opinions about the fate of these souls. Although Avicenna has not clarified the accurate and broad meaning of the deficient souls

that the whatness of colours is a composition of a process.

Keywords: *Colour, Knowing colour, Light (nūr), The potential attribute, Reflection, Avicenna.*



A Defense of the Demonstration of Order of Thomas Aquinas and William Paley (with Emphasizing Javadi Amoli's Opinions)

□ *Farah Ramin*

□ *Associate professor at University of Qom*

Thomas Aquinas's purposeful argument and William Paley's watchmaker argument are the two prominent types of analogical commentaries that confront serious critiques. This research to answer these questions has been arranged: what is the difference between Aquinas's argument and Paley's one? Are the analogical speeches able to prove the existence of God? By applying the analytical-critical method these outcomes are achieved: Paley's argument is based on the spatial order and the structure of living things and the argument of Thomas based on temporal order and their functioning. Both arguments can be thought the samples of likeness (similitudo) of the analogical (similitude), approving arguments of order. Analogy or likeness has been applied in three positions: definition, approval (affirmation) and reasoning. According to Javadi Amoli's opinions, as well analogical (tamthili) commentaries are useful in the position of definition and the best debate in the position of approval it is counted a piece of a strict evidence for the existence of God, too. The sacred books such as the holy Quran and tradition prove this obvious matter. In this position

determining some problems and, in some cases, his statements have been analyzed and studied.

Keywords: *The world of images (mithal world), Suhrawardi, Kashf (unveiling) and shuhud (witnessing, contemplation), Allamah Hasanzadeh Amoli.*

Criticizing and Studying the Whatness of Colours with Emphasizing Avicenna's Opinion

□ *Tal'at Dehpahlavan (Assistant professor at Razi University)*

□ *Kazem Ostadi (An MA of the Western Philosophy)*

Most of the traditional and Islamic philosophers believe in the realism of colours and think that the colours are physical properties and according to the natural sciences of every period (era) and their philosophy science has examined and determined the whatness of colours. The theory of realism about the whatness of colours compasses the opinions of philosophers before Avicenna and his opinions himself about colours but since the sayings of Mashaei (Peripatetic), Ishraqi (illuminative) and muta'aliyah (transcendent) philosophers from Avicenna by now have not changed notably and with a little change the same statements, subjects and opinions of Avicenna about colours have been transferred to the next books, too. It is important (noticeable) to investigate Avicenna's opinions about the whatness of colours. Meanwhile presenting the traditional philosophers' sayings this paper studies and narrates the whatness of colours by emphasizing Avicenna's opinion; meanwhile, criticizing Avicenna's opinion about the whatness of colours it is presented a new hypothesis

a factor in the community scale (the agreement between two applications or more) that it is not necessarily “agreement” or “contract”.

Keywords: *Social ontology, Allamah Tabatabaei, Application, Constructs (i'tibariat), Cognitivism, Collective constitution.*

The Study and Analysis of the Viewpoint of Allamah Hasanzadeh Amoli about the ‘Separate World of Images’

□ *H.R. Khademi (Associate prof. at Inst. for Res. & Development in the Humanities)*

□ *Reza Hesari (A PhD student in Islamic Philosophy)*

Belief in or a lack of belief in the existence of the world of images (Arabic: *عالم المثال* 'alam al-mithal) which is, in reality, the intermediate realm and barzakh (highest heaven) between the realm of intellect (Arabic: *عقل* aql) and the material universe is of the important issues and basics which is originated from the philosophical notion and particular method of every philosopher. Some of the philosophers believe in the existence of this world and some others have negated and have been about to deny it. Allamah Hasanzadeh Amoli is of the philosophers who believe in the existence of the mithal world and tries to prove it. He like Mulla Sadra has believed that the reason which Sheikh Eshraq has presented for proving' (ithbat) this world is inadequate and incomplete. Moreover, he has tried to answer some contradictors (deniers) of this world. This is understood from his meeting with Mulla Abdul Razzaq Lahiji's opinion. In this respect, this paper has tried to present a perfect and clear image of Allamah Hasanzadeh Amoli's opinion around the mithal world meanwhile

emerge differentiation (polarity) between these two attitudes. Even though the critical look of both philosophers is lacking the criticism of positivism from the point of anthropology.

Keywords: *Positivism, Habermas, Martyr Motahari, Experience, Cognition, Social sciences.*

The Social Ontology of Allamah Tabatabaei Based on Constructs (I'tibariat)

□ *Hamid Hasani*

□ *Assistant professor at Azarbaijan Shahid Madani University*

Social ontology is a field under applied metaphysics that studies the quiddity and attributes of social ontology. The main question is how the social world has been constructed which itself encompasses two questions: what are the constituent components of the social world and what factors have been established it? Allamah Tabatabaei has opinions about the issue of constructs (i'tibariat) and especially constructs after society (conventions) that seems to have a strong relationship with the subject matter. This article has aimed to extract his potential answers to this question from terminology and the conceptual structure of thinking. In this respect, it is firstly abbreviated Allamah Tabatabaei's attitude about the formation of the social categories and then his opinion is compared with the existing theories. It seems that Allamah Tabatabaei believes that the components which constitute a community are the non-social components including constructs (i'tibariat) and mental states of the community such as cognitivism and thinks the factor which establishes social categories is

substance and also, the unity of the moving body and mover in nature that can indicate Avicenna's tendency to accept trans-substantial motion (al-harakat al-jawhariyyah).

Keywords: *Avicenna, Al-Taliqat, Motion, Trans-substantial motion (al-harakat al-jawhariyyah), Temporal origination (hudūth), Time.*

The Comparative Study of the Critical View of Martyr Motahari and Jürgen Habermas to Positivism

□ *Muhammad Hussein Jamalzadeh (An MA of Islamic Philosophy & Theology)*

□ *Hamed Haji Heidari (Assistant professor at University of Tehran)*

Positivism as a specific notion to the realm of science and knowledge (ma'rifah) has been criticized by many philosophers. Among this, the critiques of martyr Motahari and Jürgen Habermas to positivism as philosophers with a realistic view in their period have been observed by others and have strengthened the critical approach to positivism in philosophy, humanities and social sciences. In this research with the comparative method, it has been investigated the evaluation of the origin, methods and the prerequisites of these two scholars' critiques to positivism in three domains: epistemology, methodology and axiology and this result has been achieved: from one side the unification of the realistic opinion of both thinkers to the issue of knowledge has established the commonalities between these two thinkers in their critical views to positivism and the requirements and results of this opinion and from the other side the differentiation in the origin and the way of their critical opinions to positivism causes to

A Particular Reading of the Theory of Trans-Substantial Motion with the Extension of the Theory of Emanation (al-Fayḍ) in Avicenna's Philosophy

□ *Muhammad Jafar Jamehbozorgi*

□ *Assistant professor at Iranian Research Institute of Philosophy*

The theory of trans-substantial motion (al-harakat al-jawhariyyah) has been established based on the methodical principles of al-hikmat al-muta'aliyah (transcendent theosophy) such as the primacy of existence (asalat al-wujud) and tashkik (gradation) in objective truth (reality) of wujud (existence). Although Avicenna has never attempted to justify the integrated theory named the theory of trans-substantial motion (al-harakat al-jawhariyyah) but it seems that the pivot theory of emanation (al-fayḍ) which is counted as the most important theory in the centre of the philosophical thought can present a modern image of trans-substantial motion (al-harakat al-jawhariyyah). In Avicenna's innovated image, the motion of the material world is the extension of the constant and continuous emanation (al-fayḍ) of almighty God and successive origination in the material world shows itself in the form of motion. Also, according to Avicenna's opinion, the problems such as the consecutiveness of moments (atali' anat) or adherence of causes at the same time make the theory of generation and corruption confront main problems as it cannot be considered the transformation of forms in substance (jawhar) without imagining a gradual matter or at the same time. There are statements that directly imply motion in

philosophy or it is to a more limited extent than it. The present note with the descriptive-analytic method aims to study the philosophy program for children in relation to and at the level with the position of the philosophy science with emphasizing two components of meaning and subject of philosophy. Also, from the point of the Islamic teaching which teaching system of our country with following and influence of it is formed, it examines its necessity or unnecessary of philosophy teaching for children and its priority, too. The result shows that the philosophy meaning and subject matter in “philosophy for children” is different from its current meaning and subject matter in philosophy science which is being qua being. The subject matter of philosophy in philosophy for children is not going beyond the natural and social environment. Because this program emphasizes not paying attention to metaphysic subjects and issues. While metaphysics and its issues such as the issue of God have been of the basic subjects and it is the pivot of Islamic education. Also, the outcomes of the research show that there is no direct recommendation and order for philosophy teaching in Islamic education. But from the other side, it is not prohibited philosophizing. However, the priority of teachings in Islamic education is not philosophy teaching; the priority is to teach. but the priority is to teach the fundamental beliefs of Islam, religious beliefs, Islamic ethics and manners and training children. Therefore, philosophy for children is not in priority in the Islamic educational system.

Keywords: *Philosophy for children, Meaning, Subject matter, Philosophy, Islamic education.*

intellect from the viewpoint of Sheikh Eshraq. He has created the conceptual definition method in the moral semantics and has argued some ethical concepts but he has not mentioned how to get the meaning which constitutes the compound concepts and has not presented a solution for the semantics of the simple moral concepts for those who are not able the witnessing perception of the simple concepts. The solution alternative to this opinion is to notice the attributes of the philosophical concepts that the moral concepts are of these concepts. The most important attribute of the philosophical concepts is comparative and they are achieved by the mental attempt. It is important for the semantics of the moral concepts to compare between the act or the optional feature with the moral goal that the meaning of the mentioned concepts is obtained from this comparison.

Keywords: *Sheikh Eshraq, Semantics, Moral semantics, Perfection, Bliss.*

Philosophy for Children at the Level of the Philosophy Science and the Authorization of the Islamic Teaching

□ *Zohreh Tavaziani (Full professor at Al-Zahra University)*

□ *Ali Sattari (Assistant professor at Al-Zahra University)*

Matthew Lipman, the founder of the concept of philosophy for children, has selected the title of philosophy in the philosophy educational program for children different from the general philosophers' understanding (perception). As far as it can be said that this concept basically cannot be situated in the semantic sphere of the



principle and this science also based on the philosophical principles and bases of Muslim physicians has been compiled and promoted. With applying the content analysis method this note with studying and analyzing the medical sources derives and determines the philosophical premises which have been paid attention to and utilized consciously or unconsciously by them or if they have not explicitly been in the pivot centre of their study or attention but they have comprised the foundation of their scientific explanation.

Keywords: *The sciences of Islamic civilization, The medical science in the Islamic civilization, The philosophical principles of sciences, The relation between science and philosophy, The philosophical premises of sciences.*

The Semantic Study of Ethics by Sheikh Eshraq

□ *Hussein Ahmadi*

□ *Assistant professor at Imam Khomeini Education & Research Institute*

Ethics studies the principles of conceptualization and assent of the science of morality that includes the four following subjects: moral semantics, moral epistemology, moral ontology and the logical subjects of ethics. Moral semantics provides the study and semantic analysis of the concepts and moral propositions. Considering that the meaning of the sentence relates to the concepts of the sentence components meaning its subject matter (Arabic: موضوع *mawdūʿ*) and predicate (Arabic: محمول *mahmul*), the major subjects that are stated in the moral semantics are to study concepts of the subject matter and predicate of the moral sentences. This paper aims to survey the semantics of the mentioned concepts with the analytic method through

Abstracts

The Philosophical Premises of the Medical Knowledge in Islamic Civilization

- *Gholam Reza Ebrahimi Moqadam*
- *Assistant professor at Farhangian University*

All sciences such as the natural sciences are based on the essentials and philosophical principles. The imagination (conception) that man has of existence and the general relation between phenomena is influential in his different activities, especially in the cognition of phenomena. Despite the impact of these philosophical principles and bases on the scholars' mind and thought but in the natural sciences itself they are not debated but their existence (being) is considered (thought) to be accurate and assumed. Medical science in the Islamic civilization is one of the most successful and notable natural science that is not an exception to this

Table of contents

The Philosophical Premises of the Medical Knowledge in Islamic Civilization Gholam Reza Ebrahimi Moqadam	3
The Semantic Study of Ethics by Sheikh Eshraq/ Hussein Ahmadi	35
Philosophy for Children at the Level of the Philosophy Science and the Authorization of the Islamic Teaching/ Zohreh Tavaziani & Ali Sattari	57
A Particular Reading of the Theory of Trans-Substantial Motion with the Extension of the Theory of Emanation (al-Fayd) in Avicenna's Philosophy Muhammad Jafar Jamehbozorgi	83
The Comparative Study of the Critical View of Martyr Motahari and Jürgen Habermas to Positivism/ Muhammad Hussein Jamalzadeh & Hamed Haji Heidari	103
The Social Ontology of Allamah Tabatabaei Based on Constructs (I'tibariat) Hamid Hasani	131
The Study and Analysis of the Viewpoint of Allamah Hasanzadeh Amoli about the 'Separate World of Images'/ Hamid Reza Khademi & Reza Hesari	161
Criticizing and Studying the Whatness of Colours with Emphasizing Avicenna's Opinion Tal'at Dehpahlavan & Kazem Ostadi	181
A Defense of the Demonstration of Order of Thomas Aquinas and William Paley (with Emphasizing Javadi Amoli's Opinions)/ Farah Ramin	211
The Fate of the Deficient Souls from the View of Avicenna Zahra Kahrizi & Abbas Ali Mansouri & Mojtaba Biglari	237
The Narratives of al-Nūr (the Light) Creation and the Position of Three Great Philosophers: Sadr al-Muta'alehin, Fayḍ al-Kāshānī and Allamah Tabatabaei Sayyede Zahra Mousavi & Sayyed Morteza Hussein Shahroudi & Muhammad Ali Vatandoost Haghighi Marand	261
Measurement and Harmony between Fakhr Razi's Opinion and Alusi's View in the Subject Matter of the Divine Speech Ebrahim Noori & Hussein Khakpour & Muhammad Bozorgzadeh	283
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Hamid Abbaszadeh	311
English Translation/ Ali Borhanzahi	334

صاحب امتیاز: **فلسفه علوم اسلامی رضوی**
مدیر مسئول: سیدحسن وحدتی شبیری

سردبیر: رضا اکبریان

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی (استاد دانشگاه علامه طباطبائی)
دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
دکتر غلامرضا اعوانی (استاد دانشگاه علوم اسلامی رضوی)
حجة الاسلام دکتر رضا اکبریان (استاد دانشگاه تربیت مدرس)
حجة الاسلام دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی (استاد دانشگاه فردوسی مشهد)
دکتر علی حقی (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه (استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
دکتر علیرضا کهنسال (دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد)
حجة الاسلام سیدمحمد موسوی بایگی (دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی)



مشاوران علمی این شماره (به ترتیب حروف الفبا):

حجة الاسلام دکتر مصطفی اسفندیاری / دکتر سیدعلی حسینی زاده / حجة الاسلام
سیدعلی حسینی شریف / حجة الاسلام دکتر رضا حق‌پناه / حجة الاسلام دکتر
محسن حیدری / دکتر مجتبی درایتی / حجة الاسلام دکتر محمدتقی رجائی /
دکتر روح‌اله زینلی / حجة الاسلام دکتر محمداسحاق عارفی شیرداغی /
حجة الاسلام دکتر محمدمهدی کمالی / دکتر علیرضا کهنسال / حجة الاسلام
دکتر رامین گل‌مکانی / حجة الاسلام دکتر غلامعلی مقدم / حجة الاسلام
سیدمحمد موسوی بایگی



تأییدیه علمی پژوهشی:

«مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی» بر اساس مجوز کمیسیون بررسی نشریات
کشور (وزارت علوم، تحقیقات و فناوری) در تاریخ ۱۳۹۱/۱۱/۱۸ و به شماره
۳/۲۲۵۲۲۹ از بهار و تابستان ۱۳۹۰ دارای درجه «علمی - پژوهشی» گردیده
است.

این فصلنامه در تارنماهای زیر قابل دسترسی است:
www.sid.ir و www.noormags.ir و www.magiran.com/razavi
و www.civilica.com و www.isc.gov.ir

«ترتیب مقالات بر اساس حروف الفبای نویسنده اول می‌باشد.»

«آرای نویسندگان مقالات لزوماً دیدگاه مجله نیست.»

«نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.»

آموزه‌های

فلسفه اسلامی

پاییز - زمستان ۱۴۰۰، شماره ۲۹



جانشین سردبیر
مصطفی اسفندیاری

مسئول اجرایی
محمدامین انسان

نحوه انتشار
به صورت الکترونیکی در وبگاه
www.razavi.ac.ir

ارتباط با کارشناس
«تماس با ما» در سامانه نشریات

نشانی پستی
مشهد، ص پ ۹۱۷۳۵-۴۶۱

رایانامه
razaviunmag@gmail.com

*The Scientific Research Journal of
Razavi University of Islamic Sciences*

Islamic Philosophical Doctrines

No. 29

Autumn 2021& Winter 2022



Proprietor:

Razavi University of Islamic
Sciences

Editor in Chief:

S. H. Vahdati Shobeiri

Managing Editor:

Dr. R. Akbarian

Senior Editor:

M. Esfandyari

Executive Chief:

M. A. Ensan

Editorial Board:

Gh. R. Aavani (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

R. Akbarian (*Prof. at Tarbiat Modares University*)

H. R. Ayatollahi (*Prof. at Razavi University of Islamic
Sciences*)

Gh. H. Ebrahimi Dinani (*Prof. at Razavi University of
Islamic Sciences*)

A. Haghi (*associate professor at Ferdowsi University of
Mashhad*)

S. M. Hosseini Shahrudi (*Prof. at Ferdowsi University
of Mashhad*)

A. Khosrow Panah (*Prof. at Research Institute for
Islamic Culture and Thought*)

A. Kohansal (*associate professor at Ferdowsi
University of Mashhad*)

M. Mousavi Baygi (*associate professor at Razavi
University of Tehran*)

Address: Iran, Mashhad, P.O. Box: 91735-461

Web Site: www.razavi.ac.ir

E.mail: razaviunmag@gmail.com