

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فلسفه اسلامی

دوره ۱۹، بهار و تابستان ۱۴۰۳، شماره ۳۴

فهرست

مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا..... ۷

✍ محمد آزادی، سجاد نیک خو و مصطفی اسفندیاری

بررسی انتقادی دیدگاه بابا افضل الدین محمد مرقی کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر..... ۳۳

✍ رضا حصاری و حمیدرضا خادمی

نظریه انسان طیفی؛ درباره کیفیت انتزاع تنوع انگاری انسان از اصالت وجود و تشکیک وجود..... ۵۳

✍ محمد جواد رضائی و محمد جواد عنایتی راد

تقریری جدید از برهان این همانی شخصی به سود دوگانه انگاری جوهری..... ۷۹

✍ حامد ساجدی

بررسی انتقادی نظریه تطابق معارف برهان و عرفان با قرآن (نقد و بررسی نظریه حکمت متعالیه در روش کشف معارف دینی) ۱۰۹...

✍ محمد اسحاق عارفی و میرزا حسین مهدوی

بازخوانی حکمی مؤلفه های نظام سلوک عرفانی خواجه طوسی با محوریت کتاب اوصاف الاشراف..... ۱۳۱

✍ سعید فامیل دردشتی و مهدی اکبری قوژدی

۱۵۵ صدور معلومات از علت نخستین و مدل سازی آن با استفاده از مفهوم تابع در ریاضی

محمد کامیابی نژاد، اعظم ایرجی نیا و عباس جوارشکیان

۱۷۳ مطالعه تطبیقی علم تفصیلی قبل از ایجاد در حکمت سینوی و عرفان ابن عربی

غلامعلی مقدم و رسول پاداش پور

۱۹۷ بررسی انتقادی «نظریه نظام‌گرا» در مواجهه با علوم انسانی غربی

سیدروح‌الله نورافشان و جواد رضائی اسفهرود

۲۲۱ بررسی و تحلیل انتقادات شیخ احمد احسائی نسبت به برهان صدیقین در حکمت صدرایی

محمود صیدی، مصطفی اسفندیاری و محمدمعین اسفندیاری

۲۳۹ فلسفه و فیلسوف از نگاه فارابی

زکریا بهارنژاد

۲۶۵ قرآن و مسئله خفای خداوند در برهان اختفای الهی شلنبرگ

نرگس موحدی و غلامرضا ابراهیمی مقدم

۲۸۹ واکاوی دیدگاه ابن سینا در خصوص غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی

سید رضا مؤذن، مریم رستگار و علی پیرهادی



Comparison of the Ultimate Perfection of Man from the Perspectives of Rogers and Mullā Ṣadrā

✉ **Mohammad Azadi**¹ | **Sajjad Nikkho**² | **Mostafa Esfandiari**³

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: mo.azadi313@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: s.nikkho@cfu.ac.ir
3. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: esfandiari@razavi.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 29 December 2024
Revised: 17 March 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 11 June 2025

Keywords:

Mullā Ṣadrā, Rogers,
Transcendent Wisdom
(Hikmat-e Mot'āliyah),
Perfection Psychology,
Perfect Man, Fully
Functioning Person.



Abstract

This article, employing qualitative content analysis and a philosophical-comparative approach, analyzes what characteristics mature humans possess according to Mullā Ṣadrā and Rogers, the latter a thinker from the school of humanistic psychology. It further investigates the commonalities and differences in the thought of these two thinkers, and how, in areas of difference, one can analyze and critique the views of either scholar. According to the findings of this study, among the features of the self-actualized person in Rogers' thought are conscious movement accompanied by acceptance toward being, openness to experience, avoidance of masks, blooming of talents, achieving inner balance, and liberation from self-deprecation. Rogers's perspective as a positive psychologist is founded upon principles such as acceptance of existentialism, holism, free will, and inherent human dignity. In contrast, Ṣadrā, adopting the approach of a philosopher of Transcendent Wisdom (Hikmat-e Mot'āliyah), introduces the perfect human with features such as attainment of the rank of Khalīfat Allāh (Vicegerent of God), ascending theoretical intellect stages, union with the active intellect, and the faculty to govern the ideal city (madīnat al-fāḍilah). Foundational philosophical concepts influencing Ṣadrā's view include the primacy of existence (aṣālat al-wujūd), substantial motion (ḥarakat jawhariyyah), skepticism in existence, and the unity of soul and faculties.

Cite this article: Azadi, M.; Nikkho, S.; Esfandiari, M. (2024). Comparison of the Ultimate Perfection of Man from the Perspectives of Rogers and Mullā Ṣadrā. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 7-32. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6363.1553>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا

محمد آزادی^۱ | سجاد نیک‌خو^۲ | مصطفی اسفندیاری^۳

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: mo.azadi313@gmail.com

۲. استادیار، گروه آموزش الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: s.nikkho@cfu.ac.ir

۳. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: esfandiari@razavi.ac.ir

چکیده

در مقاله حاضر با روش تحلیل محتوای کیفی و شیوه فلسفی، به ویژه فلسفه تطبیقی، تحلیل شده که از منظر ملاصدرا و راجرز، به عنوان اندیشمند مکتب روان‌شناسی کمال، انسان‌های رشد یافته دارای چه ویژگی‌هایی هستند. همچنین در تفکر این دو اندیشمند، چه نقاط اشتراک و افتراقی وجود دارد و در نکات افتراق، چگونه می‌توان دیدگاه‌های یکی از این دو اندیشمند را تحلیل و نقد نمود؟ بنا بر نتایج این تحقیق، حرکت آگاهانه و همراه با پذیرش به سمت بودن، گشودگی در برابر تجربه، دوری از نقاب، شکوفایی استعدادها، دستیابی به اعتدال درونی و رهایی از خودحقیرپنداری، ازجمله ویژگی‌های انسان تحقق یافته در نگاه راجرز هستند. نگاه از منظر یک روان‌شناس مثبت‌اندیش و مبانی‌ای مانند پذیرش اگزیستانسیالیسم، کل‌گرایی، اختیار و کرامت درونی انسان، ازجمله مهم‌ترین بنیان‌های تأثیرگذار در این نوع تفکر راجرز محسوب می‌شوند. در مقابل، صدرا با رویکرد یک فیلسوف حکمت متعالیه به معرفی انسان کامل پرداخته و ویژگی‌هایی مانند دستیابی به مقام خلیفه‌اللهی، دستیابی به مراتب بالای عقل نظری، اتحاد با عقل فعال و بهره‌مندی از توانایی ریاست مدینه فاضله را مهم‌ترین ویژگی‌های این نوع انسان معرفی می‌نماید. پذیرش اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک در وجود و وحدت نفس و قوا، مهم‌ترین مبانی تأثیرگذار بر این نگاه صدرا هستند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۲۱

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، راجرز، حکمت متعالیه، روان‌شناسی کمال، انسان کامل، انسان با کنش کامل.

استناد: آزادی، محمد؛ نیک‌خو، سجاد؛ اسفندیاری، مصطفی. (۱۴۰۳). مقایسه کمال نهایی انسان از منظر راجرز و ملاصدرا. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۹، (۳۴)، ۷-۳۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6363.1553>





مقدمه

تعیین کمال نهایی انسان و ویژگی‌های انسان کامل ازجمله مسائلی بوده که در دانش‌های مختلف و با رویکردهای گوناگون بررسی شده و دیدگاه‌های متعدد و در برخی موارد کاملاً متعارضی پیرامون آن ارائه شده است. تفاوت دیدگاه‌ها در این عرصه از امور و مؤلفه‌های گوناگون نشئت می‌گیرد. برای مثال، تفاوت مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و تفاوت رویکردها و روش‌های مطالعه انسان ازجمله مهم‌ترین مؤلفه‌هایی هستند که میان نتایج این مطالعات گسست ایجاد می‌کنند. فلسفه و روان‌شناسی ازجمله دانش‌هایی هستند که مسئله غایت نهایی انسان و ویژگی‌های انسان کامل در آن‌ها طرح شده است. ثمرات این مطالعات در عرصه‌های گوناگونی مانند تعلیم و تربیت، طراحی نظام اجتماعی مطلوب و چگونگی درمان و تعالی بخشی روان‌شناختی به انسان‌ها قابل استفاده است. در تحقیق حاضر تلاش شده تا با مطالعه و مقایسه دیدگاه راجرز به عنوان نماینده مکتب روان‌شناسی کمال و ملاصدرا به عنوان نماینده تفکر فلسفی اسلام و حکمت متعالیه، برخی ظرفیت‌ها، نقاط قوت و نقاط ضعف یا کمبودهای حکمت متعالیه در این باب شناسایی شده و مسیر برای امتدادبخشی به تراث ارزشمند حکمت متعالیه در باب انسان‌شناسی و چیستی انسان کامل مهیا گردد. بر این اساس، در ادامه ابتدا پیشینه و نوآوری، پس از آن روش این تحقیق و سپس ویژگی‌های کمال نهایی انسان از منظر راجرز و صدرا بیان می‌گردد. در نهایت نیز دیدگاه این دو اندیشمند با یکدیگر مقایسه خواهد شد.

تاکنون در باب کمال نهایی انسان از دیدگاه ملاصدرا یا راجرز، آثاری به چاپ رسیده است؛ برای نمونه، مقاله «بررسی تطبیقی انسان خودشکوفای مزلو با ویژگی‌های انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا» نوشته فهیمه شریعتی و کبری افشار، مقاله «نقادی مبانی فلسفی روان‌شناسی انسان‌گرا (با محوریت آثار کارل راجرز) بر اساس حکمت متعالیه» نوشته فاطمه اسماعیلی، مقاله «بررسی تطبیقی دیدگاه اسلام و کارل راجرز نسبت به ماهیت و کمال انسانی» نوشته خلیل سلطان‌القرائی و جواد مصرآبادی، مقاله «کمال عقل عملی به مثابه مقوم سعادت نهایی انسان از دیدگاه حکمت متعالیه» نوشته مهدی اسماعیلی، پایان‌نامه «مفهوم کمال انسان از دیدگاه ملاصدرا» نوشته متانت شکرآوا و کتاب کمال نهایی انسان و راه تحصیل آن از دیدگاه فیلسوفان اسلامی نوشته مهدی عبدالهی. این آثار غالباً از منظر فلسفی محض به تحلیل کمال نهایی انسان پرداخته‌اند؛ اما با توجه به ترویج روزافزون فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه روان‌شناسی و



نیاز ویژه به شناسایی آموزه‌های انسان‌شناختی فلسفه اسلامی برای عرضه به دانش‌هایی مانند تعلیم و تربیت و روان‌شناسی، در تحقیق حاضر تلاش شده تا با مقایسه دیدگاه‌های ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف اسلامی و راجرز به عنوان یک روان‌شناس فعال در عرصه روان‌شناسی کمال، از یک سو قوت‌های تفکر صدرا برای پاسخ‌گویی به دانش‌هایی مانند تربیت و روان‌شناسی شناسایی شود و از سوی دیگر، کاستی‌های موجود برای استفاده تفکر صدرا در عرصه‌های یادشده مشخص گردد. از این منظر، با تحلیل آموزه‌های راجرز مشخص شد که از یک سو، تعیین ویژگی‌های درونی انسان کامل و از سوی دیگر، تعیین برون‌دادها و انعکاس‌های اجتماعی شخصیت انسان کامل اهمیت ویژه دارد؛ زیرا با تعیین این شاخصه‌ها می‌توان مسیر تعالی انسان تا رسیدن به مرتبه انسان کامل و نشانه‌های تشخیص دستیابی انسان‌ها به مراتب کمال را کشف کرد.

این مقاله با روش تحلیل محتوای کیفی، تفکر انتقادی و به شیوه استدلالی یا فلسفی، به ویژه فلسفه تطبیقی، به تحلیل اشتراکات و تفاوت‌های دیدگاه‌های انسان‌شناختی صدرا و راجرز پیرامون غایت کمال انسانی پرداخته است. در تحقیق حاضر ضمن مطالعه آثار مختلف صدرا و راجرز، کوشش شده تا به زمینه‌های گوناگونی فکری، فلسفی، زمانی و دانشی این اندیشمندان و دغدغه‌ها و اهدافی توجه شود که در شناخت و تحلیل انسان داشته‌اند. به کمک این روش تلاش شده تا ویژگی‌های مشترک و ممتاز اندیشه هریک از این متفکران مشخص شود.

برای بهره‌گیری از فلسفه تطبیقی اهداف گوناگونی متصور است. در این تحقیق، هدف بهره‌گیری از فلسفه تطبیقی تعمیق و تکمیل اندیشه‌های انسان‌شناختی فلسفه اسلامی و اندیشه‌های راجرز پیرامون غایت کمال انسان از رهگذر تطبیق و در سایه آشنایی با تفکرات مکاتب دیگر، ایجاد فضایی نوین و متأثر از اندیشه‌های دارای شباهت، برای برون‌رفت از مشکلات دوره معاصر در عرصه انسان‌شناسی (گندمی، ۹۷) و حرکت به سمت تولید روان‌شناسی مبتنی بر مبانی فلسفه اسلامی در باب انسان‌شناسی است.

همچنین در باب فلسفه تطبیقی روش‌های گوناگونی ارائه شده است. بنا بر روش‌های مورد نظر در این مقاله، نمی‌توان مفهوم یا آموزه‌ای را از زمینه و بسترش جدا کرد و آن را با مفهومی یا آموزه‌ای دیگر از مکتبی متفاوت مقایسه نمود. بنابراین باید آموزه‌ها و سنت‌ها را به مثابه یک کل و با در نظر گرفتن زمینه‌های تاریخی و... مقایسه کرد (گندمی، ۹۷). در این مقاله، تلاش شده



تا در مقایسه و تطبیق مبانی انسان‌شناختی صدرا و راجرز، به زمینه‌های تاریخی، بنیادهای نظری و چارچوب اندیشه‌های هر متفکر توجه گردد و بر همین اساس، ریشه برخی تفاوت‌های دیدگاه دو اندیشمند تحلیل و تبیین شود.

۱. دستیابی به کنش کامل، غایت کمال انسان در نگاه راجرز

بنا بر دیدگاه راجرز، انسان با طی کردن مراحل فرایند تحقق خود می‌تواند به انسانی سالم تبدیل شود. ادامه مستمر فرایند تحقق خود به تبدیل شخص به انسان با کنش کامل^۱ است (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۶۶). در این بخش، ویژگی‌های انسان دست‌یافته به کنش کامل بیان خواهد شد.

انسان‌های مختلف مقاصد و اهداف گوناگونی را برای زندگی بشر و زندگی خودشان بیان می‌کنند؛ اهدافی مانند حمد و سپاس خداوند، آماده شدن شخص برای جاودانگی، لذت و راحتی در زندگی مادی و به دست آوردن دارایی‌های مادی، مقام، دانش و قدرت از این قبیل هستند (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۶۳-۱۶۶). از نظر راجرز، با مطالعه انسان‌های سالم و اشخاصی که روند درمان خویش را طی می‌کنند، می‌توان پی برد که برای توصیف هدف موردنظر آن‌ها از زندگی یک الگوی عمومی می‌توان کشف کرد: تبدیل شدن به آن خودی که شخص واقعاً و صادقانه هست، هسته مشترکی است که می‌توان در میان تعابیر گوناگون این افراد مورد شناسایی قرار داد (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۶۶). مراد از انسان کارآمد و دارای کنش کامل انسانی است که اگر درمان او به صورت کامل محقق شود، پیدایش خواهد یافت (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۸۳). درمان کامل و مطلوب از منظر راجرز عبارت است از «خوددرمانی مُراجع». در این درمان، درمانگر توانسته به دنیای شخصی مراجع وارد شود و ارتباطی ذهن‌گرایانه با او برقرار نماید؛ ارتباطی که از جنس ارتباط شخص دانشمند با اشیای مورد مطالعه‌اش نیست، بلکه از جنس ارتباط اشخاص با یکدیگر است و درمانگر در آن، شخص مقابل و رفتار و احساساتش را با ارزش می‌داند و بدون شرط او را می‌پذیرد. مراجع در چنین ارتباطی می‌تواند به تجربه کامل احساسات و در نتیجه خویشتر خویش بپردازد (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۸۴ و ۱۸۵).

بنا بر دیدگاه راجرز، با توجه به بی‌نهایت بودن استعداد‌های انسان، تحقق خود هیچ‌گاه

1. fully functioning person



پایان پیدا نمی‌کند و به وضعیتی ایستا منتهی نمی‌شود. در واقع، هیچ فردی به تحقق کامل خویش دست نمی‌یابد و اشخاص گوناگون به مراتب متفاوتی از تحقق خویش دست می‌یابند که هیچ‌یک کامل نیست. انسان سالم در این مسیر تلاش می‌کند تا تمام ابعاد گوناگون وجودی خویش را متحول و کامل سازد (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۸۸ و ۱۸۹؛ شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۴۷؛ نای، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲).

ویژگی‌های اشخاص آفریننده خویش و دست‌یافته به کنش کامل عبارت‌اند از:

اول: حرکت آگاهانه و همراه با پذیرش به سمت بودن (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۵)؛

دوم: دوری از نقاب و پرهیز از تبدیل شدن به نما (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۵؛ شولتز، ۱۳۹۹، ص ۴۹)؛

سوم: ترک تلاش برای بهره‌گیری از احساسات ناایمن یا حالات دفاعی دروغین، برای تبدیل شدن به بیشتر از آنچه هست (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۵)؛

چهارم: رهایی از خودحقیرپنداری و احساس گناه (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۵)؛

پنجم: گشودگی در برابر تجربه؛

گشودگی در برابر تجربه مقابل اتخاذ حالت دفاعی در برابر تجربه قرار می‌گیرد (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۱۵-۱۱۸). اشخاص سالم طبیعت خود را به‌خوبی می‌شناسند و از جنبه‌های گوناگونی شخصیت خود غیرآگاه نیستند (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۵۰؛ شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۴۸).

ششم: گوش فرا دادن به عمیق‌ترین زوایای هستی فیزیولوژیک هیجانی خویش (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۳ و ۱۷۴)؛

هفتم: عاطفی بودن (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۵۰؛ شکرکن و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۴۸)؛

هشتم: پذیرا شدن تجربه دیگران (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۴)؛

نهم: واقع‌گرایی آفریننده و آفرینندگی واقع‌گرا (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۸۱)؛

دهم: اعتماد به ارگانسیم خود و افزایش کارآمدی؛

انسانی که کنشی کامل دارد، می‌تواند طبق جوشش‌ها و محرک‌های آنی و شهودی عمل کند که حتی از قدرت تفکر او قابل اعتمادتر است. انسان دارای کنش کامل، به سبب گشودگی نسبت به تجربه، به تمام اطلاعات موجود و جنبه‌های هر موقعیت دسترسی پیدا می‌کند و به مقایسه مسائل گوناگون می‌پردازد. این امر به تصمیم‌گیری صحیح او منجر می‌شود. انسان خودشکوفای می‌تواند تمام ارگانسیم خود را برای همکاری در تصمیم‌گیری فعال سازد (راجرز،



۱۹۹۵، ص ۱۷۵؛ ۱۸۸ و ۱۸۹). برعکس این اشخاص، تصمیمات انسان‌های تدافعی طبق سلائیق و قضاوت دیگران رفتار می‌کنند و از این رو نمی‌توانند به تجربه کامل اتفاقات و تصمیم‌گیری دقیق بپردازند (شولتس، ۱۳۹۹، ص ۵۱ و ۵۲؛ نای، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳).

یازدهم: دوست داشتن خود؛

در روان‌درمانی موفق، نگرش‌های منفی شخص نسبت به خودش کاهش و نگرش‌های مثبت افزایش پیدا می‌کند (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۸۷).

دوازدهم: کشف مثبت بودن درون شخصیت؛

انسان اجتماعی شده خویش‌دوست دارد، تعالی خواه، خردگرا و خالی از نفرت ذاتی است (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۹۰-۹۲).

سیزدهم: کشف منبع ارزشیابی در درون خود؛

معیار اصلی او خشنودی درونی خودش و آشکار شدن بیشتر شخصیت حقیقی‌اش خواهد بود (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۱۹-۱۲۲).

چهاردهم: مشتاق به یک فرایند بودن؛

تبدیل شدن به خویش‌دوست واقعی به معنای تبدیل شدن به یک فرایند است (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۷۶ و ۱۷۷).

پانزدهم: تلاش برای تبدیل شدن به خود واقعی؛

شخص در روند صحیح درمان می‌تواند به موضعی برسد که به پسند خویش و انتظارش از خودش اهمیت بدهد. اگر انسان آزاد باشد که بتواند به هر سویی حرکت کند، تبدیل شدن به شخصی که واقعاً هست، تنها مسیری خواهد بود که انسان آن را دارای بیشترین ارزش می‌داند (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۰۳-۱۰۶).

شانزدهم: متعادل، سازنده، واقع‌گرا و مورد اعتماد بودن؛

تلاش شخص برای تبدیل شدن به وجود بی‌مانند انسانی خودش به بد و شرور شدن او منجر نمی‌شود، بلکه در این فرایند، انسان به شخصی مثبت، سازنده، واقع‌گرا، مورد اعتماد، دارای رفتاری مفید برای خود و جامعه تبدیل می‌گردد (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۲۰۱-۲۰۳؛ نای، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳).

هفدهم: اجتماعی بودن و برخورداری از روابط شایسته؛

انسانی که از حالت دفاعی خارج شود و مواجهه گشوده‌ای با تجربه‌های درونی و شرایطی



محیطی‌اش داشته باشد و به کارآمدی آزادانه دست یابد، انسانی سازنده و قابل اعتماد خواهد بود. این فرد به سبب نیاز عمیق به بهره‌مندی از تعلق و ایجاد ارتباط با دیگران، انسانی اجتماعی نیز خواهد بود و از پرخاشگری نابجا خودداری خواهد کرد. انسان دارای زندگی خوب به نوعی از کنترل طبیعی و توازن درونی در تعدیل نیازهای درونی‌اش دست می‌یابد و رفتاری را انجام می‌دهد که بیشترین نیازهای درونی او را تأمین می‌کند. این امر به هماهنگی بیشتر شخص با سایر اعضای جامعه نیز منتهی خواهد شد (راجرز، ۱۹۹۵، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

هجدهم: احساس آزادی و آزادانه عمل کردن؛

انسان سالم به سبب مبتلا نبودن به حالت تدافعی و عدم تبعیت از سلايق دیگران، راه‌های متعددی در پیش خود دارد و با احساس آزادی و قدرت بیشتری عمل می‌کند (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۵۳). این شخص تا هنگامی که تبعیت از سنن تبعات منفی نداشته باشد، به سنت شکنی نمی‌پردازد؛ اما در صورتی که تبعیت از سنت‌ها به تشخیص آن‌ها صحیح نباشد، آزادانه رفتار موردپسند خویش را انجام می‌دهند (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۴۹؛ سهرابی، ۱۳۹۷).

نوزدهم: زندگی همه جانبه و وجودی؛^۲

انسان سالم در هر لحظه زندگی خویش حیاتی همه جانبه را تجربه می‌کند. برای او هر تجربه آن چنان جدید است که انگار پیش از آن وجود نداشته است و بنابراین با هیجان همراه خواهد بود. این اشخاص به سبب آمادگی برای هر تجربه‌ای، صُلب و پیش‌بینی‌پذیر نیستند و دائم دگرگون و متکامل می‌گردند (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۵۰ و ۵۱).

بیستم: هماهنگی میان «خود» و تجربه‌های درونی؛

میان «خود» انسان تحقق یافته و تجارب درونی او ناسازواری وجود ندارد و از این منظر انسان در حالتی متعادل به سر می‌برد (نای، ۱۳۸۳، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

بیست و یکم: خلاقیت؛

تمام انسان‌های دارای کنش کامل از خلاقیت بسیار زیادی برخوردارند (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۵۳).

۲. خلیفه الهی، برترین انسان و غایت خلقت در نگاه ملاصدرا

در این مبحث، ابتدا سعادت حقیقی و مطلوب انسان بیان می‌شود. سپس دستیابی به مقام خلافت الهی و انسان کامل به عنوان غایت نهایی خلقت و تعالی انسان ذکر می‌گردد.

2. existential living.



۱-۲. ادراک معقولات و حق تعالی، کمال و سعادت حقیقی انسان

صدرا در کتاب‌هایی مانند شرح الهدایة الاثریة و مفاتیح الغیب، برای تبیین سعادت نهایی انسان به بحث لذت و الم تمسک می‌کند. بنا بر دیدگاه او سبب سعادت، حصول لذت است و سبب شقاوت، حصول امور اذیت‌کننده. لذت، به ادراک ملائم از آن حیث که ملائم است، تعریف می‌شود. بنا بر تعریف دیگر، لذت ادراک و نیل برای وصول به چیزی است که نزد مُدرک، کمال و خیر محسوب می‌شود؛ از آن حیث که کمال و خیر است (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۵۱؛ ۱۳۶۳، ص ۵۸۶). در کتاب مبدأ و معاد نیز صدرا تبیینی ویژه از سعادت ارائه می‌دهد. بنا بر کلام او، سعادت هر قوه انسان نیل به مقتضای طبیعتش، بدون وجود آفت، و حصول کمالش بدون وجود مانع است. همچنین باید توجه داشت که کمال هر قوه انسان از نوع یا جنس همان قوه است. بنابراین کمال شهوت و سعادت آن لذت، کمال غضب و سعادت آن غلبه، کمال وهم رجاء و تمنی و کمال خیال دستیابی به تصویر امور زیباست (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱).

لذت هریک از قوای گوناگون انسان متناسب با مراتب وجودی آن‌هاست. به طور کلی، هر قوه‌ای که وجود اقوی و کمال‌اعلایی و مطلوبش دوام بیشتری داشته باشد، لذتش بیشتر خواهد بود. از این منظر قوایی که در انسان از منظر وجودی مرتبه بالاتری دارند، لذت و المی بیشتر و به تبع آن سعادت‌ی اصیل‌تر و بیشتر را برای انسان به دنبال خواهند داشت (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶). بنابراین باید لذت و الم عقل نظری و عقل عملی را به عنوان بالاترین قوای انسانی طرح و تحلیل کرد:

اول: سعادت عقل نظری، برترین سعادت انسان

ملاصدرا مقایسه‌ای میان لذت‌های قوای گوناگون انجام می‌دهد. از منظر او، لذت قوای عقلی از لذت قوای حسی، خیالی و وهمی اقوی و اکثر و پایسته‌تر است؛ زیرا در ادراک عقلی، امری برای حقیقت شیء ملائم حاصل می‌شود و برترین مدرک ادراک عقلی خداوند متعال است که خیر صرف و وجودی است که از آن کل خیریت و کل لذت افاضه می‌گردد. پس از آن نیز جواهر عقلیه و ملائکه روحانی مدرک ادراک عقلی هستند. در مقابل، ادراک در شهوت به ابعاد ظاهری شیء ملائم، نه حقیقت آن، تعلق می‌گیرد و مدرک آن اموری از قبیل امور خوردنی و لمس‌کردنی است. همچنین مدرک قوای عقلی کل وجود موجود است. همچنین تمام محسوسات قوه حسی ملائم آن نیستند و برخی محسوسات با قوای حسی تنافی دارند. در مقابل، برای قوه عقل هر امر معقولی



ملائم است و موجب کمال ذات عقل می‌شود؛ زیرا در میان حسیات به سبب قصور وجودات حسی و آفت‌های آن‌ها تضاد، تضایف و منافرت وجود دارد. ولی در میان عقلیات، سعه، خیریت و ملایمت وجود دارد. پابستگی بیشتر لذات عقلی نیز به این دلیل است که صورت‌های عقلی تعقل شده به وسیله عقل انسان به ذات او تبدیل می‌شوند یا حتی برخی از صورت‌های عقلی، پیش از درک آن‌ها نیز مقوم ذات او محسوب می‌شوند و انسان از آن‌ها غفلت داشته است. ولی این امر در مورد ادراکات حسی صادق نیست و این ادراکات می‌توانند با ایجاد مانع زایل گردند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳).

به نظر ملاصدرا، نمی‌توان لذات و سعادت‌های حسی را سعادت حقیقی به شمار آورد و ادراکات قوای عاقله و نفس ناطقه انسان بیشترین نقش را در سعادت انسان دارند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۶). به بیان دیگر، التذاذ نفس به حیات عقلی‌اش، به خصوص پس از زوال بدن و عدم مانعیت قوای بدنی، تام‌ترین و برترین خیر و سعادت انسان به شمار می‌آید (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۵). در این سعادت آنچه لذت حقیقی برای انسان دارد، وجود و مخصوصاً وجود عقلی است. در میان وجودات عقلی نیز معشوق حقیقی و کمال مطلق و اتم واجبی برای انسان بالاترین لذت را به دنبال دارد که با هیچ دردی همراه نیست. بر این اساس نفوسی که به عقول بالفعل تبدیل می‌شوند، به نوعی از راحتی دست پیدا می‌کنند که المی با آن همراه نیست و دوام دارد (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۵).

در کلام ملاصدرا تعبیر مختلفی پیرامون لذت حقیقی بعد نظری عقل انسان بیان شده است:

الف. وجود و ادراک آن

”واعلم أن الوجود هو السعادة، والشعور بالوجود سعادة أيضا (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۳).

بنا بر این تعبیر، وجود و درک آن سعادت به شمار می‌آید. موجودات در وجود تفاضل دارند و اشرف وجودات نیز وجود حق تعالی است. از این رو، بالاترین سعادت در میان ادراک موجودات گوناگون درک خداوند متعال محسوب می‌شود.

ب. اتحاد با عقل کلی، ادراک معقولات و حق تعالی

آنچه برای نفس ناطقه انسان از جهت قوه نظری‌اش ملائم شمرده می‌شود، اتحاد با عقل کلی، ایجاد صورت کل و نظام اتم در او، ادراک معقولات و در نهایت ادراک حق تعالی است.



انسان تا حدی در مراتب ادراکی می‌تواند تکامل یابد که در نفس او تمام صورت‌های موجودات ترسیم شود. در این مرتبه، انسان به عالم عقلی مضاهی کل عالم خارجی تبدیل می‌گردد. این غایت، سعادت حقیقی و کمال اتم برای عقل نظری انسان است. اگر انسان بتواند از بند مشاغل بدنی و حسی رهایی یابد و ادراکش مشغول به مسائل بهیمی و شهبوانی نباشد، می‌تواند برتری و عظمت این لذت و سعادت را کشف کند. اگر انسان به چنین درکی دست یابد، تمام جهد خویش را مصروف این لذت می‌کند و به سایر قوای خویش فقط در حد ضرورت توجه خواهد نمود (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۵۲؛ ۱۳۶۳، ص ۵۸۶ و ۵۸۷).

ج. اتصال به فیض علوی و رؤیت جلال سرمدی

سعادت نهایی انسان در تجرد از مادیات، اتصال به معقولات و مجاورت خداوند متعال است. دستیابی به کمال نهایی انسان صرفاً از طریق دستیابی به علوم و معارف عقلی و الهی و انقطاع از تعلقات غیرالهی به کمک عمل صالح میسر است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳ و ۲). با تحلیل این نوع تعابیر می‌توان پی برد که ملاصدرا در آن‌ها به مطلبی واحد اشاره دارد؛ زیرا از منظر صدرا، ادراک حقیقی از جنس وجود است. درواقع باید توجه داشت که سعادت حقیقی در حضور معارف مقتضای طبایع قوه عاقله انسان، مانند علم به خداوند متعال و ملائکه است، نه صرفاً در حفظ و اختزان این معارف. درواقع اگر نفس صرفاً به حفظ معارف بپردازد، نحوی ضعیف از وجود حقایق نزد او حاضر خواهد بود. اما علمی که حاصل مشاهده اتم و حضوری حقایق برتری از قبیل خداوند متعال باشد، انسان را به نهایت لذت و سعادت عقلی می‌رساند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۸۸). مراد از اتحاد با عقل کلی و اتصال به فیض علوی و رؤیت جلال سرمدی نیز همان ادراک حضوری این حقایق است که به ارتقای وجود انسان منجر می‌شود.

دوم: لذت و سعادت عقل عملی

برای عقل عملی انسان، تسلط بر سایر قوای بدنی و حصول هیئت استعلایی برای نفس بر بدن و قوای آن، امر ملائم شمرده می‌شود. درحقیقت، انفعال عقل عملی از قوای بدن حکایت از شقاوت و احتجاج او از حق دارد. درمقابل، سعادت عقل عملی انسان در استعلا بر بدن و قوایش و عدم انقیاد از آن‌هاست. هرگاه انسان کمالات علمی و عملی نفس را از این حیث که کمالاتی مؤثر نزد او هستند، به صورت تام، یعنی بدون توجه به علائق بدنی ادراک کند، قطعاً از آن‌ها



لذت خواهد برد (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۵۳). البته این نوع ادراک به صورت کاملش صرفاً پس از مرگ و با از میان رفتن موانع ادراک تام، تعلقات بدنی و علائق جسمانی، حاصل می‌شود (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۴۵۴).

کمال نفس از این حیث، صدور افعالی است که به دستیابی به خُلق عدالت و ملکه آن منجر می‌شود. مراد از عدالت نیز توسط و میانه‌روی نفس در اخلاق متضاد بدنی، مانند شهوت داشتن و نداشتن و غضب داشتن و نداشتن است. غایت این عدالت آن است که انسان از بدن و قوایش منفعل نباشد؛ زیرا انفعال نفس از بدن موجب شقاوت و دوری او از باری تعالی خواهد شد. این امر زمانی حاصل می‌شود که در نفس، به سبب تکرار تسلیم در برابر خواسته‌های بدن، هیئتی انقیادی ایجاد شود که به دلیل آن نمی‌تواند از امیال بدنی دست بکشد. در مقابل، اگر انسان صرفاً به انجام افعالی بدنی بپردازد که مادامی که در بدن است چاره‌ای جز انجام آن‌ها ندارد و در این افعال، عدالت و میانه‌روی را رعایت کند، در او هیئتی عقلی و استعلایی نسبت به بدن ایجاد می‌شود و می‌تواند فعالیت‌های متناسب با سعادت نفس را که پیش از این دشوار بود، به آسانی انجام دهد. مقابل این حالت، افراط و تفریط در انجام افعال بدنی است (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۶۱).

به این ترتیب، کمال حیث دوم نفس (عقل عملی) مقدمه کمال حیث اول (عقل نظری) آن است. در واقع، رعایت اعتدال در افعال بدنی مقدمه‌ای برای خلوص نفس برای فهم و درک بهتر حقایق الهی محسوب می‌شود. از این رو، انسان بعد از رفع حجاب بدن می‌تواند به مشاهده مقربین و مصاحبت با مقدسین موفق شود که سعادت فوق آن نیست. درحقیقت، معرفت تامه در این دنیا بذر مشاهده تام در آخرت است (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۳۶۲). به بیان دیگر، کمال و سرور نفس درحقیقت برای جزء نظری نفس حاصل می‌شود که جهت و حیث ذاتی نفس است؛ ولی کمال قوه عملی، جهت اضافه نفس به بدن، در قوام ذاتی نفس داخل نیست (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۳۶۶).

۲-۲. ویژگی‌های خلیفه الهی و انسان کامل

از نظر ملاصدرا، غرض اصلی از خلقت عالم به خلقت انسان بازمی‌گردد. غرض از خلقت انسان نیز دستیابی به درجه عقل مستفاد و عبودیت ذاتی خداوند متعال است. مراد از دستیابی به درجه عقل مستفاد، معرفت حق تعالی و ورود به گروه مهمین و مراد از دستیابی به عبودیت ذاتی، فناء در



حق تعالی است. ملاصدرا برای اشاره به مقام عبودیت ذاتی به آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات، آیه ۵۶) اشاره می‌کند (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۷۴؛ ساری عارفی؛ کهنسال، ۱۴۰۳).

صدرا برای انسان‌ها مراتب کمالی گوناگونی معرفی می‌کند. هرچه انسان به مراتب بالای وجود نزدیک‌تر شود، وحدتش نیز قوی‌تر و جامعیت آن نسبت به کثرات بیشتر خواهد شد. درحقیقت، هر موجودی در درون خود جهانی است حاکی از عالم ربوبیت؛ اما هرچه مرتبه وجودی آن بالاتر باشد، کمالات بیشتری در او ظهور و بروز می‌یابد (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۳۵۸). به بیان دقیق‌تر، انسان پس از عبور از مراتب نباتی و حیوانی استعداد و قوت ارتقاء به عالم سماء و مجاورت ملکوت اعلی را به کمک تحصیل علم و عمل دارد (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۶). اگر انسان به معرفت کامله و عبودیت تامه دست یابد، از مراتب عالم زمین و آسمان نیز بالاتر می‌رود و پس از فناء ذاتش به لقاء پروردگار نائل می‌گردد. در این مرتبه، انسان به رئیسی مطاع در عالم علوی و مسجود ملائکه آسمانی تبدیل می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۷). این انسان کاملی که به مقام خلافت پروردگار دست می‌یابد، مقصود اصلی از ایجاد کائنات است که خداوند متعال درباره او می‌فرماید: «وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (سوره بقره، آیه ۳۰). انسان کامل همان انسان حقیقی است که مظهر اسم اعظم الهی است (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۲۸). در کلام ملاصدرا تعبیر «مقصود اصلی تکوین» علاوه بر انسان کامل، برای عالم ربانی نیز به کار رفته است. او در کتاب کسر اصنام الجاهلیة عالم ربانی را مقصود اولی برای تکوین و ایجاد خلق معرفی می‌کند؛ اما سایر موجودات یا علت‌های معده و شرایط و مقدمات ایجاد عالم ربانی یا اضافه‌های تخمیر طینت او یا رشحات زائده‌ای هستند که از چشمه حق فایض می‌گردند (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۸۶). بعید نیست بتوان مراد از عالم ربانی را همان انسان کامل دانست.

برخی از ویژگی‌هایی که ملاصدرا برای انسان کامل بیان می‌کند، به شرح زیرند:

اول: دیدن خدا در ظاهر و باطن عالم (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۲)؛

دوم: اشتمال بر معانی کلی اسماء الهی و مظهریت اسم جامع خداوند (شیرازی، ۱۳۶۶،

ج ۴، ص ۱۵۶)؛

سوم: برخورداری از کمالات موجودات پایین‌تر و اشراف تدبیری بر آنها؛

انسانی که مرتبه وجودی او به مرتبه انسان کامل رسیده، به لحاظ وجودشناسانه بر کلیه

موجودات پایین‌تر اشراف دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۰ و ۱۳۹؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۴۵).



چهارم: برخورداری از خلافت کبری در عوالم گوناگون هستی؛

ازنظر ملاصدرا، انسان کامل در دو عالم ملک و ملکوت و اسفل و اعلی و دو نشئه دنیا و آخرت، خلافت کبرای خداوند متعال را بر عهده دارد (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶ و ۱۴۷؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۹ و ۱۴۰).

پنجم: برخورداری از قدرت عام و دستیابی به مقام «کن»؛

ملاصدرا انسان کامل را دارای قدرتی عام می داند و به تعبیر او، این انسان به مقام ایجاد به اراده یا مقام «کن» می رسد (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۶ و ۱۴۷؛ ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۹ و ۱۴۰).

ششم: بهره مندی از امانت الهی؛

ملاصدرا برای تحلیل ماهیت انسان حقیقی که مظهر اسم الله و خلیفه پروردگار است، به تحلیل معنای امانتی می پردازد که به انسان سپرده شده است: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (احزاب، ۷۲).

ملاصدرا این امانت را مختص انسان کامل و به معنای بهره مندی از فیض الهی و قابلیت فناء از هر امری و دستیابی به بقاء بالله می داند. امانت انسان، فیض الهی اتم و بلاواسطه ای است که همان قابلیت فناء از هر شی و بقاء به وسیله پروردگار محسوب می شود (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۱ و ۱۶۲).

هفتم: قلب نسبت به عالم و واسطه فیض نسبت به سایر موجودات؛

ملاصدرا در تبیین ارتباط میان انسان کامل با سایر موجودات به تمثیلی تمسک می کند. نسبت انسان با سایر مخلوقات شبیه نسبت قلب با سایر اعضای بدن است. بنا بر علوم طبیعی دوران صدر، قوه حیات از روح به قلب انسان افاضه می شود و پس از آن به واسطه قلب، این حیات به سایر اعضای بدن دمیده خواهد شد. فیض الهی نیز به تمام موجودات افاضه می گردد؛ اما از میان موجودات فقط انسان کامل است که می تواند این فیض را بدون واسطه دریافت نماید. انسان کامل پس از دریافت این فیض، آن را به سایر وجودات منتقل می کند (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۶۲).

هشتم: دارای توانایی ریاست مدینه فاضله؛

ملاصدرا در کتاب مبدء و معاد و در بیان ویژگی های رئیس مدینه فاضله نیز تحلیلی از ویژگی های انسان کامل و برترین انسان را ارائه می دهد. از نظر صدر، نفس انسان می تواند پس از آنکه صورتی طبیعی برای بدن بود، به مراتب بالاتری دست یابد. بالاترین مرتبه اتحاد با عقل فعال است. در این



صورت، انسان به مرتبه‌ای دست می‌یابد که به او وحی الهی می‌رسد. این انسان به کامل‌ترین مراتب انسانیت و بالاترین درجات سعادت رسیده است. با توجه به اینکه چنین شخصی از هر عمل منتهی به سعادت انسان اطلاع دارد، می‌تواند به ریاست مدینه فاضله بپردازد؛ زیرا علم به اسباب سعادت انسان، اولین و مهم‌ترین شرط این ریاست است (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۲ و ۴۹۳). با تحلیل کلام ملاصدرا پیرامون انسان کامل و انبیا و اولیای الهی می‌توان پی برد که مقام انسان کامل، بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اوصیای الهی و ائمه علیهم السلام قابل اطلاق است (جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۳۴، ص ۳۵۸ و ۳۵۹). همچنین باید عقل اول و نور رسول الله صلی الله علیه و آله را حقیقی واحد به شمار آورد و تمام آنچه را عقل اول به آن توصیف شده، اوصاف حضرت رسول صلی الله علیه و آله دانست. به این ترتیب، رسول الله صلی الله علیه و آله به عنوان انسان کامل، صادر نخستین و خلیفه پروردگار عصاره تمام عالم‌های امکانی است و عالم‌های عقل، مثال و طبیعت، تفصیل اویند. حقیقت ایشان ازلی و ابدی است و مبدأ فاعلی و منتهای غایی تمام کائنات محسوب می‌شود. البته رسول الله صلی الله علیه و آله از حیث بشر بودنش حادث در زمانی معین است؛ ولی حقیقت ایشان ازلی و ابدی شمرده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۱۳۴؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰، ج ۳۴، ص ۱۴۹-۱۵۳). ملاصدرا در کتاب المظاهر الإلهیه نیز به تطبیق میان انسان کامل و نبی گرامی اسلام صلی الله علیه و آله اشاره می‌کند. از نظر صدرا، غایت مخلوقات ایجاد انسان کامل است. صدرا برای اثبات این مطلب و معرفی انسان کامل، به روایت «لولاک لما خلقت الأفلاک» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۷) استناد می‌کند. در ادامه نیز بیان می‌کند که باید نفس رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله برهانی کلی بر سایر اشیاء باشد و در این تحلیل خود، به آیات شریفه «قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ» (نساء، آیه ۱۷۴) و «وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيداً» (نساء، آیه ۴۱) اشاره می‌نماید (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۷۲).

۳. مقایسه دیدگاه راجرز و صدرا

در این بخش ابتدا بنیان‌های مهم فکری دو اندیشمند، سپس نقاط اشتراک دیدگاه آن‌ها، پس از آن مزیت‌های دیدگاه صدرا و درنهایت مشکلات بهره‌گیری از دیدگاه صدرا در علوم انسانی بیان خواهد شد.

۳-۱. تحلیل و مقایسه بنیادهای دو دیدگاه

در تحلیل دیدگاه دو اندیشمند، باید به چند مطلب بنیادین توجه داشت:

اول: تفاوت نگاه روان‌شناختی و فلسفی؛



این دو اندیشمند نگرش‌ها و زاویه‌نگاه‌های کاملاً متفاوتی به انسان دارند. برای تحلیل و مقایسه دیدگاه‌های انسان‌شناختی راجرز با صدرا، باید توجه داشت که هدف روان‌شناس و فیلسوف از ارائه مباحث انسان‌شناختی چیست. فیلسوف در پی تبیین چیستی انسان، آن‌گونه که هست، و مسیر کمال حقیقی اوست؛ اما روان‌شناس بیشتر به شناخت سبب‌های رفتارها و صفات و بازتاب‌ها و آثار روانی مسائل گوناگون مرتبط با انسان در شخصیت او اهتمام دارد. ملاصدرا از منظر حکیم و فیلسوف، تلاش می‌کند تا به جمع برهان، عرفان و نقل پردازد و نگاهی جامع پیرامون چیستی، آغاز پیدایش، مراتب وجود، مراتب تعالی و تنازل، ابعاد وجودی و غایت انسان ارائه دهد. ملاصدرا جهانی را ترسیم می‌کند که عین ربط به وجود خداوند متعال است و نسبت به تمام امور جهان محوریت دارد. از این رو انسان نیز به عنوان یکی از مخلوقات خداوند متعال، عین ربط به این هستی بی‌همتا است و بدون شناخت پروردگار نمی‌توان به شناخت صحیحی از انسان دست یافت. بنابراین ارتباط با خداوند متعال و مقام خلیفه‌اللهی در تبیین ویژگی‌های انسان کامل به وسیله صدرا بسیار پررنگ شده است. در مقابل، راجرز از منظر روان‌شناس به مباحث انسان‌شناختی نگاه می‌کند. از این رو، آثار روان‌شناختی و ذهنی و روحی برای او اهمیت بیشتری دارد تا حقایق نفس‌الامری. بنابراین بیشتر بر بیان صفات روان‌شناختی برای انسان تحقق یافته تمرکز دارد و به مراتب وجودی و منازلی نمی‌پردازد که این اشخاص می‌توانند به آن دست یابند.

دوم: شاخصه‌های مکتب روان‌شناسی انسان‌گرا و نگرش راجرز؛

انسان‌گرایی یکی از رویکردهای روان‌شناسی است که از آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی تأثیر پذیرفته و بر پذیرش آزادی و اختیار، مسئولیت داشتن و خودشکوفایی افراد انسانی تمرکز دارد (کلمن، ۲۰۱۵). ذیل اصطلاح روان‌شناسی انسان‌گرا). این رویکرد تا حد زیادی از آگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی نشئت گرفته و بر قابلیت افراد انسانی برای انجام انتخاب‌های شخصی، طراحی سبک زندگی خویش و شکوفاسازی خود در مسیر زندگی‌شان تمرکز دارد. رویکرد مذکور کل‌نگر است و بیشتر بر شکوفایی استعدادهای انسانی از طریق ابزارهای تجربی تمرکز دارد تا بر تحلیل ناخودآگاه یا اصلاح رفتار (وندنباس، ۲۰۱۵، ص ۵۰۶). بنا بر دیدگاه شولتز نیز مکتب روان‌شناسی «انسان‌گرا» یا «نیروی سوم» یکی از مکاتب نوین روان‌شناسی است که در واکنش به دو مکتب روان‌شناسی رفتارگرایی و روان‌کاوی ایجاد شد و دستیابی انسان به کمال و فعلیت



یافتن استعداد های گوناگون او را مورد توجه قرار می‌دهد. در این رویکرد، فقط امور درونی یا فقط امور محیطی مؤثر بر رفتار انسان شمرده نمی‌شوند و هر دو مورد تحلیل قرار می‌گیرند. همچنین طبق دیدگاه کمال‌گرایان انسان می‌تواند در برابر عوامل محیطی و درونی خویش، از قبیل ویژگی‌های ژنتیکی، مقاومت کند و خودش شیوه رفتارش را انتخاب نماید (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۵-۹). پذیرش اختیار و خلاقیت انسان خود شکوفا، لزوم گشودگی انسان نسبت به تجربه و ترک رویه پیش‌بینی‌پذیر و تعصب بیش از حد از علایق و سلاهی که از دنیای بیرون به انسان منتقل شده، بر مبنای ای مانند رویکرد اگزیستانسیالیسی و نفی رفتارگرایی راجرز ابتننا دارد. پذیرش شکوفا کردن استعداد های مختلف به عنوان یکی از ویژگی‌های انسان کامل، بر دیدگاه راجرز پیرامون گرایشی درونی و فطری به سوی تکامل روانی و تحقق خویش دلالت دارد. پذیرش اعتماد به خود و رعایت اعتدال در میان عوامل گوناگونی که درون انسان فعال هستند، به عنوان یکی از ویژگی‌های انسان کامل نیز بر کل‌گرایی راجرز مبتنی است.

سوم: شاخصه‌های علم النفس صدرا؛

با تحلیل نوشته‌های گوناگون ملاصدرا می‌توان پی برد که دیدگاه او در باب انسان از چهار اصل مهم فلسفی او نشئت می‌گیرد: «اصالت وجود»، «حرکت جوهری»، «تشکیک در مراتب وجود» و «وحدت نفس و قوا». طبق دیدگاه ملاصدرا، هر انسان به عنوان یک جوهر دارای اختیار همواره در حرکتی جوهری و مختص به خود است که به صورت لبس بعد از لبس صورت می‌گیرد و از این رو، نفس در هر مرتبه تمام مراتب پیشین را نیز حفظ خواهد کرد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۰۸). ملاصدرا به وحدتی تشکیکی نفس انسانی قائل است. نفس انسانی دارای مرتبه نفس نباتی و مرتبه نفس حیوانی بوده و فاعل تمام افعال در تمام مراتب، نفس ناطقه است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۷۸-۸۰). نفس به سبب بهره‌مندی از وحدت سعی و تشکیکی، با قوای خویش اتحاد دارد و افعال و اوصاف قوای نفس حقیقتاً و بالذات، افعال و اوصاف نفس هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۷۴ و ۱۷۵؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۲۲۲).

۳-۲. نقاط اشتراک دو دیدگاه پیرامون غایت انسان

برخی نقاط اشتراک دیدگاه دو اندیشمند پیرامون انسان کامل و غایت انسان به شرح زیر هستند:



اول: غایت کمال انسان از منظر هر دو، امری محدود نیست و تعالی بی‌پایانی را برای انسان تصویر می‌کنند. غایت کمال انسان از منظر راجرز، تبدیل شدن به آن خودی که شخص واقعاً و صادقانه هست و تبدیل به انسان با کنش کامل است. از منظر ملاصدرا، التذاذ اصیل نفس انسانی به حیات عقلی‌اش تام‌ترین و برترین خیر و سعادت انسان به شمار می‌آید. ملاصدرا غایت کمال انسانی را دستیابی به مقام فناء فی الله و خلیفه‌اللهی کبری در تمام عوالم هستی می‌داند. بنابراین، تعالی انسان کامل به حد خاصی محدود نمی‌شود و روند تقرب او به ذات بی‌نهایت و کامل الهی هرگز پایان نمی‌یابد. البته نامحدود بودن کمال انسانی در نگاه صدرا از بی‌نهایت بودن غایت حرکت و تعالی انسان، یعنی همان دستیابی به قرب الهی نشئت می‌گیرد؛ اما بی‌نهایت بودن غایت انسان از منظر راجرز، به سبب ترسیم ویژگی‌های درونی متعدد و تقریباً نامحدود است.

دوم: هر دو اندیشمند انسان‌های خودشکوفایا کامل را آگاه به چیستی خود می‌دانند. البته آگاهی از خود در نگاه صدرایی نوعی هدف واسطی است که باید به شناخت پروردگار به عنوان علت هستی‌بخش او منتهی شود. ولی در نگاه راجرز، شناخت خود واسطه‌ای برای شکوفایی بیشترین حد از استعدادهای درونی است. بنابراین مبنای خدامحوری در نگاه صدرا و نوعی خودمحوری و انسان‌محوری در نگاه راجرز در این مبنا اثرگذار است.

سوم: از دیگر نکات مشترک دیدگاه صدرا و راجرز، زندگی آگاهانه اشخاص کامل یا خواهان تحقق خود و اختیار و آزادی آن‌ها در اداره ابعاد گوناگون درونی و بیرونی زندگی و شخصیتشان است. در واقع، این دو اندیشمند زندگی انسان‌ها و به خصوص انسان‌های خودشکوفایا صرفاً متأثر از نیروهای بیرونی و ناهشیار نمی‌دانند. در این مبنا، نگاه اگزیستانسیالیستی راجرز عامل اصلی برای رهایی از تأثرات بیرونی و خودمحوری در تعیین ابعاد گوناگون زندگی بوده است. ولی پذیرش حسن و قبح عقلی و ذاتی و لزوم رفتار طبق ارزش‌های الهی و عقل اصیل الهی مبنای رهایی از خواسته‌های بیرونی و سایر انسان‌ها در نگاه صدرایی است.

چهارم: انسان کامل صدرا نیز مانند انسان خودشکوفای راجرز توانایی تشخیص بالایی در شناخت هدف از وسیله و معیارهای گوناگون انجام یا ترک افعال دارد. توانایی تشخیص بالای انسان در نگاه راجرز، بیشتر بر رهایی از موانع درونی و بیرونی و احاطه کامل بر خواسته‌های خویش مبتنی است. اما در نگاه صدرا، علاوه بر رهایی از موانع درونی و بیرونی و احاطه کامل



بر خواسته‌های خویش، به افزایش توانایی انسان در معیارهای حق و باطل و ملکوت امور نیز مربوط می‌شود.

پنجم: انسان کامل صدرا به سبب دوری از کذب و ریا، درون و بیرون یکسانی دارد و از نقاب‌های ظاهری عاری است. انسان کامل راجرز نیز از نقاب‌ها دوری می‌کند و پذیرای وقایع و تجربیات مختلفی است که در عالم برای او محقق می‌شود و در تجربیات خود به تحریف واقعیت نمی‌پردازد. در این مبنا نیز دوری انسان کامل از کذب و ریا در نگاه صدرا علاوه بر مانعیت کذب و ریا در شناخت و تحقق خود، به تبعیت انسان کامل از حسن و قبح عقلی و مانعیت کذب در تقرب الهی ابتننا دارد. اما غالب انگیزه‌های انسان کامل راجرز از کذب و ریا به مسائل درونی و نه لزوماً وجود معیارهای عقلی و الهی بیرونی بازمی‌گردد.

۳-۳. مزیت‌های دیدگاه صدرا پیرامون انسان کامل

اول: راجرز در بیان سیر تحول و تکامل انسان، بیشتر به فرایندهای ذهنی و روانی و تأمین نیازها و شکوفایی استعدادها روانی محدود انسان تمرکز دارد (شولتس، ۱۳۹۹، ص ۲۵۳؛ اسماعیلی، ۱۴۰۰). مرتبه ذهنی‌ای که او تصویر می‌کند نیز در نظام هستی‌شناختی صدرا، حداکثر مربوط به مرتبه وهم است. اما صدرا تلاش می‌کند تا با ارائه تصویری جامع از ابعاد مادی و فرامادی انسان، در بعد فرامادی افراد علاوه بر قوه عقل نظری، عقل عملی انسان کامل را نیز معرفی نماید. همچنین عقلی که صدرا برای انسان کامل تصویر می‌کند، علاوه بر مسائل ذهنی مربوط به مرتبه وهم و خیال، نسبت به مسائل کلی و مجرد عقلی نیز شمول دارد.

دوم: راجرز در تبیین کمال انسان نیز بر فعلیت بخشی به استعدادهای درونی و تحقق خود تمرکز دارد؛ اما سمت و سوی تحول و ابعاد دارای اصالت در تحول انسان را دقیق مشخص نکرده است. راجرز از یک سو اعمال و از سوی دیگر، علوم گسترده‌ای را که انجام یا دستیابی به آن‌ها می‌تواند در تکامل انسان مؤثر باشد، معرفی نمی‌نماید. ولی باید جهت معینی برای خود شکوفایی معین شود؛ و الا هر نوع شکوفایی درونی، حتی اگر نتایج نامطلوبی را به دنبال داشته باشد، در دایره خود شکوفایی قرار خواهد گرفت. در انسان علاوه بر گرایش به خوبی، گرایش به بدی نیز وجود دارد و برای تعیین دقیق مسیر و جهت خود شکوفایی باید معیاری برای تمایز این ویژگی‌ها تبیین شود (آذربایجانی، ۱۳۷۵). برای مثال، همان‌گونه که قدیسانی مانند مادر ترزا می‌تواند خود را مشمول خود شکوفایی بداند، افرادی که با حمله تروریستی به ترور



دیگر افراد پرداخته‌اند نیز می‌توانند مشمول خودشکوفایی و شکوفاسازی درون خویش قرار گیرند (کولتکوریورا، ۲۰۰۶). بنابراین باید با معیار دقیقی این مصادیق احتمالی خودشکوفایی را از یکدیگر متمایز ساخت. در مقابل، صدرا تلاش کرده تا ضمن تحلیل دقیق استعداد های انسان، نظام اولویت آن‌ها را ترسیم کرده و مشخص نماید که کدام استعدادها از اهمیت بیشتری برخوردار هستند.

سوم: انسان با کنش کامل در نگاه راجرز، صرفاً توانسته استعدادهای روانی خویش را کامل کند و به تعاملی شایسته با جامعه و محیط پیرامون خود دست یابد. حتی غالباً راجرز به وجود نوعی خودمحوری در این انسان‌ها تأکید می‌کند (شولتز، ۱۳۹۹، ص ۲۰۳). ولی انسان کامل در اندیشه صدرا، محور و غایت خلقت، دارای توانایی تصرف تکوینی در جهان و اشخاص دیگر، خلیفه خداوند در عوامل گوناگون، دارای توانایی رهبری مدینه فاضله، واسطه فیض به عوالم مجرد و مثالی و مادی، دارای مقام نبوت و رسالت و بهره‌مند از علم کامل به عوالم گوناگون و مظاهر الهی است.

چهارم: با توجه به محدودیت هستی‌شناختی مقبول راجرز به جهان مادی، او به ویژگی‌های مرتبط با بعد فرامادی انسان توجهی نداشته است. در مقابل در نظام هستی‌شناختی صدرا، مراحل تعالی معنوی به عنوان مرتبه اصیل انسانی مورد تمرکز ویژه بوده‌اند.

پنجم: در ترسیم ویژگی انسان کامل صدرا، نمی‌توان از ارتباط او با خداوند متعال غافل شد؛ زیرا انسان کامل صدرا تجلی کامل و بازتابی از ویژگی‌های گوناگون حق تعالی است و سمت خلافت پروردگار را بر عهده دارد. بر این اساس، می‌توان گفت که تصویر راجرز از انسان کامل مصداق نوعی انسان‌مداری و انسان‌محوری است. ولی از منظر صدرا، باید از انسان‌مداری و انسان‌محوری رها شد و جهتی متعالی و فرامادی برای تعالی انسان ترسیم کرد (آذربایجانی، ۱۳۷۵). **ششم:** انسان کامل صدرا، برخلاف انسان کاملی که راجرز ترسیم می‌نماید، صرفاً مشغول زندگی خصوصی و دغدغه‌های درونی خویش نیست و نقشی بی‌بدیل در کل نظام امر و خلق دارد و درواقع، محور جهان‌های گوناگون هستی است. این اندیشمند تصویری فردگرایانه از انسان کامل ارائه می‌دهد (خیاطیان و دیگران، ۱۳۹۷).

هفتم: اگرچه راجرز بهره‌مندی انسان از درک کامل‌تر افراد خودشکوف نسبت به سایر افراد را می‌پذیرد، ولی میزان خاص و محدوده‌ای خاص را برای علومی که باید انسان کامل از آن



بهره‌مند باشد، ترسیم نمی‌کند و به‌طورکلی، علم در تصویر او از شخصیت انسان کامل نقش چندانی ندارد. ولی در نظام اندیشه صدر، علم حضوری به مجردات محور اصلی تعالی انسان را تشکیل می‌دهد. همچنین تعدیل قوا در نظر راجرز با هدف موفقیت بیشتر فرد در زندگی شخص و شکوفایی استعدادهای روانی صورت می‌گیرد. اما ملاصدرا نقش مقدمی مهمی برای تعدیل قوای انسان در مسیر تعالی او قائل است و به‌نظر او، با تعدیل قوا مسیر برای تعالی قوه نظری او فراهم می‌شود.

هشتم: هر دو اندیشمند بر استقلال بیشتر انسان کامل نسبت به اطرافیان، جامعه و فرهنگ قائل هستند؛ ولی استقلال انسان کامل صدرا حتی می‌تواند تا حد توانایی او برای تصرف در سایر انسان‌ها نیز افزایش یابد.

نهم: انسان کامل صدرا نظام ارزشی معینی را می‌پذیرد که مبتنی بر حسن و قبح ذاتی است؛ بنابراین نمی‌توان او را پذیرای سایر مردم، هرگونه که باشند، به شمار آورد. انسان کامل صدرا به عنوان خلیفه الهی وظیفه دارد که به تبیین معارف و روند صحیح تعالی به سایر مردم بپردازد و در روند رشد و تعالی، یاریگر سایر مردم باشد. در مقابل، راجرز در معرفی نظام معیار برای رفتار انسان تحقق یافته، بر پسند درونی او تمرکز می‌کند و مشخص نمی‌نماید که آیا این پسند درونی لزوماً میان تمام افراد، یا حتی افراد خودشکופا، یکسان است یا خیر. همچنین آیا معیار اثباتی، نه ثبوتی و تشخیص درونی کل ارگانیسم، برای ارزش اعمال وجود دارد یا خیر؟

۳-۴. مشکلات بهره‌گیری از دیدگاه صدرا پیرامون انسان کامل در عرصه علوم انسانی

به‌کارگیری مبانی انسان‌شناختی صدرا در عرصه علوم انسانی با چند اشکال و مانع مهم مواجه است:

اول: باید تألیفات علمی صدرا را بر مبنای نظام مسائل و دغدغه‌های موجود در عصر کنونی و علوم انسانی گوناگون مورد مطالعه و ساماندهی مجدد قرار داد و مشخص کرد که صدرا به چه مسائلی ورود داشته و چه مسائلی در نظام اندیشه‌ای او موجود نیست.

دوم: غالباً تمرکز بیشتر فلاسفه و اندیشمندان اسلامی بر شناخت انسان کامل و روند تعالی او موجب شده که از تبیین ویژگی‌ها، چالش‌ها و دغدغه‌های انسان‌های معمولی غافل شوند و تولیدات فلسفی آنان نتایجی تفصیلی و جزئی پیرامون این طبقه از انسان‌ها را نداشته باشد. به‌ویژه با مقایسه این مطلب با مکاتبی مانند آگزیستانسیالیسم که به دغدغه‌ها و دل‌نگرانی‌های



گوناگون انسان‌های مختلف پرداخته‌اند، می‌توان به اثر این تفاوت نگاه توجه یافت. با توجه به آشنایی راجرز با اگزیستانسیالیسم، مشاهده می‌شود که این اندیشمند به دنیای انسان‌های معمولی وارد شده و توانسته حقیقت دنیای این طبقه از انسان‌ها را به‌طور تفصیلی مورد مطالعه و کنکاش قرار دهد. یکی از علت‌های تمرکز صدرا بر انسان کامل و تمرکز راجرز بر انسان‌های معمولی، به غایت متفاوت دو دانشی بازمی‌گردد که این دو اندیشمند در آن‌ها مشغول بوده‌اند. فلسفه اسلامی بیشتر دغدغه ترسیم ارتباط انسان در بالاترین سطح با خداوند متعال را داشته یا به تعبیر دیگر، تأکید اصلی فلسفه اسلامی بر ترسیم خداوند و به تبع آن ترسیم جهان و انسان بوده است؛ بنابراین انسان تقرب یافته به پروردگار مورد تمرکز آن بوده است. اما راجرز به عنوان یک روان‌شناس، با اهدافی مانند شناخت بهتر انسان‌های معمولی و کمک به درمان و بهبود زندگی روزمره به شناخت انسان پرداخته است. بنابراین طبیعی است که فلسفه اسلامی بیشتر بر انسان کامل و روان‌شناسی بیشتر بر انسان معمولی تمرکز کند.

سوم: ندرت توجه به مسائل فرهنگی و اجتماعی از جمله نکات دیگری است که در بهره‌گیری از مبانی انسان‌شناختی صدرا باید به آن توجه داشت. این مسئله از یک سو به زمانه طرح فلسفه صدرایی بازمی‌گردد که در آن مطالعات اجتماعی چندان رشد نیافته بود. از سوی دیگر فلسفه اسلامی به عنوان دانشی وجودشناختی، بر شناخت وجود اصیل الهی تمرکز داشته و در مقام ارائه تحلیل‌های فرهنگی و اجتماعی نبوده است. بنابراین برای رفع این خلأ، نیاز است که مسائل گوناگون فرهنگی و اجتماعی مبتنی بر بنیان فلسفه صدرایی مورد بازخوانی و تدقیق قرار گیرند.

نتیجه‌گیری

بنا بر تحلیلی که در این تحقیق صورت گرفت، غایت کمال انسان از منظر راجرز، دستیابی به کنش کامل و فعلیت بخشی به ارگانیسم است. صدرا دستیابی به مقام انسان کامل و خلافت کبرای الهی در دو عالم ملک و ملکوت و دو نشئه دنیا و آخرت را غایت کمال انسان می‌داند. انسان کاملی که صدرا ترسیم می‌نماید، در بسیاری از ابعاد گوناگون و به‌ویژه در سعه وجودی، توانایی عمل و میزان و کیفیت علم بر انسان خودشکوفای راجرز برتری دارد و می‌تواند به جهانی محاذی کل عالم ملک و ملکوت و خلیفه پروردگار تبدیل گردد. نگاه به انسان از منظر یک



روان‌شناس، آگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، پذیرش آزادی و اختیار، کل‌نگری و گرایش درونی و فطری انسان به سوی تکامل روانی و تحقق خویش، ازجمله بنیان‌های مهمی هستند که بر اندیشه راجرز در باب کمال‌نهایی انسان تأثیر ویژه داشته‌اند. در مقابل، با تحلیل نوشته‌های گوناگون ملاصدرا می‌توان پی برد که دیدگاه او در باب انسان از چهار اصل مهم فلسفی او نشئت می‌گیرد: اصالت وجود، حرکت جوهری، تشکیک در مراتب وجود و وحدت نفس و قوا. نامحدود بودن غایت کمال انسان، آگاهی انسان به چیستی خود، زندگی آگاهانه و همراه با انتخاب، توانایی بالای تشخیص معیارهای خوب و بد و وسایل و اهداف و دوری از کذب و نقاب برخی نقاط اشتراک دیدگاه دو اندیشمند پیرامون انسان کامل و غایت انسان هستند. البته به‌رغم این شباهت‌ها گفته شد که بنیان‌هایی از قبیل آگزیستانسیالیسم، انسان‌محوری و لزوم شکوفایی حداکثری استعدادهای درونی مبنای برخی ویژگی‌های انسان تحقق‌یافته مانند بی‌نهایت بودن مسیر تعالی انسان، دوری از کذب و ریا و عدم تأثیرپذیری از بیرون در نگاه راجرز است؛ ولی در نگاه صدرایی، محوریت پروردگار در جهان، عین ربط بودن انسان نسبت به پروردگار، محوریت رضا و تقرب الهی و پیروی انسان کامل از حسن و قبح عقلی مبنای ویژگی‌های یادشده به شمار می‌آیند.

ارائه تصویری جامع از ابعاد مادی و فرامادی انسان، تحلیل دقیق عین ربط بودن انسان به خداوند متعال و عدم ادعای انسان‌محوری، تعیین دقیق سمت و سوی تحول و شکوفایی استعدادها، ترسیم انسان کامل به‌عنوان محور اداره جامعه و دریافت فیوضات الهی و ترسیم مراحل تعالی معنوی انسانی ازجمله نقاط قوت و مزایای تفکر صدرا پیرامون انسان کامل را تشکیل می‌دهند.

درنهایت به نظر می‌رسد که برای بهره‌گیری گسترده‌تر و دقیق‌تر از فلسفه صدرایی در دانش‌هایی مانند فلسفه تعلیم و تربیت و روان‌شناسی نیاز است که حکمت صدرایی از منظر این دانش‌ها و ناظر به مسائل مطرح در آن‌ها بازخوانی شده و با بهره‌گیری از مبانی حکمت صدرایی، دغدغه‌های گوناگون انسان‌های معمولی مورد تحلیل قرار گیرند.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۷۵). **انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه اسلام و روان‌شناسی**. روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۹، ص ۶-۲۱.
۲. اسماعیلی، فاطمه. (۱۴۰۰). نقادی مبانی فلسفی روان‌شناسی انسان‌گرا (با محوریت آثار کارل راجرز) بر اساس حکمت متعالیه. **مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه**، ۷ (۱).
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **رحیق مختوم**. قم: اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۰). **رحیق مختوم**. قم: اسراء.
۵. خیاطیان، قدرت‌الله؛ فدوی، صبا. (۱۳۹۷). نیل به کمال در نظریه‌های انسان کامل ابن عربی و انگیزش آبراهام مزلو. **دوفصلنامه پژوهشنامه عرفان**، ۱۰ (۱۹)، ۲-۲۰.
۶. ساری عارفی، معصومه سادات؛ کهنسال، علیرضا. (۱۴۰۳). تطبیق شکل‌گیری علم حضوری در آثار فلسفی ملاصدرا و تفاسیر الصافی و المیزان. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸ (۳۲)، ۱۶۹-۱۹۳.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5608.1478>
۷. سهرابی، فرامرز. (۱۳۹۷). روان‌شناسی شخصیت امام خمینی (ره) بر پایه ویژگی‌های انسان سالم کارل راجرز. **دوفصلنامه روان‌شناسی فرهنگی**، ۲ (۱)، ۳۷-۵۹.
۸. شکرکن، حسین؛ برادران رفیعی، علی محمد؛ منتظری، علی؛ غروی، سید محمد. (۱۳۸۲). **مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن**. تهران: سمت.
۹. شولتس، دوآن پی. (۱۳۹۹). **روان‌شناسی کمال**، (ترجمه گیتی خوشدل). تهران: پیکان.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). **اسرار الآیات**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱م). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶). **شرح اصول کافی**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۲۲). **شرح الهدایة الأثریة**. بیروت: مؤسسة تاریخ العربی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱ش). **کسر اصنام الجاهلیة**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴ش). **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸ ش). **المظاهر الإلهية في أسرار العلوم الكمالية**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳ ش). **مفاتيح الغيب**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۲). **درآمدی به نظام حکمت صدرایی** (انسان‌شناسی). تهران: سمت.
۱۹. قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ ق). **التفسير، قم: دار الكتاب**.
۲۰. گندمی نصرآبادی، رضا. (۱۳۹۷). بررسی چستی فلسفه تطبیقی. **فصلنامه علمی پژوهشی آینه معرفت**، ۱۸ (۳)، ۷۱-۸۶.
۲۱. نای، رابرت. (۱۳۸۳). **سه مکتب روان‌شناسی: دیدگاه‌های فروید، اسکینر و راجرز**. تهران: پادرا.
22. Colman, Andrew M (2015). *A Dictionary of Psychology. Oxford*, Oxford University Press, fourth edition.
23. Koltko-Rivera, Mark E. (2006). Rediscovering the Later Version of Maslow's Hierarchy of Needs: Self-Transcendence and Opportunities for Theory, Research, and Unification. *Review of General Psychology*, Vol. 10, No. 4, 302-317.
24. Rogers, Carl (1995). On Becoming a Person. *Western Behavioral Sciences Institute*, La Jolla, California.
25. VandenBos, Gary R (2015). *APA dictionary of psychology*. Washington, D.C, American Psychological Association.



Critical Review of Baba Afzal al-Din Muhammad Maraghi Kashani's View on the Nature of Time (Zamān) and Eternity (Dahr)

Reza Hesari¹ | Hamidreza Khademi²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy and Theology, Faculty of Literature and Humanities, University of Birjand, Birjand, Iran. Email: reza-hesari@birjand.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Research Institute for Humanities Research and Development, SAMT Organization, Tehran, Iran. Email: khademi4020@yahoo.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 20 January 2025

Revised: 11 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 25 June 2025

Keywords:

Afzal al-Din Kashani,
Eternity (Dahr), Time
(Zamān), Moment (Waqt).



Abstract

Afzal al-Din Muhammad Maraghi Kashani, a philosopher and poet of the seventh century AH, has left behind numerous treatises and books. His perspective on the nature of time and its relationship with the concept of eternity (dahr) is among his notable and significant contributions. Providing a correct and precise understanding of the concepts of time and eternity is the primary concern of this research. Kashani considers the nature of time to be exclusively associated with accidental categories and attempts to establish a connection between this nature and the concept of eternity. A significant point in his viewpoint is the distinction he makes between the concepts of time (zamān) and moment (waqt), a distinction not articulated by other philosophers. Kashani offers various and sometimes contradictory interpretations regarding the meaning of eternity, resulting in an absence of a definitive understanding of this concept within his intellectual framework. This article employs a descriptive-library method to first precisely elucidate Kashani's views on these two concepts and subsequently analyze and critique them.

Cite this article: Hesari, R.; Khademi, H. (2024). Critical Review of Baba Afzal al-Din Muhammad Maraghi Kashani's View on the Nature of Time (Zamān) and Eternity (Dahr). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 33-52. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6718.1585>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی انتقادی دیدگاه بابا افضل الدین محمد مرقی کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر

رضا حصاری^۱ | حمیدرضا خادمی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، بیرجند، ایران. رایانامه: reza-hesari@birjand.ac.ir

۲. دانشیار، گروه فلسفه و کلام، پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، سازمان سمت، تهران، ایران. رایانامه: khademi4020@yahoo.com

چکیده

افضل الدین محمد مرقی کاشانی از جمله فیلسوفان و شاعران قرن هفتم است. از وی رساله‌ها و کتب گوناگونی بر جای مانده است. مسئله حقیقت زمان و چگونگی ارتباط آن با معنا و مفهوم دهر از جمله دیدگاه‌ها و رویکردهای قابل توجه و مهم او محسوب می‌شود. ارائه مفهوم درست و صحیحی از مسئله زمان و دهر مهم‌ترین مسئله این پژوهش محسوب می‌گردد. وی حقیقت زمان را تنها مختص مقولات عرضی دانسته و سعی نموده است که میان این حقیقت با مفهوم دهر پیوند برقرار نماید. نکته مهمی که در دیدگاه وی دیده می‌شود، تفاوتی است که کاشانی میان دو مفهوم زمان و وقت بیان نموده است که از سوی هیچ فیلسوفی بیان نشده است. کاشانی پیرامون معنای دهر تعبیرمختلف و گاه متضادی نسبت به حقیقت آن بیان نموده است. ازاین جهت معنای محصلی از مفهوم دهر در منظومه فکری وی یافت نشد. در این نوشتار سعی شده است که با بهره‌گیری از روش توصیفی کتابخانه‌ای، ابتدا دیدگاه کاشانی پیرامون این دو مفهوم به‌طور دقیق تبیین شود و در ادامه مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

کلیدواژه‌ها

افضل الدین کاشانی، دهر، زمان، وقت.

استناد: حصاری، رضا؛ خادمی، حمیدرضا. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی دیدگاه بابا افضل الدین محمد مرقی کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹، (۳۴)، ۵۲-۳۳.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6718.1585>





مقدمه

بحث و بررسی پیرامون برخی از مفاهیم فلسفی و ارائه تصویری واضح و روشن از حقیقت آن‌ها با دشواری همراه است. درواقع این دسته از مفاهیم گرچه وجود و هستی آن‌ها واضح و روشن است، اما دستیابی به ماهیت و حقیقت آن‌ها آسان نیست. مفهوم زمان ازجمله این مفاهیم است. وجود و هستی زمان به دلیل آنکه همواره در تغییر، تحول، تقصّی و گذر است و به عبارتی وجود و عدم آن به همدیگر آمیخته است (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۸۶)، ارائه تصویری واضح و روشن از حقیقت آن همواره دغدغه اساسی میان فیلسوفان مسلمان به شمار رفته و ازجمله مباحث چالش برانگیز در این باره محسوب می‌شود (میراحمدی و روح‌الامین، ۱۴۰۰، ص ۲۹۰).

با وجود اینکه حقیقت زمان، ذیل مقوله کمّ و از سنخ مقوله کمّ متصل تلقی می‌شود، همواره با نظر به مفهوم و معنای فلسفی حرکت توضیح داده می‌شود. اساساً حقیقت زمان هیچ‌گاه مستقل و جدا از معنای حرکت یافت نمی‌شود. به بیان دیگر، حرکت علت تحقق و ایجاد زمان است. این مهم سبب آن شده است که فهم دقیق معنای زمان بر شناخت مفهوم حرکت متوقف باشد. در دیدگاه فیلسوف مسلمان هرآنچه که در عالم هستی ظاهر شده است، پیش‌تر در عوالم پیشین از گونه‌ای وجود برخوردار بوده است. نحوه‌ای از وجود که هر شیئی از اشیاء در عوالم ملکوتی پیش از عالم ماده از آن برخوردار بوده است، باطن آن شیء به شمار می‌رود. حقیقت زمان نیز از این قاعده مستثنی نیست. در دیدگاه فیلسوفان مسلمان، باطن زمان «دهر» نام دارد که محیط به آن بوده و از هرگونه تغییر و تحول مبری و منزه است (ابن سینا، بی‌تا، ص ۹۲؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۱۹؛ استرآبادی، ۱۳۹۱، ص ۵۲۰؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۷۸). درواقع، معرفت به حقیقت زمان نه تنها متوقف بر فهم صحیح معنای حرکت است، بلکه بر علم و آگاهی نسبت به مفهوم دهر نیز وابسته خواهد بود.

در دیدگاه حکیمان متأله، معرفت کامل و تمام نسبت به یک شیء بر اساس قاعده «ذوات الأسباب لا يعرف إلاّ بأسبابها» (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۱۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹) صرفاً از مسیر شناخت علت یا علل آن شیء و نسبتی که میان آن‌هاست، امکان پذیر خواهد بود. بدین ترتیب، شناخت مفهوم زمان نیز متوقف بر شناخت دو مفهوم دهر و حرکت خواهد بود که علت تحقق زمان‌اند.

این مهم سبب آن شده است که دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به ارائه تصویری واضح و روشن



از مفهوم زمان در طول تاریخ فلسفه بیان شود. اما این اختلاف و تعدد، در تبیین مفهوم دهر آن‌گونه که در توضیح معنای زمان یافت شده است، وجود ندارد. به عنوان نمونه، تنها ابن سینا پنج رویکرد درباره حقیقت زمان را بیان کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۱). نمونه دیگر میرداماد است که ده دیدگاه مطرح شده درباره حقیقت زمان را مورد اشاره و بررسی قرار داده است (استرآبادی، ۱۳۸۱، ص ۲۷ و ۲۸).

از جمله حکیمان و فیلسوفانی که رویکرد قابل توجهی نسبت به مفهوم دهر و زمان داشته است، افضل الدین محمد مرقی کاشانی معروف به بابا افضل کاشانی است. این‌گونه به نظر می‌رسد که وی فیلسوفی مشائی است تا اشراقی؛ اما به دلیل آنکه از آموزه‌ها و تعالیم عرفانی تا حدودی تأثیر پذیرفته است، می‌توان او را متأثر از مکتب نوافلاطونی دانست.

نسبت به شخصیت و جایگاه علمی وی که در اواخر قرن ششم می‌زیسته است، باید گفت که هرچند او با تألیفات فلسفی فارسی و رباعیات خود در ایران مشهور است، اما شرح حال منسجم و منظمی از او در دسترس نیست. از این رو بیشتر تذکره‌نویسان که به مناسبت رباعیات وی گاه سخنی از او به میان آورده‌اند، مطلب چندان و قابل توجهی درباره شخصیت علمی او نمی‌دانسته و بعضاً افسانه‌هایی پیرامون این فیلسوف و شاعر ایرانی بیان نموده‌اند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۳، ص ۱۷ و ۱۸؛ مدرس رضوی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۰۵-۲۱۰). قدیم‌ترین اطلاعات درباره او در کتابی به عنوان مختصر فی ذکر الحكماء اليونانيين و الملیین (بی‌نام، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۴) بیان شده است.

در این کتاب پیرامون بابا افضل کاشانی این چنین آمده است:

”افضل الدین محمد بن مرقی کاشی فاضل، دانشمند و دانای ژرف‌نگر در علوم الهی بود و در علوم الهی و طبیعی و طب و جز آن رساله‌ها دارد (۱۳۸۸، ج ۱، ص ۳۲۲-۳۲۴).“

نسبت به پیشینه بحث باید گفت تا بدان‌جا که جستجو شده است، تنها یک مقاله در این باره با عنوان «نسبت زمان و دهر در نظرگاه افضل الدین کاشانی» به قلم مریم اسدیان، خلیل بیگ‌زاده و الیاس نورایی نگاشته شده است. این مقاله گرچه دیدگاه کاشانی پیرامون دو مفهوم دهر و زمان را توضیح و تبیین نموده است، اما فاقد تحلیل و بررسی انتقادی دیدگاه



کاشانی است. درواقع این مقاله رویکرد کاشانی پیرامون دو مفهوم دهر و زمان را صرفاً توضیح داده است، اما به نقد و بررسی آن نپرداخته است. با توجه به اینکه رویکرد کاشانی مشتمل بر برخی نقایص و کاستی‌هایی است و بر اساس اینکه این مهم تاکنون توضیح داده نشده است، پرداختن به این مسئله امری ضروری و مهم محسوب گشته و جنبه نوآوری این پژوهش که مسئله اصلی آن تبیین و تحلیل دو مفهوم زمان و دهر است، محسوب می‌گردد. در این مقاله ابتدا دیدگاه کاشانی در دو بخش تبیین می‌گردد. در بخش نخست، مفهوم زمان و در بخش دوم، مفهوم دهر تحلیل شده است. سپس دیدگاه کاشانی بر اساس دو بخش مذکور مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. تبیین دیدگاه کاشانی پیرامون حقیقت زمان و دهر

ابتدا رویکرد وی پیرامون حقیقت زمان بیان و سپس حقیقت دهر بر اساس مبانی وی توضیح داده خواهد شد.

۱-۱. حقیقت زمان

کاشانی دیدگاه خویش را پیرامون حقیقت زمان و دهر به طور پراکنده در رساله‌های مختلف خود بیان نموده است. باید توجه داشت که تمام آثار و رساله‌های وی در یک کتاب جمع‌آوری شده و منتشر شده است.

کاشانی در رساله عرض‌نامه معتقد است حرکت و جنبش‌هایی که در عالم هستی واقع می‌شود، مشتمل بر مقدار خواهند بود و درست به همین دلیل است که می‌توان گفت حرکت خاصی نسبت به حرکتی دیگر، زودتر محقق می‌شود. این آهستگی یا سرعت حرکات مختلف که در قیاس و سنجش با دیگر حرکات رخ می‌دهد، صفت حال و مقداری است که آن مقدار و اندازه نزد وی «زمان» نامیده می‌شود. اساساً در دیدگاه کاشانی زمان، مقدار و اندازه حرکت بوده و اتصال یا انقطاعی که در زمان تصور می‌شود، تابع اتصال و انقطاع موجود در حرکت است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

از منظر وی حرکاتی که دارای مبدأ و مقصد خاص و مشخصی هستند، زمان و مقدار آن‌ها نیز معین خواهد بود. لذا حرکتی که پیوسته و همیشگی باشد، زمان آن نیز به صورت پیوسته



و دائمی خواهد بود. وی این حرکت دائمی و پیوسته را حرکت افلاک یا بر اساس اصطلاح خاص خود «سپهر» نامیده است.

در دیدگاه کاشانی، نسبت میان زمان پیوسته و دوامی که مقدار حرکت فلک است با زمان منقطع که مقدار حرکت مخصوصی با مبدأ و مقصد مشخصی است، به صورت رابطه محاط و محیط است؛ بدین معنا که زمان دائمی و پیوسته محاط بر زمان منقطع و گسسته است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶؛ مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۸۸). وی رابطه میان این زمان و حرکت فلک را شبیه رابطه و نسبتی که میان مدت و دوران زندگانی افراد با جسم آنها وجود دارد، می‌داند. درواقع همان‌گونه که می‌بایست ابتدا جسم و تن انسان باشد و سپس مدت و عمر، به همان‌گونه ابتدا باید حرکت فلک وجود داشته باشد و سپس مقدار آن. این مهم قائم و وابسته بودن زمان و دوران زندگانی را به حرکت و جسم نشان می‌دهد (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۰).

کاشانی در رساله جاودان‌نامه نگاه دقیق‌تری نسبت به این مسئله داشته و میان زمان و وقت تفاوتی را بیان می‌نماید که می‌توان ادعا نمود که بی‌سابقه است. وی در این رساله، در ابتدا حرکت را مشتمل بر چهار قسم می‌داند که زمان مقدار تمام این حرکات چهارگانه به شمار می‌رود. این چهار حرکت عبارت‌اند از:

الف. حرکت در مقدار یا کمیت؛ مانند اینکه اندازه جسمی کوچک یا بزرگ شود. این سنخ از حرکت «افزودن یا کاسته شدن» نامیده می‌شود.

ب. حرکت و جنبش در کیفیت؛ همانند اینکه شیء لطیف کثیف گردد یا آنکه جسم سیاه به جسم سفید رنگ متبدل گردد که بدان «استحاله» گفته می‌شود.

ج. حرکت و جنبش در وضع شیء؛ همانند اینکه اجزای بسیار مرتب و منظم یک شیء تغییر نماید و آن حالت نظم و ترتیب از بین برود. این نوع از حرکت «گردش» نامیده خواهد شد.

د. حرکت و جنبش مکانی؛ مانند شیئی که در مکان دور و بعیدی قرار دارد، نزدیک شود یا برعکس. این سنخ از حرکت «انتقال» نامیده می‌شود.

حال، کاشانی معتقد است که تمام این حرکات و جنبش‌ها «تغییر» نامیده می‌شود که مشتمل بر مقدار و اندازه‌ای است. در دیدگاه وی مقدار تمام حرکات مذکور زمان نام دارد (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۹). واضح است که تمام حرکات پیش‌گفته حرکات عرضی است که ذیل یکی از مقولات نه‌گانه مندرج می‌گردد.



وی در رساله منهای مبین از تعبیر نسبتاً متفاوتی نسبت به تعریف زمان بهره برده است. در دیدگاه او زمان، مقدار وجود احوال گذرا و متغیر جوهر نامیده می‌شود. این احوال همانند بزرگ شدن، کوچک شدن، شیرین یا ترش شدن است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸). بهره بردن از تعبیر «مقدار وجود نسبت به احوال گذرا و متغیر» نسبت به تعریفی که پیش‌تر از حقیقت زمان ارائه کرده بود، متفاوت و جدید به شمار می‌رود.

۱-۲. تفاوت زمان و وقت در دیدگاه کاشانی

مطلب اساسی و قابل توجه آن است که کاشانی حرکت در جواهر را «وقت» می‌نامد، نه «زمان». درواقع بر اساس دیدگاه وی، در صورتی که جسمی همانند آب به جسم دیگری مانند هوا مبدل گردد، مقدار این نوع از حرکت «وقت» نام دارد، نه زمان. دلیل وی برای این نام‌گذاری این است که تبدیل آب به هوا فاقد امتداد است. وی این سنخ از تغییر را «کون» می‌نامد و مقدار آن را وقت دانسته است، نه زمان. کاشانی در مقام تعریف وقت بر این باور است که وقت، طرف زمان است، نه خود زمان؛ آن‌گونه که نقطه کنار و طرف خط است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۸۹).

۱-۳. حقیقت دهر

می‌توان چنین گفت که بر اساس عبارات و کلمات وی در این باره، تعبیر مختلفی نسبت به حقیقت دهر از سوی کاشانی بیان شده است که اکنون بدان‌ها پرداخته می‌شود.

الف. دهر مقدار وجود موجودات است. درواقع در دیدگاه وی، دهر به حقیقت وجود قائم و وابسته است؛ آن‌گونه که زمان، یعنی مقدار حرکت، وابسته و قائم به حرکت است. از منظر او، حقیقت دهر که مقدار و مدت وجود جسم محسوب می‌شود، مقدم بر زمان بوده و آن را احاطه کرده است. بدین ترتیب باید گفت که زمان حرکت منقطع و ناپیوسته محاط بر زمان حرکت دائمی و پیوسته و زمان حرکت پیوسته و دائمی محاط بر دهر و حقیقت دهر محاط بر وجود و حقیقت وجود محاط بر هویت خواهد بود (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۱۶۵ و ۱۶۶).

در دیگر عبارات و کلماتی که وی پیرامون معنای دهر مفهوم «هویت» را توضیح داده است، این معانی واضح‌تر خواهد شد.

ب. وی در دیگر رساله خود یعنی جاودان‌نامه دیدگاه خود را پیرامون حقیقت دهر بدین صورت بیان می‌نماید که دهر مقدار پابندگی و ایستایی ذوات و اشیاء خواهد بود. افزون بر



این وی در ادامه تبیینی نسبت به معنای هویت، که در ضمن معنای الف بدان اشاره شد، بیان می‌نماید که شایسته است بدان توجه شود. عبارت وی در این باره چنین است:

”و هستی گوهر را و پایدگی ذوات را زمان نبود، بلکه مقدار پایدگی ذوات را دهر گویند. و آغاز هستی گوهرها را ازل گویند؛ بدان معنی که گوهر بودن گوهر را آغاز نبود. و انجامش را ابد گویند؛ بدان معنا که انجام ندارد که منقطع گردد. و سبب گوهر بودن گوهر را و پاینده دارنده آن هستی را تا منقطع نگردد، هویت خوانند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱).“

درحقیقت در دیدگاه او، میان خداوند و ملکوت نفسانی واسطه‌ای اعم از زمان یا موجودی دیگر غیر از زمان نخواهد بود، بلکه این ملکوت میان خداوند و گوهران گردنده، واسطه به شمار می‌رود تا آنکه گوهران متغیر با تغیر و زمان، موجود و محقق شوند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۹۱). می‌توان این چنین ادعا نمود که مقصود وی از کلمه «گوهر» افلاک است که علت، منشأ و موجد حقیقت زمان است و منظور از واژه «هویت» خداوند است. وی در رساله منهای مبین و در عبارتی تقریباً مشابه، نه تنها مقدار وجود جوهری، بلکه گوهر بودن گوهرها را دهر نامیده است. عبارت وی این چنین است:

”و مقدار وجود جوهری را یعنی گوهر بودن گوهر و چیز بودن چیزها [را] دهر گویند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۸).“

ج. وی در رساله ساز و پیرایه شاهان سعی کرده است که مدت هستی مطلق، که از منظر او هستی مطلق همان عقل اول یا عقل کل است را دهر بنامد. عبارت وی در این باره چنین است:

”و هستی مطلق که وجود اصل را و وجود فرع را عام است، فروغ هویت حق است تبارک و تعالی، و آن را آغاز نیست و بی‌آغازی‌اش را ازل خوانند. و بی‌انجام است و بی‌انجامی‌اش را ابد گویند. و مدت‌ش را که مقدار هستی است، دهر گویند (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۸۸).“



وی در همین راستا و در عبارتی تقریباً مشابه در رساله عرض نامه دیدگاه خود را این گونه بیان می نماید که دهر، مدت و مقدار همیشگی، بی انجامی و جاودانی است. بر اساس اینکه مدت هر چیزی به شیء دیگری وابسته و قائم است، لذا دهر که مدت جاودانگی محسوب می شود، وابسته و متکی به وجود مطلق است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۲۴۰).

د. وی در رساله تقریرات و فصول مقطعه سعی در جمع بندی دیدگاه خود نموده است که توجه به رویکرد وی در این باره نه تنها ضروری، بلکه حاوی نکات مفید و تازه ای خواهد بود که شایسته است بدان توجه شود. مطالبی که وی در این رساله بیان نموده است، در قالب سه نکته بیان خواهد شد.

■ **نکته نخست:** در دیدگاه وی، دهر مدت پایدگی ذوات و حقایق اشیاء بدون ملاحظه امور متغیر و حادث خواهد بود و از آنجا که این مدت امری ثابت و بدون تغییر است، لذا از بطلان و زوال منزه و به دور است.

■ **نکته دوم:** کاشانی معتقد است که دهر در دیدگاه حکما و فلاسفه به معنای پایدگی و استمرار ذات خداوند است. این مهم نشان دهنده این سخن معروف حکماست که دهر به معنای نسبت میان یک موجود ثابت با موجود ثابت دیگر است. دلیل این مطلب در دیدگاه کاشانی آن است که در تعریف مذکور یعنی «نسبت یک ثابت به ثابت دیگر»، مقصود از ثابت نخستین، در تعریف مورد نظر، خداوند و منظور از ثابت دوم دهر است؛ بدین معنا که آن استمرار و پایدگی ای که نسبت به خداوند ثابت تصور می شود، دهر نامیده می شود. با این وجود، مشابهت و تماثل میان ذات خداوند و دهر محقق نخواهد شد؛ زیرا ثبوت دهر به واسطه خداوند بوده و ثبوت خداوند با توجه به ذات خویش توضیح داده می شود.

■ **نکته سوم:** در راستای مطالب مطرح شده در نکته دوم، کاشانی به این پرسش یعنی معنای حدیث «الدهر هو الله» چگونه پاسخ می دهد؟ به بیان دیگر، در توضیح اشکال می توان چنین گفت بر اساس مطالب مطرح شده در نکته دوم، دهر به معنای پایدگی و استمرار ذات الهی است که ثبوت آن وابسته به تحقق و ثبوت خداوند است؛ در حالی که در حدیث پیش گفته، دهر همان خداوند است، نه مقدار پایدگی و استمرار خداوند.

کاشانی در مقام پاسخ معتقد است که مقصود از دهر در روایت مذکور که بر خداوند حمل شده است، شیئی است که از ازل تا به ابد مستمر است، بدین معنا که شیء مستمر از ازل تا



به ابد، خداوند محسوب می‌شود؛ خداوندی که عین دهر است. این چنین شیئی احاطه بر موجودات زمانی داشته و تمام این سنخ از موجودات در آن مندمج است. در این صورت دهر، حقیقتی که از ازل تا به ابد مستمر است یا خداوند از تقسیم شدن به ساعات، روزها، دقیقه‌ها و مانند آن منزّه و مبری است (مرقی کاشانی، ۱۳۶۶، ص ۶۶۴).

۲. تحلیل و بررسی

بررسی دیدگاه کاشانی در دو بخش خواهد بود. در بخش نخست، نکاتی که پیرامون رویکرد وی درباره حقیقت زمان وجود دارد، بیان می‌شود و سپس در بخش دوم برخی از تأملات نسبت به معنا و حقیقت دهر توضیح داده می‌شود.

۱-۲. بخش نخست:

دیدگاه کاشانی پیرامون زمان در قالب بیان سه نکته مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

■ **نکته نخست:** بر اساس دیدگاه کاشانی، باید گفت که وقت به مثابه «آن» است که فاقد طول، کشش و امتداد بوده و تغییرات دفعی جوهری در آن رخ می‌دهد.

لکن باید گفت در دیدگاه فیلسوفان مشائی که به حرکت جوهری اعتقاد نداشتند، این نوع تحلیل نسبت به تغییرات اشیاء مادی و جسمانی صحیح و درست است؛ اما در مکتب حکمت متعالیه و بر اساس مبنای حرکت جوهری که «آن» تحقق بالفعل ندارد، می‌توان به استحاله کون و فساد صورت حکم نمود. لذا با تکیه بر مبنای حرکت جوهری باید گفت که تبدیل دفعی اشیاء به یکدیگر نادرست خواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۷۷ و ۱۷۸؛ جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۳۱). درواقع تأمل در مفهوم و معنای حرکت این مهم را آشکار می‌نماید که حرکت همواره حقیقتی اشتدادی است؛ زیرا هر حالت و وضعیتی که برای حرکت با انجام حرکت حاصل می‌شود، نسبت به حالتی که بالقوه واجد آن بوده، فعلیت و کمال قلمداد می‌شود. بنابراین تشکیکی بودن خروج متحرک از حالت قوه به فعل می‌تواند مطلب پیش‌گفته را اثبات نماید. عبارت جوادی آملی که درواقع به نوعی توضیح دیدگاه ملاصدرا محسوب می‌شود، چنین است:

” اگر حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به فعل باشد، اول تشکیک را به



همراه دارد. دوم، متحرک از مرحله ضعیف به مرحله شدید می‌رود. سوم، انتقال آن از ضعیف به قوی نیز متصل و تدریجی است و دفعی و منفصل نیست. اگر چیزی دارای مراتب باشد و متحرک نیز این مراتب را یکی پس از دیگری طی نماید، اولاً شدت و ضعف، ثانیاً اشتداد و تضعف تأمین می‌شود و این دو در یک امر استکمالی لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ص ۱۲۰).

■ **نکته دوم:** این نکته در قالب دو بخش مورد تبیین و توضیح قرار خواهد گرفت.

■ **بخش نخست:** در ابتدا باید توجه داشت تفاوتی که کاشانی میان دو مفهوم زمان و وقت نهاده است، تا بدان جا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، هیچ فیلسوف یا حکیمی آن را بیان نکرده است. بلکه می‌توان چنین ادعا نمود که فیلسوفان و حکیمان مسلمان تفاوتی میان زمان و وقت نهاده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۳۰۶؛ لوکری، ۱۳۷۳، ص ۲۲۰؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۰۹؛ رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۵۹؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۳۷؛ ابن حزم، ۲۰۰۷، ج ۴، ص ۱۶۶).

■ **بخش دوم:** در این بخش سعی شده است به دیدگاه کسانی که در طول تاریخ فلسفه اسلامی میان زمان و وقت تفاوت نهاده‌اند، اشاره شود و سپس رویکرد آنان مورد نقد و بررسی قرار گیرد. ذکر این مطلب از آن رو ضروری می‌نماید که در طول تاریخ فلسفه تنها در یک مورد تفاوت میان وقت و زمان بیان شده که ارتباطی با آنچه کاشانی بیان نموده، ندارد.

به بیان دیگر، ابن سینا رویکرد آن دسته از افرادی که حقیقت زمان را مرکب از اوقات دانسته‌اند، مردود دانسته و سعی در نادرست نشان دادن آن‌ها دارد. به جهت تناسب بحث، به طور مختصر دیدگاه این گروه بیان و سپس انتقاد ابن سینا توضیح داده می‌شود.

در دیدگاه این گروه، زمان از اوقات ترکیب یافته است؛ یعنی حقیقت زمان عبارت است از «نسبة ما للأُمور إلی أُمور». در دیدگاه معتقدان به این نظریه، می‌بایست اوقات را به گونه‌ای تفسیر نمود که بتوان از لفظ و کلمه «اوقات» به عنوان جایگزین کلمه یا واژه «حوادث» استفاده نمود. از این جهت، در صورتی که گفته شود «چنانچه اوقات در کنار همدیگر قرار داده شوند، زمان حاصل می‌شود»، می‌توان این گونه گفت که چنانچه حوادث در کنار یکدیگر قرار داده شوند، حقیقت زمان حاصل می‌شود. بر این اساس، حقیقت و ماهیت زمان از اوقات ترکیب یافته است و از آنجا که اوقات همان حوادث‌اند، زمان از حوادث ترکیب یافته است (ابن سینا،

۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۴۸).



به عنوان نمونه، چنانچه تولد فردی از افراد انسان همانند مجید، که خود امری از امور است، به امری از امور دیگر همانند هجرت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا واقعه مشهور و رایج دیگری همچون طلوع آفتاب نسبت داده شود، نسبتی که میان این دو واقعه محقق و حاصل می شود، زمان نامیده می شود. بنابراین باید گفت این نسبتی که میان دو امر واقع شده است، زمان است. آن گاه در ادامه چنین گفته می شود که زمان تولد فردی مانند مجید، مقارن با واقعه دیگر مانند طلوع خورشید است؛ یعنی یکی از این دو واقعه زمان واقعه یا امر دیگر قرار داده می شود. اساساً در این مثال، آن حادثه ای که معروف و مشهور است، یعنی طلوع خورشید، به عنوان وقت حادثه واقعه دیگر قرار داده می شود. البته ممکن است حادثه ای مبهم به عنوان وقت قرار داده شود؛ اما به دلیل آنکه وقت قرار دادن حادثه های معروف همانند طلوع خورشید می تواند معلوم و آشکارتر باشد، از این جهت سعی شده است که این قبیل حوادث به عنوان وقت قرار داده شوند.

از توضیح و تبیین پیش گفته واضح می شود که وقت به توسط موقت، یعنی تعیین کننده وقت، تعیین می شود؛ بدین معنا که تعیین آن به وسیله فرد و شخص محقق می شود. بنابراین شخصی ممکن است که طلوع شمس را وقت قرار دهد و اکنون که خورشید طلوع می نماید، این چنین می گوید که دو روز بعد نزد تو می آیم؛ یعنی آن هنگام که دو طلوع خورشید دیگر محقق و حاصل شود، نزد تو خواهم آمد.

ابن سینا معتقد است که این افراد ناگزیر باید به این مهم اعتقاد پیدا نمایند که این عرض و حادثه وقت است؛ لکن به وسیله توقیت، یعنی پس از آنکه آن را به عنوان وقت تعیین نمودیم، آن عرض وقت خواهد بود. اما خود عرض ذاتاً وقت محسوب نخواهد شد، بلکه در مقام ذات خود تنها یک حادثه است. با مقارن کردن آن با حادثه دیگری، یعنی از کنار هم قرار دادن این دو حادثه، آن حادثه ای که معروف تر و آشکارتر است، همانند طلوع یا غروب خورشید، وقت حادثه و واقعه دیگر قرار داده می شود. بنابراین آن ها ناگزیرند از اینکه حادثه مشهوری را به عنوان وقت قرار دهند و برای وقت قرار دادن حادثه، می بایست آن را با حادثه دیگری مقارن نمایند.

به عبارت دیگر، دو عرض در اینجا می توان تصور نمود:

۱. تولد فردی از افراد انسان به نام مجید؛



باید توجه داشت که فردی همانند مجید موجودی جوهری است؛ لکن تولد وی امری عرضی محسوب می‌گردد.

۲. طلوع خورشید؛

ذات و حقیقت خورشید امری جوهری است؛ لکن طلوع آن امری عرضی محسوب می‌شود. آن هنگام که این دو عرض نسبت به یکدیگر مورد سنجش و مقایسه قرار گیرند، یکی از آن دو معروف تر و حادثه دیگر مخفی خواهد بود. درواقع آن عرض معروف یعنی طلوع خورشید، زمان و وقت برای عرض غیرمعروف، یعنی تولد فردی مانند مجید، قرار داده می‌شود. بدین ترتیب، حقیقت زمان در دیدگاه آنان به معنای نسبت دادن یکی از این دو عرض به دیگری خواهد بود. لذا در این رویکرد، زمان امری نسبی است که از اوقات ترکیب یافته است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۴۸ و ۱۴۹). شایان ذکر است که ابن سینا در کتاب المباحثات پس از بیان این دیدگاه، آن را جزء هذیانات متکلمین می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۶۰).

ابن سینا سه اشکال و انتقاد نسبت به این رویکرد بیان نموده است که به جهت اختصار، تنها یکی از این اشکالات توضیح داده می‌شود.

در ابتدا و به جهت توضیح بحث شایسته است که مقدمه‌ای ذکر گردد. حد یک شیء در یک معنا و به یک اعتبار به معنای نهایت آن و ابتدای شیء دیگری خواهد بود، اما حد دو شیء عبارت است از مرز میان دو شیء؛ مرز و نقطه اتصالی که انتهای یک شیء و ابتدای شیء نخستین است. البته این حد می‌تواند انتهای دو شیء یا ابتدای دو شیء محسوب گردد. به عنوان نمونه می‌توان پاره خطی را ملاحظه نمود که نقطه‌ای در وسط آن قرار گرفته است. این نقطه این خط واحد را به دو قسم تقسیم می‌نماید. می‌توان این‌گونه تصور نمود که از ابتدای قسمت نخست این پاره خط به این نقطه می‌رسیم و در این نقطه، قسمت نخست خط تمام می‌شود و پایان می‌یابد. اما از سوی دیگر، این پاره خط به همین نقطه منتهی می‌گردد و در این نقطه قسمت دوم این پاره خط تمام می‌گردد. بنابراین هر دو قسمت این پاره خط در این نقطه تمام می‌شوند یا از این نقطه شروع می‌شوند یا آنکه یکی از دو خط از این نقطه شروع و دیگری در این نقطه تمام شده و به پایان می‌رسد. بدین ترتیب در اینجا سه فرض وجود خواهد داشت. ذکر این نکته ضروری است که این نقطه از سنخ هیچ‌یک از این دو طرف پاره خط مورد نظر نیست.



با توجه به آنچه ذکر شد باید گفت که وقت، حد میان مقدم و مؤخر است؛ بدین معنا که اگر مقدم و موخری فرض شود، می‌توان میان آن دو را ملاحظه نمود. آن امر میانی، حد خواهد بود که مقدم با این حد به پایان و انتهاء خود می‌رسد و مؤخر با آن شروع می‌شود و درعین حال این حد، نه از سنخ مقدم و نه از سنخ مؤخر به شمار می‌رود.

ابن سینا در ادامه چنین می‌گوید که می‌توان جایگاه مقدم و مؤخر را با یکدیگر تغییر داد. البته به شرط آنکه وصف تقدم و تأخر مورد ملاحظه قرار نگیرد. به عنوان نمونه، دوران پیامبری حضرت نوح علیه السلام مقدم است و دوران پیامبری حضرت ابراهیم علیه السلام متأخر است. حال اگر وصف تقدم و تأخر مورد ملاحظه قرار نگیرد، می‌توان ذات این دو امر، یعنی ذات حضرت نوح علیه السلام و ذات حضرت ابراهیم علیه السلام بدون لحاظ تقدم یکی بر دیگری را جای‌گزین دیگری نمود؛ اما هیچ‌گاه وصف مقدم و مؤخر را نمی‌توان تغییر داد.

بدین ترتیب باید گفت که وقت، مرز و حدفاصل میان مقدم و مؤخر است، یعنی مرز میان دو چیزی است که نمی‌توان موضع آن دو را جابه‌جا نمود؛ درحالی‌که امور حادث می‌توانند تغییر یابند. بنابراین وقت، مرز میان این امور حادث نخواهد بود. لذا حادثه همان وقت محسوب نخواهد شد؛ زیرا در ذات حوادث، امکان جابه‌جایی وجود دارد، اما تقدم و تأخر هیچ‌گاه نمی‌توانند تغییر یابند؛ یعنی هیچ‌گاه یکی از آن‌ها نمی‌تواند در موضع دیگری قرار گیرد. ابن سینا در نهایت این چنین می‌گوید که خود حقیقت تقدم، تأخر و معیت، زمان نیستند، بلکه این قبیل امور درواقع حالات و اوصاف زمان محسوب می‌شوند؛ بدین معنا که زمان حقیقتی است که به اوصاف و حالاتی همانند تقدم، تأخر و معیت متصف می‌شود. ازاین جهت شیئی که در زمان است به تقدم، تأخر و معیت متصف می‌شود، نه اینکه حقیقت زمان همان تقدم، تأخر و معیت تلقی گردد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۱۵۳ و ۱۵۴).

بر اساس آنچه ذکر شد، می‌توان گفت تفاوتی که کاشانی میان زمان و وقت بیان نموده است، نه تنها در طول تاریخ فلسفه بی‌سابقه بوده، بلکه بسیاری از حکما و فلاسفه به وجود این تفاوت توجه نداده و این دو مفهوم را در یک معنا استعمال نموده‌اند.

■ نکته سوم: کاشانی همانند دیگر حکیمان و فیلسوفان مشائی، حقیقت زمان را تنها شامل مقولات عرضی دانسته و آن را مشتمل بر مقوله جوهر ندانسته است. لکن بر اساس تعالیم



مکتب حکمت متعالیه، حقیقت زمان به گونه‌ای تبیین شده است که شامل جواهر اشیاء و حرکت جوهری اشیاء نیز شده است.

نسبت به دیدگاه ملاصدرا در این باره می‌توان چنین گفت که از منظر وی زمان عام که معیار و ملاک دیگر زمان‌هاست، مقدار حرکت جوهری طبیعت جوهر فلک است، نه مقدار حرکت دوری و وضعی فلک نهم، آن گونه که حکیمان مشائی بدان اعتقاد داشتند.

اساساً زمان مخصوص به هر شیئی از اشیاء بر اساس دیدگاه رایج و مشهور میان حکما یعنی فیلسوفان مشائی، مقدار حرکت عرضی‌ای است که هر شیئی واجد آن است. اما در دیدگاه ملاصدرا و بر اساس تعالیم حکمت متعالیه، مقدار حرکت جوهری هر موجود خاصی زمان مخصوص و ویژه آن شیء به شمار می‌رود. این مهم تفاوت معنای زمان خاص را نزد حکیمان مشائی و پیروان حکمت متعالیه آشکار می‌نماید.

نسبت به توضیح زمان عام باید گفت که دیدگاه رایج و مشهور میان حکما یعنی فیلسوفان مشائی در توضیح زمان عام آن است که این زمان مقدار حرکت دوری و وضعی فلک نهم است. اما ملاصدرا زمان عام جوهری را مقدار حرکت طبیعت و جوهری فلک نهم تلقی نموده و زمان عام عرضی را مقدار حرکت دوری و وضعی حرکت فلک نهم می‌داند. این دیدگاه او در حقیقت بر اساس مبانی خاص وی بیان شده است (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵ و ۱۱۷ و ۱۳۵).

۲-۲. بخش دوم: دهر

دیدگاه کاشانی پیرامون حقیقت دهر در قالب بیان دو نکته بررسی می‌شود.

■ **نکته اول:** تعبیری که کاشانی نسبت به معنا و مفهوم دهر بیان نموده است، نه تنها جدید و تازه محسوب می‌شود، بلکه این تعبیر گاه نوعی تخالف با یکدیگر دارد. اکنون به این تعبیر مختلف اشاره می‌شود:

الف. مقدار وجود موجودات؛

ب. مقدار پایداری و ایستایی ذوات؛

ج. مقدار و مدت وجود جسم؛

د. چیز بودن چیزها یا گوهر بودن یک گوهر؛

ه. مقدار و مدت جاودانگی و همیشگی که وابسته به وجود مطلق است.



با تأمل در عبارات مختلفی که وی پیرامون معنا و مفهوم دهر بیان نموده است، می‌توان چنین ادعا نمود که تعابیر مختلف و متعدد وی نشان از ناهماهنگی و نوعی ابهام دارد.

نمونه‌ای از ناهماهنگی را می‌توان در تعبیری که وی نسبت به معنای دهر در رساله منهاج مبین بیان کرده است، مشاهده نمود. کاشانی در این رساله در مقام تبیین مفهوم دهر، دیدگاه خود را بدین صورت توضیح می‌دهد که دهر مقدار وجود جوهری است. جالب اینکه وی مقدار وجود جوهری را به گوهر بودن گوهرها و چیز بودن چیزها تفسیر کرده است (مرقی کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۴۹۸). این در حالی است که این تفسیر نادرست است. اساساً هنگامی که دهر به معنای مقدار وجود جوهری باشد، تفسیر آن به گوهر بودن گوهر و چیز بودن چیز، نادرست بوده و میان این دو تعبیر نوعی ناهماهنگی وجود دارد؛ زیرا میان مقدار بودن یک شیء و ذات آن شیء تفاوت وجود دارد و تفسیر یکی از آن دو به دیگری صحیح نیست. بنابراین تفسیر مقدار وجود جوهر به جوهر بودن جوهر نمی‌تواند درست تلقی شود.

نمونه دیگر، کلی و عام بودن تعابیری است که نسبت به حقیقت دهر بیان نموده است. وی در برخی از تعابیر دهر را مقدار ایستایی و پایداری ذوات و اشیاء دانسته است. این تعبیر، یعنی ذوات و اشیاء، به گونه‌ای عام و کلی است که نه تنها شامل تمام اجسام مادی و عنصری می‌گردد، بلکه شامل اجسام فلکی نیز می‌شود. این در حالی است که اجسام مادی پایداری و ایستایی ندارند و همواره در حال تغییر و دگرگونی‌اند. لذا این تعبیر به صورت کلی و عام نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

■ نکته دوم: این نکته خود مشتمل بر دو بخش خواهد بود.

الف. کاشانی نسبت میان یک موجود ثابت به موجود ثابت دیگر را معنای دهر دانسته است و آن را به حکما و فلاسفه نسبت داده است. نسبت به این انتسابی که کاشانی به حکما داده است، باید گفت که این انتساب، تا بدان جا که نگارندگان جستجو کرده‌اند، به حکما صحیح نیست. تنها در یک مورد است که ابن سینا نسبت میان دو موجود ثابت به یکدیگر را دهر دانسته است. در دیدگاه ابن سینا، نسبت میان امور ابدی و ثابت با سایر امور ابدی و ثابت دهر و سرمد نامیده می‌شود؛ درست همانند نسبتی که میان حق تعالی با عقل فعال وجود دارد که نسبتی غیرمقتدر و فرازمانی است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۳). بنابراین تعریف رایج و مشهور حکما و فلاسفه نسبت به معنا و مفهوم دهر نسبتی است که میان یک موجود ثابت با موجود متغیر وجود دارد (ابن سینا، بی‌تا، ص ۹۲؛ رازی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۴۸).



اساساً در برخی از موارد، ابن سینا معنای دهر را مرادف با معنا و مفهوم زمان دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۴۳). شایان ذکر است که این معنای دهر یعنی مرادف بودن با مفهوم و معنای زمان، در آثار کندی و فارابی نیز دیده می‌شود، نه معنایی فراتر از آن (کندی، ۱۹۷۸، ص ۳۷ و ۱۲۶؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۷۶). در نتیجه انتسابی که کاشانی به حکما نسبت به مفهوم دهر داده است، با ابهام و نقصان مواجه است.

ب. دیدگاه کاشانی نسبت به تعریف حکما پیرامون معنای دهر یعنی «نسبت میان ثابت به ثابت» با نوعی ابهام و اجمال مواجه است. از منظر کاشانی مقصود از نخستین کلمه ثابت، خداوند در تعریف مورد نظر، و منظور از دومین واژه ثابت دهر خواهد بود؛ بدین معنا که آن استمرار و پایداری‌ای که نسبت به خداوند ثابت و محقق است، دهر نامیده می‌شود. اما با تأمل در تفسیری که کاشانی از این تعریف ارائه داده است، باید گفت که این تفسیر او نادرست است؛ زیرا در تعریف مورد بحث، نسبت میان یک موجود ثابت با موجود ثابت دیگر دهر نامیده می‌شود، نه آنکه مقصود از دومین کلمه ثابت مطرح شده در تعریف مذکور دهر باشد. بنابراین تفسیری که کاشانی از این تعریف ارائه داده است، نادرست بوده و نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد.

■ نکته سوم: بر اساس تعابیر مختلفی که کاشانی از حقیقت دهر ارائه داده است، باید گفت که وی معنا و مفهوم سرمد را در ذیل برخی از معانی دهر مندرج کرده و تعریف مستقل و جداگانه‌ای از مفهوم سرمد ارائه نکرده است. در واقع در سرتاسر مجموعه رسائلی که از وی باقی مانده است، تعریف مشخص و معینی از مفهوم سرمد دیده نمی‌شود؛ در حالی که تمام حکما و فیلسوفان مسلمان تعریف جداگانه و مستقلی نسبت به مفهوم سرمد ارائه کرده‌اند. لذا عدم ارائه تعریف واضحی از معنای سرمد و تفسیر نمودن حقیقت دهر به گونه‌ای که نیازی به تعریف حقیقت سرمد وجود نداشته باشد، صحیح به نظر نمی‌رسد. این سخن از آن روست که در دیدگاه حکما سرمد، باطن و علت وجودی دهر محسوب می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۴۲؛ شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۱؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۷۲۳). لذا ارائه تعریفی واحد از این دو اصطلاح نادرست می‌نماید.



نتیجه‌گیری

کاشانی همانند دیگر حکما و فلاسفه، حقیقت زمان را مقدار حرکت دوری فلک نهم دانسته و بر اساس رویکرد مشهور، حقیقت زمان را شامل مقولات عرضیه دانسته است؛ درحالی‌که ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود زمان را به‌گونه‌ای تعریف و تبیین نمود که نه تنها مشتمل بر تغییرات عرضی شود، بلکه تغییرات جوهری را نیز شامل گردد. مسئله مهم دیگری که کاشانی بدان توجه داده است، تفاوت میان دو مفهوم وقت و زمان است؛ درحالی‌که تقریباً تمام فیلسوفان اسلامی میان زمان و وقت تفاوتی ننهاده‌اند. در این میان، تنها ابن سینا به دیدگاه افرادی که حقیقت زمان را مرکب از اوقات دانسته‌اند، اشاره کرده و این رویکرد را مورد نقد و بررسی قرار داده است. نسبت به دیدگاه کاشانی پیرامون مفهوم دهر باید گفت که وی تعابیر مختلف و متنوعی نسبت به حقیقت دهر بیان نموده است که می‌توان این‌گونه ادعا نمود که این تعابیر مختلف نمی‌تواند مفهوم واحدی را در منظومه فکری کاشانی نسبت به حقیقت دهر بیان کند؛ تفسیری که کاشانی نسبت به تنها تعریفی که نشان می‌دهد دهر به معنای نسبت ثابت به ثابت است، نادرست به شمار می‌رود. زیرا وی مقصود از دومین کلمه ثابت در تعریف مورد نظر را دهر دانسته است؛ درحالی‌که نسبت ثابت به ثابت دهر نامیده می‌شود، نه آنکه مقصود از دومین کلمه ثابت، دهر باشد.



فهرست منابع

۱. ابن حزم، علی بن احمد. (۲۰۰۷). **رسائل ابن حزم الأندلسی** (تصحیح و تحقیق احسان عباس). بیروت: مؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
۲. ابن رشد، محمد بن محمد. (۱۳۷۷). **تفسیر ما بعد الطبیعة**. تهران: حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). **الإلهیات من کتاب الشفاء**، (تصحیح حسن حسن زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). **التعلیقات**، (تحقیق عبدالرحمن بدوی). بیروت: مكتبة الإعلام الإسلامی.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). **الرسائل فی الحکمة و الطبیعیات**، (ترجمه حنین بن اسحاق). مصر: دار العرب.
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **الطبیعیات من کتاب الشفاء**، (مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ییومی). قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۷. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق فی بحر الضلالات**، (مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). **المباحثات**، (تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۹. اخوان الصفا. (۱۴۱۲). **رسائل اخوان الصفا**. بیروت: الدار الإسلامیة.
۱۰. استرآبادی، سید محمدباقر (میرداماد). (۱۳۹۱). **الأفق المبین**، (تصحیح حامد ناجی اصفهانی). تهران: میراث مکتوب.
۱۱. استرآبادی، سید محمدباقر (میرداماد). (۱۳۸۱). **مجموعه مصنفات میرداماد**، (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۲. بی نام. (۱۳۳۸). **مختصر فی ذکر الحکماء الیونانیین و الملیین**، (تصحیح محمدتقی دانش پزوه). تهران: فرهنگ ایران زمین.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). **رحیق مختوم**. قم: اسراء.
۱۴. رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). (۱۳۷۳). **شرح عیون الحکمة**، (تحقیق احمد حجازی سقا). تهران: مؤسسة الصادق.
۱۵. رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). (بی تا). **المباحث المشرقیة**. قم: بیدار.
۱۶. سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). **اسرار الحکم فی المفتتح و المختتم**، (تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
۱۷. سبزواری، هادی. (۱۳۷۲). **شرح الأسماء الحسنی**، (تحقیق نجفقلی حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۸. سهروردی، یحیی بن حبش. (۱۳۷۲). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، (تصحیح، تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.



۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). **الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية**. قم: مكتبة المصطفوی.
۲۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶). **شرح الأصول الكافي**، (تصحیح محمد خواجوی، با حواشی ملا علی نوری). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). **شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفاء**، (تصحیح نجفقلی حبیبی، با اشراف سید محمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۸۴). **شرح الإشارات و التنبیها**، (تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی). قم: بوستان کتاب.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۵). **آراء أهل المدينة الفاضلة**، (شارح: بوعلی ملحم). بیروت: دار مكتبة الهلال.
۲۴. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸). **رسائل الكندي الفلسفية**، (تحقیق محمد عبدالهادی ابوریله). قاهرة: دار الفكر العربی.
۲۵. لوکری، فضل بن محمد. (۱۳۷۳). **بیان الحق بضمان الصدق**، (تصحیح و مقدمه ابراهیم دیباجی). تهران: مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی.
۲۶. مدرس رضوی، محمدتقی. (۱۳۷۰). **احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی**. تهران: اساطیر.
۲۷. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد. (۱۳۶۳). **رباعیات بابا افضل کاشانی**، (مقدمه سعید نفیسی، به‌ضمیمه مختصری از احوال و آثار وی). تهران: کتابخانه دانشکده.
۲۸. مرقی کاشانی، افضل‌الدین محمد. (۱۳۶۶). **مصنفات افضل‌الدین محمد مرقی کاشانی**، (تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی). تهران: خوارزمی.
۲۹. میراحمدی، عبدالله؛ روح‌الامین، نرگس‌السادات. (۱۴۰۰). **مقارنه دیدگاه فیلسوفان و قرآن کریم در بحث زمان، دهر و سرمد. آموزه‌های فلسفه اسلامی**. ۱۶ (۲۸). ۲۸۹-۳۱۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2021.2150.1190>



The Spectral Human Theory: On the Quality of Abstracting Human Diversity from the Principles of Primacy of Existence and Gradation of Existence

Mohammad Javad Rezaei¹✉ | Mohammad Javad Enayatirad²

1. Corresponding Author, Master's Student, Department of Islamic Studies, Shahid Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University, Mashhad, Iran. Email: mrezaeiofficial@mail.um.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Islamic Studies, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Motahari Faculty of Theology and Islamic Studies, Mashhad, Iran. Email: enayati-m@um.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 2 February 2025
Revised: 6 May 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 2 August 2025

Keywords:

Hikmat-e Mot'aliyeh (Transcendent Wisdom), Diversity Abstraction, Anthropology, Primacy of Existence, Gradation of Existence, Spectral Human.



Abstract

The truth of the human being, according to the theories of Asalat al-Wujud (Primacy of Existence) and Tashkik al-Wujud (Gradation of Existence), is not confined to deterministic or fixed philosophical-logical definitions. In Hikmat-e Mot'aliyeh (Transcendent Wisdom), the human is a spectral-probabilistic being who has the capacity, in the course of evolution, to actualize all potential faculties and existential domains. The human experiences determination and limits proportional to the diverse existential positions it occupies. These positions vary according to his action, movement, and identity and existential classifications; hence, definitions such as "rational animal" (Hayavān-e Nāteq) do not manifest in Hikmat-e Mot'aliyeh. Based on the spectral biological model, the human is a diverse entity flowing through existential strata. The central question of this research, relying on the principles of Asalat al-Wujud and Tashkik al-Wujud, is: What is a spectral human and how can the quality of abstraction of human diversity be explained on this basis? The research method is descriptive-analytical, and based on the foundations of Hikmat-e Mot'aliyeh (Transcendent Wisdom), it philosophically elucidates the spectral human theory. This framework demonstrates how the principles of "Primacy of Existence" and "Gradation of Existence" enable the formulation of the human as a spectral being in Sadraean anthropology. For elevating the quality of understanding, conceptual models, propositions, and symbols of mathematical

Cite this article: Rezaei, M., J.; Enayatirad, M., J. (2024). The Spectral Human Theory: On the Quality of Abstracting Human Diversity from the Principles of Primacy of Existence and Gradation of Existence. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 53-78. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6765.1588>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



نظریه انسان طیفی؛ درباره کیفیت انتزاع تنوع‌انگاری انسان از اصالت وجود و تشکیک وجود

محمدجواد رضائی^۱ | محمدجواد عنایتی راد^۲

۱. نویسنده مسئول، کارشناسی ارشد، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: mrezaciofficial@mail.um.ac.ir

۲. دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی شهید مطهری، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران. رایانامه: enayati-m@um.ac.ir

چکیده

حقیقت انسان، بر اساس نظریه‌های اصالت وجود و تشکیک وجود، در تعاریف جبری و معین فلسفی منطقی محدود نمی‌شود. انسان در حکمت متعالیه موجودی طیفی - احتمالی است که در مسیر تکامل، توانایی فعلیت بخشی به تمامی استعدادها و ساحات بالقوه وجودی خود را دارد. انسان با فراگیری در موقعیت‌های متنوع وجودی، تعین و حد متناسب با همان موقعیت را تجربه می‌کند. این موقعیت‌ها بر پایه کنش، حرکت و طبقه‌بندی هویتی و وجودی او متفاوت هستند؛ از این رو، تعاریفی مانند «حیوان ناطق» در حکمت متعالیه نمودی ندارند. انسان بر اساس مدل زیست طیفی، موجودی متنوع است که در طبقات وجودی سیلان دارد. پرسش این پژوهش، با تکیه بر اصول اصالت وجود و تشکیک وجود، این است: انسان طیفی چیست و چگونه می‌توان کیفیت انتزاع تنوع‌انگاری انسان را بر اساس این مبادی تبیین کرد؟ روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است و با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، به تبیین فلسفی نظریه انسان طیفی می‌پردازد. در این چارچوب، نشان داده می‌شود که چگونه اصول «اصالت وجود» و «تشکیک وجود» امکان صورت‌بندی انسان به مثابه موجودی طیفی را در انسان‌شناسی صدرایی فراهم می‌سازند. در این پژوهش، برای ارتقای سطح کیفی فهم، از الگوهای مفهومی، گزاره‌ها و نمادهای منطق ریاضی استفاده شده است.

استناد: رضائی، محمدجواد؛ عنایتی راد، محمدجواد. (۱۴۰۳). نظریه انسان طیفی؛ درباره کیفیت انتزاع تنوع‌انگاری انسان از اصالت وجود و تشکیک وجود. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۴)، ۵۳-۷۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6765.1588>

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱

کلیدواژه‌ها

حکمت متعالیه، تنوع‌انگاری، انسان‌شناسی، اصالت وجود، تشکیک وجود، انسان طیفی.





مقدمه

۱. بیان مسئله

انسان‌شناسی به عنوان یکی از مقولات ویژه در حکمت متعالیه، بالندگی خاصی یافته و در دیدگاه‌های اساسی این مکتب تکامل می‌یابد. یکی از پیش‌نیازهای مهم انسان‌شناسی نحوه تحلیل این مسئله در مبادی فکری-فلسفی حکمت متعالیه است. مسائل فلسفی بسیاری توسط ملاصدرا تکمیل، ابداع یا ارائه شده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها مسئله اصالت وجود، نحوه ربط وحدت و کثرت، تدرج هستی، طبقه‌بندی آن یا تشکیک وجود، حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس، حرکت جوهری، قاعده بسیط الحقیقه، مسئله علم و اتحاد عاقل به معقول است.^۱

ملاصدرا یک شبکه چندبعدی دقیق از ارتباطات عقلی و فلسفی میان مبادی اصلی و فرعی می‌سازد که همین باعث پدیداری نمودارهای جدید از مباحثی است که تا پیش از او یا حل نشده یا تکمیل نشده‌اند. به این ترتیب هرکدام از این مبادی ریشه‌ای برای کشف مبداء دیگر می‌شوند؛ به شکلی که با اثبات اصالت وجود در مقابل اصالت ماهیت، سیستم تشکیکی وجود کشف می‌گردد و بنا بر توجه به طبقات هستی، حرکت جوهری و سیلان موجودات معنا می‌یابد. باقی مباحث نیز برای دستیابی به غایت این مکتب همین‌گونه عمل کرده و با تنیدگی شبکه‌ای سر و شکل می‌گیرند.

هدف این مقاله تبیین مبانی و مبادی‌ای است که موجب برساخت انسان‌شناسی نوین صدرايي (تحت عنوان نظریه انسان طیفی) است. انسان در این نظریه نه به صورت یک وضعیت ساکن، بلکه به عنوان موجودی سیال در مراتب مختلف وجودی شناخته خواهد شد. در این راستا، نیاز است تا به بررسی مبانی فلسفی آن یعنی مسئله اصالت وجود، تشکیک وجود و... بپردازیم.

انسان بر اساس اصالت وجود، درحقیقت وجودی است که ماهیت وی به صورت بالعرض و با واسطه در وجود، از وی متنزع می‌گردد و بنا بر قاعده تساوق وجود با تشخص، نسبت متمایزی با وجودات دیگر پیدا می‌کند. همین سبب می‌شود تا انسان به صورت کیفیت طیفی $A_1, A_2, A_3, A_4 \dots A_n$ مورد ملاحظه قرار گیرد. از طرفی دیگر، پیوستگی اصالت وجود با تشکیک وجود این‌گونه است که از انسان یک موجود درجه‌بندی شده و رتبه‌بندی شده

۱. جهت آشنایی بیشتر با مکتب حکمت متعالیه و مبادی نظری ملاصدرا (نک: آشتیانی، شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا؛ حسن‌زاده آملی، اتحاد عاقل به معقول؛ سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا؛ مطهری، التعلیقة علی الأسفار الأربعة).



می سازد که هر انسانی می تواند حالات متدرج را کسب کند و حتی نسبت به فرد انسانی دیگر درجه ای دیگر بیابد و همین، سبب است برای اینکه کیفیتی احتمالی - طیفی از انسان مورد ملاحظه قرار گیرد. بر این پایه می توان پرسش اصلی مقاله را این گونه تنظیم نمود:

آیا می توان با تکیه بر مبانی فلسفه ملاصدرا در حکمت متعالیه (اصالت وجود و تشکیک وجود)، نظریه انسان طیفی را به عنوان الگویی نوین در انسان شناسی فلسفی ارائه داد؟ مدل انتزاع و استخراج این نظریه چگونه خواهد بود؟

ارتباطات شبکه ای ملاصدرا، باعث زدودن نگرش دودویی - دوارزشی - صفرویکی در انسان شناسی و هستی شناسی می شود. پیش از ملاصدرا (خصوصاً در منطق و فلسفه ارسطویی)، نگرشی تک بعدی به انسان حاکم است (مطهری، ۱۴۰۲ الف، ص ۵۰۹ و ۵۱۰)؛ زیرا موجودات را در سلسله ماهیت جای گذاری کرده و هر طبقه را مختص به نوعی معین می داند. بنابراین انسان در طبقه وجودات ماهوی، نوعی از جنس حیوان، جسم نامی، جسم و جوهر است (مظفر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۲۷).

در نگاه دوارزشی ارسطویی، انسان یا متشکل از جنس حیوان و فصل نطق است یا اگر این گونه لحاظ نشود، بر اساس قانون غیریت، نوعی دیگر لحاظ خواهد شد (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۴۰۲). اما در دیدگاه ملاصدرا، انسان هویت کشیده شده طیفی و طبقاتی است که در هر آن از آنات زمانی - مکانی، تعریف و هویتی جدید دارد. این بر اساس نظر ملاصدرا استوار است که بازگشت تشکیک ماهوی را به تشکیک وجودی می داند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱۲).

بر پایه مقدمه ذکر شده، این پژوهش در سه محور اصلی به بررسی موضوع می پردازد:

محور اول: در این بخش ابتدا به تحلیل انسان شناسی به صورت کلی پرداخته خواهد شد که در آن دو رویکرد مورد ملاحظه است: رویکرد منطق و دیدگاه دوارزشی (دودویی - باینری - صفرویکی) درباره انسان و رویکرد سیستم ها و دیدگاه های چندارزشی (فازی - تشکیکی)؛ چراکه پیش از تبیین مبانی فلسفی ملاصدرا برای استخراج نظریه انسان طیفی، واکاوی و مواجهه با انسان شناسی کلی و تشریح مبانی منطقی یا فلسفی آن ضروری است.

محور دوم: در این بخش پیش از پرداختن به مبانی حکمت متعالیه، مفاهیم «انسان طیفی»، «طیف انگاری»، «انسان فازی - تشکیکی» و واژگان مرتبط با این مفاهیم به طور دقیق و روشن



تعریف خواهند شد و نظریه انسان تشکیکی در حکمت متعالیه در جهت مطابقت سنجی با نظریه انسان طیفی تبیین می‌شود.

محور سوم: در این محور مبانی فلسفی حکمت متعالیه (اصالت وجود، تشکیک وجود) مورد بحث واقع خواهد شد. همچنین شیوه انتزاع تنوع‌انگاری انسانی (مدل انسان طیفی) به طور دقیق تشریح خواهد شد.

ذکر این نکته لازم است که طبق استقراء نویسندگان، مقالاتی در مورد نظریه انواع انسانی، تنوع‌انگاری و کثرت نفوس یا نوع متوسط بودن یافت شد. به عنوان مثال، مقاله «نوع متوسط بودن ماهیت انسان از منظر ملاصدرا» (گرگین و ناجی اصفهانی، ۱۳۹۱) به این مسئله اشاره می‌کند. اما استدلال ما این است که مقاله حاضر از نوآوری خاصی در نظریه تنوع‌انگاری رونمایی کرده است. همچنین وجوه ارتباط آن با نظریه فازی و ایجاد یک شبکه سه‌گانه بین تنوع‌انگاری، سیستم فازی و تولید نظریه انسان طیفی در این مقاله بر اساس انتزاع و استخراج از مبانی اصالت و تشکیک وجود، از خصوصیات نظری این مقاله است.

۲. انسان‌شناسی فلسفی-منطقی-دوارزشی

گزاره‌های دوارزشی، دودویی صادق یا کاذب، بر اساس کدننگاری صفرویکی عمل می‌کنند؛ به این معنی که اگر گزاره A این باشد: «این کتاب به زبان انگلیسی نوشته شده است»، پس A زمانی درست است که واقعاً این کتاب به زبان انگلیسی نوشته شده باشد. پس مقدار ۱ به آن تعلق می‌گیرد و زمانی که A صادق و درست نباشد، یعنی این کتاب به زبان انگلیسی نباشد، مقدار ۰ به آن تعلق می‌گیرد. پس یا A درست است یا نقیض A. بر این اساس مدل نگارش منطقی آن می‌شود:

$$A \vee \neg A.$$

ریشه این مطلب به قانون طرد شق ثالث (Law of excluded middle) بازگشت دارد. در این قانون، هر چیزی یا خودش صحیح است یا نقیض و متضادش. به تعبیری دیگر، هر گزاره یا درست (True) است یا نادرست (False) و حالت دیگری وجود ندارد. این قانون می‌گوید که انکار انکار یک گزاره، همان اثبات گزاره است (Church, 1928, p. 75-78)؛ به این صورت که $\neg(\neg P) = P$.

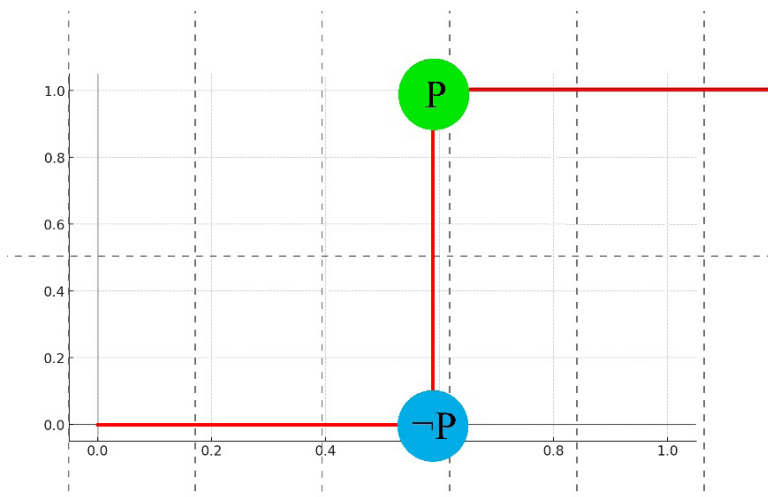
این مسئله در تاریخ منطق یک اصل کشیده‌شدهٔ پایدار بوده و بازگشت آن به نظریات سه‌گانهٔ ارسطو دربارهٔ انسجام تفکر و قواعد اندیشه است. ارسطو برای محکم نمودن مبانی منطقی، سه اصل را فرموله می‌کند: قانون هویت (Identity) که می‌گوید P همان P است، یعنی $P = P$ ، قانون تناقض ناپذیری (Noncontradiction) اعلام می‌کند که P غیر P نیست، یعنی $(P \wedge \neg P)$ و قانون وسط مستثنی یا طرد شق ثالث (Excluded middle) تصریح می‌کند که یا P است یا غیر P (Shehzad 2022, 305–306)، یعنی $P \vee \neg P$.

بر اساس این مقدمه، «حیوان ناطق» بودنِ انسان یا باید بر اساس کد 1 عمل کند، یعنی P باشد یا باید بر اساس کد 0 عمل کند و $\neg P$ باشد؛ به تعبیری دیگر، گزارهٔ «انسان حیوان ناطق است» تعبیری صادق بوده و صحیح است و گزارهٔ «انسان حیوان ناطق نیست» گزارهٔ کاذب و غیرصحیحی تلقی می‌شود. مدل تکوین و عمل این گزاره بر اساس مبانی سه‌گانهٔ انسجام تفکر منطقی ارسطو در جدول ذیل بیان شده است:

گزاره	انسان حیوان ناطق است P	انسان حیوان ناطق نیست $\neg P$
عملگری بر اساس قانون هویت	انسان حیوان ناطق است؛ پس غیر از حیوان ناطق، انسان نیست. یعنی گزارهٔ P نمی‌تواند غیر از آن چیزی که هست باشد.	گزارهٔ «انسان حیوان ناطق نیست» چیزی نیست جز همان چیزی که هست؛ پس نقیض آن، یعنی «انسان حیوان ناطق است» نمی‌تواند درست باشد. درحالی‌که این درست نیست؛ چون انسان حیوان ناطق است.
عملگری بر اساس قانون تناقض ناپذیری	اگر انسان حیوان ناطق است، پس نمی‌تواند غیر حیوان ناطق باشد. یعنی گزارهٔ «انسان حیوان ناطق است» و «انسان حیوان ناطق نیست» هم‌زمان درست نیست.	اگر درست باشد یعنی «انسان حیوان ناطق نیست»، گزارهٔ P یعنی «انسان حیوان ناطق است» باید نادرست باشد؛ درحالی‌که درست است.
عملگری بر اساس قانون وسط مستثنی یا طرد شق ثالث	یا «انسان حیوان ناطق است» یا «انسان حیوان ناطق نیست»؛ پس نمی‌تواند اجتماع یا ارتفاع داشته باشد.	یا $\neg P$ درست است، یعنی «انسان حیوان ناطق نیست»، یا P درست است یعنی «انسان حیوان ناطق است». بر این اساس، هیچ‌گزینهٔ سومی وجود ندارد.



نتیجه جدول بالا که در آن‌ها گزاره‌ها بر اساس عملگرها رفتارهای معنایی متفاوتی اتخاذ می‌کنند، در نهایت بیانگر چرخش میان یک گزاره و نقیض آن است. این ویژگی از خصایص بنیادین منطق دوازده‌گانه و ساختار دودویی آن به شمار می‌آید. الگوی مفهومی زیر به تبیین دقیق‌تر این معنا کمک می‌کند:



در این نمودار که می‌توان آن را نمودار دودویی، منطق سنتی یا جبر بولی^۲ (Boolean algebra) نام‌گذاری کرد، کیفیت واکنش نسبت به یک گزاره یا انتقال و تغییر وضعیت بین دو حالت قطعی است که یا قطعیت بین ۰- بودن آن است یعنی $\neg P$ ، یا بین ۱- بودن آن که P است. به عنوان مثال، چراغ‌قوه‌ای در دست ما قرار دارد. این چراغ‌قوه در حالت خاموش ۰- است و وقتی روشن گردد ۱- می‌شود. این دوگانه انگاری به حالتی چندگانه تبدیل نمی‌شود؛ پس در زمانی که روشن است (P)، خاموش نیست و در زمانی که خاموش است ($\neg P$)، روشن نیست و حالت سومی ندارد.

انسان‌شناسی سنتی و مکتب منطق کلاسیک برای انسان تنها دو وضعیت فرض می‌کند که یا حیوان ناطق است یا حیوان ناطق نیست. به تعبیری بهتر هر چیزی که حیوان ناطق است، انسان است و هرچه که حیوان ناطق نیست، انسان نیست. بنابراین تجربه ارزش سوم وجود نخواهد داشت.

۲. جهت مطالعه پیرامون جبر بولی نک: Boole, An Investigation of the Laws of Thought

۳. انسان شناسی چندارزشی-فازی-طیفی

۳-۱. ترسیم نظریه فازی

نظریه فازی ترسیم یک عملکرد منطقی-سیستمی غیردوآرزشی است که بر اساس منطق دودویی عمل نمی‌کند. به طور خاص تر، منطق فازی تلاشی برای مکانیزه کردن توانایی‌هایی مثل گفتگو، استدلال و تصمیم‌گیری منطقی در محیطی از عدم قطعیت، نقص اطلاعات و دیتاها، حقیقت‌ها و در موقعیت انباشتگی امکان‌های نسبی است (Zadeh, 2008, p. 2751). نظریه فازی بر اساس الگوی مشابهت با ادراک طبقاتی انسانی عمل می‌کند؛ یعنی نحوه‌ای از تصمیم‌گیری در شرایط احتمالی برای انتخاب گزینه‌های متعدد است که بین دوگانه 0 و 1 محصور نمی‌ماند، بلکه مجموعه‌ای از عضوهای چندگانه است که خود 0 و 1 و نقاط میانی 0 و 1 را در بر می‌گیرد.

منطق فازی صرفاً تدوین یک مدل انتزاعی و کنجکاو ریاضیاتی مبهم نیست، بلکه کاربری‌های واقعی در تولید و برنامه‌نویسی سیستم‌های علمی، صنعتی، پزشکی، کشاورزی، مهندسی، مکانیک، برق و شناسایی الگوهای حسی و... دارد (Singh et al, 2013, p. 1-3). این نظریه با کلیدواژگانی مثل درجه‌بندی، تشکیک، لایه‌بندی، طیف و عضویت‌های نسبی، مخصوصاً عدم وضوح در حالت‌های تشخیصی هم‌تراز است؛ زیرا واقعیت پیش رو در مرزهای عدم وضوح به شدت سخت عمل می‌کند.

در بهترین حالت می‌توان «منطق فازی» یا «سیستم فازی» را مدل‌سازی تصمیم‌گیری و توزیع احتمال در جایی دانست که اطلاعات به شدت مبهم هستند یا خارج از مجموعه انتخابی دودویی‌اند؛ یعنی توزیع احتمال عناصر به دو مجموعه تعلق نمی‌گیرد، بلکه ممکن است بین 0 و 1 احتمال 0.5 یا 0.7 هم باشد. به عنوان مثال، در منطق فازی دو مجموعه قد بلند و کوتاه نداریم که بر اساس منطق دوارزشی، عناصر یا قد بلند باشند یا قد کوتاه، بلکه توزیعات دیگری هم وجود دارد؛ اگرچه که توزیع احتمال صرفاً محدود به سیستم‌های هوشمند طبیعی یا مصنوعی (AI) نیست، بلکه سیستم‌های غیرهوشمند رباتیک و شبه‌رباتیک نیز از این مدل بهره می‌برند.

۳-۲. ارتباط نظریه فازی و طیف انگاری چندارزشی-انسانی

بیشترین توضیح پیرامون «طیف انگاری انسانی» یا انسان طیفی وابسته به تشریح دو نظریه اصالت



وجود و تشکیک وجود است که در بخش ۴ پیرامون آن بحث شده است. اما مقدمات ارتباط نظریه فازی با طیف انگاری تشکیکی ملاصدرا به صورت ذیل قابل طرح است:

نویسندگان در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم این گونه می نویسند:

” علوم جدید تا حال ما را به این نتیجه رسانیده اند که به طور قطع نمی توان حکم کرد که وضع A وضع مفروض B را در پی دارد، ممکن است وضع جهان در لحظه بعد از وضع A شکل B یا C یا D یا وضع دیگری باشد، ما نمی توانیم به طور قطع وضع آتی را پیش بینی کنیم (بر خلاف دانش قدیم که می گفت با داشتن وضع A به طور قطع می توان وضع آتی B را پیش بینی کرد)، وضع آتی محتمل است C و یا وضع دیگری باشد. علوم ما توانایی یافته اند که بگویند احتمال وقوع هر یک از حالات B یا C یا D یا... چقدر است (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۳، ص ۲۲۹).

نویسندگان به مسئله حساب احتمالات (Probability) اشاره می کنند که در آن کیفیت پیش بینی در یک عنصر نسبت به توالی زمانی آینده، یعنی پیکان روبه جلو، صرفاً محاسبه باینری و دودویی نیست، بلکه معادل های فراوانی دارد. در مسئله انسان طیفی چیزی شبیه به همین روی می دهد؛ زیرا تعیین سرنوشت و یا تدقیق در ظرفیت وجودی محتمل صرفاً دوران بین دوگانگی قطعی نیست، بلکه قطعیت بین هر مجموعه احتمالی گسترده می شود. زیرا مدلی برای تصمیم گیری انسان، انتخاب، اراده و کنش برای دستیابی به غایت حرکت در موقعیت های غیر قطعی و بی اطلاعی است.

در اینجا فرض می شود که این کیفیت در تغییر و حرکت قابل تحلیل است؛ و الا در فعلیت محض چیزی جز فعلیت نیست. اما از آنجایی که انسان به عنوان موجودی متحرک، پیچیده از بالقوگی و بالفعل بودن است، بین بالقوه و بالفعل در حرکت است؛ یعنی از جهتی بالقوه و از جهتی دیگر بالفعل است (مطهری، ۱۴۰۱ الف، ج ۶، ص ۷۹). این مسئله در حکمت متعالیه تبیین حرکت اشتدادی است که لبس بعد از لبس را معنا می کند (آشتیانی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷). انسان به مثابه یک بالن بسیط و در حالتی بالقوه توانای پذیرش هواست و ظرفیت پذیرش آن را داراست که با فعلیت رساندن استعداد های مختلف و ورود هوای فعلیت، به ظرفیت وجودی، کشیده شدن، ارتفاع تکاملی و گسترش بالن وجودی دست می یابد.

استاد مطهری می نویسد:



”سایر حیوانات همان‌طور که از نظر تجهیزات بدنی بالفعل به دنیا می‌آیند، از نظر روحی هم بالفعل به دنیا می‌آیند... اما انسان یک موجود بی‌خصلت (بالقوه) به دنیا می‌آید... آزادی و انتخاب و اختیار خود انسان است که او را خلق می‌کند... و از هر راهی هم که برود، با یک طرز خاص خودش را می‌سازد و یک سنخ روح بر او حاکم است (مطهری، ۱۴۰۲، ب، ص ۱۴۰).

استاد مطهری در کتاب فطرت در قرآن این‌گونه می‌نویسد:

”تنها انسان است که ممکن است انسان باشد و انسانیت نداشته باشد. چون انسان تنها نوعی است که از هر جهت بالقوه به وجود می‌آید و باید بالفعل بشود، و در فعلیت ممکن است انسان بشود و ممکن هست که کلب و خنزیر و روباه و قرد بشود (مطهری، ۱۴۰۱، ب، ص ۹۷).

در جایی دیگر این‌گونه بیان می‌کند:

”انسان یک تفاوت اساسی با حیوان دارد و آن این است که انسان از هر حیوانی بیشتر بالقوه است و کمتر بالفعل... اسب، یک اسب بالفعل به دنیا می‌آید. یک گربه بالفعل به دنیا می‌آید... ولی انسان است که به صورت یک موجود صددرصد بالقوه به دنیا می‌آید؛ یعنی اولی که به دنیا می‌آید، اصلاً معلوم نیست که در آینده چه می‌شود. ممکن است واقعیت او در آینده واقعیت یک گرگ باشد. ممکن است واقعیت یک گوسفند باشد (مطهری، ۱۴۰۲، ج، ص ۲۴۷).

در کلام استاد مطهری تعبیر پرسشی «چه می‌شود» وجود دارد و این نشانگری از شرایط «عدم قطعیت» است. در این شرایط فهمی از سرنوشت انسان در آینده وجود ندارد. با این تفسیر، الگوی دوارزشی که انسان را یا P و یا $\neg P$ معرفی می‌کند، به فروپاشی می‌رسد،^۳ زیرا عناصر دیگری از

۳. ذکر این نکته لازم است که نظریه‌های فازی-تشکیکی و چندارزشی به عنوان یک مدل هستی‌شناختی برای توصیف مراتب وجودند و منطق دودویی ارسطویی به عنوان ابزار معرفت‌شناختی برای تحلیل گزاره‌هاست که در دو سطح متفاوت عمل می‌کنند. حکمت متعالیه با پذیرش امر تشکیکی، منطق فازی و سیستم‌های چندارزشی، همچنان از قوانین کلاسیک منطق (مانند اصل طرد شق ثالث) در حوزه استدلال بهره می‌برد. بنابراین نبایست تحلیل را به این معنا تقلیل داد که سیستم فازی با سیستم ارسطویی در تضاد است. انسانِ طیفی در ساحت وجود، یک پدیدهٔ سیال و چنددرجه‌ای است؛ اما در ساحت انتزاعات ذهنی، می‌توان او را در قالب گزاره‌های منطقی دقیق دسته‌بندی نمود.



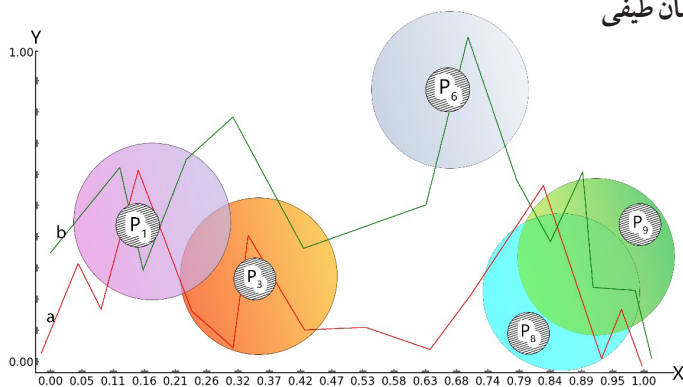
مجموعه‌ها و تنوعات انسانی از P_1 تا P_n وجود دارد که انسان بیولوژیک ظاهری بوده، اما انسان حقیقی و هویتی نیست.

بنابراین با فرض طیفی بودن انسان و طبقه‌بندی شدن او، که ریشه در هستی‌شناسی دارد، به طور کلی بساط کلیات خمس برچیده می‌شود؛ زیرا در این صورت تنها تفاوت بین جنس و نوع، تفاوت تشکیکی است (مطهری ۱۴۰۱ ج ۱، ص ۷۳). یعنی دو ماهیت یکی بوده و اختلافشان به شدت و ضعف خواهد بود.

در اینجا باید نکته‌ای اضافه نمود که انسان یک وضعیت تشکیکی دارد و در هر وضع مشکک، یک انتزاع ذهنی نیز از آن سیال خارج می‌شود. ذهن در نحوه انتزاع مفهوم ماهوی از یک موجود تشکیکی همان‌گونه عمل می‌کند که از یک وجود خارجی حکایت دارد. به عنوان مثال، ذهن از وجود خارجی A_1 (وجود درخت) مفهوم ماهوی را بر اساس ادراک حسی می‌سازد. بنابراین اگر فرض شود که انسان وضعیت‌های گوناگونی دارد، به عنوان مثال $A_1, A_2, A_3, \dots, A_n$ ، در این وضعیت‌ها ذهن بر اساس داده‌های خارجی یک مفهوم خاص متناسب با آن را انتزاع می‌کند.^۴

مثلاً مفهوم رنگ در خارج یک وضعیت تشکیکی - طیفی دارد که بین شدت و ضعف در جریان است. در اینجا ذهن از رنگ تشدید یافته یک مفهوم می‌سازد و حد معین کلی آن را در قالب‌های ذهنی بازسازی می‌کند و از رنگ ضعیف نیز بر اساس همان مدل، حد ذهنی متناسب می‌سازد. به عنوان مثال، ذهن می‌گوید رنگ x_1 قرمزتر از x_2 است که قرمزی کمتری یا نازل‌تری دارد.

۳-۲-۱. تحلیل نمودار انسان طیفی



۴. شیوه انتزاع مفاهیم ماهوی به این شکل است: مفاهیم ماهوی، توسط ذهن به صورت خودکار از موارد خاص خارجی انتزاع می‌شوند و حدود وجودی‌شان مشخص می‌شود. ذهن در این مدل به وسیله ادراک حسی - شخصی، با حواس ظاهری و یا شهود باطنی، مفاهیم خارجی را انتزاع کرده و کلیتی از آن‌ها می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۷۷). کلیت‌سازی با تجرید و پیراستن ویژگی‌های هر سطح روی می‌دهد و مفهوم زمانی مفهوم کلی است که افرادی بی‌نهایت را در بر بگیرد و این نشانه از بی‌صورت بودن و بی‌ماده شدن است.



نمودار بالا کیفیت تصویرسازی شدهٔ انسان‌های طیفی-فازی در قالب الگوی مفهومی است. محور x در نمودار، نشانگر حرکت تکاملی است که در آن، واحدهای اندازه‌گیری عناصر تکاملی از 0.00 تا 1.00 شماره‌گذاری شده‌اند و محور y ، جهت نمودار، برای نشان دادن شدت یا کاهش ویژگی‌های تکاملی است.

خطوط a و b به عنوان حرکت دو نوع انسانی در نظر گرفته شده‌اند که در محدودهٔ تکاملی P_1 دچار نوسانات اند. به عنوان مثال، محدودهٔ P_1 نشانگری برای مجموعهٔ بازه و واحدی از 0.05 تا 0.21 در نظر گرفته شده است. این محدوده ابتدا و آغاز حرکت تکاملی است و تنها دارای ویژگی‌هایی مثل رشد، تغذیه، بقا، میل، غریزه و... است.

با این حال، b در محدودهٔ P_3 نوسانات پایینی را تجربه می‌کند و دوباره شدت و رشد پیدا می‌کند و عکس آن a ، در آخر ناحیهٔ پوششی P_3 روند کاهشی دارد. اگر ما محدودهٔ P_3 را شروع پردازش دستگاه ادراک حسی اولیه و حیوانی یا شروع درک احساسات و پردازشگری معرفت‌های اعتباری بدانیم، افت و خیزهایی وجود دارد که عناصر را متنوع می‌گرداند؛ یعنی عنصری بر اساس ادراک حسی بالا (یا علم) و عنصری بر اساس کاهش و افت در یکی از ادراکات عمل می‌کند و همین سبب تنوع-طبقه-تشکیک و طیف‌بندی خواهد شد.

نواحی P_6 تا P_9 نقطهٔ برجسته شدن ادراکات عمیق‌تر تکاملی و توانایی‌های شدیدتر است. به عنوان مثال، کیفیات متعددی از ادراک عمیق تخیلی و عقلی، استدلال، ذهن فعال، جهش فکرتفکر، خلاقیت، کنش‌های پیچیدهٔ تعاملی، جستجوی معنا و... شکوفا می‌شود. نوسانات a و b در این محدوده مشخص است؛ یعنی امکان می‌یابد تا نوعی ادراک فکری نداشته باشد و البته ادراک تخیلی حیوانی در وی برجسته باشد و نوعی دیگر از کیفیت استدلالی برخوردار باشد و نوعی دوم عقل مادی و هیولانی نیز نداشته باشد. همین پایین آمدن نمودار حتی موجب بازگشت یک طیف به طیف ناقص‌تر است.

۴. تحلیل تنوع‌انگاری صدرایی

ملاصدرا معتقد است که انسان‌ها در جهان مادی نوع واحدی اند که افرادشان تماثل دارند، اما در جهان باطنی حقیقت انسان تبدیل به جنسی می‌شود که دارای انواع متعدد است؛ یعنی در ساحت طبقات وجودی-ماهوی و بر اساس تفاسیر پیشین پیرامون انسان طیفی، نمی‌توان گفت



که انسان متعلق به یک طبقه و تعریف خاص است، بلکه خود نوعی متوسط و جنسی برای انواع و اجناس دیگری است که به واسطه ملکات، اعمال، رفتار و کنش‌های فعلیت یافته، آنان را ایجاد می‌کند (شیرازی، ۱۳۶۶ الف، ج ۲، ص ۲۴۸؛ شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۷، ص ۴۳۱؛ شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۵). از طرفی دیگر، این فرایند موجب تشکیک در مراتب ماهوی و وجودی است؛ زیرا نشان دهنده تفاوت‌های بنیادین در درجات، طبقات و طیف‌های وجودی هر نوع است که در جهت تمایز با نوع دیگر طبقه‌ای ساخته می‌شود و تشکیک وجود را معنا می‌دهد. با این توصیف، بساط کلیات خمس جمع خواهد شد (مطهری، ۱۴۰۱ ج، ص ۷۳)؛ زیرا تفاوت جنس، فصل و انواع به تفاوت تشکیکی خواهد بود. یعنی نوعی و جنسی می‌تواند در طبقات حرکت کند و نوع یا جنسی دیگر بشود و یا ایجاد کند.

ملاصدرا در بخش عظیمی از آثار خود تقریرات گوناگونی از این مبحث ارائه می‌دهد که در نهایت هدفی جز طیف‌انگاری انسانی در آن مشاهده نمی‌شود. بر همین اساس در جدول ذیل خلاصه آراء او طرح می‌گردد:

نظریات ملاصدرا	تقریر نظریه
نظریه اول: تنوع‌انگاری باطنی انسان، که در دنیا نوع ثابتی را همراه با تمایل افرادش تجربه می‌کند.	۱. اعلم أن حشر الخلائق على أنحاء مختلفة لما علمت سابقا من أن الإنسان سيصير أنواعا مختلفة بحسب الباطن والروح، بعد أن كان نوعا بحسب الطبيعة البشرية، وذلك من جهة اختلاف ملكاتهم الحاصلة من تكرر أعمالهم (شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۸۸).
ملاصدرا در بیش از ده کتاب و جایگاه مختلف پیرامون نظریه اول سخن گفته است که به بخشی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. او در این نظرات تنوع انسانی را به نشأت اخروی محول می‌داند و انسان را دارای انواع متکثر و متعدد لحاظ می‌کند.	۲. فالنفوس الإنسانية بحسب أول حدوثها صورة نوع واحد هو البشر ومادة أشياء كثيرة أخروية ثم إذا خرجت من القوة البشرية والعقل الهيولاني إلى الفعل يصير أحد أنواع كثيرة (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۳۷). ۳. قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم وأما في النشأة الآخرة فأنواعه متكثرة كثرة لا تحصى لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة أخروية شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۲۲۵). ۴. إن حقيقة الإنسان نوع واحد في هذه النشأة، وأنواع كثيرة في النشأة الثانية غير محصورة في عدد، إلا أن اجناسها أربعة (شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۹۲).



نظریه دوم: تعدد و تنوع نوعی انسان از بدو تولد و حدوث در عالم ماده و حضور تاملش در عالم طبیعت.

۱. واعلم إن النفوس الإنسانية كما إنها تكون متفاوتة في النهاية، كذلك كانت متفاوتة في البداية (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۳، ص ۶۷).
 ۲. وقد علمت سابقاً إن تفاوت النفوس البشرية - المتخالفة الحقائق - لتفاوت أصولها ومعادنها العقلية ومفاتيح أبوابها الإلهية ومن أجلها ومن أجل تفاوتها في الإدراكات والإرادات والأشواق وقع الاختلاف بينها في الهداية والضلال والطاعة والعصيان والتوفيق والخذلان والسعادة والشقاوة وحسن العاقبة وسوءها والثواب والعقاب والجنة والنار (شیرازی، ج ۱، ص ۱۱۸).

نظریه سوم: تعدد و تنوع انسانی بعد از طی کردن مراتب نباتی، حیوانی، و انسانی. ملاصدرا در این نظریه انسان را پس از رسیدن به چهل سالگی و بلوغ فکری، عقلی و انسانی واجد قوه‌ای می‌داند که می‌تواند انواع سبعی، شیطانی، انسانی و فرشته‌خویی و یا باقی ملکات حیوانی را کسب کند.

ثم بصير مدركه للأشياء بالفكر والروية إلى أوان البلوغ المعنوي والاشتداد العقلي في حدود الأربعين غالباً إن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حد النفس القدسية فهو حينئذ إنسان بالفعل وملك بالقوة وإلا فهو إما شيطان أو غيرهما بالقوة وبالجمله إن ساعده التوفيق وسلك سبيل القدس وبلغت نفسه إلى مرتبة القوة القدسية يصير بعد الموت ملكاً بالفعل من ملائكة الله وإن ضلت عن الطريق إليه تعالى وغوت يصير إما شيطانا من الشياطين أو يحشر مع الحشرات (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۵۵).

نظریه چهارم: حصر تعدد نوعی انسان در چهار حالت سبع، بهیمیه، شیطان و فرشته. ملاصدرا در بخشی از آثار خود انسان را جنسی برای انواع چهارگانه می‌داند و انواع انسانی پدیدآمده از جنس انسانی را محصور در این چهار نوع لحاظ می‌کند.

۱. أنهم مسخوا عن الفطرة الأصلية، وانسلخوا وانقلبوا كل طائفة منهم إلى نوع ما غلبت فيها صفات ذلك النوع، حتى صارت حقيقتها حقيقة واحدة (حقيقته ن) وصورة ماهيتها صورته... واكتساب ملكات الكفار والفجار، من الأعمال الشهوية والغضبية والشیطانية، التي هي من صفات البهائم والسباع والشیاطین (شیرازی، ۱۳۶۶ ب، ج ۴، ص ۲۲۷).
 ۲. فهذا أنموذج في بيان صيرورة الأرواح الإنسية إما من الملائكة المقربين والعباد الصالحين، وإما من البهائم والسباع والشیاطین. بمزاولة أعمال كل من هذه الموجودات. أو من أهل السلامة القابلة للمغفرة والرحمة لبقائهم على الفطرة (شیرازی، ج ۴، ص ۳۰۱).
 ۳. أن الإنسان في أول أمره، بين أن يكون بهيمة أو سباعاً أو شيطانياً أو ملكاً، وفي الآخرة لا يكون إلا أحد هذه الأمور لأجل غلبة بعض الصفات المختصة به على قلبه من جهة تكرر أفاعيل تناسبها (شیرازی، ج ۱، ص ۳۰۹).



نظریه پنجم: تعدد نوعی انسان و حصر در چهار نوع سبع، بهمیه، شیطان و فرشته. اما جهت تفاوت با نظریه چهارم در این است که ملاصدرا این چهار کیفیت وجودی را جنس می‌داند برای انواع دیگری که از این چهار جنس پدید می‌آید. به تعبیر دیگر، انسان در این جایگاه نوع متوسط نیست، بلکه جنس متوسط است؛ زیرا نسبت به این چهار جنس، جنس قریب و نسبت به انواعی که از این چهار جنس پدید می‌آیند، جنس بعید خواهد شد.

۱. کل نوع من جنس ما یغلب علیه من صفات البهائم أو السباع أو الشیاطین أو الملائكة، إذ قد خَمَّر فی طینهِ الإنسان من جهة قوته العلمية المتشعبة إلى العاقلة المدركة للکلیات بذاتها، والواهمة المدركة للجزئیات بآلاتها الخیالية الحسية والعملية الشوقية المتشعبة إلى قوّة الشهوة لطلب الملائم، وقوّة الغضب لدفع المنافر. فهذه رؤساء القوى المركوزة فی جبلة الأدمی، وبکل قوّة منها یشارك جنسا من أجناس الملائكة والشیاطین والبهائم والسباع (شیرازی، ج ۷، ص ۴۳۱).

۲. فتصیر أنواعا كثيرة متخالفة: بعضها من جنس البهائم، وبعضها من السباع، وبعضها شیاطین، وبعضها ملائكة (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۵۷).

۵. اصالت وجود

اصالت وجود به عنوان بنیاد ابتدایی و سنگ بنای حکمت متعالیه اساسی‌ترین نظریه این مکتب است. در این دیدگاه حقیقت وجود، منشا آثار خارجی، عینی و متن واقعیت بالذات است که ضرورتاً ثابت می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۹). در مقابل این دیدگاه، اصالت ماهیت قرار دارد که با رفض آن در حکمت متعالیه اعتباریت ماهیت به معنای واقعیتی بالعرض در مقابل وجود ثابت می‌گردد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۹).

وجود در دیدگاه حکمت متعالیه، معیار واقعی بودن و تحقق اشیاء است. ماهیت‌ها تنها قالب‌هایی ذهنی و وابسته به وجود برای درک موجودات مختلف هستند. اما در خارجیت و متن واقعیت، آنچه واقعاً تحقق دارد، خود وجود است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۷). از این رو اعتبار ماهیت به مثابه اخذ جزئی از کلی نیست، بلکه اعتباریتی است که ریشه وجودی و اصیل دارد. به تعبیری دیگر، وجود برای ماهیات به ثبوت نمی‌رسد، بلکه ماهیت موجود می‌شود؛ یعنی نفس موجودیت ماهیت، متن وجود خواهد بود.

مسئله اصالت وجود ریشه و بنای اصلی نظریات دیگر حکمت متعالیه است. آنگاه که متن

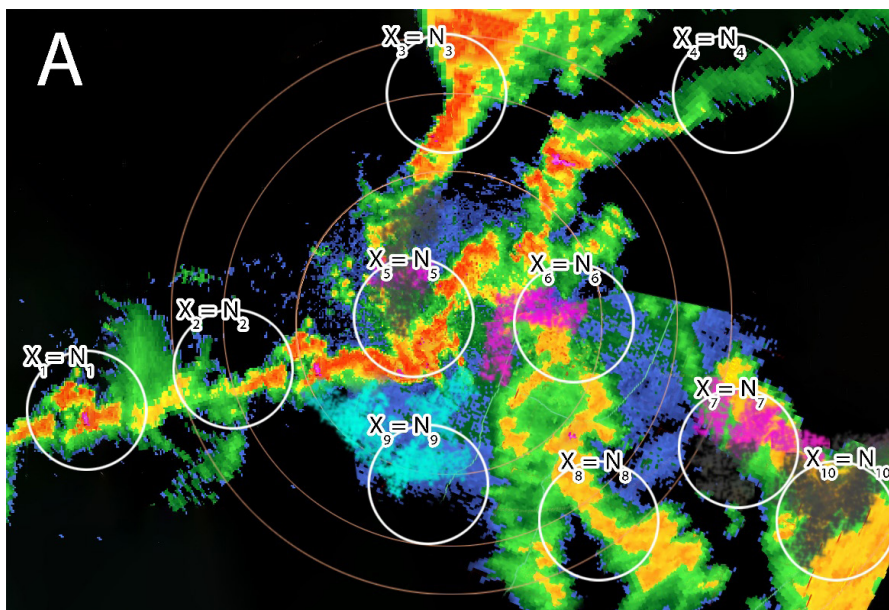


واقعیت خارجی نیز آکنده از حقیقت وجود باشد، می‌توان انواع انسانی و حقایق مختلف انسانی را با استنباط و استخراج از اصالت وجود فهم نمود. اساساً یکی از مدل‌های فهم و ارتباط اصالت وجود با نظریهٔ انواع انسانی مسئلهٔ تشخیص است.

۵-۱. اصالت وجود؛ تشخیص و مسئلهٔ تنوع‌انگاری

وجود مساوق با تشخیص است (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۵۵). تشخیص در حکمت متعالیه هویت عینیۀ هر شیء یا همان وجود مخصوص آن شیء است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۷۸؛ صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۷۶)، که اساساً مایهٔ ذاتی و متعلق به وجودات بوده که مخصوص همان وجود خواهد بود. تشخیص در تعریفی دیگر به معنای عدم صدق یک مفهوم ماهوی بر کثیرین است (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۱). ما بر اساس آگاهی‌ای که پی به تشخیص وجودات می‌بریم، بر همان اساس علم به تمایز موجودات در ما فعال می‌گردد و این تمایز ناشی از نحوهٔ تحقق و تعین وجود آن‌هاست؛ زیرا علم به تمیّز، فرع بر تشخیص بوده (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۵۱۵) و اساساً اگر تشخیص باشد، تمیّز نیز ایجاد خواهد شد. با بیان این دیدگاه، تفاوت، تمیّز و اختلاف میان انواع وجودی انسان به تشخیص وجودی آن‌ها باز خواهد گشت. این تمایزات بر اساس لایه‌های وجودی و نحوهٔ تحقق آن‌ها تبیین می‌شوند و چون وجود اصیل است، کیفیت و درجهٔ وجودی انسان مستقیماً نوع او را به عنوان امر ثانوی، انتزاعی و اعتباری ماهوی تعیین می‌کند.

از آنجا که در حکمت متعالیه وجود امری واقعی است، هر نوع تغییری که منجر به تشخیص خاص نوع انسانی بشود، در سطح وجودی او معنای خاص می‌سازد. تنوع‌انگاری نیز بیان می‌کند که انواع و افراد انسانی می‌توانند در لایه‌های مختلفی که از حقیقت وجود قابل انتزاع است، تشخیص و تعین خاص بیابند و بستر مشترک این تحولات و تغییرات، وجود خواهد بود. بنابراین دگرگونی وجودی منجر به دگرگونی نوعی خواهد شد. برای درک بهتر مطلب می‌توانید به مدل مفهومی ذیل توجه کنید:



مدل ترسیم شده برداشتی انتزاعی از چند مدل تصویرسازی و مفاهیم ترکیبی-تألیفی است. ما در این برداشت از نقشه‌های چگالی و توزیع تراکم (Density Distribution Maps)، تصویرهای راداری و نقشه‌های ماهواره‌ای نشان‌دهنده وضعیت آب‌وهوا، جغرافیای فلسفی (Philosophical Geography) و الگوهای مفهومی زبان ریاضی-فلسفی استفاده انتزاعی نموده‌ایم.

همچنین در این مقاله برای مدل مفهومی طراحی شده عنوان‌های ذیل را تألیف کرده‌ایم:

۱. بصری‌سازی جغرافیای فلسفی با الگوهای تکاملی

۲. نقشه چگالی انسان طیفی و تنوعات وجودی-ماهوی

۳. جغرافیای وجودی-ماهوی انسان

در این مدل، نقشه‌ای از وضعیت چگالی تنوعات وجودی-ماهوی انسانی بازتاب داده شده است. در انباشتگی پراکندگی رنگی، هر رنگ به نوعی نشان‌دهنده یکی از الگوهای تکاملی است. به عنوان مثال، رنگ سبز و زرد نشانگر دو عنصر تکاملی فعال است، مثل ادراک و تفکر. رنگ قرمز معناگرایی کنشی و اعمال مثبت را نشان می‌دهد. رنگ آبی و خاکستری نشانه‌ای برای تخیل-وهم و ملکات رذیله بوده و رنگ بنفش نمایانگر احساسات پویا و فعال می‌باشد.

۵. جغرافیای فلسفی به مؤلفه‌هایی می‌پردازد که درباره تعامل انسان و فضا مکان و ماهیت آن است. جغرافیای فلسفی بر فهم فضایی متمرکز دارد که توسط انسان‌ها سکونت داده شده، مطالعه شده و به طرق مختلف درک شده است (Braslavskaya et al., 2020, p. 70).



دایره‌هایی در نقشهٔ تراکم تنوعات ماهوی مشاهده می‌شوند که هر محدوده‌ای در آن، بخشی از رنگ‌ها را در بر می‌گیرد. در این محدوده‌ها عنصر تکاملی یا چند عنصر مرکب هم‌پوشانی شده‌اند و همین موجب تعیین خاص یک نوع است که از باقی انواع متمایز می‌شود. به همین سبب، برای فضاهای متعدد از دایره‌هایی استفاده شده است که انواع را متمایز می‌سازند و هر دایره دربرگرفته الگوهای خاص است.

این دایره‌ها نشانه‌ای است برای اینکه بفهمانیم نوع انسانی S به سبب وجود ویژگی‌های معین از نوع انسانی G ، به سبب وجود ویژگی‌های تکاملی دیگر ممتاز است. البته قید این نکته اهمیت دارد که لزوماً تکامل - حرکت اشتدادی موجب تمایز و تشخیص انواع نیست، بلکه ممکن است حرکات تضعیفی و خلأ عناصر وجودی این تمایز را بیافرینند که در این الگو، صرفاً بازنمایی‌ای جهت تشخیص، تعیین و تمایز است، نه تشریح یک بحث کامل از این مسئله.

آن چیزی که در مدل، مابه‌الاشتراک تشخیص‌های مختلف است، زمینهٔ نقشه است که با A نام‌گذاری شده است؛ یعنی مابه‌الامتيازها و تمام تمایزاتی که به واسطهٔ تشخیص، متعلق به یک نوع خاص می‌گردد، بازگشتی به وجه مابه‌الاشتراک (A) دارد. هر تشخیص وجودی با X نمادگذاری شده است که مساوی با هر نوع وجودی است که با N نمادگذاری گشته است. به همین خاطر، X_1 با N_1 تساوی می‌یابد و همین روند تا X_{10} ادامه دارد.

اگر بتوان این مدل ترسیم‌شده را در قالب ابزارهای منطق جدید و ریاضی نشان داد، کیفیت نمایش به این شکل است:

$$A = X_1, X_2, X_3, \dots, X_{10}$$

∧

$$X_1 = N_1,$$

$$X_2 = N_2,$$

$$X_3 = N_3, \dots, X_{10} = N_{10}$$

بنابراین

$$N_1 \neq N_2, N_3, N_4, \dots, N_{10}$$

∧

$$N_2 \neq N_5, N_7, N_1, \dots, N_9$$



و نمونه‌های دیگر از فرمول‌هایی که ادامه‌دار خواهند بود.

برای نیل به فهم کیفی این مطلب، بایستی به رابطه منطقی در جدول ذیل توجه نمود:

اصالت وجود: به معنای اینکه وجود منشأ آثار واقعی بالذات در عالم خارجی و عینی است.

اعتباریت ماهیت: به معنای اینکه ماهیت با واسطه وجود دارای واقعیت است.

تشخص: به معنای کیفیتی است که در آن وجود، مختص به هر هویت عینی و شیء خاص است و بنا به فهم آن، به فهم وجه تمایز آن موجود از موجود دیگر دست می‌یابیم؛ زیرا وجود هر چیزی مساوق و یا عین تشخص آن چیز است (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۶۳۵).

تنوع‌انگاری به دو معنا تلقی می‌شود:

معنای اول: افراد ماهوی مندرج تحت نوع کلی انسان دارای تنوع ماهوی‌اند (مثل فرد A, B, C, D و...) که با فرض اصالت وجود، بازگشت تنوع ماهوی به تنوع وجودی است.
معنای دوم: انسان در حکمت متعالیه، واسطه نوعیه بوده و معنای جنسی دارد و تحت این جنس، انواعی دیگر به حسب سیر وجودی شکل خواهند یافت.
بنا بر هر دو معنای بیان شده، وجه تمایز و تنوع انواع بر حسب سیر وجودی، ریشه در تشخص هر نوع وجودی دارد.

بنابراین:

حقیقت وجود ← اصالت وجود ← تشخص وجودی ← تنوع وجودی

۵-۲. اصالت وجود؛ فعلیت و مسئله تنوع‌انگاری انسانی

و مین عاملی که می‌توان مسئله تنوع‌انگاری را از آن منتزع نمود، قاعده تساوق وجود و فعلیت است (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۳۹). در این حالت هر موجود بالفعلی مساوق با وجود تلقی خواهد شد. به تعبیری دیگر، شیء بالفعلی نیست که وجود نداشته باشد. پس به نحوی فعلیت و وجود دو مفهوم بوده، اما دارای یک مصداق و جهت صدق خارجی‌اند. پس موجودیت، همگام با فعلیت داشتن است، بلکه درحقیقت عین آن است. از این جهت، اساساً فرض موجودی که فاقد فعلیت باشد، فرض صحیحی به نظر نمی‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۷۷).

یکی از اصول مهم فلسفی این است که حرکت، خروج از قوه به سوی فعل است. این کیفیت



تفسیر شده بر هر موضوع مادی‌ای قابل تطبیق است و دربارهٔ انسان، دلالت بر آن دارد که حرکت او فرایندی پیچیده از فعلیت‌های پی‌درپی و لبس پس از لبس است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹). از جهتی دیگر اساساً خود پدیدهٔ حرکت با ماده، صورت، جنس، فصل، قوه و فعل تلازم و ارتباط دارد؛ زیرا از طرفی جنس و فصل، ماده و صورت به شرط لا است و از طرفی دیگر، ماده حامل قوت اشیا و صورت، فعلیت بارشونده بر ماده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۱۱). بنابراین، هر لبس بعد از لبسی تنوعی وجودی است که در سلسله و طبقهٔ طولی جواهر اتفاق می‌افتد. به این جهت انسان می‌تواند با هر فعلیتی که اخذ می‌کند، حائز تنوعی غیر از حالت پیشین باشد. بر اساس قاعدهٔ تساوق وجود و فعلیت، هر وجود بالفعلی ممتاز از وجود بالفعل دیگر به لحاظ تنوع صور، فصول و حالات بالفعل خواهد بود.

۶. تشکیک وجود

یکی دیگر از بنیادهای اساسی و نظری حکمت متعالیه مسئلهٔ تشکیک وجود است. تشکیک وجود به این معنا است که وجود واحد و اصیل دارای درجات مختلف است. این درجات و اختصاصات وجودی به حسب کمال و نقص، شدت و ضعف، تقدم و تأخر و... دسته‌بندی و طبقه‌بندی خواهند شد (شیرازی، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۰؛ شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۵).

حقیقت وجود واحد و اصیل بوده، اما با در نظر گرفتن مراتب مختلف وجودی، مشکک به مراتب خواهد بود. بنابراین، تشکیک مراتب یک وجه مابه‌الامتیاز و یک وجه مابه‌الاشتراک دارد و مابه‌الامتیاز به مابه‌الاشتراک برمی‌گردد؛ و الاً در غیر این صورت، تمام مراتب وجودی اموری متباین به تباین ذات تلقی خواهند شد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۵).

تشکیک وجود می‌تواند در پدیده‌های پیچیده و چندلایه هستی به مثابهٔ یک بستر طبقه‌بندی شده برای فهم مقولات و مراتب مختلف هستی به کار آید. این مفهوم به ما اجازه می‌دهد که وجود را به عنوان یک طیف پیوسته و پویا مورد سنجش قرار بدهیم. نکتهٔ اساسی این است که تشکیک وجود دربارهٔ انسان به انتزاع تنوع‌انگاری می‌انجامد.

تنوع‌انگاری تشکیکی در انسان ناشی از تغییری است که به واسطهٔ علل مختلف می‌یابد. به عنوان مثال انسان می‌تواند معلول ترس، رضا، غضب و انگیزه‌ای دیگر قرار گرفته و یک نوع از انواع انسانی به واسطهٔ علل درونی باشد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۳). خود این نشانگر تمایزات



انواع و در نتیجه تنوع و طیفی شدن انسان است. انسانی که معلول غلبه غضب است، از انسانی که معلول غلبه ترس یا شهوت است، متمایز و متنوع می‌گردد. پس نوعی از انسان در مقایسه با نوع دیگر در طبقه‌ای متمایز از اوست.

یکی دیگر از مباحث پیچیده با تشکیک وجود مسئله حرکت است. اگر حرکت در جوهر واقع شود، آثار خاصی پدید می‌آید؛ مثل گستردگی، تنوع، انتظام، توسعه و... (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۴، ص ۵۹). فرض این است که حرکت چیزی جز پیمایش طبقات نیست؛ یعنی رفتن از ضعف به شدت و از نقص به کمال. به عنوان مثال انسان در حرکت جوهری، طبقات مختلف را می‌پیماید و برمی‌سازد. در نتیجه، پیمایش موجب طبقه‌سازی و طبقه‌سازی موجب تنوع و تنوع موجب برسازش انسان طیفی است.

یکی از موارد قابل اشاره در مورد تنوع‌انگاری انسانی لحاظ نمودن تشکیک شخصی در هر وجود انسانی است. مراتب و جهان‌های شخصی انسان منقسم می‌شود به حس، خیال و عقل.^۶ انسان در مرتبه حس، حس است و در مرتبه خیال، خیال و در مرتبه عقل، عقل می‌باشد (مطهری، ۱۴۰۰، ص ۱۲۶). حیثیت‌های مختلف وجودی اشاره می‌کنند که انسان در هر مرتبه‌ای وابسته به همان مرتبه است. این امر نشان از تمایزی تکثیرکننده است. در نهایت، همین وجه تمایز موجب تنوع‌انگاری و طیفی بودن انسان خواهد شد.

ملاصدرا معتقد است:

”والحق ان للنفس فی ذاتها تنزلات و ترقیات ولها وحدة جامعة، تارة تنزل الی مرتبة ارض الحس المکتنف بالمادة العنصرية، وتارة تصعد الی سماء العقل، وتارة تتوسط بین العالمین. ففی کلّ مرتبة من المراتب الثلاث یکون فی عالم من هذه العوالم ویدرک الموجودات والصّورات التي تخصّ بذلك العالم من جهة اسباب ومناسبات (شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۴۱).“

انسان در حالت متصورشده توسط ملاصدرا، در مراتب تنزل و ترقی خود دارای وحدت و یگانگی است؛ اما در عین حال گاهی وابسته به ساحت حسی، گاهی وابسته به جهان عقلی و گاهی وابسته به حالتی میانه و مثالی است. در هر مرتبه، اسباب و مناسباتی وجود دارد که آن

۶. جهت آشنایی با مراتب انسان و مطالعه بیشتر پیرامون این مطلب نک: رضائزاد، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۰۲۲؛ نائجی، ۱۳۸۷، ص ۱۹۳، ۱۷۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۲ و ۶۲۲.



مرتبه را دارای اختصاص می‌گرداند. در نتیجه این خاص بودن، تمایز، تنوع و رتبه‌بندی را برای ذهن معنا می‌دهد و همین سبب می‌شود که برای انسان یک کیفیت و حد معینی وجود نداشته باشد، بلکه طیفی از حالات مختلفه سیال باشد.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار تلاشی برای تبیین نظریه انسان طیفی در حکمت متعالیه شکل گرفت. انسان طیفی صورت‌بندی نوینی از انسان‌شناسی در حکمت متعالیه است که توسط ملاصدرا انجام گرفته است. این نظریه انسان را حول محور تعریف‌های دودویی، دوارزشی یا صفرویکی محدود نمی‌کند؛ زیرا در مکاتب سابق، از جمله در اندیشه ارسطویی، انسان یا به حیوان ناطق تعریف می‌شود یا در صورتی که حیوان ناطق نباشد، انسان نیست. به زبان منطقی، انسان یا P است و یا $\neg P$ و نمی‌تواند اجتماعی از نمود سومی داشته و هم رافع دو نمود باشد. پردازش نگاه دودویی به تفکر ارسطو بازگشت دارد؛ یعنی قوانین انسجام تفکر و اندیشه. این اصول، مبانی منطقی سه اصل را فرموله می‌کنند: قانون هویت (Identity) که می‌گوید P همان P است، یعنی $P = P$ ، قانون تناقض ناپذیری (Noncontradiction) اعلام می‌کند که P غیر P نیست، یعنی $(P \wedge \neg P)$ و قانون وسط مستثنی یا طرد شق ثالث (Excluded middle) تصریح می‌کند که یا P است یا غیر P ، یعنی $P \vee \neg P$.

بر اساس مبانی نظری حکمت متعالیه، انسان طیفی تحت نگاه دوارزشی محدود نمی‌شود، بلکه طیفی از حالات پیش‌بینی نشده و بالقوه است که می‌تواند صورت‌ها، فعلیت‌ها و تعاریف احتمالی بسیاری را در بر بگیرد. نمود انسان طیفی چیزی هم‌ارز با نظریه سیستم‌های فازی است. در این سیستم‌ها که نسبت به شرایط پیچیده بر اساس پیکان روبه جلوی زمان، تحلیل‌های گسترده‌ای صورت می‌گیرد، شرایطی از عدم قطعیت و نبود دیتاهاست. این سیستم دقیقاً مشابه کنشی است که انسان نسبت به زندگی در عالم طبیعت دارد.

ملاصدرا با طرح نظریات فراوان، خصوصاً دو نظریه اصالت وجود و تشکیک وجود، انسان را در طبقات و تشخص‌های متعددی برمی‌سازد. این برساختگی ناشی از حرکتی است که جوهر انسان را در طبقات مختلف هستی‌عینی - وجود شخصی و سلسله ماهوی قرار می‌دهد. بر این پایه هر فعلیت مخصوص در هر طبقه، ویژگی‌ها، شرایط و حالات همان طبقه را برمی‌گیرد و



انسان را در همان موقعیت معنا می‌کند. با این حال طبقه‌ای محتمل و پایدار در شرایط پیش‌بینی وجود ندارد، بلکه صرفاً تبیین احتمالات است.

در این پژوهش با تبیین کیفیت انتزاع تنوع‌انگاری از اصالت وجود و تشکیک وجود، به طرح نظریه انسان طیفی پرداخته شد. تنوع‌انگاری به این معناست که انسان در سلسله وجودی و ماهوی، نوع اخیر، نهایی و سافل نبوده، بلکه می‌تواند در طبقات حرکت کند و نوع یا جنسی دیگر باشد. بر همین اساس می‌تواند انواع و اجناس متعددی از خود پدید آورد. در این پژوهش بر اساس الگوهای مفهومی تألیفی و نو توسط نویسندگان، تحت عناوین بصری‌سازی جغرافیای فلسفی با الگوهای تکاملی، نمودار انسان طیفی-فازی و طرح زبان مشترک ریاضی-منطقی-فلسفی به بالا بردن سطح کیفی تحلیل و تبیین کمکی شایانی شده است و همین مسئله جنبه نوآوری پژوهش است.



فهرست منابع

۱. آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۷۸). **شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۸۱). **شرح بر زاد المسافر**. قم: بوستان کتاب.
۳. ارسطو. (۱۳۸۵). **ما بعد الطبیعة**، (ترجمه محمد حسن لطفی). تهران: طرح نو.
۴. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). **دروس معرفت نفس**. قم: الف. لام. میم.
۵. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۷). **شرح فارسی الأسفار الأربعة**. قم: بوستان کتاب.
۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱). **تقریرات فلسفه**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. رضائزاد، غلامحسین. (۱۳۸۷). **مشاهد الکوہیة**. قم: آیت اشراق.
۸. سجادی، جعفر. (۱۳۷۵). **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**. تهران: امیرکبیر.
۹. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰ الف). **أسرار الآيات**. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰ ب). **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶ الف). **شرح أصول الکافی**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۶ ب). **تفسیر القرآن الکریم**. قم: بیدار.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۵). **مجموعه رسائل فلسفی**. تهران: حکمت.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۷۸). **سه رساله فلسفی**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۲). **شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفا**. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). **ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية**. تهران: سروش.



۲۰. شیروانی، علی. (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۱. صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). شرح نهاية الحکمة. قم: قائم آل محمد (عج).
۲۲. طباطبائی، محمد حسین. (بی تا). بدایة الحکمة. قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۰۲ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۲۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۶۶). آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.
۲۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸). التعليقة على الأسفار الأربعة. تهران: صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۰). مقالات فلسفی. تهران: صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ الف). درس‌های اسفار. تهران: صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ ب). فطرت در قرآن. تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱ ج). درس‌های الهیات شفا. تهران: صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲ الف). مقدمه‌ای بر کلام جدید. تهران: صدرا.
۳۲. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲ ب). نقدی بر مارکسیسم. تهران: صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲ ج). آزادی معنوی. تهران: صدرا.
۳۴. مظفر، محمدرضا. (۱۳۸۴). منطق، (ترجمه علی شیروانی). قم: دارالعلم.
۳۵. نائجی، محمد حسین. (۱۳۸۷). ترجمه و شرح کتاب نفس شفا. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

36. Boole, G. (2009). *An Investigation of the Laws of Thought On Which Are Founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511693090>.

37. Church, A. (1928). *On the law of excluded middle*. *Bulletin of the American Mathematical Society*. 75-78. <https://philpapers.org/rec/CHUOTL-2>.

38. Oksana V. Braslavskaya, Iurii O. Kyselov, Roman M. Rudyi, Oktiabryna O. Kyseliova, & Iryna O. Udovenko (2020). Philosophical geography: establishment, development, formation of scientific foundations. *Journal of Geology, Geography and Geoecology*, 29 (3), 460-470. <https://doi.org/https://doi.org/10.15421/112041>.

39. Shehzad, U. (2022). *Law of the Excluded Middle and Beckett's Realm of Neitherness*. Samuel Beckett Today / Aujourd'hui, 35(2). 302-313. <https://doi.org/10.1163/187857405-03402012>.



40. Singh, H., Gupta, M. M., Meitzler, T., Hou, Z. G., Garg, K. K., Solo, A. M. G., & Zadeh, L. A. (2013). *Real-life applications of fuzzy logic. Advances in Fuzzy Systems*. 1-3. <https://doi.org/10.1155/2013/581879>.
41. Zadeh, L. A. (2008). Is there a need for fuzzy Logic?. *Information Sciences*, 178(13), 2751-2779. <https://doi.org/10.1016/j.ins.2008.02.012>.



A New Formulation of the Personal Identity Argument in Favor of Substance Dualism

 Hamed Sajedi^{1✉}

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy of Humanities, Research Institute of Hawzah and University (RIHU), Qom, Iran. Email: hamed.sajedi@rihu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 18 December 2024
Revised: 5 February 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 8 July 2025

Keywords:

Personal Identity, Body Swap, Brain Division, Multiple Possession, Substance Dualism.



Abstract

The nature of the 'self' is a significant topic in the philosophy of mind and can play a pivotal role in any philosopher's intellectual framework. Historically, the Personal Identity Argument has been advanced as an argument in favor of Substance Dualism. In contrast, Physicalism attempts to avoid accepting an immaterial reality by proposing a material criterion for personal identity. However, in contemporary philosophy of mind, the introduction of certain thought experiments has given rise to a new form of this argument, which presents a fresh challenge to Physicalism. This article investigates this new line of reasoning. We will demonstrate that while Shoemaker's (Body Swap) thought experiment cannot substantiate Substance Dualism, Williams' Brain Division experiment and Swinburne's (Half-Brain Transplant in Identical Twins) experiment can be used to argue for it. Conversely, Physicalist solutions such as "revising the identity criterion" and "multiple possession" lead to unacceptable consequences.

■ This work is based upon research funded by Iran National Science Foundation (INSF) under project No. 4046422.

Cite this article: Sajedi, H. (2024). A New Formulation of the Personal Identity Argument in Favor of Substance Dualism. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 79-108. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6592.1570>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



تقریری جدید از برهان این‌همانی شخصی به سود دوگانه‌انگاری جوهری

✉ حامد ساجدی^۱

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: hamed.sajedi@rihu.ac.ir

چکیده

ماهیت «من» از بحث‌های مهم در فلسفه ذهن است که می‌تواند در نظام فکری هر فیلسوفی نقشی کلیدی داشته باشد. از گذشته برهان این‌همانی شخصی به عنوان یک استدلال به سود دوگانه‌انگاری جوهری مطرح بوده است. در نقطه مقابل، فیزیکالیسم سعی دارد با ارائه معیاری مادی برای این‌همانی شخصی، از پذیرش یک حقیقت غیرمادی پرهیز کند. اما در فلسفه ذهن معاصر با مطرح شدن بعضی آزمایش‌های فکری، صورت جدیدی از این برهان شکل گرفته که چالش جدیدی برای فیزیکالیسم محسوب می‌شود. در این مقاله به واکاوی این استدلال جدید پرداخته می‌شود. نشان خواهیم داد که با آزمایش ذهنی شومیکر (جابه‌جایی بدن) نمی‌توان دوگانه‌انگاری جوهری را اثبات کرد؛ اما با آزمایش تقسیم مغز ویلیامز و آزمایش سوئین برن (جابه‌جایی نیمی از مغزهای دوقلوهای همسان) می‌توان به دوگانه‌انگاری جوهری استدلال کرد. در مقابل، راه‌حل‌های فیزیکالیستی مثل «اصلاح معیار این‌همانی» و «تصرف چندگانه» منجر به پیامدهای غیر قابل پذیرش می‌شوند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷

کلیدواژه‌ها

این‌همانی شخصی،
جابه‌جایی بدن، تقسیم مغز،
تصرف چندگانه، دوگانه‌انگاری
جوهری.

استناد: ساجدی، حامد. (۱۴۰۳). تقریری جدید از برهان این‌همانی شخصی به سود دوگانه‌انگاری جوهری. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۹(۳۴)، ۷۹-۱۰۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6592.1570>





مقدمه

استدلال این همانی شخصی به سود دوگانه‌انگاری از گذشته در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب مطرح بوده است. در صورت بندی کلاسیک این استدلال، به متغیر بودن اجزاء بدن در طول زندگی و ثابت بودن «من» توجه می‌شود (نک: ابن سینا، ۲۰۰۷، ص ۱۸۳؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۷، ص ۱۵۶؛ رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۰۱-۱۰۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۴۲؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۴؛ Leibnitz, 1916, p. 240; Butler, 1906, p. 257-262; Reid, 1852, p. 242-253). نویسنده این نوشتار در مقاله دیگری با نام «نقد مواجهه فیزیکالیسم با مسئله تغییر بدن در برهان این همانی شخصی» به بررسی استدلال کلاسیک پرداخته است (ساجدی، ۱۴۰۲، ص ۱۵-۱۷۸). اما در فلسفه ذهن معاصر، این استدلال حول برخی آزمایش‌های ذهنی مطرح می‌شود که صورت بندی متفاوتی به این برهان داده است.

سؤال اساسی این است: ملاک این همانی شخصی چیست؟ در چه صورتی می‌گوییم این شخص همان شخص قبلی است؟ دیدگاه‌ها در مورد ملاک این همانی شخصی به دو دسته ساده و مرکب تقسیم می‌شوند. دیدگاه ساده این است که هیچ معیاری برای باقی ماندن من، غیر از همین باقی ماندن من، نمی‌توان ارائه داد. این همانی شخصی، بدیهی و غیر قابل تحلیل است و هیچ پاسخ قابل توجه و آگاهی دهنده‌ای به این سؤال نمی‌توان داد که ملاک این همانی شخصی چیست (Garrett, 2006, p.122).

در مقابل، دیدگاه مرکب قرار دارد که برای این همانی شخصی ملاک ارائه می‌دهد. ملاک‌های ارائه شده به دو دسته روان‌شناختی و فیزیکی (یا ترکیبی از این دو) تقسیم می‌شود. رویکرد روان‌شناختی معیار بقای شخص را استمرار و اتصال روان‌شناختی می‌داند و رویکرد فیزیکی معیار را بقای یک امر فیزیکی مثل بدن یا مغز می‌شمارد.^۱ منظور از استمرار روان‌شناختی این است که حالات ذهنی و روانی شخص در هر زمان معلول و مولود حالات ذهنی و روانی او در زمان قبل است و این زنجیره علّی معلولی در طول زمان استمرار می‌یابد.

توجه شود که بحث ملاک این همانی با بحث شواهد این همانی متفاوت است. ملاک این همانی شخصی یعنی چه چیزی این همانی شخصی را تشکیل می‌دهد یا این همانی شخصی به چیست. مسئله شواهد این همانی شخصی در رتبه بعد مطرح می‌شود. ممکن

۱. بیشتر فیلسوفانی که از اوایل قرن بیستم درباره این همانی شخصی مطلب نوشته‌اند، تقریری از رهیافت روان‌شناختی را پذیرفته‌اند (نک: اولسون، ۱۳۹۴، ص ۳۶).



است چیزی شاهد خوبی برای این همانی شخصی باشد، اما ملاک و معیار آن نباشد (اولسون، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵).

با توجه به توضیحات فوق، صورت کلی استدلال به سود دوگانه‌انگاری به این شرح است:

■ در آزمایش‌های ذهنی مورد بحث، ملاک مرکب برای این همانی شخصی منجر به پیامدهای غیر قابل پذیرش می‌شود.

■ پس معیار مرکب نادرست است و باید معیار ساده را بپذیریم.

■ معیار ساده برای این همانی شخصی مستلزم پذیرش دوگانه‌انگاری است.

در ادامه باید به دو سؤال پاسخ دهیم:

آزمایش‌های ذهنی مورد بحث، چگونه معیارهای مرکب برای این همانی شخصی را به چالش کشیده‌اند؟

معیار ساده در این همانی شخصی چرا مؤید دوگانه‌انگاری است؟

پیشینه تحقیق: برهان این همانی شخصی سابقه‌ای طولانی در آثار فیلسوفان دارد. حاکمیت فیزیکیالیسم بر اندیشمندان غربی باعث شد در نیمه نخست قرن بیستم، این برهان و دیگر براهین دوگانه‌انگاری کمتر مورد توجه قرار گیرند. اما در نیمه دوم قرن بیستم، با مطرح شدن آزمایش‌های فکری جدیدی که سیدنی شومیکر، برنارد ویلیامز و دیوید ویگینز مطرح کردند، بحث‌ها پیرامون ملاک این همانی شخصی گسترش یافت و به عنوان یک چالش برای فیزیکیالیسم قلمداد شد؛ تا جایی که برخی آن را به عنوان انقلابی در فلسفه ذهن شمرند (Noonan, 2019, p. 205; Williams, 1973, p. 77; Shoemaker, 1963). به طور مشابه، در دهه‌های اخیر بازنگری در این برهان در مواجهه با نقدهای فیزیکیالیسم از مسائلی بوده که اندیشمندان داخلی درباره آن دست به نگارش زده‌اند. محمد سادات منصوری (۱۳۹۶) در کتاب گامی به سوی تجرد نفس؛ بررسی یک استدلال در دو سنت فلسفی سعی در بازتقریر این برهان داشته است. حسین شیخ‌رضایی (۱۳۸۹) در مقاله «هویت شخصی؛ نگاهی به چند رویکرد رایج» نیز سعی در نقد تبیین‌های فیزیکیالیستی از معیار این همانی شخصی دارد. این محتوا با تفاوت اندکی در کتاب آشنایی با فلسفه ذهن نوشته حسین شیخ‌رضایی و امیراحسان کرباسی‌زاده نیز منعکس شده است (شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، ۱۴۰۲، فصل چهارم). در نقطه مقابل، هم‌ازاده ایبانه (۱۳۹۸) در مقاله «تأملی فیزیکیالیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن‌سینا و ملاصدرا»،



نگاهی انتقادی به برهان مذکور دارد. همچنین در این زمینه می‌توان به ترجمه و تعلیق مهدی ذاکری بر کتاب ما نفسیم یا بدن؟ نوشته ریچارد سوئینرن اشاره کرد که یک فصل آن به همین برهان می‌پردازد (سوئینرن، ۱۴۰۲، فصل سوم).

مقاله حاضر از چند جهت با آثار پیشین متفاوت است. نخست اینکه در آثار پیش گفته به آزمایش‌های فکری شومیکر و دلالت‌های آن کمتر توجه شده که در این نوشتار مورد واکاوی قرار می‌گیرد. دوم اینکه پاسخ‌های اندیشمندان فیزیکالیست که در آثار پیشین منعکس نشده، مانند «تصرف چندگانه» و «اصلاح معیار این‌همانی» بررسی و نقد می‌گردد. سوم اینکه در نهایت تقریری جدید از این برهان مبتنی بر آزمایش‌های فکری معاصر و پاسخ به اشکالات فیزیکالیسم ارائه می‌گردد.

۱. چالش معیارهای مرکب در آزمایش‌های ذهنی

۱-۱. آزمایش‌های ذهنی شومیکر

در متون کلاسیک فیلسوفانی مثل لایبنیتز و جان لاک به مسخ (منتقل شدن شخص از بدن انسان به بدن حیوان) و تناسخ (منتقل شدن شخص از بدن یک انسان به انسان دیگر) به عنوان نمونه‌های بحث‌برانگیز برای معیار این‌همانی شخصی پرداخته شده است (Leibnitz, 1916, p. 22). اما از نظر فردی که به فیزیکالیسم باور دارد، شاید این مثال‌ها غیرممکن و انحرافی باشند. از این رو در متون جدید مثال‌های امروزی‌تری جایگزین شده‌اند که قابل‌تصورترند. یکی از پیشگامان در طرح آزمایش‌های ذهنی نوین سیدنی شومیکر^۲ فیلسوف آمریکایی است. وی در یک بیان چندمرحله‌ای به ترتیب معیار بدنی، مغزی و روان‌شناختی را به چالش می‌کشد.

۱-۱-۱. گام‌های استدلال شومیکر

گام اول: جابه‌جایی بدن از دیدگاه سوم شخص

شومیکر نخست در صدد است با طرح آزمایشی ناظر به انتقال بدن دو نفر باهم نشان دهد معیار این‌همانی شخصی باید از سنخ روان‌شناختی باشد، نه بدنی یا مغزی. وی می‌گوید در مورد اعضایی مثل چشم و ریه، انتقال آن‌ها از بدنی به بدن دیگر ممکن است؛ طوری که در

2. Sydney Shoemaker



بدن جدید به کارکرد قبلی خود ادامه دهند. گرچه در حال حاضر چنین کاری برای مغز اجرایی نیست، اما قابل تصور و از نظر منطقی ممکن است. حال فرض کنید یک جراح مغز دو نفر (مثلاً کامران و سامی) را باهم جابه‌جا کند. همچنین فرض کنید بعد از پایان عمل، یکی فوراً بمیرد و تنها یکی از آن‌ها زنده بماند: کسی که مغز کامران و بدن سامی را دارد. نام او را کامی می‌گذاریم. او طبیعتاً خصوصیات شناختی کامران را دارد؛ چون خصوصیات شناختی تابع مغز فرد هستند. وقتی نامش را از او پرسید، می‌گوید «من کامران هستم» و مشخصات زن کامران را به عنوان همسر خود معرفی می‌کند. وقتی به بدن خود نگاه می‌کند، می‌گوید «این بدن من نیست». او در مورد گذشته سامی چیزی نمی‌داند. رفتار و شخصیتی که از او می‌بینیم، شبیه کامران است و از مدل سخن گفتن و رفتار سامی بیگانه است.

در این وضعیت ما متقاعد می‌شویم که او کامران است. این نشان می‌دهد ما این همانی بدنی را ملاک قرار نداده‌ایم. کامی با اینکه بدنی مشابه سامی دارد، با او این همانی شخصی ندارد. اما این آزمایش ذهنی، معیار بودن مغز برای این همانی شخصی را رد نمی‌کند. شومیکر می‌گوید این به خاطر ارتباط علی است که بین مغز انسان و خصوصیات روان‌شناختی او (مثل شخصیت او و گزارشی که از گذشته خود می‌دهد) در نظر گرفته‌ایم. از نظر منطقی این دو از هم قابل تفکیک هستند. حال اگر فرض کنیم کامی با وجود داشتن مغز کامران، خصوصیات شناختی سامی را می‌داشت، گذشته سامی را به یاد می‌آورد و مثل او سخن می‌گفت و...، ما متقاعد می‌شدیم که او سامی است. این نشان می‌دهد معیار ما در این همانی شخصی، نه بدن است نه مغز و باید رویکرد روان‌شناختی را بپذیریم (Shoemaker, 1963, p. 23-24).

البته پذیرش معیار روان‌شناختی در بحث این همانی شخصی به معنای رد فیزیکیسم نیست. به تعبیر فیزیکیالیستی این سخن به این معنی است که در صورتی می‌گوییم شخص الف همان شخص ب است که کارکرد روان‌شناختی بدن یا مغز شخص ب همان (یا متصل به) کارکرد روان‌شناختی بدن یا مغز شخص الف باشد.

گام دوم: جابه‌جایی بدن از دیدگاه اول شخص

وقتی از نگاه اول شخص به مسئله فوق نگاه کنیم، قضیه متفاوت می‌شود و معیار روان‌شناختی هم دچار چالش می‌گردد. کامی وقتی خاطرات گذشته کامران را به یاد می‌آورد، پیش خود این طور استدلال نمی‌کند که: «من خاطرات کامران را به یاد می‌آورم؛ پس من همان



کامران هستم.» کامی پیش از اینکه چنین استدلالی کند و پیش از اینکه بخواهد معیاری برای این همانی شخصی در نظر بگیرد، خود را همان کامران می‌داند. مثل اینکه وقتی من می‌بینم دیوار سفید است، دیدن من شرط صدق سفیدی دیوار نیست. من درک می‌کنم که دیوار سفید است؛ چه من آن را ببینم، چه نبینم. به همین صورت وقتی گذشته‌ام را به یاد می‌آورم، این به یاد آوردن شرط صدق این همانی نیست. من درک می‌کنم که «با آن شخص در گذشته که خاطراتش را به یاد می‌آورم، این همان هستم؛ حتی اگر این خاطرات را به یاد نمی‌آوردم». به قول شومیکر آنچه نشان می‌دهد یک شخص با فردی در گذشته این همان بوده، آگاهی آن شخص از یک سری واقعیت‌ها، که معیار این همانی او با آن فرد باشد، نیست، بلکه خود آگاهی او از این همانی است (Shoemaker, 1963, p. 39).

به بیان دیگر، معیار این همانی شخصی این نیست که محتوای فهمیده شده توسط یک فهمنده با محتوای فهمیده شده توسط فهمنده دیگر یکی باشد، بلکه این است که خود جوهر فهمنده در هر دو مورد یکی باشند. ممکن است دو نفر حالات روان شناختی و اطلاعات و تمایلات کاملاً یکسانی داشته باشند، اما باز دو نفر باشند؛ چون این حالات روان شناختی مربوط به دو جوهر خودآگاه متفاوت است. همچنین ممکن است یک نفر بر اثر شوک شدید، تمام حافظه و اطلاعات گذشته‌اش را فراموش کند، اما همچنان همان شخص باشد؛ چون آن تجربیات، تجربیات او بوده‌اند، هرچند به یاد نمی‌آورد. تجربه‌ها و درک‌ها و گرایش‌ها معلق در هوا نیستند، بلکه همواره متعلق به کسی هستند؛ وابسته و متکی به کسی هستند و خود آن‌کس است که معیار این همانی شخصی است، نه تجربیات و درک‌ها و گرایش‌ها. کامی وقتی می‌گوید من همان کامران هستم، منظورش این نیست که تجربیات او با تجربیات کامران مشابه است، بلکه می‌گوید تجربیاتی که شما به عنوان تجربیات کامران می‌شناسید، درواقع تجربیات خود من هستند. او می‌خواهد بگوید جوهر فهمنده در این دو حالت یک نفر است، نه اینکه صرفاً محتواهای فهمیده شده در دو حالت یکسان بوده‌اند.

به قول توماس رید، آگاهی‌ها و تجربیات من خصلت گذرا و زمانی دارند. دردی که حس می‌کنم، وقتی ادامه دار باشد، هر لحظه‌اش درد جدید است. آگاهی‌ای که در زمان ۱ دارم با آگاهی‌ای که در زمان ۲ دارم، فرق می‌کند؛ هرچند محتوایشان یکی باشد. اما خود من خصلتی



ثابت و پایدار در زمان دارم. اگر شخص را با آگاهی‌ها و تجربیاتش یکی بگیریم، مستلزم این است که هیچ شخصی در دو لحظه همان شخص نباشد (Reid, 1852, p. 251).

اگر من تحت یک عمل جراحی قرار بگیرم و پزشکان بگویند بعد از عمل درد شدیدی احساس خواهی کرد، طبیعتاً از انجام این عمل خواهم ترسید. حال اگر بگویند بعد از عمل هرگز گذشته‌ات را به یاد نخواهی آورد و تصدیق نخواهی کرد که همان فرد قبل از عمل هستی یا حتی گمان خواهی کرد که فرد دیگری هستی، این نه تنها ترسم را کاهش نمی‌دهد، بلکه بر آن می‌افزاید. مهم این نیست که زمانی که درد دارم، بدانم که چه گذشته‌ای داشته‌ام؛ مهم این است که این دردها قرار است به من برسند و من آن‌ها را بچشم، هرچند در اوج فراموشی و توهم‌زدگی (Chisholm, 1979, p. 111&112; Williams, 1970, p. 167&168)! هیچ میزانی از تغییر در باورها و شخصیت من در آن زمان باعث نمی‌شود ترس کنونی من از دریافت آن درد کاهش یابد (Williams, 1970, p. 170). همه این‌ها نشان می‌دهد خاطرات، حالات روانی و آگاهی‌ها معیار این همانی شخصی نیستند، بلکه صرفاً نشانه و شاهی بر آن هستند.

۱-۲. اشکال استدلال شومیکر

استدلال فوق نمی‌تواند با قاطعیت همه معیارهای مرکب را حذف کند. خود شومیکر نیز از معیار ساده حمایت نمی‌کند. گام اول استدلال سعی داشت معیارهای بدنی و مغزی را به نفع معیار روان‌شناختی کنار بگذارد؛ اما به نظر می‌رسد تقریری از معیار مغزی (یا روان‌شناختی) وجود دارد که آن را نه گام اول استدلال رد می‌کند و نه گام دوم.

در گام اول گفته شد که ما پس از جابه‌جایی مغزها به این اهمیت می‌دهیم که فرد باقی‌مانده بیشتر خصوصیات روان‌شناختی چه کسی را از خود بروز می‌دهد. اگر می‌بینید مغز را معیار تشخیص شخص قرار می‌دهیم، از این جهت است که بین مغز و خصوصیات روان‌شناختی رابطه علی وجود دارد. پس مغز تنها شاهی برای این همانی است، نه معیار آن. اما این استدلال نمی‌تواند درست باشد. فرض کنید کسی دو ادعای زیر را داشته باشد:

■ معیار این همانی شخصی استمرار و پیوستگی آن چیزی است که حالات روان‌شناختی شخص را ایجاد کرده، نه استمرار خود حالات روان‌شناختی.

■ آن چیزی که حالات روان‌شناختی را ایجاد کرده، همان مغز است.

در این صورت استمرار مغز معیار این همانی خواهد بود؛ نه به خاطر خودش، بلکه از آن جهت



که حامل حالات روان‌شناختی شخص است. پس اگر بعد از جابه‌جایی بدن‌ها دیدیم که همچنان دو بدن همان خصوصیات روان‌شناختی قبلی را از خود نشان می‌دهند، می‌فهمیم که اساساً این مغز نیست که تعیین‌کننده حالات روان‌شناختی فرد است، بلکه مثلاً بدن یا ترکیبی از بدن و مغز این کارکرد را دارد. اما همچنان می‌توانیم بگوییم معیار این همانی شخصی استمرار و پیوستگی آن چیزی است که حالات روان‌شناختی شخص را ایجاد کرده، نه استمرار خود حالات روان‌شناختی.

گام دوم استدلال هم این احتمال را رد نمی‌کند. گام دوم صرفاً می‌گوید صاحب حالات روان‌شناختی معیار این همانی است، نه خود این حالات. یک فیزیکالیست می‌تواند ادعا کند که صاحب این حالات همان مغز است. پس اشکالی از طریق این استدلال به معیار مغزی با تقریر فوق وارد نمی‌شود. این تقریر ممکن است تحت عنوان معیار روان‌شناختی شناخته شود.

۲-۱. تقسیم مغز

آزمایش جابه‌جایی بدن از دیدگاه سوم شخص، معیار بدنی را دچار چالش کرد و همین آزمایش از دیدگاه اول شخص، معیار روان‌شناختی را هم زیر سؤال برد. اما تقریر خاصی از معیار مغزی وجود داشت که آزمایش‌های شومیکر آن را نقض نمی‌کرد و لذا هنوز برای کنار گذاشتن معیارهای مرکب و رفتن سراغ معیار ساده دلیل کافی نداریم. آزمایش ذهنی دیگری که به هر سه معیار مرکب ایراد وارد می‌کند، آزمایش تقسیم مغز است؛ آزمایشی که برنارد ویلیامز^۳ و دیوید ویگینز^۴ مطرح کردند و باعث انقلابی در مباحث فلسفه ذهن شد (Noonan, 2019, p. 205; Williams, 1973, p. 77).

دانش پزشکی روز نشان داده امکان ادامه حیات انسان با یک نیم‌کره از مغزش وجود دارد. با توجه به انعطاف‌پذیری عصبی مغز، برداشته شدن یک نیم‌کره از مغز در کودکی حتی تفاوت چندانی در خصوصیات شناختی فرد هم ایجاد نمی‌کند. حال فرض کنید جراحان مغز من را بشکافند و هریک از دو نیم‌کره آن را به دو بدن دیگر منتقل کنند که مغز آن‌ها برداشته شده است. بعد از عمل جراحی، دو نفر برمی‌خیزند که نام آن‌ها را چپی و راستی می‌گذاریم. هر دو از نظر روان‌شناختی ادامه من هستند. هر دو باورها و شخصیت من را دارند و گذشته من را به یاد

3. Bernard Williams

4. David Wiggins



می‌آورند. در ابتدا این دو از نظر روان‌شناختی باهم یکسان‌اند؛ اما از این به بعد شروع به متمایز شدن می‌کنند.

طبق معیار روان‌شناختی، من هم با چپی این همان هستم و هم با راستی. در نتیجه طبق قواعد منطقی، راستی و چپی هم باید باهم این همان باشند. (وقتی الف همان ب باشد و ب همان ج، منطقاً الف همان ج است.) اما این صحیح نیست. این دو هر قدر هم از نظر روان‌شناختی به هم شبیه باشند، باز دو نفر هستند.

طراح این آزمایش، یعنی برنارد ویلیامز آن را برای رد معیار روان‌شناختی به کار برد. اما فیلسوفان ذهن بعدی مانند جان پری، هارولد نونان و برایان گرت متوجه شدند که این آزمایش هرگونه معیار مرکبی را به چالش می‌کشد (Noonan, 2019, p. 205; 208). این مشکل طبق معیار مغزی هم وجود دارد. معیار مغزی نمی‌تواند بگوید دو نفر وقتی باهم این همان هستند که مغزشان کاملاً یکسان باشد؛ چون می‌دانیم افرادی بوده‌اند که پس از برداشته شدن نیمی از مغزشان باز هم زنده مانده‌اند. پس دیدگاه مغزی باید این طور تعدیل شود که: ب همان فرد الف است، اگر به اندازه‌ای از مغز الف را داشته باشد که بتواند استمرار روان‌شناختی او را حفظ کند (Garrett, 2006, p. 128). در این صورت باز هم در آزمایش ذهنی تقسیم مغز به مشکل می‌خوریم. چون طبق این معیار نیز باید بگوییم هم چپی و هم راستی با من این همان هستند؛ در حالی که این دو خودشان باهم این همان نیستند.

۱-۲-۱. ادعاهای نامتعارف فیزیکالیست‌ها در حل مشکل

اندیشمندانی که در این آزمایش ذهنی سعی کرده‌اند از معیار مرکب دفاع کنند، مجبور به طرح ادعاهای نامتعارفی شده‌اند که در ادامه مرور می‌کنیم.

۱. **اصلاح معیار این همانی:** برخی فیزیکالیست‌ها مانند دِک پارفیت سعی کرده‌اند با اضافه کردن یک قید به معیار روان‌شناختی ادعا کنند بعد از عمل جراحی، چپی و راستی هیچ‌کدام با فرد قبل از عمل این همان نیستند. طبق معیار روان‌شناختی اصلاح‌شده: ب همان الف است، اگر باهم اتصال روان‌شناختی داشته باشند و جریان حیات ذهنی الف، دوشاخه نشده باشد. طبق این تعریف، معیار روان‌شناختی باید زمانی به کار گرفته شود که عمل تقسیم مغز صورت نگرفته است. اما وقتی چنین عملی رخ داده، دیگر نه چپی با فرد قبل از عمل یکی است و نه راستی (Parfit, 1995, p. 42).



این اصلاحیه تناقضی که وجود داشت (که دو نفر باهم این همان نباشند و درعین حال هر دو با فرد سومی این همان باشند) را از بین می‌برد. شبیه همین اصلاحیه را در معیار مغزی هم می‌توان اعمال کرد تا تناقض برطرف شود (Garrett, 2006, p. 129).

این طور به نظر می‌رسد که قید افزوده شده در بیان پارفیت کاملاً دل‌بخوایی و صرفاً یک راه حل صوری برای حل مشکل است. رابرت نوزیک معیار دیگری ارائه می‌دهد که به همین نتیجه پارفیت منتهی می‌شود؛ اما معقول‌تر و غیرصوری‌تر به نظر می‌آید. او می‌گوید کسی با من این همانی شخصی دارد که «نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده»ی من باشد. وقتی هیچ نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده‌ای در کار نباشد (ولو به این خاطر که دو گزینه مورد نظر به یک اندازه به من نزدیک باشند)، این همانی شخصی دیگر وجود ندارد. وی برای ملموس کردن دیدگاهش حلقه وین را مثال می‌زند. فرض کنید حلقه وین شامل ۲۰ متفکر است که پیرامون برخی مسائل فلسفی باهم گفتگو می‌کنند. اگر بعد از اتفاقات جنگ جهانی و پراکنده شدن این افراد، ۳ نفر از آن‌ها در سال ۱۹۴۳ در استانبول گرد هم بیایند و همان بحث‌های فلسفی را ادامه دهند، می‌توانیم بگوییم این‌ها همان حلقه وین هستند. اما اگر در سال ۱۹۴۵ این افراد متوجه شوند که ۹ نفر از اعضای اولیه این حلقه در آمریکا گرد هم آمده‌اند و همان بحث‌ها را می‌کنند، این ۳ نفر متوجه می‌شوند که حلقه وین در آمریکاست و جمع سه نفره آن‌ها حلقه وین نیست؛ چون آن‌ها نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده آن حلقه نیستند (Nozick, 1981, p. 32&33).

■ **پیامدهای ضدشهودی این فرضیه:** چه در معیار روان‌شناختی و چه مغزی، پابندی به این اصلاحیه پیامدهای غیرشهودی دیگری به بار می‌آورد. طبق این معیار حتی وقتی هر دو عمل جراحی موفقیت‌آمیز باشد، من دیگر وجود ندارم و این نباید برای من خوشحال‌کننده باشد. اما اگر اشتباه پرستاران باعث شود مغز چپی آسیب ببیند و عمل مربوط به آن ناموفق بشود، من زنده می‌مانم! پس قبل از عمل‌های جراحی من دوست دارم یکی از آن‌ها دچار مشکل بشود تا حیات من ادامه پیدا کند و حاضرم به این خاطر به پرستار رشوه بدهم تا در عمل چپی خراب‌کاری کند. اما وقتی می‌دانم عمل مغز راستی با موفقیت انجام می‌شود، چرا باید آرزوی خراب شدن عمل دیگر را داشته باشم؟!

پارفیت در نوشته‌های اولیه‌اش نسبت به این اشکال احساس ناخرسندی دارد؛ اما درنهایت خود را با یک جواب عجیب قانع می‌کند (Garrett, 2006, p. 130). پاسخی که پارفیت می‌دهد



این است که باقی ماندن من یک مفهوم اعتباری است. یک واقعیت مستقل نیست که دارای اهمیت مستقل باشد. مهم نیست که من باقی بمانم یا نه. آنچه اهمیت دارد، منشأ این اعتبار است: مهم این است که موجودی باشد که استمرار روان‌شناختی من باشد. (چه اینکه استمرار روان‌شناختی من، به دلایل زبان‌شناختی با من این همان محسوب بشود و چه نشود.) در زندگی طبیعی چنین ارتباطی بین دو قطعه از حیات من وجود دارد. در زندگی طبیعی آنچه آینده من را برای من متمایز از آینده دیگران می‌کند، همین است که این آینده استمرار روان‌شناختی من است. در مثال تقسیم مغز هم وقتی چنین ارتباطی در کار باشد، دیگر مهم نیست که به دلایل زبان‌شناختی آن موجود دوم را با خود این همان توصیف کنیم یا نکنیم. در مثال مورد بحث، به خاطر ملاحظات زبانی می‌گوییم چپی و راستی هیچ‌یک با من این همان نیستند، اما همه آنچه در بقای من برای من مهم است، در چپی و راستی وجود دارد؛ پس جای نگرانی نیست (Parfit, 1995, p. 29)!

نوزیک نیز می‌گوید: مهم برای من این است که چیزی باشد که به اندازه کافی به من نزدیک باشد که اگر فقط آن چیز بود، ادامه من محسوب می‌شد. هرچند اکنون به دلیل اینکه رقیبی هم تراز خود دارد و نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده من نیست، ادامه من محسوب نمی‌شود (Nozick, 1981, p. 68). من دیگر نیستم؛ اما این با مرگ فرق می‌کند (Nozick, 1981, p. 69).

این پاسخ نه تنها اشکال را جواب نمی‌دهد، بلکه آن را وسعت می‌بخشد. طبق این بیان حتی در زندگی طبیعی نیز وقتی به فکر آینده خود هستم و نگران پیشامدهایی هستم که در آینده تجربه خواهم کرد، در واقع نگران خود نیستم؛ نگران موجود دیگری هستم که به دلیل اینکه استمرار روان‌شناختی (یا فیزیکی) من است، به زبان او را با خود این همان توصیف می‌کنم! حتی اگر آینده دیگران هم برای ما مهم باشد، همه ما به آینده خودمان اهمیت ویژه‌ای می‌دهیم. پارفیت توضیح نمی‌دهد که چرا موجودی که استمرار روان‌شناختی (یا فیزیکی) من است ولی واقعاً غیر از من است، باید برای من اهمیت ویژه داشته باشد. چرا باید نسبت به دندان دردی که فردا قرار است به سراغم بیاید، دغدغه داشته باشم؟ اگر یک غذای خوشمزه سمی را جلوی من بگذارند، چرا باید – بدون در نظر گرفتن ملاحظات اخلاقی، به خاطر رنجشی که در آینده نصیب فرد دیگری می‌شود، از لذت خود صرف نظر کنم؟! آیا تصمیم به کنار گذاشتن غذای سمی صرفاً یک تصمیم دگرخواهانه است و هیچ توجیه خودخواهانه‌ای ندارد؟



پارفیت اعتراف می‌کند که آنچه می‌گوید با باور رایج مردم نمی‌سازد. وی می‌گوید بسیاری از ما با اینکه فیزیکالیسم را پذیرفته‌ایم، باز در بعضی از سطوح تفکر، ناخودآگاه یا از روی عادت همچنان غیرفیزیکالیستی فکر می‌کنیم (Parfit, 1995, p. 44&45). اما اگر پارفیت واقعاً معتقد است دغدغه ویژه نسبت به آینده خود یک دغدغه غیرعقلانی است، دست‌کم خود او چرا برای آینده‌اش برنامه‌ریزی می‌کند و گاهی لذت‌هایی که مربوط به موجودی است که در آینده جای او را می‌گیرد، بر لذت دیگران و یا لذت خودش در اکنون ترجیح می‌دهد؟

این مطلب در مورد یادآوری گذشته هم وجود دارد. وقتی من گذشته خود را به یاد می‌آورم، درواقع اشتباه می‌کنم که آن را گذشته خود می‌شمارم. آن سرگذشت کسی است که من استمرار روان‌شناختی او هستم، نه سرگذشت خود من. پشیمانی از رفتار گذشته دیگر بی‌معنی است؛ چون در پشیمانی این را پیش‌فرض می‌گیریم که آن رفتار گذشته از من صادر شده است. همین‌طور مجازات من به خاطر گناهان گذشته چیزی شبیه مجازات فرزند به خاطر گناهان والدین خواهد بود.

اگر همه این مشکلات به خاطر نفی وجود نفس غیرمادی ایجاد شده است، فیزیکالیست‌ها چه دلیلی برای رد آن ارائه داده‌اند که حاضرند به همه این لوازم دور از ذهن تن بدهند؟

■ **مخالفت با اصل «فقط a و b»:** فیلسوفان ذهن مانند ویلیامز، نونان و ویگینز از جمله کسانی هستند که به راه حل پارفیت و نوزیک ایراد می‌گیرند (Williams, 1970, p. 171; Wiggins, p. 95). خلاصه اشکال این است که اگر این همانی شخصی دلالت بر یک رابطه واقعی میان شیء a و b داشته باشد، باید تنها وابسته به خصوصیات باشد که خود این رابطه واقعی را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ یعنی خصوصیات a، خصوصیات b و نحوه ارتباط این دو. بنابراین بودن یا نبودن c که تأثیری در نحوه ارتباط a و b ندارد، نباید در صدق این همانی شخصی مؤثر باشد. نونان این را اصل «فقط a و b» می‌نامد. وی صورت‌بندی صحیح این اصل را به شکل زیر بیان می‌کند:

اگر در وضعیت الف، دو واقعه بخش‌هایی از تاریخ شیء واحدی باشند، آنگاه در وضعیت ب نیز آن دو واقعه باید بخش‌هایی از تاریخ شیء واحدی باشند؛ اگر تمام وقایعی که بخش‌هایی از تاریخ آن شیء در وضعیت اول بود، در وضعیت دوم هم رخ داده باشد.^۵

5. Personal, p. 223.



برای آشکار شدن مطلب، مثال کشتی تسئوس را در نظر بگیرید. این کشتی باستانی توسط مردم آتن برای مدت‌های بسیار طولانی حفظ شد. روش نگه‌داری کشتی به این صورت بود که با پوسیده شدن هر بخش، الوارهای جدید و مستحکمی جایگزین آن می‌شد. کشتی باقی‌مانده پس از گذر زمان زیاد، هیچ جزء مشترکی با کشتی اولیه ندارد؛ اما به دلیل اینکه استمرار فضازمانی آن است، همان کشتی تسئوس محسوب می‌شود. حال فرض کنید فردی آن اجزای جدا شده کشتی را در یک انبار نگه دارد و بعد از مدتی آن‌ها را دوباره به هم پیوند بزند و یک کشتی کاملاً شبیه کشتی اولیه بسازد. در این حالت ما دو کشتی داریم که می‌توانند بازمانده کشتی تسئوس محسوب شوند. طبق معیار نزدیک‌ترین استمرار بخش، یکی از این دو ارتباط نزدیک‌تری با کشتی اولیه دارد. مثلاً فرض کنید بگوییم همچنان آن کشتی اول را استمرار تسئوس حساب می‌کنیم، چون ارتباط نزدیک‌تری با کشتی ابتدایی دارد؛ یعنی فرض گرفته‌ایم استمرار فضازمانی مهم‌تر از یکسانی اجزاء است. اما مشکل اینجاست که یک وضعیت سوم را هم می‌توان فرض کرد: اجزای کشتی تسئوس که به دلیل فرسودگی جدا می‌شوند، چیزی جایگزینشان نشود. بعد از مدتی کشتی اولیه همه اجزایش جدا شده‌اند. حال اگر دوباره این اجزاء را که در انبار نگه‌داری شده به هم پیوند دهیم، دوباره کشتی تسئوس احیاء شده است. این بار چون رقیب برتری وجود ندارد و این کشتی ساخته شده به اندازه کافی نزدیکی و ارتباط با کشتی اولیه دارد، می‌توانیم آن را ادامه‌دهنده آن کشتی به حساب آوریم.

خلاصه اینکه طبق معیار نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده، در فرض سوم کشتی بازاحیاء شده همان کشتی تسئوس است؛ اما در فرض دوم کشتی بازاحیاء شده همان کشتی تسئوس نیست (چون رقیبی بیرونی دارد). درحالی‌که دقیقاً همان سرگذشتی را دارد که در فرض سوم دارد و دقیقاً همان رابطه‌ای را با کشتی اولیه دارد که در فرض سوم دارد.

در مثال تقسیم مغز نیز، چه در فرض زنده ماندن چپی و چه در فرض مردن او، رابطه راستی با فرد اولیه کاملاً یکسان است. او در هر صورت حاوی نیمی از مغز فرد اولیه است و حالات روان‌شناختی‌اش میزان مشابهت و اتصال مشخصی با فرد اولیه دارد. پس چطور راستی در یک فرض با فرد سابق این همان است و در فرضی دیگر این همان نیست؟ خود نوزیک مثالی می‌زند که این مطلب را آشکارتر می‌کند. اگر نیمی از مغز من را به بدن جدیدی منتقل کنند، آن فرد با من این همان نیست؛ چون بدن اول و نیمی از مغز که در آن باقی‌مانده، ارتباط



نزدیک‌تری با من دارد. اما اگر بر اثر این عمل جراحی بدن اول حیاتش را از دست بدهد، حالا می‌توانیم بگوییم بدن دوم و نیمه مغزی که به آن منتقل شده، با من این همان است (Nozick, 1981, p. 40). با اینکه در هر دو حالت میزان ارتباط و اتصال بدن دوم با بدن اولیه من یکسان است و هیچ واقعیتی درباره آن تغییر نکرده، چگونه در یک حالت همان من است و در حالت دیگر غیر از من است؟!

مثال حلقه وین نوزیک در واقع تلاشی برای پاسخ به سؤال فوق است. اما این پاسخ در صورتی قابل قبول است که این همانی شخصی دلالت بر یک رابطه واقعی بین دو شخص یا دو مرحله از زندگی فرد نداشته باشد. بدیهی است جایی که رابطه دوشیء واقعی نباشد، بلکه اعتباری و زبانی باشد، اصل «فقط a و b» کار نمی‌کند. اما آیا می‌توان پذیرفت که این همانی شخصی صرفاً یک رابطه اعتباری و قراردادی را بیان می‌کند؟

۲. تصرف چندگانه: دیوید لوئیس^۶ و هارولد نونان که با راه حل قبلی قانع نشدند، فرض دیگری را مطرح کرده‌اند. طبق این ادعا، از ابتدا، یعنی حتی قبل از تقسیم مغز هم دو نفر وجود داشته‌اند که یک بدن را اشغال کرده‌اند. بعد از تقسیم مغز، هریک از این دو نفر به بدن مخصوص خود می‌رود. پس دو نفر که از قبل وجود داشته‌اند، بعد از عمل جراحی به حیات خود ادامه می‌دهند؛ نه اینکه یک نفر تبدیل به دو نفر بشود. به گفته نونان، با توجه به اصل «فقط a و b»، اگر نخواهیم معیار ساده در این همانی شخصی را بپذیریم، چاره‌ای نداریم جز اینکه تصرف چندگانه را قبول کنیم (Noonan, 2019, p. 229).

نونان می‌پذیرد که این فرض نیز از فهم عرفی ما بسیار دور است. پاسخ او این است که عرف شمارش خود را بر اساس این همانی دقیق فلسفی انجام نمی‌دهد، بلکه بر اساس «هم‌رویدادی فضازمانی در همه زمان‌ها» شمارش می‌کند. بر این اساس، فهم عرفی ما تا قبل از عمل جراحی این است که یک شخص بیشتر وجود ندارد؛ چون اگر هم دو شخص وجود دارند، این دو شخص تا قبل از عمل جراحی دارای هم‌رویدادی فضازمانی هستند. همچنین عرف دلیلی نمی‌بیند که در پیشبرد اهداف روزمره خود، وضعیت نامتعارف عمل جراحی تقسیم مغز را در معیار شمارش خود دخیل کند (Noonan, 2019, p. 228).

6. multiple-occupancy

7. David Lewis



اما وقتی فرضیه نونان را با دقت بیشتری واکاوی کنیم، مشخص می‌شود که قابل پذیرش نیست. برای بررسی دقیق‌تر این مدعا، مجموعه حالات روان‌شناختی منتسب به من (خودآگاهی، آگاهی‌ها، امیال، احساسات و تصمیمات) را در نظر بگیرید. اسم آن را مجموعه A می‌گذاریم. من اعضای این مجموعه را منتسب و وابسته به خودم می‌یابم و مثلاً می‌گویم من میل دارم غذا بخورم، من می‌دانم امروز سرد است، من امروز ترسیده‌ام و... حال می‌توان گفت تصرف چندگانه به سه شکل قابل تصویر است:

الف. مجموعه A که همه اعضای آن را منتسب به خودم می‌یافتم، اکنون می‌فهمم که نیمی از آن‌ها منسوب به فرد دیگری بوده که هم‌زمان با من در این بدن حضور داشته و حالا که عمل تقسیم مغز صورت گرفته، از من جدا شده است. یعنی بعضی از این آگاهی‌ها و تصمیمات، آگاهی‌ها و تصمیمات من نبوده و من خیال می‌کردم که برای من است. من در مورد نیمی از اعضای مجموعه A دچار توهم بوده‌ام.

این متوهم بودن فقط مخصوص افرادی که تقسیم مغز روی آن‌ها اعمال شود نیست، بلکه هر کس دیگری که قابلیت چنین عملی برای او وجود داشته باشد هم در توهم است؛ چون عمل تقسیم مغز صرفاً دلیل و نشانه تصرف چندگانه است، نه علت و منشأ آن. پس همین الان هم من در نسبت دادن اعضای مجموعه A به خودم خطا کار هستم. اما من هر قدر دقتم را بیشتر می‌کنم، تفاوتی در اعضای مجموعه A پیدا نمی‌کنم که بر اساس آن بتوانم بفهمم بعضی از اعضای این مجموعه احتمالاً خودی نیستند. پس این دیدگاه مستلزم بی‌اعتبار شدن همه یافته‌های درونی من و پذیرش یک توهم غیر قابل ترمیم در همه انسان‌ها می‌شود و مجازات کردن من به خاطر جرم‌های گذشته، مجازات دو نفر به خاطر گناهان یک نفر خواهد بود.

سؤال این است که چرا وقتی معیار ساده در این همانی شخصی به عنوان یک گزینه معقول وجود دارد، باید بپذیریم که من و شما در چنین توهم شدیدی به سر می‌بریم!

ب. خارج از مجموعه A، یک مجموعه B از حالات روان‌شناختی وجود دارد که منتسب به شخص دیگری است که هم‌زمان در بدن من حضور دارد و طبیعتاً من دسترسی مستقیمی به آن مجموعه از حالات روان‌شناختی ندارم.

در این صورت اگر این مجموعه دوم متفاوت با مجموعه اول باشد، طبیعتاً منجر به تصمیمات متفاوتی هم می‌شود. پس در مقام عمل، من باید دست‌کم گاهی اوقات باینکه تصمیم کاملاً



قاطعاً برای انجام یک کار دارم و هیچ میل معارضی در من نیست (یعنی در مجموعه A نیست)، بدن من از من تبعیت نکند و به شیوه دیگری عمل کند، مثلاً من تصمیم نهایی و قاطع بگیرم که دستم را بالا ببرم؛ ولی دستم پایین بیاید و... اما بدیهی است من چنین چیزی را در خود نمی‌یابم.

اما اگر مجموعه دوم هم کاملاً با مجموعه اول یکسان است و در نتیجه تصمیمات او همیشه هم راستا با تصمیمات من است، در این صورت وجه تمایز من و او چیست؟ اگر معیار ساده را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم وجه تمایز این است که آن مجموعه دوم حول یک جوهر فهمنده غیرمادی دیگری غیر از من شکل گرفته است؛ ولو محتوای مجموعه دوم با محتوای مجموعه اول کاملاً یکسان باشد. اما اگر معیار مرکب را بپذیریم، نمی‌توانیم این جواب را بدهیم. تنها جوابی که می‌توانیم بدهیم این است که مجموعه اول و دوم هر کدام برآمده از دو بخش متفاوت از مغز موجود در بدن من هستند. این یعنی مثلاً حالات روان شناختی برآمده از نیم کره چپ به مجموعه B تعلق دارند و در مجموعه A نیستند و تنها حالات روان شناختی نیم کره راست (= مجموعه A) برای من هستند. اما می‌دانیم که ما حالات روان شناختی برآمده از هر دو نیم کره را به خود منتسب می‌دانیم و می‌یابیم. مثلاً من هم توانایی گفتاری (منتسب به نیم کره چپ) دارم و هم توانایی تشخیص چهره (منتسب به نیم کره راست). همچنین از این به بعد باید جراحانی که یک نیم کره از مغز بیماران مبتلا به صرع را از سر آن‌ها بیرون می‌آورند، به جرم کشتن یک نفر بازداشت شوند! گذشته از آن، با توجه به اینکه قابل تشخیص نیست که مجموعه حالات روان شناختی متعلق به من مربوط به کدام نیم کره می‌شود، تن دادن به این جراحی برای بیمار صرعی حکم شرکت در یک دوئل مرگبار را دارد. اگر هم روزی این مسئله قابل تشخیص شود، یک تعارض منافع شدید بین بیمار صرعی و قرین نامرئی او هنگام مواجهه با این عمل جراحی ایجاد می‌شود!

ج. به جز مجموعه A، مجموعه دیگری از حالات روان شناختی در کار نیست و همچنین کل اعضای این مجموعه واقعاً به من تعلق دارند و توهمی هم در کار نیست. اما شخص یک موجود چهاربعدی و کشیده شده در زمان است. قرار نیست این همانی بین مرحله متأخر حیات شخص و مرحله متقدم حیات او برقرار شود، بلکه کل این مراحل روی هم آن شخص را تشکیل می‌دهند. در این صورت می‌توان گفت در فرض تقسیم مغز، دو بدن کش آمده در زمان (یا



دو زنجیره از حالات روان‌شناختی در طول زمان) داریم که در مراحل اولیه‌شان باهم یکی هستند؛ مثل دو جاده که بخش اولشان باهم یکی باشد. پس منظور از وجود دو شخص در بدن در مرحله قبل از تقسیم، این نیست که دو مجموعه حالات روان‌شناختی آنجا حضور دارد، بلکه منظور این است که آن حالات روان‌شناختی سرسلسله دو سلسله از حالات روان‌شناختی به هم پیوسته است و در نتیجه دو شخص از آن انتزاع می‌شود (اولسون، ۱۳۹۴، ص ۴۹؛ Lewis, 1969, p. 28&29).

نگارنده در مقاله دیگری نشان داده است که معادل گرفتن شخص با بدن کش آمده یا زنجیره متصل حالات روان‌شناختی چه مشکلاتی را به بار می‌آورد (ساجدی، ۱۴۰۲، ص ۱۷۱-۱۷۴). اما در بحث حاضر، بر آن مشکلات این را باید افزود که تکلیف «من» این وسط چه می‌شود؟! چه معیاری مشخص می‌کند که من کدام سلسله هستم و اگر بدانم بعد از عمل جراحی، چپی دچار درد شدید خواهد و بعد از دو سال تحمل درد می‌میرد، اما راستی دردی نخواهد کشید و اتفاقاً در آینده به موفقیت‌های بزرگی می‌رسد، من ترجیح می‌دهم این عمل انجام بشود یا نه؟ به تعبیر برایان گرت، طبق این دیدگاه من چیزی مبهم بین چپی و راستی خواهم بود (Garrett, 2006, p. 129).

۳-۱. آزمایش‌های دیگر

در فلسفه ذهن معاصر، آزمایش تقسیم مغز بیشترین بحث‌ها را حول خود پیش آورده است. اما آزمایش‌های ذهنی دیگری نیز مطرح شده که هرکدام برخی از معیارهای / مرکب را به چالش می‌کشند.

۱. عمل‌های جراحی پشت‌سرهم به جای یک عمل: بعضی از معیارهای مرکب درجه‌ای از شباهت مغزی یا روانی را برای این همانی شخصی لازم می‌دانند. یک مثال فرضی که این‌گونه معیارها را به چالش می‌کشد، مقایسه بین تغییر تدریجی و دفعی است. فرض کنید برای این همانی شخصی، باقی ماندن ۵۰ درصد از مغز را شرط بدانیم. در این صورت اگر شخصی در عمل جراحی ۵۱ درصد از مغزش برداشته یا جایگزین شود، دیگر باقی نمی‌ماند. حال فرض کنید به جای یک عمل جراحی، این اتفاق در دو مرحله بیفتد: در عمل اول، ۴۹ درصد از مغز جابه‌جا شود و در عمل دوم، ۲ درصد دیگر هم حذف شود (سوئینبرن، ۱۴۰۲، ص ۷۲). در این صورت طبق معیار مطرح‌شده، فرد قبل از عمل اول با فرد بعد از عمل اول این همان است.



همچنین فرد بعد از عمل اول با فرد بعد از عمل دوم هم این همان است؛ اما فرد قبل از عمل اول با فرد بعد از عمل دوم این همان نیست.

همین مشکل در معیار روان‌شناختی هم پیش می‌آید. هر مقدار از شباهت روان‌شناختی را که شرط این همانی بدانیم، می‌توان فرض کرد یک شخص پس از یک شوک شدید آن میزان از شباهت را از دست بدهد و در نتیجه با شخص قبلی این همان نباشد. و می‌توان فرض کرد این شخص طی دو شوک عصبی، این اتفاق برایش بیفتد. باز معیار روان‌شناختی در اینکه شخص بعد از دو شوک با شخص قبل از دو شوک این همان هست یا نه، دچار تناقض می‌شود.

شبیه همین اشکال را توماس رید به معیار حافظه جان لاک می‌گیرد (Reid, 1852, p. 248). اگر معیار این همانی شخصی یادآوری گذشته خود باشد، ممکن است من ۲۰ سال پیشم را به یاد بیاورم. نیز ممکن است ۲۰ سال پیش هم ۲۰ سال قبل از آن را به یاد می‌آوردم؛ اما اکنون ۴۰ سال پیش را به یاد نیاورم. پس طبق معیار حافظه، من با فرد ۴۰ سال پیش، هم یکی هستم و هم یکی نیستم.

برای حل مشکل می‌توان این معیار را کمی توسعه داد. مثلاً بگوییم a با c این همان است اگر c خاطرات a را به یاد بیاورد و یا c خاطرات b را به یاد بیاورد که b خاطرات a را به یاد می‌آورد. با این قید اصلاحی می‌توان تناقض را رفع کرد؛ اما اضافه و کم کردن قیدهای دل‌خواهی نشان می‌دهد درباره یک این همانی واقعی صحبت نمی‌کنیم.^۸

به طور کلی این اشکال در همه حالت‌هایش در صورتی وارد است که در معیارهای مغزی یا روانی، علاوه بر اتصال و استمرار فیزیکی یا روان‌شناختی، سطحی از شباهت فیزیکی یا روان‌شناختی یا در یاد ماندن را هم شرط بدانیم. اما اگر فقط اتصال فیزیکی یا روان‌شناختی را ملاک بدانیم، اشکال وارد نیست؛ چون در این صورت حتی اگر درصد شباهت بسیار کم یا حتی صفر بشود، باز هم این همانی می‌تواند برقرار باشد.

۲. جابه‌جایی نیمی از مغز دو قلوبهای همسان: سوئینبرن این فرض را مطرح می‌کند که یک نیم‌کره از مغز دو فرد که با هم دوقلوی همسان هستند، با همدیگر جابه‌جا شوند. در این مثال، هریک از دو مغز پس از پایان عمل جراحی به یک اندازه به مغزهای قبل از عمل اتصال فیزیکی دارد. هر دو مجموعه ۵۰ درصد از مغز قبلی خود را در اختیار دارند و ۵۰ درصد از مغزی دیگر را.

۸. برای ملاحظه سایر اشکالات معیار حافظه (نک: اولسون، ۱۳۹۴، ص ۴۳).



بنابراین معیار مغزی نمی‌تواند تعیین کند بعد از عمل این دو شخص باهم جابه‌جا شده‌اند یا همچنان در بدن سابق خود زیست می‌کنند (سوئینرن، ۱۴۰۲، ص ۶۷).

در همین مثال می‌توان فرض کرد بعد از عمل، نیمی از خصوصیات روان‌شناختی هریک از دو فرد هم به دیگری منتقل شود. بعد از عمل، هر فرد ۵۰ درصد به خصوصیات روان‌شناختی قبلی خودش اتصال دارد و ۵۰ درصد به خصوصیات روان‌شناختی دوقلویش. در این صورت، معیار روان‌شناختی هم نمی‌تواند تعیین کند که این دو شخص باهم جابه‌جا شده‌اند یا نه. این آزمایش ذهنی نسبت به آزمایش قبلی برای معیارهای مرکب چالش‌برانگیزتر است. چه فقط استمرار و اتصال فیزیکی روانی را معیار قرار دهیم، چه شباهت فیزیکی روانی را و چه هر دو را، این آزمایش نشان می‌دهد با مثال‌های تصمیم‌ناپذیر روبه‌رو هستیم.

۱-۴. دو مشکل عمده معیارهای مرکب

بسیاری از فیلسوفان ذهن، چه حامیان دوگانه‌انگاری جوهری (مثل ریچارد سوئینرن)، چه افرادی که موضع‌گیری قاطعی ندارند (مثل برایان گرت) و چه حامیان سرسخت فیزیکالیسم (مثل دِک پارفیت)، می‌گویند معیار مرکب همواره در برخی از مثال‌های ذهنی دچار یکی از این دو مشکل می‌شود:

۱. **بی‌ضابطگی در موارد مرزی:** طبق هر معیاری می‌توان طیفی از حالت‌ها را در نظر گرفت که در یک طرف طیف واضح است که این همانی برقرار است و در طرف دیگر آن واضح است که برقرار نیست؛ اما در میانه‌های طیف، ضابطه مشخصی برای این همانی شخصی وجود ندارد. این بی‌ضابطگی مربوط به کمبود اطلاعات ما از واقعیت نیست؛ چون در این مثال‌ها فرض می‌گیریم که همه چیز را در مورد شخص می‌دانیم. مثلاً می‌دانیم دقیقاً چقدر از مغزش جابه‌جا شده و چقدر از آن باقی مانده، چقدر از خاطرات و روحیات گذشته را دارد و چقدر را از دست داده و... با وجود تمام اطلاعات جزئی در مورد آنچه در واقعیت رخ داده، طبق معیارهای مرکب نمی‌توانیم بگوییم این همانی برقرار است یا نه.

وقتی با فرض اطلاع کامل از وضعیت خارجی همچنان در صدق این همانی شخصی تردید داریم، معلوم می‌شود منشأ تردید در خود مفهوم «این همانی شخصی» است. به عبارت دیگر، منشأ تردید یک امر زبان‌شناختی یا معناشناختی است و چون مفهوم یا واژه این همانی شخصی ناظر به این موارد خاص ساخته نشده است، در این موارد این همانی شخصی نه صادق است،



نه کاذب (Noonan, 2019, p. 176-181; Parfit, 1995, p. 21&22). این مطلب به دو صورت قابل تصویر است. نخست اینکه تردید معنایی یا زبانی در خود «من» باشد و دوم اینکه تردید در معیار این همان بودن چیزی با چیزی باشد. اگر تردید در معنای «من» باشد، یعنی دقیقاً نمی‌دانم با این کلمه به چه چیزی اشاره می‌کنم. اما این قابل پذیرش نیست. خود من حاضرترین و واضح‌ترین چیزی است که می‌شناسم. به قول نونان، این قطعاً در برابر شهود عمیقاً ریشه‌دار ما در مورد معنای تضمین‌شده «من» است (Noonan, 2019, p. 191). و اگر تردید در معیار این همان بودن باشد، یعنی این همانی اعتباری و قراردادی مد نظر است؛ زیرا این همانی دقیق فلسفی معنای واضح و بدون ابهامی دارد. باز به قول نونان، بعد از عمل جراحی باید منتظر حکم دادگاه باشم تا بینم زنده مانده‌ام یا نه (Noonan, 2019, p. 173)!

به عبارت دیگر، راه حل فیزیکالیستی این است که این همانی شخصی ناظر به اتصال و شباهت فیزیکی روانی دو موجود است و این اتصال و شباهت، درجه‌مند و طیف‌دار است. پس به جای نگاه صفروویکی به مسئله این همانی شخصی، باید نگاه صفرتاصدی را جایگزین کنیم. شخص بعدی همواره درصدی و تا حدودی با من این همان است (سوئینبن، ۱۴۰۲، ص ۷۸). اگر این درصد بالا باشد، در محاورات عرفی هم به آن اطلاق این همانی می‌شود. اگر درصد بسیار پایین باشد، در محاورات عرفی اطلاق این همانی نمی‌شود. اما نسبت به حالت‌های میانه، زبان رایج تصمیم‌گیری نکرده است که چه تعبیری را به کار ببرد.

قبلاً توضیح دادیم که این بیان (چه قراردادی در نظر گرفتن این همانی شخصی و چه اینکه بگوییم میزان و درصد اتصال و نزدیکی فیزیکی روانی را باید مد نظر قرار دهیم) پیش فرضش این است که این همانی شخصی به معنای دقیق فلسفی بین من و فرد آینده وجود ندارد. پس اگر بخواهیم دقیق حرف بزنیم، او غیر از من است. این پیش فرض پیامدهای ضدشهودی آشکاری دارد و دغدغه‌مند بودن انسان نسبت به آینده خود را یک دغدغه غیرعقلانی تصویر می‌کند. پارفیت صراحتاً می‌گوید با پذیرش فیزیکالیسم، دیگر زمینه‌ای برای چنین دغدغه‌ای وجود ندارد (Parfit, 1995, p. 45). نوزیک نیز می‌پذیرد که معیار نزدیک‌ترین ادامه‌دهنده معیار قاطع و برنده‌ای نیست و گاهی تعیین آن دل‌خواهی می‌شود. اما در مورد خودمان پذیرش این مطلب سخت است (Nozick, 1981, p. 34).

همچنین وقتی من تحت یکی از این عمل‌های جراحی قرار بگیرم و گفته شود که فرد



باقی مانده بعد از عمل دچار درد شدید می‌شود، من می‌خواهم بدانم که آیا آن درد را حس خواهم کرد یا نه. آیا این سؤال هم یک سؤال پوچ و بی پاسخ است؟ اینکه این همانی شخصی در این حالت نه صادق است و نه کاذب، چه کمکی به من در این سؤال می‌کند؟ آیا این گزاره که من آن درد را احساس خواهم کرد هم نه صادق است و نه کاذب؟ من در تمام این حالت‌های ویژه تفاوت این دو وضعیت را (اینکه من آن درد را بچشم و اینکه من آن درد را نچشم) کاملاً می‌فهمم و لذا نمی‌توانم درک کنم که این سؤال ناظر به یک واقعیت خارجی نباشد. اگر فرض کنیم این همانی شخصی در این حالت نه صادق است و نه کاذب، من در مواجهه با دردهای بعد از عمل جراحی نه باید بترسم و نه باید نترسم! چون ترسیدن وقتی است که احتمال بدهم آن شخص من باشم. اما احتمال دادن این همانی جایی مطرح می‌شود که بگویم این همانی من با آن شخص یا صادق است یا کاذب، نه جایی که بگویم نه صادق است نه کاذب. از سوی دیگر، نترسیدن هم در جایی درست است که یقین داشته باشم آن شخص غیر از من است. این یقین در جایی است که این همانی کاذب باشد، نه اینکه نه کاذب باشد نه صادق.

ممکن است گفته شود در چنین وضعیتی تو تا حدودی آن درد را می‌چشی. این جمله طبیعتاً زمانی معنا دارد که فرض کنیم آن درد یک جایی به‌طور کامل وجود دارد، اما من آن را کامل احساس نکنم. و الا اگر آن درد به خودی خود هم ضعیف باشد، باید بگویم من آن درد را کاملاً حس خواهم کرد، نه تا حدودی. پس وقتی از کلمه «تا حدودی» استفاده می‌کنیم، باید منظور این باشد که آن درد به‌طور کامل تر و شدیدتر جایی حضور دارد. این یعنی کس دیگری هست که آن درد را کامل و شدید احساس می‌کند و تو نیز به اندازه‌اتصال که با آن فرد داری، تا حدودی آن درد را حس می‌کنی. اما لازمه این سخن آن است که بعد از عمل، دو نفر حضور دارند که یکی درد را شدید و دیگری ضعیف حس می‌کند. اما می‌دانیم بعد از عمل یک نفر بیشتر حضور ندارد و من که قبل از عمل حضور دارم، تا قبل از عمل هیچ درجه‌ای از آن درد را حس نخواهم کرد. فیزیکی‌الست‌ها هم به این اعتراف می‌کنند که داشتن یا نداشتن درد، زنده ماندن یا مردن و... از نگاه اول شخص همواره به صورت دترمینیستی و صفرویکی دیده می‌شود، نه درجه‌مند و با مرزهای نامتعیین (Parfit, 1995, p. 15). برنارد ویلیامز در این باره می‌گوید:

”اینکه به من گفته شود موقعیتی در آینده، یک موقعیت مرزی است در



اینکه فردی که آسیب می‌بیند من است یا نه، و اینکه از نظر مفهومی نمی‌توان تصمیم گرفت که آن فرد من باشم یا نه، چیزی است که به نظر می‌رسد نمی‌توانم با آن کاری بکنم. زیرا به نظر می‌رسد هیچ بازنمایی قابل درکی در انتظارات من و احساسات همراه آن ندارد (Williams, 1970, p. 174).

۲. بیش از یک نامزد: همان‌طور که دیدیم، در مثال‌هایی مثل تقسیم مغز این مشکل وجود دارد که معیارهای مرکب بر دو گزینه صدق می‌کنند. مشکل از اینجا ناشی می‌شود که معیارهای مرکب نمی‌توانند این همانی کامل بین مغز یا بدن یا خصوصیات روانی شخص اول و دوم را ملاک قرار دهند. می‌دانیم که با برداشتن جزئی از مغز یا بدن، یا با از دست دادن برخی از خاطرات گذشته یا تغییر برخی خصوصیات شخصیتی، بقای من مورد تهدید واقع نمی‌شود. پس در ملاک‌های مرکب باید به بقای درصدی از بدن یا مغز یا خصوصیات روانی بسنده کنیم. اگر با ۵۰ درصد مغز هم امکان ادامه حیات باشد، در معیار مغزی باید معیار این همانی را بقای ۵۰ درصد مغز یا کمتر از آن در نظر بگیریم. همین‌طور اگر کسی بر اثر ضربه شدید مغزی بیشتر خاطرات گذشته را از دست بدهد اما کمی از آن‌ها را به یاد داشته باشد، ما قانع می‌شویم که او همان شخص است.

بنابراین باید قابل تصور باشد که دو نفر در آینده معیار این همانی شخصی را احراز کنند؛ مثلاً دو نفر که هر کدام نیمی از مغز من را داشته باشند و نیمی از خاطرات گذشته من را به یاد بیاورند. حتی می‌توان فرض کرد که هر دو خاطرات گذشته من را کامل به یاد داشته باشند و شخصیتشان کاملاً مثل من باشد. طبق معیارهای این همانی آن‌ها با من متحدند در حالی که با همدیگر این همان نیستند. این دو نفر اکنون تجربیات و رنج‌ها و لذت‌های مخصوص به خود را تجربه می‌کنند و از دردها و خوشی‌های فرد دیگر اصلاً خبر ندارند. ممکن است تصمیم‌های متعارض بگیرند و دچار تضاد منافع بشوند.

اینکه من با هر دوی این‌ها یکی هستم، به چه معنی است؟ آیا به این معنی است که من هم‌زمان دردهای نفر اول و لذت‌های نفر دوم را تجربه می‌کنم و در تضاد منافع، به یک تصمیم نهایی می‌رسم که گاهی موافق نظر نفر اول است و گاهی موافق تصمیم نفر دوم؟! در این صورت، من یک نفر سوم خواهم بود که نه با نفر اول این همان هستم و نه با نفر دوم؛ چون تجربیات من و نحوه تصمیم‌گیری من با آن‌ها متفاوت است!



یا اینکه جز آن دو نفر، فرد سومی وجود ندارد و این همانی من با آن دو صرفاً یک توافق زبانی است؟

راه حل‌هایی که طرفداران معیارهای مرکب ارائه می‌دهند، عمدتاً به این صورت است که یک قید صوری را در معیار این همانی اضافه می‌کنند که جلوی این مشکل را بگیرد و یا ادعا کنند که حتی قبل از عمل جراحی هم دو نفر در بدن من حضور دارند! همان‌طور که قبلاً نشان دادیم، این اصلاحیه‌ها اولاً در صورتی به کار می‌آید که این همانی شخصی را امری زبانی بدانیم، نه امری واقعی و ثانیاً با پدیدارشناسی خود سازگار نیست.

برایان گرت می‌گوید:

” در این بحث‌ها، دیدگاه مرکب تحت فشار و در موضع دفاعی است. ... تمام نسخه‌های دیدگاه مرکب مستلزم مواردی از عدم تعیین در این همانی شخصی است. درک این عدم تعیین در کشتی‌ها و ماشین‌ها ساده است؛ اما درک آن در مورد اشخاص، آن‌هم از دیدگاه اول شخص سخت است. ... در دیدگاه ساده هیچ‌یک از این مشکلات نیست. طبق این دیدگاه، این همانی شخصی همیشه یا هست یا نیست و هیچ‌گاه به درجه‌بندی نمی‌رسد. برخلاف این همانی دیگر چیزها، در هیچ موقعیتی یک سایه مفهومی بر هویت من افکنده نمی‌شود. علاوه بر این، دیدگاه ساده مجبور نیست «تصرف چندگانه» را بپذیرد یا قید اصلاحی «دوشاخه نشدن و بی‌رقیب بودن» را اضافه کند و در نتیجه با این نظر که «این همانی مهم نیست» معاشقه کند (Garrett, 2006, p. 132&133)!

۲. معیار ساده و دوگانه‌انگاری جوهری

معیارهای مرکب در مثال‌های چالشی دچار مشکل بی‌ضابطگی و وجود بیش از یک نامزد شدند؛ اما معیار ساده به این مشکلات دچار نمی‌شود. ممکن است ندانیم که در این فرض‌های خاص بالاخره من زنده می‌مانم یا نه، یا اگر زنده می‌مانم، کدام یک از آن دو نفر هستم؛ اما زنده ماندن من معنای واضح و مشخصی دارد و معیار آن این است که آن جوهر فهمنده‌ای که می‌ماند، دقیقاً خود من باشد. اینکه تجربه‌های آن فرد تجربه‌های من باشند، یعنی همان‌طور که



تجربه‌های کنونی من متعلق به من و وابسته به من هستند، دقیقاً به همین صورت آن تجربه‌های بعدی هم متعلق به من و وابسته به من باشند. اگر نگرانم که بعد از عمل زنده می‌مانم یا نه، به خاطر این است که نمی‌دانم بعد از عمل چه پیش می‌آید، نه اینکه به خاطر این باشد که نمی‌دانم آنچه پیش می‌آید را چطور باید تعبیر کنم. نمی‌دانم تجربه‌ها و آگاهی‌های فردی که بعد از عمل می‌ماند، به من می‌چسبند و حول من شکل می‌گیرند یا به فرد دیگری تعلق می‌یابند و برای دیگری خواهند بود.

حال سؤال این است که پذیرش معیار ساده چطور دوگانه‌انگاری جوهری را تأیید می‌کند. جواب این است که اگر فیزیکیالیست باشیم، جوهر فهمنده باید همان مغز باشد. پس اگر این همانی جوهر فهمنده معیار باشد، این معادل این است که معیار مغزی را بپذیریم؛ درحالی‌که دیدیم معیار مغزی دچار مشکل است. به بیان دیگر، معیار ساده نشان می‌دهد خصوصیات برآمده از مغز که از سنخ شناختی و روان‌شناختی هستند، نمی‌توانند معیار این همانی شخصی باشند. به جای این خصوصیات شناختی، باید به سراغ صاحب و دارای این خصوصیات برویم. اما صاحب این خصوصیات طبق فیزیکیالیسم خود مغز است. این یعنی دوباره به دامان معیار مرکب برگشته‌ایم. معیار ساده تنها در صورتی ساده باقی می‌ماند که دوگانه‌انگاری جوهری را بپذیریم.

درک پاریت که خود فیزیکیالیست است، اعتراف می‌کند که:

”اگر ما نفس دکارتی بودیم، معیار ساده می‌توانست درست باشد؛ چون اگر نفس یک جوهر مستقل می‌بود، می‌شد یک حقیقت غیر قابل تقلیل وجود داشته باشد که تجربیات مختلف همه تغییراتی در حالات یک نفس پایدار باشند. اما اگر بپذیریم که شخص درعین حال که [مفهوماً] غیر از بدن است، یک وجود مستقل و مجزا از بدن نیست، معیار ساده نمی‌تواند درست باشد. یک شخص وقتی این طور فهمیده شود، آن طور وجودی نیست که آن طور حقیقت غیر قابل تقلیلی نسبت به آن وجود داشته باشد. وقتی [می‌گوییم] تجربیات مختلف در زمان‌های مختلف همه برای یک شخص بوده‌اند، خود این واقعیت باید از یک سری واقعیت‌های دیگر تشکیل (یا انتزاع) شده باشد. پس اگر به نفس دکارتی باور نداشته باشیم،



باید ادعا کنیم که این همانی شخصی در طول زمان تنها متشکل از استمرار فیزیکی
یا/و روان‌شناختی است (Parfit, 1995, p. 19).

در بیانی مشابه، سوئینبرن می‌گوید فیزیکالیسم با معیار مغزی یا بدنی تناسب دارد و دوگانه‌انگاری وصفی با این تناسب دارد که ویژگی‌های ذهنی (و روان‌شناختی) را در معیار این همانی دخیل کنیم. دوگانه‌انگاری جوهری نیز طبیعتاً با این تناسب دارد که بگوییم این همانی تنها به این بستگی دارد که آیا او همان نفس قبلی است یا نه (معیار ساده) (سوئینبرن، ۱۴۰۲، ص ۸۹).

نتیجه‌گیری

معیارهای مرکب برای این همانی شخصی، استمرار (یا/و شباهت) بدنی یا مغزی یا روانی را ملاک بقای شخص می‌دانند. آزمایش ذهنی شومیکر، یعنی جابه‌جایی مغز دو بدن، نشان داد معیار بدنی درست نیست. همین آزمایش معیار مغزی محض و روانی محض را هم به چالش کشید. اما همچنان راه برون‌رفتی برای معیارهای مرکب نسبت به این آزمایش می‌توان ترسیم کرد. اگر معیار این همانی بقای «آنچه منشأ و حامل حالات روانی است» باشد و بنا بر فیزیکالیسم بگوییم آن همان مغز است، آزمایش شومیکر ناقض آن نخواهد بود.

آزمایش تقسیم مغز چالش مهم‌تری برای معیارهای مرکب است؛ زیرا مستلزم آن است که دو فرد باقی‌مانده درعین حال که باهم مغایرند، هر دو با فرد سابق این همان باشند. یک راه‌حل فیزیکالیستی اضافه کردن قید اصلاحی «نبود رقیب نزدیک‌تر» در معیار این همانی است. این راه‌حل منجر به پیامدهای خلاف شهود می‌شود؛ مثل قراردادی و اعتباری شدن این همانی شخصی، مهم نبودن بقای شخص و نبود وجه عاقلانه برای دغدغه‌مندی نسبت به آینده. راه‌حل دیگر فرض تصرف چندگانه بود. نشان دادیم که تصرف چندگانه به سه شکل قابل فرض است که هر سه فرض آن دارای مشکلات غیر قابل‌پذیرش است.

آزمایش تغییر دفعی و تدریجی مغز یا خصوصیات روانی هم معیارهای مرکبی که درجه‌ای از شباهت فیزیکی یا روانی را در این همانی شخصی شرط می‌دانند، به چالش می‌کشد. آزمایش جابه‌جاییِ نیمی از مغز دو قلوهای همسان هم معیارهای مرکب را با مشکل تصمیم‌ناپذیری مواجه می‌کند.



به‌طور کلی معیارهای مرکب در آزمایش‌های ذهنی مختلف با دو مشکل بی‌ضابطگی در موارد مرزی و بیش از یک نامزد داشتن مواجه‌اند و همین دلیلی قوی به‌سود معیار ساده است. اما همان‌طور که توضیح داده شد، معیار ساده تنها با دوگانه‌انگاری جوهری قابل پذیرش است. بنابراین می‌توان گفت آزمایش‌های ذهنی مذکور و چالش معیارهای مرکب در این همانی شخصی، استدلالی به‌سود دوگانه‌انگاری جوهری است.

سپاسگزاری

این اثر تحت حمایت مادی بنیاد ملی علم ایران (INSF) برگرفته شده از طرح شماره ۴۰۴۶۴۲۲ انجام شده است.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). *رسالة أحوال النفس*. پاریس: دار بیلیون.
۲. اولسون، اریک ت. (۱۳۹۴). «این همانی شخصی» در: *دانشنامه فلسفه استنفورد*، (ترجمه یاسر پوراسماعیل). تهران: ققنوس.
۳. رازی، فخرالدین محمد بن عمر (فخر رازی). (۱۴۰۷). *المطالب العالیة من العلم الالهی*. بیروت: دار الكتاب العربی.
۴. سوئینبرن، ریچارد. (۱۴۰۲). *ما نفسیم یا بدن؟* (ترجمه و تعلیقات مهدی ذاکری). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵. ساجدی، حامد. (۱۴۰۲). «نقد مواجهه فیزیکیسم با مسئله تغییر بدن در برهان این همانی شخصی». *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۸ (۳۳)، ۱۴۹-۱۷۸. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.6238.1546>
۶. سادات منصوری، محمد. (۱۳۹۶). *گامی به سوی تجرد نفس: بررسی یک استدلال در دو سنت فلسفی*. تهران: فلوپین.
۷. سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*. تهران: نشر ناب.
۸. سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. شیخ‌رضایی، حسین. (۱۳۸۹). «هویت شخصی: نگاهی به چند رویکرد رایج». *نقد و نظر*، ۱۵ (۲)، ۱۳۴-۱۵۲.
۱۰. شیخ‌رضایی، حسین؛ کرباسی‌زاده، امیراحسان. (۱۴۰۲). *آشنایی با فلسفه ذهن*. تهران: هرمس.
۱۱. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۷ق). *تجريد الاعتقاد*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). *الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. همازاده ایبانه، مهدی. (۱۳۹۸). «تأملی فیزیکیستی بر برخی از مهم‌ترین ادله تجرد نفس نزد ابن سینا و ملاصدرا». *حکمت سینوی*، ۲۳ (۶۱)، ۱۲۳-۱۴۱. <https://doi.org/10.30497/ap.2019.75322>
14. Butler, Joseph. (1906). *The Analogy of Religion, Natural and Revealed*. London & New York: J. M. Dent & E. P. Dutton.
15. Chisholm, Roderick. (1979). *Person and Object: A Metaphysical Study*. La Salle: Open Court Publishing Company.
16. Garrett, Brian. (2006). *What Is This Thing Called Metaphysics?*. London & New York: Taylor & Francis Group.
17. Leibnitz, Gottfried Wilhelm. (1916). *New Essays Concerning Human Understanding*, (2nd ed). Chicaco & Landan: The open court publishing Company.



18. Lewis, David. (1969). 'Survival and Identity', *reprinted in The Identities of Persons*, A. O. Rorty(ed), Los Angeles: University of California Press, p. 17-41.
19. Noonan, Harold. (2019). *Personal Identity*. London: Routledge.
20. Nozick, Robert. (1981). *Philosophical Explanations*, Cambridge: The belknap Press of Harvard University Press.
21. Parfit, Derek. (1995). 'The Unimportance of identity', In *H. Harris (ed.), Identity*. Oxford University Press. p. 13-45.
22. Reid, Thomas. (1852). *Essays on the Intellectual Powers of Man*, Cambridge: John Bartlett.
23. Shoemaker, Sydney. (1963). *Self-knowledge and Self-identity*, Ithaca: N.Y. Cornell University Press.
24. Wiggins, David. (1980). *Sameness and Substance*, Oxford: Blackwell.
25. Williams, Bernard. (1973). *Problems of the Self: Philosophical Papers*, Cambridge: Cambridge University Press.
26. Williams, Bernard. (1970). 'The Self and the Future', *The Philosophical Review*, 79 (2), 161-180. <https://doi.org/10.2307/2183946>



Review of the Theory of Transcendent Wisdom (Hekmat-e Mot'āliyah) in the Method of Discovering Religious Knowledge)

 **Mohammad Eshagh Arefi** ^{1✉} | **Mirzahossein Mahdavi** ²

1. Corresponding Author, PhD in Philosophy and Islamic Theology, Razavi Islamic Sciences University, Mashhad, Iran. Email: eshagharefi43@gmail.com

2. Graduate of Level Five, Al-Mustafa International University, Mashhad, Iran. Email: mirzahosseinmahdavi@gmail.com



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 16 February 2025
Revised: 31 May 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 30 June 2025

Keywords:
Transcendent Wisdom
(Hekmat-e Mot'āliyah),
Discovery of Religious
Knowledge, Method,
Unity of Rational Proof
and Mysticism (Irfān) with
the Quran



Abstract

Determining and clarifying the method of discovering religious knowledge and its evaluation are among the important issues in the study of religion. In this regard, the question arises whether non-religious human knowledge plays any role in understanding and discovering religious knowledge. In response to this issue, various viewpoints have emerged among Islamic scholars. According to some perspectives, human knowledge plays no role in discovering religious knowledge, while according to another viewpoint, all human knowledge is effective in this regard. Another perspective emphasizes the distinction and separation of religious knowledge from philosophy and mysticism (irfān). One of the viewpoints that has gained many supporters in response to this issue is the perspective of Transcendent Wisdom (Hekmat-e Mot'āliyah). According to this viewpoint, not only philosophy and mysticism, which are considered human sciences, play a role in discovering religious knowledge, but rational proof (philosophy), mysticism, and the Quran are unified, and the content of philosophy and mysticism corresponds with the content of the Noble Quran. In this paper, using a descriptive-analytical method, this viewpoint has been critically examined from various aspects.

Cite this article: Arefi, M., E.; Mahdavi, M. (2024). Review of the Theory of Transcendent Wisdom (Hekmat-e Mot'āliyah) in the Method of Discovering Religious Knowledge). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 109-130. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6809.1596>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی انتقادی نظریه تطابق معارف برهان و عرفان با قرآن (نقد و بررسی نظریه حکمت متعالیه در روش کشف معارف دینی)

✉ محمد اسحاق عارفی^۱ | میرزا حسین مهدوی^۲

۱. نویسنده مسئول، دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: eshagharefi43@gmail.com

۲. دانش آموخته سطح پنج جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران. رایانامه: mirzahosseinnmahdavi@gmail.com

چکیده

تعیین و تبیین روش کشف معارف دینی و شیوه ارزیابی آن‌ها از مسائل مهم دین‌شناسی است. در این باره این سؤال مطرح است که آیا معارف بشری غیردینی در فهم و کشف معارف دینی نقش دارد یا خیر. در پاسخ به این مسئله از سوی دانشمندان اسلامی دیدگاه‌های گوناگون پدید آمده است. بر اساس برخی دیدگاه‌ها، معارف بشری هیچ نقشی در کشف معارف دینی ندارند و طبق دیدگاهی دیگر، همه معارف بشری در این باره موثرند. دیدگاه دیگری نیز بر تباین و جدایی معارف دینی از فلسفه و عرفان تأکید دارد. یکی از دیدگاه‌هایی که در پاسخ به این مسئله طرفداران زیادی پیدا کرده است، دیدگاه حکمت متعالیه است. طبق این دیدگاه نه تنها فلسفه و عرفان که از علوم بشری به شمار می‌آید در کشف معارف دینی نقش دارد، بلکه برهان (فلسفه)، عرفان و قرآن یکی بوده و محتوای فلسفه و عرفان با محتوای قرآن کریم انطباق دارند. در این نوشتار با روش توصیفی تحلیلی این دیدگاه از جهات مختلف مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۹

کلیدواژه‌ها

حکمت متعالیه، کشف معارف دینی، روش، اتحاد برهان و عرفان با قرآن.

استناد: عارفی، محمد اسحاق؛ مهدوی، میرزا حسین. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی نظریه تطابق معارف برهان و عرفان با قرآن (نقد و بررسی نظریه حکمت متعالیه در روش کشف معارف دینی). آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۲۴)، ۱۰۹-۱۳۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6809.1596>





مقدمه

یکی از مسائلی که در تاریخ تفکر اسلامی مورد بحث و گفتگوی دانشمندان مسلمان بوده، این است که انسان با چه روشی به سراغ دین و مدعیات دینی برود و چگونه صحت و سقم معارف دینی را ارزیابی کند. آیا معارف بشری غیردینی در کشف معارف دینی نقش دارد یا اینکه نه تنها ارتباطی بین معارف دینی و معارف بشری وجود ندارد، بلکه بین آن دو تنافی نیز برقرار بوده و شرط تحقق معارف دینی دوری از معارف بشری غیردینی است؟ و اگر ارتباط بین آن دو برقرار است، این ارتباط چگونه است؟ آیا معارف دینی با همه معارف بشری ارتباط دارد یا با برخی از آن‌ها؟ به هر حال کیفیت این ارتباط چگونه است؟ آیا ارتباط مزبور به گونه‌ای است که با تحول معارف بشری معارف دینی متحول می‌شود یا کیفیت ارتباط به گونه‌ای دیگر است؟

در پاسخ به پرسش‌های یادشده دیدگاه‌های متعدد و متضادی پدید آمده‌اند. برخی از دیدگاه‌ها به جداسازی معارف دینی از معارف بشری تأکید دارد. طبق این دیدگاه معارف بشری هیچ ارتباطی با معارف دینی ندارد، بلکه تباین کلی با آن دارد و شرط کشف معارف دینی دوری از معارف بشری است:

” لا جامع بین علوم بشریة والعلوم الجدیدة الاهیة فی شیء من الأشياء

(اصفهانى، ۱۳۸۶، ص ۶۱).

هیچ‌گونه اشتراک و ارتباطی بین علوم الهی و علوم بشری نیست و در هیچ امری این دو با یکدیگر اشتراک ندارند:

” و به يظهر المباینة بینها و بین علوم البشریة (اصفهانى، ۱۳۸۷، ص ۷۶).

و با آنچه گفته شد، آشکار می‌گردد که تباین کلی بین علوم الهی و علوم بشری برقرار است. دیدگاه دیگر در مقابل دیدگاه پیشین، به ارتباط کامل معارف بشری غیردینی با معارف دینی تأکید دارد. طبق این نظریه، ارتباط معارف دینی با معارف بشری به گونه‌ای است که با تحول آن‌ها معرفت دینی متحول می‌شود و با قبض و بسط در آن‌ها، معارف دینی قبض و بسط می‌یابد:

” اگر معارف بشری غیردینی دچار قبض و بسط شود، فهم ما از معارف دینی



نیز لاجرم دچار قبض و بسط خواهد شد. این قبض و بسط گاه خفیف و خفی است و گاهی شدید و قوی (سروش، ۱۳۷۳، ص ۱۱۷ و ۳۳).

بر اساس این دیدگاه، کسب علوم نوین بشری برای کشف معارف دینی متناسب با نیازهای عصر، یک امر ضروری قلمداد می‌شود. بنابراین، عالمان دینی برای اینکه پاسخ‌گوی نیازهای عصر خود باشند، باید معارف یادشده را فرا بگیرند. در غیر این صورت، معارف دینی به دست‌آمده ناقص بوده و پاسخ پرسش‌های عصر از چنین معارفی حاصل نمی‌شود (سروش، ۱۳۷۳، ص ۲۰۱).

دیدگاه دیگر جداسازی روش قرآن را از روش فلسفه و عرفان مورد توجه قرار داده و به تفکیک روش قرآن از روش فلسفه و عرفان تأکید دارد. طبق این دیدگاه در طول تاریخ سه مکتب شناختی وجود داشته است: روش قرآن، روش فلسفه و روش عرفان (حکیمی، ۱۳۹۳، ص ۴۴). بر اساس این نظریه، معارف ناب و خالص قرآنی هنگامی پدید می‌آید که روش قرآن را از روش فلسفه و عرفان جدا نماییم:

” این مکتب به جز جداسازی سه جریان شناختی از یکدیگر، بُعد دیگری نیز دارد و آن بیان معارف ناب و سرۀ قرآنی است؛ بدون هیچ‌گونه امتزاجی و التقاطی (حکیمی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹).

تفکیک در تفسیر دین نسبت به فلسفه و عرفان جوهر مکتب تفکیک است (حکیمی، ۱۳۹۱، ص ۲۹۰).

در برابر نظریه پیشین، نظریه دیگری پدید آمده است. در این نظریه نه تنها فلسفه و عرفان در کشف معارف دینی نقش قابل توجه دارد، بلکه بر مطابقت معارف برهانی و عرفانی بشری با معارف وحیانی تأکید می‌ورزد. این نظریه از سوی ملاصدرا مطرح شده است. او به همین جهت فلسفه خود را متعالی و برتر از فلسفه‌های پیشین دانسته و «حکمت متعالیه» نام نهاده است؛ چراکه در فلسفه‌های پیشین یا تنها به برهان اکتفا شده است، مانند فلسفه مشاء، یا برهان و عرفان هر دو مورد توجه قرار گرفته‌اند، لکن از قرآن سخن به میان نیامده است، مانند فلسفه اشراق. اما در فلسفه صدرا، علاوه بر برهان و عرفان، قرآن نیز مورد توجه قرار گرفته و برای اثبات مطابقت این سه طریق با یکدیگر از جهات مختلف استدلال شده است.



این نظریه دانشمندان زیادی را به سوی خود جلب کرده است. در این نوشتار پس از توضیح و تبیین نظریه یادشده، به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

پیشینه بحث: تا آنجا که جستجو کردیم، پیشینه‌ای در خصوص این موضوع نیافتیم. بسیاری از مقالاتی که درباره حکمت متعالیه منتشر شده، ارتباطی با موضوع این نوشتار ندارند. مهم‌ترین آن‌ها این است:

۱. «فلسفه حکمت متعالیه»، حسن پناهی آزاد، قبسات، شماره ۳۹ و ۴۰، ۱۳۸۵. در این مقاله به چستی حکمت متعالیه، قلمرو آن و عوامل تأسیس آن پرداخته شده و وجه اشتراک و افتراق حکمت متعالیه با حکمت مشاء، اشراق، حکمت یمانی و کلام و عرفان نظری بیان شده است. همان‌گونه که آشکار است، این مقاله ارتباطی با نوشتار حاضر ندارد.

۲. «تعیین معرفتی فلسفه ملاصدرا و نقد دو دیدگاه»، عبدالله صلواتی، حکمت و فلسفه، سال یازدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۴. در این مقاله به دو مطلب پرداخته شده: بیان ویژگی‌های حکمت متعالیه و پاسخ به دو اشکال نسبت به فلسفه ملاصدرا.

اشکال اول این است که فلسفه ملاصدرا در حد کلام تنزل یافته و هویت کلامی دارد. اشکال دوم این است که حکمت متعالیه در مقام گردآوری متنوع و در مقام داوری منحصراً برهانی است و هیچ‌گاه از قرآن و عرفان به جای برهان استفاده نکرده است. در این مقاله به این دو اشکال پاسخ داده شده است. ناگفته پیداست که این مقاله ارتباط با نوشتار حاضر ندارد.

۳. منوچهر پزشکی (۱۳۹۲، نک: <https://rasekhoon.net/article/show/861050>) در مقاله «بررسی و نقد آرای مخالفان و موافقان ملاصدرا» به تاریخ زندگی ملاصدرا اشاره کرده و به آرای مخالفان و موافقان به صورت کلی پرداخته است. اشکال مخالفان نوعاً به التقاطی بودن فلسفه ملاصدرا است. موافقان به امتیاز فلسفه ملاصدرا نسبت به فلسفه‌های دیگر اشاره کرده‌اند و در این مقاله از فلسفه ملاصدرا دفاع شده است. همان‌گونه که معلوم است، این مقاله نیز با موضوع مقاله حاضر ارتباط ندارد.

تنها مقاله‌ای که از نظر ظاهر عنوان نزدیک به این موضوع است، مقاله‌ای با عنوان «روش‌شناسی حکمت متعالیه» است که احمد ترابی آن را تدوین کرده و مجله معرفت فلسفی آن را منتشر کرده است. در این مقاله، به روش حکمت متعالیه در باب هستی‌شناسی پرداخته شده است و جنبه سلبی و ایجابی این روش بر اساس سخنان ملاصدرا توضیح داده شده است.



مقصود از جنبه سلبی در این مقاله این است که عقل و مکاشفه هرکدام به تنهایی برای درک حقایق کافی نیست و مراد از جنبه ایجابی این است که برای درک حقایق، فلسفه، عرفان و قرآن باید در کنار یکدیگر قرار گیرند. مهم ترین نکته ای که این مقاله بر آن تأکید کرده این است که محتوای حکمت متعالیه بدیع نیست و پیشینه در حکمت اشراق دارد. همان گونه که پیداست، موضوع مقاله مزبور و محتوای آن ارتباطی با موضوع این نوشتار ندارد؛ زیرا در مقاله یادشده مبانی حکمت متعالیه در باب هستی شناسی به صورت کلی توضیح داده شده و هیچ اشاره ای به صحت و سقم و ضعف و قوت این روش نشده است. اما در نوشتار حاضر به بررسی روش حکمت متعالیه در خصوص کشف معارف دینی پرداخته شده و پس از توضیح مختصر، از جهات مختلف نقد و بررسی شده است. به علاوه همه این ها، توضیحی که در این نوشتار درباره مبانی یادشده آمده، غیر از توضیح مقاله مزبور است. در این مقاله جهت ایجابی و سلبی به یک معنا در نظر گرفته شده و در نوشتار حاضر به معنای دیگر.

۱. توضیح و تبیین نظریه

قبل از توضیح این نظریه، پرداختن به یک مطلب ضروری به نظر می رسد و آن اینکه درباره کشف معارف دینی از طریق فلسفه و عرفان دو مسئله قابل طرح است:

■ فلسفه و عرفان اسلامی چه نقشی در کشف معارف دینی دارد؟

■ فلسفه و عرفان چه نسبتی با قرآن دارد؟

حاصل مسئله اول این است که تفکر و استدلال های فلسفی و منطقی نقش کلیدی در کشف معارف دینی دارد؛ زیرا اصول بنیادین اسلام مانند اصل وجود خداوند، اوصاف کمالی او، منزه بودن او از نقص، لزوم بعثت انبیاء و اصل معاد تنها از این طریق به اثبات می رسد. اما مکاشفات عرفانی در مقام ثبوت، عالی ترین منبع معرفت دینی به شمار می آید؛ زیرا اگر کسی معارف دینی را از طریق کشف و شهود رحمانی و علم حضوری دریافت کند، در واقع به بالاترین معرفت دست یافته است. اما در مقام اثبات طریق مزبور نه تنها برای دیگران ارزش قابل توجه ندارد، بلکه برای کشف کننده نیز چنین است؛ زیرا تشخیص و تمییز مکاشفات رحمانی از القاءات شیطانی و تخیلات نفسانی بسیار دشوار است. این مسئله در عین اینکه از مهم ترین مسائل روش شناسی معارف دینی به شمار می آید، از موضوع این نوشتار خارج است.



اما مسئله دوم موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد. لذا پس از تبیین و توضیح آن به نقد و بررسی آن می‌پردازیم.

ملاصدرا درباره تطابق عقل و شرع یا فلسفه و نقل، نخست به جهت ایجابی آن اشاره می‌کند و می‌گوید عقل و شرع همان‌گونه که در همه مسائل فلسفی با یکدیگر مطابقت دارند، درباره تجرد نفس نیز چنین‌اند:

” فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۰۳).

او سپس جهت سلبی قضیه را یادآور می‌شود و اظهار می‌دارد که هرگز احکام وحیانی و شریعت حقّه الهی با احکام عقلی یقینی و ضروری منافی و معارض نخواهد بود. فلسفه‌ای که احکام و قوانین آن با کتاب و سنت منافات داشته باشد، محکوم به نابودی است:

” حاشی الشریعة الحقّة الإلهية البيضاء أنّ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۰۳).

او در جای دیگر می‌گوید:

” قد أشرنا مراراً إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهية بل المقصود منهما شيء واحد... وإنّما يقول بمخالفتها في المقصود من لا معرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية ولا يقدر على ذلك إلا مؤيد من عند الله كامل في العلوم الحكمية مطلع على الأسرار النبوية؛ بارها تأکید کرده‌ام که فلسفه با شریعت حقّه الهی مخالف نیست و مقصود هر دو یکی است. کسانی که نتوانستند مطابقت آن دو را درک کنند، معتقد به مخالفت آن‌ها شدند. تطبیق برهان با قرآن برای کسی میسر است که مورد تأیید الهی و کامل در علوم حکمی و مطلع بر اسرار نبوی باشد. اما کسانی که از امور یادشده محروم‌اند، توانایی تطبیق را نخواهند داشت (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۲۶ و ۳۲۷).



درهرحال، هرکس با عقل سلیم خود توجه و تأمل کافی نماید و با دیده انصاف و بدون عناد و انحراف بنگرد، مطابقت آن‌ها را با یکدیگر می‌بیند (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۲۷).
از مباحث یادشده این مطلب به دست می‌آید که مطابقت معارف فلسفی با معارف دینی از نظر ملاصدرا امری انکارناپذیر است. او مطابقت آن دو را با عرفان این‌گونه بیان می‌کند که معارف اهل عرفان همواره مطابق با برهان است و هیچ‌گاه مخالف با آن نخواهد بود. نباید کسی گمان برد که معارف اهل عرفان و اصطلاحات و کلمات رمزآلود آن‌ها خالی از برهان و امری تخمینی و تخیلی است. مشکل کسانی که معارف عرفان را مطابق با معارف برهان نمی‌دانند، این است که از درک معارف عرفانی عاجز بوده‌اند؛ وگرنه مرتبه مکاشفات عرفانی در افاده یقین فوق مرتبه براهین است:

”إيّاك و أن تظنّ بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم من أكابر العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خالية عن البرهان من قبيل المجازفات التخمينيّة أو التخيّلات الشعريّة. حاشاهم عن ذلك وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدمات الحقّة الحكميّة ناش عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها... وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۲، ص ۳۱۵).

سخنان نقل شده آشکارا حاکی از آن است که ملاصدرا معتقد به تطابق قرآن، برهان (فلسفه) و عرفان با یکدیگر است؛ زیرا بر اساس سخنان پیشین، برهان و فلسفه مطابق با قرآن است و طبق سخنان فعلی، عرفان و شهود مطابق با فلسفه و برهان است. درنتیجه، قرآن، برهان و عرفان با یکدیگر تطابق دارند. به دیگر سخن، عبارات پیشین بیانگر صغرای مسئله است و عبارات فعلی بیانگر کبرای آن. اصل استدلال این‌گونه است: قرآن و سنت مطابق با فلسفه و برهان است و فلسفه و برهان مطابق با شهود و عرفان است. پس قرآن و سنت مطابق با شهود و عرفان است.

علامه طباطبائی نیز دیدگاه ملاصدرا را در این باره مورد تأیید قرار داده است:

”این دور از انصاف و ستمی آشکار است که بین ادیان آسمانی و فلسفه الهی جدایی بیفکنیم... اصولاً بین روش انبیا در دعوت مردم به حق و حقیقت و بین آنچه انسان از طریق استدلال درست و منطقی به آن می‌رسد، فرقی وجود ندارد. تنها فرقی که



هست، عبارت از این است که پیغمبران از مبدأ غیبی استمداد می‌جستند و از پستان وحی شیر می‌نوشیدند... این منطق قرآن است که می‌گوید: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف: ۱۰۸)؛ «بگو این است راه من که با بصیرت تمام و بینش همه‌جانبه به سوی خدا می‌خوانم خود و پیروانم را.» پس دین هدفی جز این ندارد که می‌خواهد مردم به کمک استدلال و با سلاح منطق عقلی و به نیروی برهان که فطرتاً به آن مجهزند، به شناخت حقایق جهان ماورای طبیعت نایل آیند و این همان فلسفه الهی است. پس شما خواننده عزیز، رها کنید آن سخنان پوچ و واهی‌ای را که برخی از اروپاییان اظهار داشته و عده‌ای از ما هم آن را پسندیده‌اند. آنان اصرار دارند اثبات کنند که دین در مقابل فلسفه قرار دارد و این دو باهم در برابر علم که متکی به حس و تجربه است، واقع‌اند... شما خواننده بایستی این حرف‌ها را رها کنید و باور نمایید که دین حقیقی مردم را جز به فلسفه الهی نمی‌خواند و این دو کاملاً وحدت هدف دارند و آن اینکه انسان از روی دلیل عقلی به عالم ماورای طبیعت یقین و علم پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۱-۱۴).

او در جایی دیگر درباره همگرایی تفکر فلسفی و معارف پیشوایان معصوم می‌گوید:

” تفکر فلسفی نیز راهی است که رسایی آن را قرآن کریم تصدیق می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۰۱).

چنان‌که عامل مؤثر در پیدایش تفکر فلسفی و عقلی در میان شیعه... ذخایر علمی بوده که از پیشوایان شیعه به یادگار مانده، عوامل مؤثر در بقای این طرز تفکر در میان شیعه نیز همان ذخایر علمی است که پیوسته شیعه به سوی آن‌ها با نظر تقدیس و احترام نگاه می‌کند و برای روشن شدن این مطلب کافی است که ذخایر علمی اهل بیت را با کتب فلسفی که با مرور تاریخ نوشته شده، بسنجیم؛ زیرا عیاناً خواهیم دید که روزه‌روز فلسفه به ذخایر علمی نام‌برده نزدیک‌تر می‌شد تا در قرن یازدهم هجری تقریباً به همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۹۹).

استاد حسن‌زاده آملی نیز مطابقت قرآن، برهان و عرفان را امری مسلم دانسته و کتابی در این



باره به نام قرآن، برهان و عرفان از هم جدایی ندارند نوشته است. او در پایان مقدمه این کتاب گفته است:

” در راه کسب معارف هم منطق و برهان می باید و هم شهود و عرفان. برهان و عرفان توأمان اند که از یک پستان شیر می خورند و حقایق معارج عرفانی، تفسیر انفسی قرآن کریم اند (حسن زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۱۶).

فصل چهارم کتاب مزبور اینچنین نام گذاری شده است: «دین الهی و فلسفه الهی یکی است» (حسن زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۵۵). برخی مطالبی که در این فصل و فصل های دیگر آمده، از این قرار است:

” سبک و اسلوب عبارات مفسران و شارحان به حکم فطرت انسانی بر شعور استدلال، لسان صدق است که دین الهی همان فلسفه الهی است و توهم جدایی آن دو از یکدیگر خارج از مسیر فطرت عقل و ادراک انسانی است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۶۲ و ۶۳).

حکیم گوید:

” حکمت معرفت نفس است و عارف گوید: عرفان معرفت نفس است و شارع قول هر دو را امضا فرموده است. از این سخن نتیجه حاصل گردد که قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند و آن که میان دین الهی و فلسفه الهی جدایی می انگارد، از خامی و بدگمانی و بداندیشی خود اوست (حسن زاده آملی، ۱۳۷۴، ص ۸۱).

۲. نقد و بررسی

قبل از بررسی این نظریه مطلب قابل یادآوری این است که موضوع بحث، معارف دینی است که فلسفه، عرفان و قرآن درباره آن سخن گفته است. بنابراین مواردی که اختصاص به عقل و فلسفه دارد و نقل در آن راه ندارد، از موضوع بحث خارج است؛ مانند اثبات اصل وجود خدا، اوصاف کمالی او، ضرورت بعثت انبیاء. همچنین مواردی که اختصاص به قرآن و نقل دارد و عقل و فلسفه در آن راه ندارد، از موضوع بحث خارج است؛ مانند جزئیات عالم برزخ و معاد. اما اصل معاد



مسئله در موضوع بحث داخل است؛ ولی معاد جسمانی بر اساس برخی دیدگاه‌ها (عارفی، ۱۳۹۱) و همچنین عینیت بدن دنیوی و اخروی طبق برخی دیدگاه‌ها (موسوی، ۱۳۹۸) جزء موضوع بحث می‌باشد. پس از یادآوری مطلب مزبور، به نقد و بررسی نظریه یادشده می‌پردازیم. برای بررسی آن نخست چکیده آن را یادآور می‌شویم. این نظریه به دو تعبیر بیان شده است:

۱. قرآن، برهان و عرفان یکی‌اند (فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی با قرآن کریم یکی‌اند).

۲. قرآن، برهان (فلسفه اسلامی) و عرفان با یکدیگر مطابقت دارند.

اگر به ظاهر سخن اول توجه شود، پذیرفتنی نخواهد بود؛ زیرا برهان و عرفان امور بشری و محصول افکار انسان‌های عادی‌اند و خالی از نقص و اشتباه نیستند؛ درحالی‌که قرآن کریم امری الهی است و از خداوند علیم و حکیم و قادر مطلق صادر شده و خالی از هر نوع نقص و محفوظ از هرگونه خطاست.

اما درباره سخن دوم معانی گوناگون و احتمالات مختلف قابل تصورند. منشأ این معانی و احتمال‌ها واژه قرآن کریم و کلمه فلسفه و عرفان هستند. نسبت به واژه قرآن کریم دو معنا و احتمال متصورند:

۱. محتوای واقعی قرآن کریم که محصول وحی الهی است؛

۲. محصول فهم عالمان دینی از قرآن کریم که در ضمن کتاب‌های تفسیری منتشر شده است.

در کلمه فلسفه و عرفان سه معنا و احتمال متصورند:

۱. همه مسائل فلسفه و عرفان اسلامی که در ضمن کتاب‌های فیلسوفان اسلامی و عارفان

مسلمان تحقق یافته‌اند؛

۲. مسائل فلسفه و عرفان اسلامی که تنها از طریق کتاب‌های پیروان حکمت متعالیه

منتشر شده‌اند؛

۳. تنها مسائل فلسفی مبتنی بر بدیهیات و کشف و شهود رحمانی.

اگر دو معنای قرآن کریم را با سه معنای فلسفه و عرفان بسنجیم، شش احتمال به صورت زیر

پدید می‌آید:

۱. فلسفه اسلامی و عرفان اسلامی که به منزله شاخه‌هایی از علوم بشری پدید آمده و در

ضمن کتاب‌های فلسفی و عرفانی فیلسوفان و عارفان مسلمان مانند اشارات، اسفار، فصوص،

فتوحات و امثال آن‌ها ظهور یافته‌اند، با وحی الهی و محتوای واقعی قرآن کریم مطابقت دارند؛



۲. تنها فلسفه و عرفانی که در ضمن کتاب های فلسفی و عرفانی پیروان حکمت متعالیه تحقق یافته‌اند، با وحی الهی و محتوای واقعی قرآن کریم مطابقت دارند؛
۳. فلسفه و عرفان اسلامی که در کتاب های فیلسوفان مسلمان ظهور یافته‌اند، با محصول فهم عالمان دینی از قرآن که در ضمن کتاب های تفسیری بیان شده است، تطابق دارند؛
۴. خصوص فلسفه و عرفانی که در کتاب های فلسفی و عرفانی پیروان حکمت متعالیه تحقق یافته‌اند، با محتوای کتاب های تفسیری تطابق کامل دارند؛
۵. استدلالات فلسفی و برهان های منطقی که بر بدیهیات استوارند و کشف و شهود رحمانی با محتوای کتاب های تفسیری تطابق کامل دارند؛
۶. مسائل و استدلال های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی با محتوای واقعی قرآن کریم تطابق دارند.

■ معنای اول و دوم پذیرفتنی نیستند؛ زیرا بی شک همه معارف کتاب های فلسفی و عرفانی، چه همه این کتاب های فلسفه اسلامی و چه خصوص کتاب های پیروان حکمت متعالیه، با محتوای واقعی قرآن کریم مطابقت ندارند، بلکه برخی از آن ها مطابق و برخی دیگر مخالف با آن هستند. دلیل این مدعا همان گونه که قبلاً اشاره شد، این است که قرآن کریم از جانب خدای غنی مطلق، عالم مطلق، قادر مطلق و حکیم و خیرخواه مطلق نازل گردیده است و در آن هیچ گونه خطا و اشتباهی متصور نیست. بنابراین محتوای قرآن کریم محفوظ از هرگونه خطا و معصوم از هر نوع اشتباه است؛ برخلاف کتاب های فلسفی و عرفانی که از انسان های عادی صادر شده و خالی از خطا و اشتباه نیستند. بنابراین ممکن است برخی محتوای کتاب های فلسفی و عرفانی مطابق با واقع و مصون از خطا بوده و منطبق با محتوای قرآن کریم باشند و برخی دیگر از محتوای آن ها ممکن است خطا و اشتباه بوده و مخالف با محتوای واقعی قرآن کریم باشند.

■ معنای سوم (فلسفه و عرفان اسلامی با محتوای کتاب های تفسیری مطابقت کامل دارند) نیز پذیرفتنی نیست و محتوای کتاب های فلسفی و عرفانی در بسیاری از مسائل با محتوای کتاب های تفسیری مخالف است. دلیل این مدعا تا حدودی آشکار است؛ زیرا اولاً در بسیاری از مسائل، محتوای کتاب های فلسفی و عرفانی با یکدیگر انطباق ندارند تا چه رسد به انطباق کامل آن ها با محتوای کتاب های تفسیری. مثلاً محتوای کتاب های فلسفی ابن سینا انطباق



کامل با محتوای کتاب‌های فلسفی شیخ اشراق ندارد و همچنین محتوای کتاب‌های ملاصدرا انطباق کامل با محتوای کتاب‌های فلسفی ابن سینا و شیخ اشراق ندارند. محتوای کتاب‌های عرفانی نیز انطباق کامل با یکدیگر ندارند و همچنین محتوای آن‌ها به صورت کامل با محتوای کتاب‌های فلسفی نیز منطبق نیستند؛ زیرا هریک از کتاب‌های مزبور با روش خاص و دیدگاه مخصوص تدوین شده است که مخالف با روش و دیدگاه دیگری است. بنابراین، باید گفت محتوای کتاب‌های فلسفی و عرفانی نه تنها انطباق کامل با محتوای کتاب‌های تفسیری ندارند، بلکه محتوای آن‌ها با یکدیگر نیز کاملاً منطبق نیستند.

ثانیاً محتوای کتاب‌های تفسیری نیز انطباق کامل با یکدیگر ندارند تا چه رسد به انطباق کامل محتوای آن‌ها با محتوای کتاب‌های فلسفی و عرفانی. دلیل این مدعا نیز روشن است؛ زیرا هریک از کتاب‌های تفسیری با روش خاص و پیش فرض مخصوص تدوین شده است. مثلاً برخی از کتاب‌های تفسیری تفسیر روایی هستند و قرآن کریم بر اساس روایت تفسیر شده است؛ مانند تفسیر البرهان (بحرانی)، تفسیر نور الثقلین (حویزی)، تفسیر صافی (فیض کاشانی) و مانند آن‌ها تفسیر روایی بر اساس منابع شیعی هستند. تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر دمشقی)، تفسیر طبری، تفسیر الدّر المنثور (سیوطی) و مانند آن‌ها تفسیر روایی بر اساس منابع اهل سنت هستند. برخی از تفاسیر از نوع تفسیر قرآن به قرآن هستند و هر آیه بر اساس آیات دیگر تفسیر شده است؛ مانند تفسیر القرآن للقرآن (خطیب)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة (صادقی تهرانی)، المیزان فی تفسیر القرآن (علامه طباطبایی) و مانند آن‌ها. برخی تفاسیر طبق مبانی کلامی تدوین شده‌اند؛ مانند تفسیر کبیر (فخر رازی) که بر اساس مبانی کلامی اشعری پدید آمده است و تفسیر قاضی عبدالجبار که طبق مبانی معتزلی تحقق یافته است. برخی تفاسیر طبق مبانی فلسفی به وجود آمده است؛ مانند تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا)، التفسیر الصوفی الفلفسی للقرآن الکریم و امثال آن‌ها. برخی تفاسیر بر اساس مبانی عرفانی تدوین شده‌اند؛ مانند کشف الاسرار (خواجہ عبداللہ انصاری)، تفسیر عرفانی اشراق (نریمانی) و نظایر آن‌ها. برخی تفاسیر نکات ادبی و لغوی را مورد توجه قرار داده‌اند؛ مانند الکشاف (زمخشری)، تفسیر غرایب القرآن (ابن قتیبه)، تفسیر غرایب القرآن (ابن ملقن) و امثال آن‌ها. از مباحث مزبور آشکار گردید که محتوای کتاب‌های تفسیری با یکدیگر انطباق کامل ندارند. با توجه به مطالب یادشده به صورت قطع می‌توان گفت محتوای کتاب‌های فلسفی و



عرفانی انطباق کامل با محتوای کتاب‌های تفسیری ندارند. بلکه برخی محتوای آن‌ها ممکن است مطابق با برخی تفاسیر باشند و برخی دیگر مخالف.

■ معنای چهارم (فلسفه و عرفان پیروان حکمت متعالیه با محتوای کتاب‌های تفسیری مطابقت کامل دارند) نیز قابل پذیرش نیست. زیرا اولاً فلسفه و علوم برهانی اختصاص به حکمت متعالیه ندارد؛ چراکه مدعای موردنظر انطباق برهان و عرفان با قرآن است و مقصود از برهان فلسفه است. زیرا روش فلسفه روش برهانی است و فلسفه از علوم برهانی به شمار می‌آید. ناگفته پیداست که روش برهان اختصاص به حکمت متعالیه ندارد و فلسفه مشاء و اشراق نیز روش برهان را به کار گرفته‌اند و از علوم برهانی به شمار می‌آیند.

ثانیاً محتوای کتاب‌های پیروان حکمت متعالیه با یکدیگر انطباق کامل ندارند، تا چه رسد به انطباق کامل آن‌ها با محتوای کتاب‌های تفسیری. شاهد این مدعا این است که حاجی سبزواری و علامه طباطبایی که از پیروان حکمت متعالیه قلمداد می‌شوند و در این باره کتاب‌ها و تعلیقه‌های تدوین کرده‌اند، دیدگاه ملاصدرا را در مسائل متعدد نقد کرده‌اند (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۳۳۶ و ۳۳۷)؛ (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۷ و ۱۲۰).

ثالثاً برخی مفسران مبانی حکمت متعالیه را از اساس قبول ندارند و کتاب‌های تفسیری خود را بر اساس ظواهر قرآن و روایات تدوین کرده‌اند. روشن است که مطابقت این‌گونه تفاسیر و امثال آن با محتوای کتاب‌های فلسفی پیروان حکمت متعالیه امکان‌پذیر نیست.

حاصل آنکه نه تنها مطابقت کتاب‌های فلسفی و عرفانی پیروان حکمت متعالیه با محتوای کتاب‌های تفسیری مشکل بوده و قابل اثبات نیست، بلکه خلاف آن به مراتب آسان‌تر و آشکارتر بوده و به راحتی قابل اثبات است.

■ معنای پنجم (استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی انطباق کامل با محتوای کتاب‌های تفسیری دارند) نیز قابل پذیرش نیست. دلیل این مطلب را در قالب قیاس منطقی به این صورت می‌توان بیان کرد: استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی، مطابق با واقع و محفوظ از خطا و اشتباه هستند. تفسیرهای قرآنی که از سوی مفسران پدید آمده‌اند، محفوظ از خطا و اشتباه نیستند. پس استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهیات و کشف و شهود رحمانی غیر از تفسیرهای قرآنی هستند و انطباق کامل با تفسیرهای مزبور ندارند. دلیل مقدمه اول روشن است؛ زیرا در این مقدمه به دو مطلب اشاره شده است:



۱. استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی محفوظ از خطاست؛

۲. کشف و شهود رحمانی مصون از اشتباه است. وجه مطلب اول این است که اولاً گزاره‌های بدیهی همان‌گونه که از اسمش پیداست، تصدیق و تطابق آن‌ها با واقع یک امر روشن است و نه تنها نیاز به استدلال ندارند، بلکه استدلال را نمی‌پذیرند؛ زیرا اگر نیاز به استدلال داشته باشند و استدلال را بپذیرند، بدیهی نخواهند شد. ثانیاً اگر در چنین برهانی خطا راه یابد، اثبات اصول عقاید دینی با مشکل مواجه می‌شود. پس مطابقت گزاره‌های بدیهی با واقع و محفوظ بودن آن‌ها از خطا و اشتباه یک امر روشن است. از طرف دیگر، استدلال‌هایی که به بدیهی منتهی می‌شوند در مطابقت با واقع و تصدیق کردن آن‌ها محکوم به احکام بدیهی هستند. بنابراین به صورت قطع می‌توان گفت همان‌گونه که گزاره‌های بدیهی مطابق با واقع و محفوظ از خطا هستند، استدلال‌هایی که به بدیهی منتهی می‌شوند نیز چنین هستند.

دلیل مطلب دوم نیز آشکار است؛ زیرا کشف و شهود رحمانی از طریق عنایت و ویژۀ الهی و رحمت خاصه او به بندگان خاصش پدید آمده است. ناگفته پیداست چیزی که منسوب به عنایت و رحمت الهی باشد، خطا و اشتباه در آن راه ندارد.

دلیل مقدمه دوم نیز واضح است؛ زیرا تفسیرهای قرآنی را انسان‌های غیر معصوم تدوین کرده‌اند و افعال انسان‌های یادشده محفوظ از خطا و اشتباه نیست. درحالی‌که معلوم شد استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی محفوظ از هرگونه خطا و اشتباه هستند. بنابراین می‌توان گفت محتوای کتاب‌های تفسیری انطباق کامل با مسائل فلسفی منتهی به بدیهی و کشف و شهود رحمانی ندارند.

■ معنای ششم (استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی با محتوای واقعی قرآن کریم تطابق کامل دارند) فی نفسه قابل پذیرش بوده و انکارناپذیر است؛ اما فلسفه و عرفان اسلامی اعم از همه آن‌ها یا خصوص فلسفه و عرفان پیروان حکمت متعالیه به صورت کامل مصداق این معنا نیستند، بلکه برخی مسائل آن‌ها ممکن است مصداق معنای مزبور باشند و برخی دیگر مصداق آن نباشند. بنابراین در اینجا دو امر باید بررسی شود:

۱. تطابق کامل استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی با محتوای

واقعی قرآن کریم؛



۲. عدم صدق معنای ششم بر تک تک مسائل فلسفه و عرفان اسلامی اعم از همه آن‌ها یا خصوص فلسفه و عرفان پیروان حکمت متعالیه.

با توجه به مطلب قبلی، دلیل امر اول تا حدودی آشکار است؛ زیرا از مطلب مزبور معلوم شد همان‌گونه که محتوای واقعی قرآن کریم محفوظ از خطا و اشتباه است، استدلال‌های عقلی منتهی به بدیهی و کشف و شهود رحمانی نیز چنین هستند و این سه امر مطابقت کامل با یکدیگر دارند و از نتیجه واحد برخوردارند.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که چگونه می‌توان امر اول را درست دانسته و مورد پذیرش قرار داد. کسی می‌تواند تطابق سه امر مزبور را بپذیرد که از طریق کشف و شهود رحمانی و از راه قرآن کریم و از طریق برهان واقعی و منتهی به بدیهی، مراد واقعی خداوند را درک نموده و به نتیجه واحد رسیده باشد. در غیر این صورت، تطابق آن‌ها چگونه قابل پذیرش است؟

در پاسخ باید گفت اثبات تطابق این سه امر منحصر به آن نیست که خود شخص به نتیجه آن‌ها رسیده باشد، بلکه تطابق آن‌ها از طریق عقل نیز اثبات پذیر است. این طریق بر دو مقدمه زیر استوار است:

۱. حقیقت و واقعیت یکی بیش نیست.

۲. همان‌گونه که قبلاً آشکار گردید، سه منبع شناختی یعنی وحی الهی، کشف و شهود رحمانی و برهان عقلی مبتنی بر بدیهی خطاناپذیرند و از طریق هریک از آن‌ها واقعیت همان‌گونه که هست کشف می‌شود. از طرف دیگر، واقعیت و حقیقت یکی بیش نیست. پس نتیجه سه امر مزبور یکی خواهد بود و مراد از مطابقت همین است.

در امر دوم چند فرض به صورت زیر متصورند:

۱. تمام مسائل فلسفی فیلسوفان اسلامی بر بدیهیات استوار هستند و همه مکاشفات عارفان مسلمان از سنخ کشف و شهود رحمانی می‌باشند؛

۲. همه مسائل فلسفی پیروان حکمت متعالیه منتهی به بدیهی می‌گردند و همه مکاشفات آنان از نوع کشف و شهود رحمانی هستند؛

۳. برخی مسائل فلسفی فیلسوفان اسلامی مبتنی بر بدیهی بوده و برخی مسائل عرفانی عارفان مسلمان از سنخ کشف و شهود رحمانی می‌باشند؛



۴. برخی مسائل فلسفی پیروان حکمت متعالیه بر بدیهی استوار هستند و برخی مسائل عرفانی آنان از نوع کشف و شهود رحمانی می‌باشند.

به نظر می‌رسد فرض اول و دوم پذیرفتنی نیستند؛ زیرا با توجه به اینکه مسائل فلسفی مبتنی بر بدیهی و مکاشفات رحمانی دقیقاً مطابق با محتوای واقعی قرآن کریم هستند، باید گفت بر اساس احتمال اول همه مسائل فلسفه اسلامی و همه مسائل عرفانی عارفان مسلمان دقیقاً منطبق با محتوای واقعی قرآن کریم هستند و طبق فرض دوم، همه مسائل فلسفی و عرفانی پیروان حکمت متعالیه دقیقاً منطبق با محتوای واقعی قرآن کریم هستند. روشن است که مطلب یادشده قابل پذیرش نیست؛ زیرا اولاً انسان‌های غیرمعصوم نمی‌توانند ادعا کنند که تمام دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی شان دقیقاً مطابق با قرآن و محفوظ از هرگونه خطا و اشتباه هستند. زیرا چنین ادعایی اختصاص به انسان معصوم دارد و فلاسفه اسلامی ادعای عصمت ندارند. ثانیاً اختلاف فلاسفه اسلامی و عارفان مسلمان با یکدیگر در برخی مسائل جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. با وجود چنین اختلافی، انطباق همه دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی با قرآن کریم بی‌معناست.

به بیان دیگر، قبلاً معلوم شد که دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی که در ضمن کتاب‌های فلسفی و عرفانی تحقق یافته‌اند، نه تنها انطباق کامل با قرآن کریم ندارند، بلکه انطباق کامل با یکدیگر نیز ندارند و این مطلب حاکی از این است که همه مسائل فلسفی و عرفانی یاد شده دقیقاً مطابق با واقع و منطبق بر قرآن کریم نیستند.

فرض سوم و چهارم یک امر معقول بوده و قابل پذیرش است؛ زیرا نمی‌توان گفت هیچ‌یک از مسائل فلسفی فیلسوفان اسلامی یا هیچ‌یک از مسائل فلسفی پیروان حکمت متعالیه مبتنی بر بدیهی نیستند و نیز نمی‌توان گفت تمام مسائل عرفانی عارفان مسلمان یا تمام مسائل عرفانی حکمت متعالیه از القائنات شیطانی و تخیلات نفسانی ناشی شده‌اند.

ممکن است گفته شود که پیروان حکمت متعالیه ادعا ندارند همه مسائل فلسفی و عرفانی که از طریق فیلسوفان مسلمان و عارفان اسلامی پدید آمده‌اند، محفوظ از خطا و اشتباه بوده و مطابق با قرآن کریم هستند، بلکه مقصود آنان از مطابقت فلسفه و عرفان با قرآن کریم مطابقت برخی مسائل فلسفی و عرفانی هستند؛ یعنی مراد این است که تنها مسائل فلسفی که بر بدیهیات استوار هستند و مسائل عرفانی که از طریق کشف و شهود رحمانی پدید آمده‌اند،



انطباق کامل با قرآن کریم دارند. به نظر می‌رسد که پذیرفتن این مطلب نیز قابل تأمل است؛ زیرا اولاً ظاهر ادعای پیروان حکمت متعالیه این است که طبیعت فلسفه و عرفان با قرآن کریم مطابقت دارد. یعنی از ادعای پیروان حکمت متعالیه استظهار می‌شود که طبیعت فلسفه و عرفانی که در ضمن هر مسئله تحقق یابند، مطابق با قرآن کریم هستند. بنابراین، انطباق برخی مسائل فلسفی و عرفانی با قرآن کریم با ظاهر ادعای پیروان حکمت متعالیه سازگار نیست. ثانیاً تشخیص آن دسته از مسائل فلسفی و عرفانی که مطابقت با قرآن کریم دارد، بسیار مشکل است؛ زیرا با توجه به اینکه همه مسائل فلسفی و عرفانی با قرآن کریم تطابق ندارد، از کجا می‌توانیم تشخیص بدهیم که فلان مسئله مطابق با قرآن کریم است و فلان مسئله مطابق نیست. معیار و ملاک برای تشخیص مسئله مطابق با قرآن کریم از غیر آن چیست؟ بدون تردید هیچ معیار و ملاکی برای تشخیص مزبور نیست؛ زیرا اگر ملاکی برای این امر وجود داشته باشد و فیلسوفان و عارفان مسلمان از طریق ملاک یادشده مسائل فلسفی و عرفانی مطابق با قرآن کریم را از غیر آن تشخیص دهند و بگویند این دسته از مسائل مطابق با قرآن کریم است و دسته دیگر مخالف با آن، بدون تردید مسائل مخالف با قرآن کریم را کنار می‌گذارند و در کتاب‌های خود به عنوان مسائل فلسفی و عرفانی یادآور نمی‌شوند. زیرا ترویج مسائلی که به صورت مشخص مخالف با قرآن کریم هستند، ازسوی هیچ‌یک از عالمان مسلمان تحقق نمی‌یابد. ثالثاً مطابقت مسائل فلسفی و عرفانی یادشده با قرآن کریم محل بحث نیست؛ زیرا مخالفان فلسفه و طرفداران تفکیک نیز معتقدند به اینکه مسائل فلسفی منتهی به بدیهی و مسائل عرفانی که از طریق کشف و شهود رحمانی پدید آمده‌اند، مطابق با قرآن کریم هستند. آنان این مطلب را با بیان‌های مختلف و در جاهای متعدد یادآور شده‌اند. از باب نمونه موارد زیر را یادآور می‌شویم:

” نه عقل فی حدّ نفسه اشکال دارد، نه شهود و کشف عرفانی و نه در وحی جای شک و شبهه برای کسی هست. اما اشکال برهان فلسفی خلط داده‌ها و ادراکات غیر عقلی است و مشکل شهود عرفانی خلط شهود است با اوهام و خیالات و اضغاث احلام. پس اگر عقل در جایگاه خود مورد استفاده قرار گیرد و رحمانی بودن کشف عرفانی هم احراز شود، هیچ مشکلی پیش نخواهد آمد... پس مطلبی



که به حق عقلی یا شهود واقعی باشد، هیچ‌گاه با وحی در تعارض نخواهد شد
(سیدان، ۱۳۹۱، ص ۴۴ و ۴۵).

” پس اگر عقل در حد خود به مطلبی حکم کند، در آن موضوع وحی هیچ‌گاه
مخالف آن نخواهد بود (سیدان، ۱۳۹۱، ص ۵۱).

” در بررسی روش فهم صحیح معارف و حیانی، روشن شد که میان درک عقلی
و معارف صحیح و حیانی هیچ‌گاه اختلاف وجود ندارد (سیدان، ۱۳۹۱، ص ۵۲).

” بدیهی است که عقل خطا نمی‌کند و اگر عقل که میزان درک مطالب
است خطا کند، میزانی برای شناخت صحیح از ناصحیح و حق و باطل نخواهیم
داشت... ولی عاقل به خاطر علل مختلف... اشتباه می‌کند (سیدان، ۱۳۹۶، ص ۶).

” اما در خصوص تطابق، منظور این است: آنجا که عقل انسانی مطلبی را
می‌فهمد، هرگز با آنچه وحی فرموده تضاد ندارد و محال است آنچه عقل می‌فهمد،
با توجه به «إِنَّ لِلَّهِ حُجَّتِينَ» متضاد درآید (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۶۹ و ۷۰).

در جای دیگر گفته شده تمام طرفداران مکتب تفکیک معتقدند که مدرکات عقلی به معنای
حقیقی آن و معارف صحیح و حیانی با یکدیگر تطابق دارند:

” هیچ‌یک از طرفداران مکتب تفکیک قائل نیستند که عقل با وحی
مخالف است... آنچه که بنده به مکتب تفکیک و جامع بر بیانات تفکیکی‌ها
نسبت داده‌ام، اصطلاح تازه‌ای است و در گذشته هم از این کلمه استفاده نشده
است؛ چون در ارتباط با مسئله عقل هیچ تفکیکی نگفته است عقل با وحی تضاد
دارد، بلکه آن‌ها اصرار می‌ورزند که عقل نیز همچون وحی واقع را نشان می‌دهد...
در هر حال... عرض بنده این بود که عقل با وحی در عین تمایز، تطابق دارد.
هیچ‌یک از افرادی که به این اندیشه منتسب‌اند، نگفته‌اند که عقل با وحی در
تضاد است... پس آنچه من گفتم، در ارتباط با کل طرفداران مکتب تفکیک است



که هیچ‌کدام نه عقل را متضاد با وحی نمی‌دانند، بلکه با توجه به خصوصیتی که عرض شد، منطبق با وحی می‌دانند (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

” بنده به نمایندگی از مکتب تفکیک در اینجا حضور دارم؛ لذا حق دارید بگویید تنها در خصوص این مکتب سخن گفته شود. سخن بنده در باب این مکتب این است که همه آنان هیچ‌گاه نگفته‌اند عقل با وحی تضاد دارد (سیدان، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹).

با توجه به سخنان مخالفان فلسفه و طرفداران تفکیک آشکار می‌شود که بر اساس دیدگاه آنان، تطابق برهان عقلی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی با قرآن کریم یک امر مسلم است؛ زیرا طبق سخنان آنان همان‌گونه که وحی قرآنی محفوظ از خطا و اشتباه است، برهان عقلی حقیقی و کشف و شهود رحمانی نیز چنین است. دلیل این مدعا از نظر آنان این است که عقل تنها منبعی است که شناخت صحیح را از ناصحیح تشخیص می‌دهد و چنین منبعی که میزان شناخت حق از باطل و صحیح از ناصحیح است، خطا و اشتباه در آن راه ندارد. بنابراین عقل هیچ‌گاه خطا نمی‌کند، بلکه عاقل به خاطر خلط ادراکات غیرعقلی با ادراکات عقلی دچار خطا و اشتباه می‌شود و همچنین کشف و شهود رحمانی که از نفحات و فیوضات الهی بوده و از رحمت او نشئت گرفته است، هرگز خطا و اشتباه نمی‌کند، بلکه عارف و کاشف به خاطر خلط خیالات نفسانی و اوهام شیطانی با کشف و شهود رحمانی گرفتار خطا و اشتباه می‌شود. با توجه به آنچه یادآوری شد، آشکار گردید که مطابقت آن دسته از مسائل فلسفی که مبتنی بر بدیهی هستند و آن دسته از مسائل عرفانی که از طریق کشف و شهود رحمانی پدید آمده‌اند با قرآن کریم، اساساً محل بحث نیست؛ زیرا موافقان و مخالفان فلسفه و عرفان آن را پذیرفته‌اند. حاصل آنکه معنای ششم را از هر جهت بررسی کنیم و به هر نحوی در نظر بگیریم، قابل پذیرش نیست.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این نوشتار بررسی شد، مطالب زیر به دست آمد:

۱. درباره کشف معارف دینی و نقش معارف بشری غیردینی در آن، دیدگاه‌های گوناگون



پدید آمده‌اند. طبق برخی دیدگاه‌ها، معارف بشری غیردینی هیچ نقشی در کشف معارف دینی ندارند. براساس دیدگاه دیگر، همه معارف بشری در این مسئله مؤثر هستند و برخی از دیدگاه‌ها بر جدایی معارف فلسفی و عرفانی از معارف قرآنی و دینی تأکید دارد.

۲. دیدگاه حکمت متعالیه که موضوع این نوشتار را تشکیل می‌دهد، اتحاد قرآن، برهان (فلسفه) و عرفان را مورد توجه قرار داده است. از سخنان پیروان حکمت متعالیه دو گونه تعبیر استفاده می‌شود:

الف. اتحاد و این‌همانی فلسفه و عرفان با قرآن؛

ب). مطابقت فلسفه و عرفان با قرآن.

۳. بر اساس تعبیر اول، نظریه مزبور پذیرفتنی نیست؛ اما نسبت به تعبیر دوم دست‌کم شش احتمال یا معنا متصور بودند و از مجموع آن‌ها مطالب زیر به دست آمد:

یک. دیدگاه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان اعم از مشاء، اشراق و متعالیه و دیدگاه‌های عرفانی عارفان اسلامی، به صورت کامل با محتوای واقعی قرآن کریم مطابقت ندارند.

دو. دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی خصوص پیروان حکمت متعالیه انطباق کامل با محتوای واقعی قرآن کریم ندارند.

سه. دیدگاه‌های فلسفی فیلسوفان اسلامی اعم از مشاء، اشراق و متعالیه و دیدگاه‌های عارفان مسلمان با تفسیرهای قرآن کریم که از سوی مفسران اسلامی پدید آمده‌اند، انطباق کامل ندارند یا دست‌کم انطباق مزبور قابل اثبات نیست.

چهار. دیدگاه‌های فلسفی و عرفانی خصوص پیروان حکمت متعالیه انطباق کامل با تفسیرهای قرآنی ندارند یا دست‌کم انطباق مزبور قابل اثبات نیست.

پنج. استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی انطباق کامل با تفسیرهای قرآنی مفسران اسلامی ندارند.

شش. استدلال‌های فلسفی مبتنی بر بدیهی و کشف و شهود رحمانی انطباق کامل با قرآن کریم دارند؛ لکن عموم فلسفه اسلامی و کشف و شهود عرفانی عارفان مسلمان و همچنین خصوص فلسفه و عرفان پیروان حکمت متعالیه به صورت کامل مصداق استدلال‌های فلسفی مزبور و کشف و شهود یادشده نیستند.



فهرست منابع

۱. اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۶). **ابواب الهدی**، (تحقیق حسن جمشیدی). قم: بوستان کتاب.
۲. اصفهانی، میرزا مهدی. (۱۳۸۷). **مصباح الهدی** (به ضمیمه اعجاز القرآن). قم: بوستان کتاب.
۳. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۴). **قرآن و برهان از هم جدایی ندارند**. قم: قیام.
۴. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۹۱). **مقام عقل**. قم: دلیل ما.
۵. حکیمی، محمدرضا. (۱۳۹۳). **مکتب تفکیک**. قم: دلیل ما.
۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۳). **قبض و بسط تئوریک شریعت**. تهران: صراط.
۷. سیدان، سید جعفر. (۱۳۹۱). **توحید از نگاه وحی، فلسفه و عرفان**. قم: دلیل ما.
۸. سیدان، سید جعفر. (دی ۱۳۹۶). «دو پرسش از آیت الله سیدان». **گاهنامه فرهنگی داخلی نورالصادق علیه السلام**. ش ۶.
۹. سیدان، سید جعفر. (۱۳۸۸). **نسبت عقل و وحی از نظر فلسفه و مکتب تفکیک**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۹). **الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). **النشاهد الربوبية**، (با تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی و حواشی ملاهادی سبزواری). مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۰۳). **تعلیقات علی الحکمة المتعالية في الاسفار الاربعة**، (تحقیق احسان کرمانشاهی). تهران: ذکر.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۶۲). **شیعه در اسلام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). **علی و فلسفه الهی**، (ترجمه سید ابراهیم سید علوی). قم: انتشارات اسلامی.
۱۵. عارفی، محمد اسحاق. (۱۳۹۱). «تحلیل و نقد دیدگاه ملاصدرا درباره معاد جسمانی». **آموزه های فلسفه اسلامی**، ۷(۱۰)، ۵۵-۸۰.
۱۶. موسوی بایگی، سید محمد؛ عارفی، محمد اسحاق؛ مغربی، محمد. (۱۳۹۸). «معاد جسمانی از دیدگاه امام خمینی و علامه طباطبایی». **آموزه های فلسفه اسلامی**، ۱۴(۲۵)، ۱۷۱-۱۸۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2020.527>



A Jurisprudential Re-reading of the Components of Khwajah Nasir al-Din al-Tusi's System of Mystical Conduct focused on the Book *Awṣāf al-Ashrāf*

Saeed Famil Dardashti ¹ | Mehdi Akbari Ghuzhdi ²

1. Corresponding Author, PhD in Transcendent wisdom, Faculty of Theology, Ferdowsi University, Mashhad, Iran.
Email: famildardashtysaeedfamil@gmail.com

2. Level Three Student of Navvab Seminary, Mashhad, Iran. Email: m.1372.a.g@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 5 January 2025

Revised: 17 May 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 10 June 2025

Keywords

Khwajah Nasir al-Din al-Tusi, *Awṣāf al-Ashrāf*, Philosophical Wisdom and Rational Demonstration, Self-Examination and Spiritual Vigilance, Union of the the Act of Knowing, Knower, and the Known.



Abstract

Undoubtedly, Khwajah Nasir al-Din al-Tusi stands among the exceptional scientific geniuses of the Islamic world. This prominent figure was an authority in various sciences such as philosophy, theology, logic, mathematics, and astronomy, and his scientific theories often possess an innovative and foundational character. Among Khwajah Nasir al-Din al-Tusi's scientific works, the book *Awṣāf al-Ashrāf* holds a special position in the field of mysticism and practical spiritual wayfaring (*suluk*). Notably, Khwajah al-Tusi, who is primarily recognized as a theological-philosophical scholar, appears in this work as a distinguished mystic, expounding rather comprehensively on the stations and stages of the path in practical mysticism. Consequently, his work can be presented as a coherent system and model for practical mysticism. In this work, Khwajah al-Tusi introduces a system of mystical conduct with specific components such as "intention (*niyyah*) and reflection (*tafakkur*)", "truthfulness" (*ṣidq*), "repentance/return to God" (*inābah*), "love" (*maḥabbah*), "vigilance (*muraqabah*) and self-examination (*muḥāsabah*)", "sincerity" (*ikhlas*), "divine unity" (*tawḥīd*), and others. The aim of the present article is to elucidate each of these components and subsequently evaluate them against the criteria of philosophical wisdom (*ḥikmah*) and rational demonstration (*burhān*). This analysis seeks to reveal the rational and demonstrative aspects of these components, demonstrating that, contrary to certain perspectives, there is no inherent contradiction between practical-mystical instructions and rational teachings.

Cite this article: Famil Dardashti, S.; Akbari Ghuzhdi, M. (2024). A Jurisprudential Re-reading of the Components of Khwajah Nasir al-Din al-Tusi's System of Mystical Conduct focused on the Book *Awṣāf al-Ashrāf*. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 131-154. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6666.1578>





بازخوانی حکمی مؤلفه‌های نظام سلوک عرفانی خواجه طوسی با محوریت کتاب اوصاف الاشراف

سعید فامیل دردشتی^۱ ✉ مهدی اکبری قوژدی^۲

۱. نویسنده مسئول، دکتری حکمت متعالیه، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: famild-ardashtysaeedfamil@gmail.com

۲. طلبه سطح سه، رشته کلام، مدرسه علمیه عالی نواب، مشهد، ایران. رایانامه: m.1372.a.g@gmail.com

چکیده

بی‌تردید خواجه نصیرالدین طوسی از نوادر و نوابغ علمی جهان اسلام است. این شخصیت برجسته در زمینه علوم مختلفی نظیر فلسفه، کلام، منطق، ریاضیات و نجوم صاحب نظر بوده است و نظریات علمی وی در مواضع متعددی جنبه ابداعی و تأسیسی دارد. در میان آثار علمی خواجه نصیرالدین طوسی، کتاب «اوصاف الاشراف» در زمینه عرفان و سیروسلوک عملی از جایگاه خاصی برخوردار است؛ چه اینکه خواجه طوسی که بیشتر به عنوان دانشمندی کلامی فلسفی شناخته می‌شود، در این کتاب در قامت عارفی مبرز ظاهر گشته و به نحوی نسبتاً مفصل به تبیین مقامات و منازل سیروسلوک در عرفان عملی می‌پردازد. به نحوی که می‌توان اثر او را در قالب یک نظام‌واره و الگوی عرفان عملی معرفی نمود. در این اثر، خواجه به معرفی یک نظام سلوکی عرفانی با مؤلفه‌های مشخص نظیر «نیت و تفکر»، «صدق»، «انابت»، «معجت»، «مراقبت و محاسبه»، «اخلاص»، «توحید» و... می‌پردازد. هدف نوشتار پیش رو آن است که ضمن تبیین هریک از مؤلفه‌های فوق، آن‌ها را در سنجه حکمت و برهان نیز بسنجد تا جنبه عقلانی و استدلالی این مؤلفه‌ها آشکار گردد و مشخص گردد که برخلاف برخی از دیدگاه‌ها، میان دستورالعمل‌های سلوکی و عرفانی با آموزه‌های عقلی تباین وجود ندارد.

استناد: فامیل دردشتی، سعید؛ اکبری قوژدی، مهدی. (۱۴۰۳). بازخوانی حکمی مؤلفه‌های نظام سلوک عرفانی خواجه طوسی با محوریت کتاب اوصاف الاشراف. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۴)، ۱۳۱-۱۵۴.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6666.1578>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها

خواجه نصیرالدین طوسی،
اوصاف الاشراف، حکمت و
برهان، محاسبه و مراقبه، اتحاد
علم و عالم و معلوم





مقدمه

خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷-۶۷۲ق) حکیم و متکلم شیعی قرن هفتم هجری قمری است. او را احیاگر فلسفه و ابداع‌کننده روش فلسفی در کلام شیعه دانسته‌اند. در شناخت قدر و منزلت علمی خواجه همین بس که بدانیم دانشمندان بزرگی همچون علامه حلی، ابن میثم بحرانی و قطب‌الدین شیرازی از جمله شاگردان وی بوده‌اند. برخی از محققین درباره او این‌گونه گفته‌اند:

” دانشمند بزرگ و نویسنده معروف و حامی بزرگ علوم و علما در قرن هفتم هجری و از کسانی است که در تاریخ علوم ایرانی و اسلامی مقام بسیار بلندی احراز کرده است (صفا، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۱۱۹۹).

خواجه طوسی دارای تألیفات متعددی در حوزه‌های مختلف علوم اسلامی نظیر منطق، فلسفه، کلام، ریاضیات و نجوم است. کتاب اوصاف الاشراف از جمله آثار عرفانی خواجه طوسی می‌باشد که به تقاضای شمس‌الدین محمد جوینی و در زمینه عرفان عملی نگاشته شده است. در این کتاب، منظور از «اشراف» سالکین طریق حق و حقیقت می‌باشند که منازل و مراتب عرفان عملی را یکی پس از دیگری پشت سر می‌گذارند تا به منزل نهایی که «لقاء الهی» و «توحید الهی» باشد، برسند. در این تحقیق سعی نگارندگان بر این است که با محوریت کتاب اوصاف الاشراف، نظام سلوک عرفانی خواجه را در قالب برخی از مؤلفه‌ها و راهبردهای سلوکی مطرح در این کتاب تبیین کنند و سپس این مؤلفه‌ها و راهبردهای سلوکی را در سنجه «حکمت» و «برهان» قرار دهند تا مشخص گردد که نظام سلوک عرفانی خواجه نظامی نیست که صرفاً مبتنی بر ارائه برخی از دستورات و تبیین برخی از مقامات سلوکی باشد، بلکه این نظام از پشتوانه «حکمی» و «برهانی» برخوردار است. تبیین مبانی حکمی و برهانی نظام سلوکی خواجه گامی در جهت هم‌افق نمودن راهبردها و مؤلفه‌های عرفان عملی با مبانی حکمی و برهانی است تا رافع این سوء تفاهم احتمالی باشد که مؤلفه‌ها و راهبردهای مطرح در آثار عرفان عملی خالی از استدلال‌های عقلی و برهانی است.

پیشینه تحقیق: در مورد نظام اخلاقی و عرفانی خواجه نصیر طوسی تاکنون پژوهش‌هایی صورت گرفته که از میان آن‌ها می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:



الف. توضیح الاخلاق خلیفه سلطان، تحریری از اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی (کازرونی، ۱۳۸۶)؛

ب. ابسال، به عنوان رمز مقام «آدمی» در عرفان، تأویل خواجه نصیرالدین طوسی از داستان سلمان و ابسال (کربن، ۱۳۸۶)؛

ج. تأثیر قاعده حسن و قبح عقلی بر آرای اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی (محمودی و همکاران، ۱۳۹۹)؛

د. بررسی نظرها و آرای خواجه نصیر طوسی درباره تعلیم و تربیت انسان و نظام ارزشی حاکم بر آن (نبی‌لو، ۱۳۹۱).

هریک از آثار پژوهشی فوق از زاویه‌ای خاص به نظام اخلاقی یا عرفانی خواجه نصیر طوسی پرداخته‌اند؛ لکن تا آنجایی که نگارنده جستجو نموده است، اثری مستقل و منسجم که نماینده نظام عرفانی خواجه نصیر طوسی به ویژه در ساحت عملی آن باشد، یافت نشد. این در حالی است که آثار این اندیشمند بزرگ به وضوح این ظرفیت را دارد که بتوان از درون آن یک نظام عرفان عملی منسجم را که منطبق بر قواعد مستحکم عرفان و حکمت نظری باشد، استخراج نمود. از همین روی، نگارنده در این تحقیق تلاش نموده است که با بررسی نظام سلوکی و عرفان عملی خواجه نصیر طوسی با محوریت کتاب اوصاف الاشراف به تبیین این نظام عرفانی بپردازد. این پردازش زمانی اهمیت دوچندان می‌یابد که متوجه شویم خواجه طوسی به عنوان متکلمی زبردست در حوزه تفکر اسلامی شناخته می‌شود و بر این اساس تحقیقاتی از این دست می‌تواند در جهت پیوند دادن میان مبانی کلامی و عرفان به ویژه در ساحت عملی آن دارای اهمیت باشد.

۱. تبیین حکمی مؤلفه‌های نظام سلوک عرفانی خواجه طوسی با محوریت کتاب اوصاف الاشراف

در این قسمت از تحقیق به تبیین مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی خواجه طوسی و تطبیق اجمالی هریک از مؤلفه‌ها با مبانی حکمی و برهانی می‌پردازیم.

۱-۱. نیت و تفکر

نیت به معنای قصد است و قصد واسطه میان علم و عمل می‌باشد؛ چه اینکه تا انسان نداند که کاری شدنی است، به هیچ وجه نمی‌تواند قصد انجام آن کار را داشته باشد و تا زمانی که



قصد نداشته باشد، عمل از کسی سر نمی‌زند. بر این اساس می‌توان گفت که مبداء سیروسلوک «قصد» است. در سیروسلوک می‌بایست قصد مقصد معینی را نمود. مقصد در سیروسلوک «کسب کمالات از مبداء» می‌باشد و به همین خاطر، قصد و نیت سالک در سلوک خود چیزی جز قرب حق تعالی که «کامل مطلق» است، نمی‌باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۵) و بر این اساس می‌توان گفت که نیت مؤمن بهتر از عمل اوست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۸۴). در کنار مؤلفه «نیت»، خواجه طوسی به مؤلفه «تفکر» نیز توجه دارد. در نظر او «تفکر» یا «نظر» سیر باطنی انسان از مبادی به سمت مقاصد است و کسی از مرتبه نقصان به مرتبه کمال نمی‌رسد، مگر به واسطه سیری که بیان شد و به همین سبب گفته‌اند که «تفکر» اول واجبات است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۷).

۱-۱-۱. تبیین حکمی مؤلفه «نیت و تفکر» در نظام سلوکی طوسی

بر اساس مبانی حکمی و برهانی، مؤلفه «نیت و تفکر» از دو جهت می‌تواند در سیر سالک حائز اهمیت باشد:

جهت نخست: «تفکر» که در معنای عام آن «اندیشیدن» و «اندیشه‌ها» را گویند و در اصطلاح خاص علوم عقلی، مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقاتی است که به همراه مبادی افعال، باعث ایجاد فعل خارجی می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۱۴). بر این اساس هر فعلی که در خارج رخ می‌دهد، پایه و ریشه‌ای در «اندیشه‌ها»، «اعتقادات» و «نیات» شخص دارد که نقش مهمی در شکل‌دهی رفتار و کردار انسان دارد. در شریعت توجه ویژه‌ای به «اندیشه‌ها»، «تفکرات» و «نیات» به عنوان مبادی افعال انسان شده است؛ تا جایی که اگر عمل انسان از جهت ظاهری شرایط صحت و تمامیت را دارا باشد، لکن از جهات باطنی که همان «اندیشه‌ها» و «نیات» فرد است، کاستی داشته باشد، آن عمل نه تنها ارزشی ندارد، بلکه در برخی موارد سبب عقاب شخص می‌گردد؛ مانند نمازی که از روی «ریاء» خوانده شود و فرد در آن نماز «نیتی» غیر از رضای خداوند داشته باشد (نجفی، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۱۸۷). از همین روی، «نیت» و «تفکر» سالک می‌تواند عمل او را تحت الشعاع قرار دهد؛ به گونه‌ای که مدار ثواب و عقاب در عمل، نیت و تفکرات سالک به معنای اعتقاداتش باشد و این نخستین تأثیری است که «نیت و تفکر» می‌تواند در تعیین سرنوشت اعمال آدمی داشته باشد.

جهت دوم: مطابق با اصل «اتحاد علم و عالم و معلوم»، «نیات و تفکرات» آدمی با وجود او پیوند و اتحاد برقرار می‌کند و نقش اساسی در گسترش و توسعه وجودی نفس آدمی و سلوک



وی دارد. ادراکاتی که در قالب «نیات و تفکرات» با نفس سالک وحدت می‌یابد، اشتداد و ارتقاء وجودی او را در پی دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۳). بر این اساس، سلوک و ارتقاء وجودی انسان به «نیات و تفکرات» او وابسته است؛ به نحوی که هرگونه انحراف در این زمینه هویت و شخصیت انسان را که شکل یافته از همین «نیات و تفکرات» است، در معرض نابودی و تباهی قرار می‌دهد. لذا «نیات و تفکرات» آدمی به واسطه اصل اتحاد علم و عالم و معلوم نقشی محوری در شکل دهی شخصیت و هویت او دارد.

با توجه به دو جهت فوق می‌توان سر سخن خواجه را که «تفکر و نیت» را در رأس واجبات و مبداء سلوک سالک می‌داند، متوجه شد؛ چه اینکه به دلیل تأثیری که این مؤلفه در شکل دهی شخصیت و نفس سالک به عنوان مهم ترین عنصر سلوک دارد، نمی‌توان نقش آن را در این زمینه کمرنگ دانست.

۲-۱. صدق

«صدق» در لغت به معنای راستی در گفتار و عمل به وعده آمده است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۷). در اینجا مقصود از صدق آن است که فرد در گفتار، نیت و عزم راستی به خرج دهد و وعده‌هایی را که به زبان می‌آورد، وفا کند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۷). «صدیق» نیز کسی است که در تمام ساحت‌های نظری و عملی «صدق» را پیشه و ملکه خود قرار داده باشد و هرگز خلاف آن چیزی که گفته و باور دارد، مشاهده نکند. مطابق با سخن علما و بزرگان، انسان صادق به معنای مذکور رؤیاهایش نیز صادق است و مطابق با آیه شریفه «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ» (نساء، ۶۹) «صدیقین» با انبیا و شهدا در یک سلک و مسیر قرار دارند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۴۷).

۱-۲-۱. تبیین حکمی مؤلفه «صدق» در نظام سلوکی طوسی

در تطبیق مؤلفه صدق با مبانی حکمی و برهانی توجه به وجود ملازمه میان «صدق سالک» با «وصول سالک به مقصد» از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. سالک در هیچ زمان و موقعیتی نایست عملی مرتکب شود که خلاف «صدق» در سلوک باشد. به هر میزان که اعمال و گفتار سالک از «صدق» به دور باشد، به همان میزان او از وصول به حقیقت و مقصد باز می‌ماند؛ چه اینکه اعمال و گفتار غیرصادقانه حرکت به سمت هوا و هوس‌های نفسانی و حیوانی است



و حال آنکه شرط اساسی در ایصال به مقصد نهایی در نظام‌های سلوکی عرفانی مخالفت و عنان‌گیری و حفظ نفس است از هر آن چیزی که نفس را به تباهی می‌کشاند و از بارزترین مصادیق تباهی نفس، «دعوی کاذب» و «عدم صداقت در اعمال و گفتار» است.

۳-۱. انابت

انابت به معنای «با خدای گشتن» و «اقبال به خداوند» است. و تحقق انابت به سه چیز است: نخست اینکه انسان در باطن خود همواره متوجه به جانب خداوند متعال باشد و در افکار و عزایم خود طلب قربت به سوی او داشته باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۹). چنان‌که فرمود: ﴿وَجَاءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ﴾ (ق، ۳۳).

دوم اینکه انسان در قول و لسان خود در عموم اوقات به ذکر خداوند سبحان و ذکر نعم و ذکر کسانی که به حضرت او نزدیک‌ترند، مشغول باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۱۹). که فرمود: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾ (غافر، ۱۳).

سوم اینکه انسان در اعمال جوارحی خود همیشه بر طاعات و عباداتی که مقرون به نیت قربت باشد، مواظبت کند؛ مانند «نمازهای واجب و مستحب»، «وقوف به مواقف بزرگان دین»، «بذل صدقات»، «احسان با خلق خدا و رسانیدن اسباب نفع به ایشان»، «بازداشتن موجبات ضرر ایشان»، «راستی نگاه داشتن در معاملات» و «انصاف» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۰).

۱-۳-۱. تبیین حکمی مؤلفه «انابت» در نظام سلوکی طوسی

در تطبیق مؤلفه «انابت» در نظام سلوک عرفانی خواجه با مبانی حکمی و برهانی بایستی به این مطلب توجه داشت که این «مؤلفه» را می‌توان در راستای مؤلفه‌های «تفکر» و «مراقبه» قرار داد و این مطلب را از توضیحاتی که خواجه در تبیین معنا و اقسام «انابه» ارائه می‌دهد، می‌توان به وضوح مشاهده کرد؛ چه اینکه تحقق «انابه» در نظر ایشان توجه دائمی به حق تعالی و «مواظبت» داشتن نسبت به طاعات و عبادات است. بر این اساس «توجه به جانب حق تعالی» در جمیع حالات و اوقات می‌تواند به افکار و عقائدی که به حکم اتحاد علم و عالم و معلوم، نقش اساسی در شکل‌دهی به شاکله نفسانی سالک دارد، جهت الهی دهد و به تسریع سیر سالک کمک کند. همچنین «مراقبت» نسبت به اموری مثل انجام واجبات و ترک محرمات نیز می‌تواند به تقویت جنبه الهی و تضعیف جنبه بدنی و مادی نفس کمک بسزایی نماید؛ چه اینکه رابطه میان قوای



حیوانی و قوای ملکوتی نفس «رابطه تعاکس» می‌باشد (شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۱۶). به این نحو که هر مقدار قوای حیوانی نفس تضعیف گردد، قوای ملکوتی نفس تقویت می‌گردد و در این میان، انجام واجبات و ترک محرمات بسیار مؤثر است؛ چه اینکه عبادتی مانند روزه می‌تواند قوای حیوانی را به شدت تضعیف و قوای متعالی انسان را تقویت نماید.

۴-۱. اخلاص

اخلاص به معنی «ویژه کردن» می‌باشد؛ یعنی پاک کردن چیزی از هر چیزی که غیر او و درآمیخته با او باشد و مقصود از اخلاص در اینجا این است که سالک هرچه گوید و هرچه کند، در جهت قرب به خداوند متعال انجام دهد. به نحوی که هیچ غرض دنیوی و اخروی دیگری با آن نیامیزد. در مقابل اخلاص آن است که غرض دیگری با فعل درآمیزد، مانند «حب جاه و مال»، «طلب نیک نامی»، «طمع ثواب آخرت» و یا «نجات و رستگاری از عذاب دوزخ» و این همه از باب شرک خواهد بود و شرک بر دو نوع «جلی» و «خفی» می‌باشد. شرک جلی همان بت پرستی علنی و آشکار است و باقی اقسام شرک همگی شرک خفی هستند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۱). چنان‌که فرمود: «نِیَةِ الشَّرْکِ فِی امْتِی اخْفِی مِنْ دِیْبِ الثَّمَلَةِ السُّودَاءِ عَلَی الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ فِی اللَّیْلَةِ الظُّلُمَاءِ» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۸، ص ۱۰۸۴). و برای طالب کمال، «شرک» تباه‌ترین مانع در سلوک است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۲). چنان‌که فرمود: «فَمَنْ كَانَ یَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْیَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا یُشْرَکْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (کهف، ۱۱۰).

۱-۴-۱. تبیین حکمی مؤلفه «اخلاص» در نظام سلوکی طوسی

خواجه می‌گوید: «اخلاص عبارت است از پاک کردن چیزی از هر چیزی که غیر او و درآمیخته با او باشد». بر این اساس باید گفت که اخلاص در عالی‌ترین مراتب آن تنها در وجودی تحقق می‌یابد که خود را از جمیع تعینات وجودی که به آن‌ها به نحو استقلال نگاه می‌کند، رها نموده باشد و جمیع اقسام فنا اعم از فنای «افعالی»، «صفاتی» و «ذاتی» را در درون خود تحقق بخشده باشد؛ چه اینکه سالک تا زمانی که برای «فعل خود»، «صفات خود» و «ذات خود» نحوه وجود استقلالی قائل است، نمی‌تواند عملش را به معنای واقعی کلمه «خالص» گرداند؛ یعنی در محل بحث عمل خود را از «هر چیزی غیر خدا بزداید». بر این اساس باید گفت که سالک ابتدا در جانب «نظر» و «استدلال» بایستی به این حقیقت واقف گردد که تمامی ساحت هستی به حکم اینکه معلولیت، عین ذات معلول است و نه امری لازمه ذات معلول و یا عارض بر ذات معلول، عین ربط به حقیقت وجود هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۰۰) و فاقد استقلال وجودی می‌باشند و



پس از آن بکوشد آنچه را در مقام نظر و استدلال بدان رسیده است، در درون خود «بیابد» و آن را به «علم حضوری» مشاهده نماید تا بتواند اعمال خود را با «کمال اخلاص» انجام دهد. خلاصه مطلب آنکه استفاده از مبانی حکمی و برهانی در اثبات این مطلب که وجودات عین ربط به حق تعالی هستند، می‌تواند یکی از پایه‌های تحقق «کمال اخلاص» را در نفس آدمی که همانا جنبه معرفتی و نظری آن باشد، تحقق بخشد.

۵-۱. توبه

معنی توبه رجوع از گناه می‌باشد و اول باید دانست که گناه چیست تا امکان رجوع از آن باشد. لذا می‌گوییم که افعال بندگان بر پنج قسم می‌باشد:

اول: فعلی که بیاید کرد و نشاید که نکند؛

دوم: فعلی که نباید کرد و نشاید که کند؛

سوم: فعلی که کردن آن از ناکردن بهتر باشد؛

چهارم: فعلی که ناکردن از کردن بهتر بود؛

پنجم: فعلی که کردن و ناکردن او یکسان بود.

و گناه در مورد دو قسم اول در صورت مخالفت با آن تحقق می‌یابد که در صورت تحقق بایستی از آن توبه کرد و این توبه، هم توبه جوارحی و هم توبه جوارحی را شامل می‌شود. اما انجام ندادن فعلی که از قسم سوم باشد و انجام فعلی که از قسم چهارم باشد، «ترک اولی» باشد و از معصومان ترک اولی ناپسندیده باشد و توبه ایشان از ترک اولی باشد و برای اهل سلوک، گناه التفات به غیر حق تعالی است که مقصد و غایت ایشان می‌باشد و بایستی از آن توبه نمایند. پس توبه سه نوع است: «توبه عام» همه بندگان را و «توبه خاص» معصومان را و «توبه اخص» اهل سلوک را. «توبه عصاة امت» از قسم اول است و «توبه آدم علیه السلام» و «دیگر انبیاء» از قسم دوم است و توبه «پیغمبر» ما صلی الله علیه و آله و سلم آنجا که گفت «وانّه لیغان علی قلبی وائی لاستغفر الله فی الیوم سبعین مرّة» که این توبه، توبه از قسم سوم است (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۵).

خواجه در ادامه در مورد تلافی و جبران گناه، این جبران و تلافی را در قیاس با سه کس می‌داند: و قسم دوم تلافی در قیاس با سه کس باشد:



یکی به قیاس با خدای تعالی که نافرمانی او کرده است. دوم به قیاس با نفس خود که نفس خود را در معرض نقصان و سخط خدای تعالی آورده است. سیم به قیاس با غیری که مضرت قولی یا فعلی به او رسانیده است و تا آن غیر را به حق خود نرساند، تدارک صورت نبندد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۷).

خواجه همچنین در مورد «توبه اخص» این‌گونه می‌فرماید:

و اما توبه اخص از دو چیز بود: یکی از التفات سالک به غیر مطلوب، و به این سبب گفته‌اند: «الیمین و الشّمال مضلّتان.» و دوم از عود به مرتبه‌ای که از آن مرتبه ترقی باید کرد به التفات بدان مرتبه بر وجه رضا به اقامت در آنچه این جمله ایشان را گناه باشد، و به این سبب گفته‌اند: «حسنات الابرار سیئات المقرّبین» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۲۹).

۱-۵-۱. تبیین حکمی مؤلفه «توبه» در نظام سلوکی طوسی

تبیین حکمی مؤلفه توبه در نظام سلوکی خواجه طوسی را می‌توان با استفاده از اصل «تشکیک در وجود» و «تعینات وجودی» در حکمت اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه انجام داد. بر این اساس می‌توان به مؤلفه «توبه» نیز نگاهی تشکیکی و مراتبی داشت. در این نگاه است که می‌توان توضیحاتی را که خواجه طوسی در مورد مراتب توبه بیان نموده است و آن را به توبه «عام» و «خاص» و «اخص» تقسیم نموده است، تبیین و توجیه نمود؛ به این نحو که بگوییم هر قدر مرتبه وجودی موجودی گسترده‌تر و شدیدتر باشد و مراتب بیشتری از تعینات و مراتب وجودی را در خود متجلی کرده باشد، این وجود از سعه، شدت و احاطه وجودی بیشتری برخوردار است و به تجرد نزدیک‌تر است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۶۶ و ۶۷). و به همین تناسب، ظهور و تبیین مؤلفه «توبه» در این وجود نیز متناسب با نحوه و مرتبه وجودی آن موجود در ساحت هستی خواهد بود؛ به نحوی که هر مقدار وجودی مراتب بیشتری از مراتب و تعینات وجودی را در خود متجلی کرده باشد، توبه این وجود نیز متناسب با آن مرتبه وجودی خواهد بود. بر این اساس، توبه عوام از ترک واجبات و انجام محرمات است؛ در حالی که توبه ابرار و مقربین از این سنخ نمی‌باشد، بلکه توبه آن‌ها از توجه به غیر خداوند و یا به توجه به خویش است و این نیست مگر به سبب شدت وجود و احاطه نسبت به مراتب هستی که در ابرار و مقربین تحقق دارد.

۶-۱. زهد و ریاضت

«زهد» عدم رغبت است و زاهد کسی است که بدانچه تعلق به دنیا دارد از خوردنی‌ها، نوشیدنی‌ها،



پوشیدنی‌ها و مال و جاه و هرآنچه که در هنگام مرگ از انسان جدا می‌گردد، رغبت نداشته باشد. نکته مهم در باب زهد این است که این عدم رغبت نباید از سر عجز یا جهل و نه از جهت غرض و عوضی که به شخص رجوع می‌کند و یا به طمع بهشت یا ترس از دوزخ باشد؛ بلکه زهد حقیقی آن است که وقتی سالک فواید و تبعات هریک از امور مذکور را دانست، «صرف نظر» از امور مذکور بدون مشوب بودن به طمع، امید، یا غرضی از اغراض برای وی ملکه شود. بر این اساس هدف از «صرف نظر» مذکور این است که سالک به چیزی مشغول نگردد که او را از وصول به مقصد باز دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۱ و ۳۵).

مؤلفه «ریاضت» در نظام سلوکی خواجه طوسی را می‌توان در راستای مؤلفه «زهد» تبیین و تفسیر نمود و اساساً شاید بتوان «ریاضت» را از زیرشاخه‌های «زهد» به حساب آورد. در فضای سلوک، «ریاضت» منع نمودن نفس حیوانی از انقیاد و مطاوعت قوه شهوی و غضبی و آنچه بدان دو تعلق دارد، می‌باشد و غرض از آن سه چیز می‌باشد:

نخست: رفع موانع از وصول به حق، از شواغل ظاهره و باطنه؛

دوم: مطیع گردانیدن نفس حیوانی در جهت اطاعت از عقل عملی در جهت طلب کمال؛

سوم: ملکه گردانیدن «ثبات» برای اعداد نفس در جهت قبول نمودن فیض الهی تا بدین وسیله به کمالی که برای نفس ممکن است، نائل گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶).

با دقت در دو مؤلفه «زهد و ریاضت» مشخص می‌گردد که در هر دوی این‌ها به نوعی معنی «صرف نظر نمودن نفس» از آنچه جنبه‌ها و قوای حیوانی نفس از جمله قوه شهویه و غضبیه را تقویت می‌کند، مدنظر است.

۱-۶-۱. تبیین حکمی مؤلفه «زهد و ریاضت» در نظام سلوکی طوسی

توجه به مؤلفه «زهد و ریاضت» در نظام‌های سلوکی عرفانی رابطه تنگاتنگی با مباحث مرتبط به «انسان‌شناسی» خصوصاً بحث «نفس‌شناسی» در نظام‌های حکمی و برهانی دارد. مطابق با مبانی حکمی و برهانی و براساس برخی از دیدگاه‌هایی که رابطه نفس با بدن را توصیف می‌کنند، «نفس» و «بدن» دو مرتبه از یک وجود واحد تشکیکی هستند؛ به نحوی که مابینت و مغایرت حقیقی ندارند (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹). از همین جا می‌توان به رابطه «متقابل» و «متعکس» نفس و بدن در «قوت



و «ضعف» و «کمال و نقص» اشاره کرد (شیرازی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۱۶). بر این اساس به هر میزان بدن به واسطه انغمار در امور دنیوی و مادیات، وجود مادی و دنیوی اش شدت و توسعه یابد، نفس مجرد از توجه به جنبه عقلانی و ملکوتی خود محروم می‌گردد و در جانب عکس قضیه نیز بر هر میزان نفس به جنبه عقلانی، ملکوتی و باطنی خویش توجه بیشتری داشته باشد، توجهش به بدن، احکام و عوارض دنیایی آن کم می‌شود (تلمسانی، ۱۳۷۱، ص ۱۴۰). و از آنجا که سالک و روندۀ حقیقی به سمت خداوند نفس با قوای باطنی خویش است، اهمیت بسیاری دارد که نفس در جانب توجه به بدن و امور دنیوی جانب اعتدال را در پیش گیرد تا سیرش به سوی سرمنزل مقصود سرعت یابد. نتیجه آنکه به واسطه وحدت اتصالی نفس و بدن، فعل و انفعالات نفسانی و بدنی بر یکدیگر تأثیرگذارند و این تأثیرگذاری تا بدانجاست که وقتی به عنوان مثال انسان خشمگین می‌گردد، بالینکه خشم حالتی نفسانی است، اما ضربان قلب انسان افزایش می‌یابد و یا هنگامی که بدن به واسطه جراحتی آسیب می‌بیند، بالینکه جراحت حالتی فیزیکی و بدنی است، اما درد ناشی از آن نفس مجرد را متأثر می‌کند. بر این اساس هرگونه عملی از جوارح انسان صادر گردد، به سبب اتحادی که میان نفس و بدن وجود دارد، قطعاً بر اعضای جوانحی و در رأس آن‌ها نفس مجرد انسانی تأثیر می‌گذارد.

با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌گردد که تأکید خواجه طوسی بر دو مؤلفه «زهد و ریاضت» قابل تطبیق بر اصول و مبانی حکمی می‌باشد؛ چراکه اعراض نفس به سبب «زهد و ریاضت» از آنچه که قوای حیوانی را به نحو افراطگونه تقویت و توسعه می‌دهد، می‌تواند یکی از مهم‌ترین عوامل در جهت توجه نفس به بُعد ملکوتی خود باشد که به نوبه خود می‌تواند بیشترین تأثیرگذاری را در سرعت سیر سالک به سمت حق تعالی داشته باشد.

۷-۱. محاسبیت و مراقبت

«محاسبیت» در سلوک آن است که حساب طاعات و معاصی خود را داشته باشد که کدام بیشتر است. اما اگر طاعت بیشتر باشد، مجدداً باید محاسبه کند که طاعت او در قبال نعمت‌های بی‌شماری که خداوند به او ارزانی داشته است، چه نسبتی دارد، که اگر موازنه کند در همه حال بر تقصیر خویش واقف می‌گردد که فرمود: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ (نحل، ۱۸). اما اگر طاعات و معاصی او مساوی باشد، بداند که به ازای نعمت‌های خداوند به هیچ عنوان حق بندگی را به جای نیآورده و در این هنگام تقصیر او واضح‌تر خواهد بود. اما اگر معاصی بیشتر از طاعات باشد، در این هنگام مصداق «فویل له ثم ویل له» خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸).



«مراقبت» به این است که انسان ظاهر و باطن خود را در آشکارا و پنهان نگاه دارد تا از او چیزی که حسناش را باطل کند، صادر نگردد و شاغلی او را از راه سلوک باز ندارد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۸).

۱-۷-۱. تبیین حکمی مؤلفه «محاسبه و مراقبه» در نظام سلوکی طوسی

در ساحت هستی هر موجودی به نحو فطری نسبت به کمالات اولیه و ثانویه وجود خود حالت «مراقبه» دارد و نمی‌خواهد این کمالات معدوم شوند. بر این اساس هر چند اصل «مراقبه» را با نحوی توسعه در معنا می‌توان اصلی «فطری» دانست، مؤلفه «مراقبه» در نظام‌های سلوکی بنیان‌های وثیق برهانی و حکمی دارد (حسینی طهرانی، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹). توضیح آنکه حقیقت علم، حقیقتی وجودی است (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص ۲۹۴) که با نفس عالم متحد می‌گردد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۲۲) و به واسطه هر علم و ادراکی که برای نفس حاصل می‌آید، نفس انسان توسعه و اشتداد وجودی می‌یابد و قوایی از قوای بالقوه خود را به فعلیت می‌رساند. از اینجا نقش کلیدی «مراقبه» در سعادت ابدی انسان نمایان می‌شود؛ چه اینکه اگر انسان «مراقب» واردات و صادرات خود نباشد و آن‌ها را به ترازوی «محاسبه» نسپارد، این واردات و صادرات با جان و نفس او متحد می‌گردد و قالب وجودی او را دگرگون می‌سازد و او را به سمت هلاکت و بدبختی ابدی سوق می‌دهد و این همان مطلبی است که خواجه طوسی بر آن تأکید نموده است که سالک باید «حساب» طاعات و معاصی خود را داشته باشد و نسبت به آن‌ها حالت «مراقبه» داشته باشد تا به سمت تباهی نرود (برای مطالعه بیشتر نک: فامیل دردشتی؛ حسن بیگی، ۱۴۰۳).

۸-۱. تقوا

«تقوا» را پرهیز از معاصی به سبب بیم از خشم خداوند و دوری از او می‌دانند؛ آنچنان که بیمار که طالب صحت است، از تناول آنچه در آن مضرت باشد، پرهیز می‌کند تا علاج او حاصل گردد. بر همین قیاس، ناقصانی را که طالب کمال باشند، از هر چه منافی یا مانع حصول کمال باشد، پرهیز باید کرد تا آنچه مقتضی یا معاون در سلوک باشد، مفید و مؤثر واقع گردد. حقیقت تقوا را می‌توان مرکب از سه چیز دانست: اول «خوف»، دوم «تحاشی از معاصی» و سوم «طلب قربت» (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۳۹).



۸-۱. تبیین حکمی مؤلفه «تقوا» در نظام سلوکی طوسی

مؤلفه «تقوا» در نظام سلوک عرفانی خواجه را می‌توان در راستای مؤلفه «مراقبه» تبیین و تفسیر نمود؛ چه اینکه در هر دو مؤلفه بر «پرهیز» و «نگهداری» نفس از اموری که مخّل به کمال اوست تأکید می‌گردد. بر این اساس، پرهیز از معاصی در قالب مؤلفه «تقوا» در نظام سلوکی خواجه را می‌توان به سبب تأثیر سوئی دانست که گناه بر نفس آدمی می‌گذارد و همان‌گونه که پیش از این بیان کردیم، این تأثیر سوء هرچند در برخی موارد تأثیر ظاهری است، اما تأثیر اساسی آن به واسطه اثر سوئی است که اعمال و اندیشه‌های آدمی به واسطه اصل اتحاد علم و عالم و معلوم بر نفس او می‌گذارد و تا حدی است که می‌تواند شاکله وجودی آدمی را تغییر دهد و او را در زمره بهائم، بلکه پایین‌تر قرار دهد و این همان چیزی است که از آن تحت عنوان «تناسخ ملکوتی» یاد می‌شود. در «تناسخ ملکوتی» اعمال انسان سبب تغییر و دگرگونی نفس می‌شود و نفس گاهی به حدی می‌رسد که بدن خارجی را به صورتی غیر از حالت اولیه انشاء می‌کند و گاهی چنین نیست و صرفاً حقیقت خود نفس تغییر می‌کند و تنها بعد از مرگ که نفس از بدن جدا می‌شود، حقیقت نفس آشکار می‌گردد و البته ممکن است نفس در قیامت، بدنی متناسب با خود انشاء کند. به هر روی می‌توان تناسخ ملکوتی را فرایندی دانست که در طی آن بدن دنیوی به بدن اخروی که متناسب با اوصاف و اخلاق مکتسبه نفس در دار دنیا است، منتقل می‌شود (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴). با توجه به توضیح فوق، اهمیت اهتمام سالک به مؤلفه تقوا در سیر خود از آن جهت که سرنوشت سالک در گرو ملکاتی است که در دنیا کسب می‌کند، دوچندان می‌گردد.

۹-۱. خلوت

خواجه طوسی پیش از بیان معنای خلوت می‌فرماید:

”طالب کمال را بعد از حصول استعداد، رفع موانع واجب باشد. و معظم موانع، مشاغل مجازی باشد که نفس را به التفات به ماسوی الله مشغول دارند و از اقبال کلی بر وصول به مقصد حقیقی بازدارند و شواغل حواس ظاهره و باطنه باشند، یا دیگر قوای حیوانی یا افکار مجازی (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۳).

سپس در معنای «خلوت» می‌فرماید:

”خلوت عبارت است از ازاله این جمله موانع. پس صاحب خلوت باید



که موضعی اختیار کند که همی از محسوسات ظاهر و باطن شاغلی نباشد و قوای حیوانی را مرتاض گرداند تا او را جذب به آنچه ملایم آن قوی باشد، و دفع از آنچه غیر ملایم بود تحریک نکند، و از افکار مجازی به کلی اعراض کند، و آن فکرهائی بود که غایات آن راجع با مصالح معاش فانی باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۴).

۱-۹-۱. تبیین حکمی مؤلفه «خلوت» در نظام سلوکی طوسی

مؤلفه «خلوت» نیز به مانند مؤلفه «تقوا» در نظام سلوک عرفانی خواجه در طول مؤلفه‌هایی نظیر «مراقبه» و «محاسبه» تفسیر و تبیین می‌گردد. بر این اساس، توجه به مؤلفه «خلوت» در نظام سلوکی خواجه به سبب نفسی است که این مؤلفه در شناسایی نقاط ضعف و نقاط قوت سالک دارد تا با از بین بردن نقاط ضعف و تقویت نقاط قوت، بتوان روند سیر سالک را تسریع بخشید و بارزترین مصادیق این نقاط ضعف همان‌گونه که خواجه به آن اشاره می‌کند، فکریایی است که مرتبط با «مصالح معاش فانی» است. این‌گونه افکار که طبیعتاً عمل را نیز در پی خواهد داشت، اگر به نحو افراط‌گونه باشد، اهم توجهات نفس را معطوف به جنبه مادی و دنیوی نفس می‌گرداند و چون میان نفس و بدن در جهت شدت و ضعف تعاکس وجود دارد، این‌گونه توجهات نفس را از توجه به بُعد ملکوتی و حقانی خود باز می‌دارد و این همان چیزی است که در تعارض کامل با سلوک عرفانی و ربانی نفس است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۴۴۳).

۱-۱۰. خوف و حزن

خواجه طوسی در مورد «حزن» می‌گوید:

” حزن عبارت باشد از تألم باطن به سبب وقوع مکروهی که دفع آن متعذر باشد، یا فوات فرصتی، یا امری مرغوب فیه که تلافی آن متعذر باشد.

همچنین خواجه در مورد «خوف» می‌گوید:

” خوف عبارت بود از تألم باطن به سبب توقع مکروهی که اسباب حصول آن ممکن الوقوع باشد، یا توقع فوات مطلوبی و مرغوبی که تلافی آن متعذر بود.

در مورد فایده «حزن» و «خوف» نیز می‌فرماید:



” و خوف و حزن ارباب سلوک از فایده‌ی خالی نباشد. چه حزن اگر به سبب ارتکاب معاصی باشد، یا به سبب فوات مدت گذشته در عطلت از عبادت، یا در ترک سیر در طریق کمال، مقتضی تصمیم عزم توبه باشد و خوف اگر از سبب ارتکاب گناه و نقصان و نارسیدن به درجه ابرار باشد، موجب جهد نمودن در اکتساب خیرات و مبادرت در سلوک طریق کمال باشد.

خواجه در جایی دیگر بر این مطلب تأکید می‌کند که «خوف» و «رجاء» در سلوک متقابل هستند و «رجاء» به مانند خوف مشتمل بر فوائدی است که مهم‌ترین آن‌ها این است که بر سرعت سیر سالک می‌افزاید (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۵۱).

۱-۱۰=۱. تبیین حکمی مؤلفه «خوف و حزن» در نظام سلوکی طوسی

عالم ماده و طبیعت به سبب اینکه متحرک به حرکت جوهری ذاتی است، دائماً در حال تغییر و تحول و سیر از قوه به سمت فعلیت می‌باشد (شیرازی، ۱۴۲۲، ص ۱۰۳). بر این اساس می‌توان وجود «خوف و حزن» در عالم طبیعت را از لوازم همین حرکت جوهری ذاتی دانست؛ چه اینکه اگر عالم طبیعت عالم «ثبات» و «سکون» می‌بود، «توقع وقوع مکرره» که مطابق نظر خواجه سبب «خوف و حزن» می‌باشد، وجود نمی‌داشت. همین «عدم ثبات» و تغییر و تحول دائمی است که سالک را در میان «خوف و رجاء» قرار می‌دهد: «خوف» از اینکه نکند آنچه را که کسب کرده بر اثر عدم مراقبت و محاسبه از دست بدهد و «رجاء» به اینکه به واسطه امکان تغییر و تبدیلی که در عالم طبیعت به واسطه وجود حرکت جوهری ذاتی محقق است، می‌تواند کمالات جدیدی را به دست آورد و یا اینکه «سیر استکمالی» را تسریع بخشید. با توجه به توضیحات فوق، مشخص می‌گردد که تطبیق مؤلفه «خوف و حزن» در نظام سلوک عرفانی خواجه با مبانی حکمی و برهانی دارای وجهی وجیه است و مطابق با آن عالم طبیعت «ثابت» و «پایدار» نیست و متحرک به حرکت جوهری می‌باشد و به سبب این حرکت ذاتی، امکان سیر سالک از جانب نقص به سمت کمال فراهم می‌گردد. در اینجا لازم است به این نکته توجه شود که علاوه بر حرکت ذاتی و تکوینی عالم ماده که در قالب حرکت جوهری تبیین و تفسیر گردید، در سیر سالک یک حرکت جوهری ارادی انسانی نیز هست که در حقیقت این حرکت همان حرکت نفس سالک به سوی مقصد اعلای خود است. این حرکت همان‌گونه که در گذشته نیز اشاراتی به آن داشتیم، حرکتی علمی است؛ به این معنا که سالک با علوم و



ملکاتی که کسب می‌کند، مدام نفس خود را سعه و اشتداد وجودی می‌دهد و اگر این سعه و اشتداد وجودی در جهت کمالات حقیقی نفس باشد، سالک را به کمال نهایی خویش خواهد رساند و در غیر این صورت سبب هلاکت و نابودی سالک می‌گردد.

۱۱-۱. صبر

خواجه در تعریف صبر می‌گوید:

” صبر در لغت حبس نفس است از جزع به وقت وقوع مکروه، و آن منع باطن باشد از اضطراب و بازداشتن زبان از شکایت و نگاه داشتن اعضا از حرکات غیر معتاد.

خواجه صبر را بر سه نوع می‌داند: اول «صبر عوام» است که اظهار ثبات و آرامش باشد، به نحوی که عاقلان او را به صفت مَرَضی بشناسند. دوم «صبر زهاد» است که به توقع ثواب آخرت صورت می‌گیرد و سوم «صبر عارفان» است؛ به نحوی که ایشان نه تنها بر بلا و مصیبت صبر می‌کنند، بلکه از آن لذت می‌برند. چه اینکه یقین می‌کند به آنکه معبود جلّ ذکره ایشان را به آن مکروه از دیگر بندگان، خاص گردانیده است و به تازگی ملحوظ نظر او شده‌اند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۵۹).

۱-۱۱-۱. تبیین حکمی مؤلفه «صبر» در نظام سلوکی طوسی

در تطبیق مؤلفه «صبر» در نظام سلوک عرفانی خواجه طوسی با مبانی حکمی و برهانی دو جهت قابل توجه است:

جهت اول: مؤلفه صبر همان‌گونه که در کلام خواجه آمده است، نوعی «مراقبت نفس» از انجام فعل یا عملی، اعم از جوانحی و جوارحی، است که به نحوی مخالفت شخص را نسبت به حالتی که اکنون در آن قرار دارد، نشان می‌دهد. از این جهت مؤلفه «صبر» را می‌توان از زیرشاخه‌های مؤلفه «مراقبه» در الگوی سلوک عرفانی خواجه دانست. بر این اساس، بر سالک واجب است که نفس خود را از جزع و فزع در هنگام مشکلات حفظ نماید؛ چه اینکه صبوری نکردن و اظهار شکایت به خداوند می‌تواند منجر به حصول نوعی «سوء ظن» نسبت به خداوند گردد و از آنجا که این سوء ظن نسبت به خداوند در قالب اعتقادی قلبی است، به حکم اتحاد علم و عالم و معلوم با نفس سالک متحد می‌گردد و می‌تواند سیر سالک را با مانع جدی



رویه‌رو کند و شاکله وجودی و نفسانی او را تغییر دهد؛ چراکه اصل بر این است که سالک چون خداوند را محبوب خود می‌داند، به سوی او سلوک می‌کند. حال اگر این «حب» به «سوء ظن» و «بدبینی» نسبت به خداوند مبدل گردد، نه تنها کمکی به سیر سالک نمی‌کند، بلکه سیر او را متوقف و چه بسا سیر او را در جانب عکس و به سوی بُعد از حق تعالی بکشانند. **جهت دوم:** خواجه طوسی در مورد صبر عارفان بر این مطلب تأکید می‌کند که ایشان نه تنها در برابر مشکلات و بلاهایی که بدان دچار می‌گردند ناشکیبایی نمی‌کنند، بلکه از آن لذت نیز می‌برند. اگر بخواهیم این تعبیر و نگرش خواجه به بلاها و مشکلات را از لحاظ حکمی و برهانی مورد بررسی قرار دهیم، می‌توان گفت که عارف می‌داند فعل خداوند بدون حکمت و مصلحت نیست و علم او به نظام وجود، علم تام و اتمی است که عالم را به نیکوترین شکل ممکن ایجاد کرده و تدبیر می‌کند و منشأ نظام احسن است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۳۰۸) و یقین دارد که این بلا و مصیبتی که دچار آن شده است، در ظاهر بلا و مصیبت است، اما در باطن و در گستره ساحت هستی درحقیقت یکی از شرایط و عواملی است که سبب می‌گردد شخص به کمال لایق خود واصل گردد. به عبارت دیگر، نظام علّی و معلولی به نحوی پایه‌ریزی شده است که شخص به کمال لایق خود واصل نمی‌گردد، مگر زمانی که این بلا و مصیبت به او روی آورد و به واسطه آن بخشی از استعدادهای نهفته و بالقوه شخص به فعلیت برسد و کمال لایق فرد محقق شود و این است سرّ اینکه عارفان و اولیای الهی نه تنها بر مشکلات و مصائب صبر می‌کنند، بلکه از آن لذت نیز می‌برند؛ چه اینکه می‌دانند در پس این بلا و مصیبت، استکمالی وجودی نهفته است.

۱۲-۱. محبت

خواجه در تعریف «محبت» می‌گوید:

” محبت ابتهاج باشد به حصول کمالی، یا تخیل حصول کمال مظنون یا

محقق که در مشعور به باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۹).

خواجه معتقد است مادامی که مغایرت «طالب» و «مطلوب» باقی باشد، «محبت» هست و چون این تغایر به واسطه «اتحاد» از بین برود، «محبت» نیز منتفی می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۶۹). خواجه «محبت» را به فطری و اکتسابی تقسیم می‌کند. «محبت فطری» همانی است که در



کائنات و افلاک موجود می‌باشد که مقتضی حرکت آنهاست و نیز در هر عنصری که طلب مکان طبیعی می‌کند. اما «محبت اکتسابی» اغلب در نوع انسان تحقق دارد که شریف‌ترین آن محبت میان اهل حق است که کمال مطلق را طلب می‌کنند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۷۰).

۱-۱۲. تبیین حکمی مؤلفه «محبت» در نظام سلوکی طوسی

تطبیق مؤلفه «محبت» در نظام سلوکی خواجه طوسی با مبانی حکمی و برهانی از طریق تحلیل رابطه علیت میسر است. بر این اساس «معلول» که نحوه وجود محدود و مقید است، با مشاهده «علت» که وجودی نامحدود و مطلق دارد، نسبت به کمالاتی که در علت، موجود و در خودش مفقود است، «اشتیاق» و «محبت» پیدا می‌کند. این «شوق» و «محبت» سبب می‌گردد که معلول در جهت تشبه به علت خود که کمالات وجودی را دارا می‌باشد، «حرکت» و «سیر» انجام دهد تا بدین ترتیب کمالاتی را که علت در باطن ذات او به نحو بالقوه به ودیعت گذاشته است، به فعلیت و ظهور برساند و تشبه معلول به کمالات علت حاصل گردد (شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۸۰). مانند مطلب مذکور در رابطه «سالک» و «خداوند» نیز قابل تصور است. سالک هنگامی که کمالات واجب تعالی را مشاهده می‌کند، «عشق» و «محبتی» در وجود او نسبت به آن کمالات حاصل می‌گردد و این «عشق» و «محبت» او را وادار به سیر و حرکت به سمت محبوب برای تشبه به او می‌کند. نتیجه تداوم این سیر و حرکت نتیجه‌ای جز وصول و فنای در حق تعالی به دنبال ندارد (قیصری، ۱۳۷۶، ص ۴۱). با توضیحاتی که بیان شد، وجه تطبیق میان کلام خواجه طوسی با مبانی حکمی و برهانی آشکار می‌گردد. با این توضیح خواجه محبت را علت و مقتضی حرکت افلاک و عناصر طبیعت می‌داند و در مورد انسان نیز تحقق «محبت اکتسابی» را برای طلب «کمال مطلق» می‌داند؛ طلبی که طبیعتاً نقطه شروع سیر و حرکت سالک خواهد بود. بر این اساس، نقش کلیدی «محبت» در نظام سلوکی خواجه نقشی است که این مؤلفه در ایجاد حرکت و شوق در سالک ایفا می‌کند.

۱۳-۱. توکل

خواجه در تبیین معنای «توکل» می‌گوید:

” توکل کار با کسی وا گذاشتن باشد. و در این موضع، مراد از توکل بنده آن است که در کاری که از او صادر شود یا او را پیش آید، چون وی را یقین باشد که



خدای تعالی از او داناتر است و تواناتر، با او واگذار دارد تا چنان‌که تقدیر اوست، آن

کار را می‌سازد و به آنچه او تقدیر کند و کرده باشد، خرسند و راضی باشد (طوسی،

۱۳۷۳، ص ۸۳).

خواجه معتقد است خرسندی حاصل از توکل زمانی حاصل می‌گردد که سالک در احوال گذشته خود تأمل نماید که خداوند او را «بی‌خبر» در وجود آورد و با حکمت‌های مختلفی که در آفرینش او بود و او هیچ‌یک را نمی‌شناخت، او را پرورانید و او را از نقصان به کمال رساند و به همین قیاس او خواهد فهمید که آنچه در آینده نیز از اتفاقات پیش رو دارد، توسط خدا سامان می‌یابد و از تقدیر و ارادت خداوند بیرون نخواهد بود و در این هنگام بر خداوند توکل می‌کند و به یقین می‌رسد و اضطرابی در او باقی نمی‌ماند. البته توکل به این معنا نیست که سالک از تمامی کارها دست بکشد و بگوید «که با خدای گزاشتم»، بلکه او باید خود و علم و قدرت و اراده خود را همه را از اسباب و شروطی بداند که در طول علم و قدرت و اراده خداوند، مخصوص ایجاد برخی از امور در خارج هستند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۸۳).

۱-۱۳-۱. تبیین حکمی مؤلفه «توکل» در نظام سلوکی طوسی

با توجه به تبیینی که خواجه از مؤلفه «توکل» در نظام سلوک عرفانی خود ارائه می‌دهد، به نظر می‌رسد که این مؤلفه ارتباط تنگاتنگی با صفت «علم الهی» و قلمرو این صفت در ساحت هستی دارد. در نظام حکمت متعالیه که دقیق‌ترین تعبیر از علم الهی و چگونگی این علم ارائه می‌گردد، بر این نکته تأکید می‌شود که علم حق تعالی «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» است (شیرازی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۴۷). به این معنا که خداوند به ذات بسیط خود علم دارد و از آنجا که علم به علت، به نحو ضرورت علم به معلول را به دنبال دارد، خداوند از طریق علم به ذات کل الکمال خود به مادون خود نیز علم حضوری خواهد داشت. وسعت قلمرو علم الهی را از طریق دیگری نیز می‌توان اثبات نمود و آن اینکه بگوییم ذات خداوند به واسطه اطلاق مقسمی خود با تمامی مظاهر هستی «معیت قیومیه» دارد (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۷). از طرفی می‌دانیم که صفات خداوند با ذات او عینیت دارد. پس اگر ذات خداوند با مظاهر خود معیت قیومیه دارد، صفات الهی از جمله علم الهی نیز همیشه به همراه و در ذات اشیاء تحقق دارد. نتیجه آنکه علم الهی سراسر ساحت هستی را در بر گرفته است. از اینجا می‌توان نتیجه



گرفت که سالک الی الله از آنجا که می‌داند علم حق تعالی سراسر ساحت وجود را در بر گرفته است، یقین می‌کند که خداوند به جزئی‌ترین امور زندگی او علم دارد و این عالمیت حق تعالی در کنار صفت حکمت خداوند سبب می‌گردد که در هر آنی از آنات، آنچه که برای سالک از اتفاقات مختلف رقم می‌خورد، به بهترین شکل ممکن آن باشد. در اینجا است که به گفته خواجه طوسی، سالک آگاه کار خود را به خدا وا می‌گذارد تا تدبیر کارهایش توسط خدا باشد تا چنانکه علم نامتناهی او اقتضا دارد، تقدیر سالک و افعالش رقم بخورد و این همان معنای توکل است.

۱۴-۱. تسلیم

خواجه در معنای «تسلیم» این‌گونه می‌فرماید:

” تسلیم بازسپردن باشد و در این موضع، مراد از تسلیم آن است که هرچه سالک آن را نسبتی به خود کرده باشد، آن را با خدای سپارد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۱).

خواجه مقام «تسلیم» را بالاتر از «توکل» می‌داند؛ چه اینکه در توکل، سالک خداوند را «وکیل» در کار خود می‌گذارد و لذا تعلق خود را به آن کار باقی می‌داند و حال آنکه در «تسلیم» قطع آن تعلق می‌کند و همه را متعلق به خداوند می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۱). همچنین این مرتبه بالاتر از مرتبه «رضا» است؛ چه اینکه در مقام «رضا» هرچه خدا کند، موافق طبع سالک است و حال آنکه در مرتبه «تسلیم» طبعی برای سالک باقی نمانده است تا موافقت و مخالفت با آن مطرح باشد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۱).

۱-۱۴-۱. تبیین حکمی مؤلفه «تسلیم» در نظام سلوکی طوسی

خواجه طوسی در تعریف و تبیین مقام تسلیم این‌گونه فرمود که در این مقام «هرچه سالک آن را نسبتی به خود کرده باشد، آن را با خدای سپارد». نکته‌ای که در اینجا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد این است که «واگذاری» و «تسلیم» در این موضع «تسلیم و واگذاری تکوینی» می‌باشد؛ به این معنا که وقتی سالک خود را در مقابل «وجود نامتناهی الهی» با صفات و آثار وجودی نامتناهی مشاهده می‌کند، تکویناً در مقابل امر الهی تسلیم می‌گردد؛ چه اینکه در این موضع سالک خود را «طرف قیاس» حق تعالی مشاهده نمی‌کند. موجودات همگی عین ربط به حق تعالی هستند و از خود هیچ استقلالی ندارند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۰۰). موجودی که



هیچ استقلالی از خود، چه در اصل وجود و چه در آثار وجودی ندارد، «طرف قیاس» برای موجودی که عین استقلال و عدم وابستگی و موجود به ضرورت ازلی و اطلاق مقسمی است، نیست و در این هنگام «تسلیم» او نسبت به حق تعالی «تسلیم تکوینی» است. منتها برخی از موجودات به این «تسلیم تکوینی» علم دارند و برخی علم ندارند. بر این اساس، تطبیق مؤلفه «تسلیم» در نظام سلوک عرفانی خواجه با مبانی حکمی و برهانی بر اساس نحوه وجود واجب تعالی که عین استقلال محض و نحوه وجود ماسوای او که عین ربط به او هستند، قابل تفسیر و تبیین می‌باشد.

۱۵-۱. توحید

خواجه در مورد «توحید» این‌گونه می‌گوید:

” توحید یکی گفتن و یکی کردن باشد. و توحید به معنی اول شرط باشد در ایمان که مبدأ معرفت بود به معنی تصدیق... و به معنی دوم کمال معرفت باشد که بعد از ایمان حاصل شود، و آنچنان بود که هرگاه که موقن را یقین شود که در وجود جز باری تعالی و فیض او نیست و فیض او را هم وجود به انفراد نیست، پس نظر از کثرت بریده کند و همه یکی داند و یکی ببیند. پس همه را با یکی کرده باشد... و در این مرتبه ماسوی الله حجاب او شود و نظر به غیر الله شرک مطلق شمرد (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۳).

در نظر خواجه «اتحاد» مرتبه‌ای بالاتر از «توحید» می‌باشد؛ چه اینکه در نظر او «توحید»، «یکی کردن» است و «اتحاد»، «یکی شدن». بر این اساس در توحید تکلفی هست که در اتحاد نیست؛ زیرا در «اتحاد» توجه و التفاتی به «دوئیت» نیست (طوسی، ۱۳۷۳، ص ۹۵).

۱۵-۱-۱. تبیین حکمی مؤلفه «توحید» در نظام سلوکی طوسی

مطابق با مبانی حکمی و برهانی، حقیقت و مصداق بالذات هر مفهومی، از جمله مفهوم وجود، آن چیزی است که آن مفهوم، بدون ملاحظه هیچ قید، حیثیت و شرطی، حتی شرط عموم و اطلاق از او انتزاع و بر او حمل می‌شود. بر این اساس حقیقت و مصداق بالذات مفهوم وجود، که وجود بدون ملاحظه هیچ قید، حیثیت و شرطی، حتی شرط عموم و اطلاق از او انتزاع و بر او حمل



می‌شود، طبیعت و حقیقت «بلاشرط» وجود است که اطلاق، عموم، سریان، انبساط و... از لوازم این حقیقت‌اند، نه شروط و قیوداتی که مقید و محدود طبیعت و حقیقت «بلاشرط» و «بلاقید» وجود باشند (قیصری، ۱۳۷۶، ص ۹۸). لذا مفهوم وجود یک مصداق حقیقی و بالذات بیشتر ندارد که همان ذات واجب تعالی است؛ چراکه فقط ذات واجب تعالی است که مرهون هیچ قید، حیثیت و شرطی نیست و وجود ضروری ازلی و مصداق بالذات وجود است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹۴). لذا حقیقت توحید را می‌توان انحصار در وجودی دانست که مطلق به اطلاق مقسمی است. این وجود به دلیل عدم تناهی، هیچ وجود دیگری را چه در طول و چه در عرض وجود خود باقی نمی‌گذارد و لذا هرآنچه غیر از این وجود، مشاهده است، همگی شئون و ظهورات این وجود ازلی می‌باشند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹ و ۳۰۰). چنین دیدگاهی در باب توحید تا حد زیادی با نظر خواجه طوسی در تبیین مؤلفه توحید در نظام سلوک عرفانی اش مطابقت می‌کند؛ چه اینکه خواجه تصریح می‌کند که در «اتحاد» که مرتبه‌ای فوق «توحید» است، «دوئیت» در وجود مورد توجه و التفات سالک نیست. منظور خواجه این نیست که «دوئیتی» هست، ولی سالک به این «دوئیت» توجه ندارد؛ بلکه مقصود این است که وجوداتی را که سالک در ابتدا جدا و منفصل از واجب می‌پنداشت، اکنون آن‌ها را غیرمنفصل و از شئون خداوند متعال می‌بیند.

نتیجه‌گیری

بازخوانی تحلیلی نظام سلوکی خواجه نصیرالدین طوسی نشان‌دهنده این مطلب می‌باشد که هرچند این نظام سلوکی در نگاه ابتدایی نظامی است که در قالب مباحث مرتبط با عرفان عملی شناخته و دانسته می‌شود، لکن این نظام سلوکی قابلیت تطبیق با مبانی حکمی و عقلانی را دارا می‌باشد؛ به نحوی که می‌توان این نظام سلوکی را از حیث عقلی نیز دارای انسجام درونی و روشمندی عقلانی دانست. بر این اساس می‌توان مطابقت مذکور را گامی در جهت پیوند دادن مباحث مطرح در عرفان، به‌ویژه عرفان عملی با مباحث مطرح در حکمت و عرفان نظری دانست.

سپاسگزاری

این مقاله تحت حمایت واحد پژوهش مدرسه علمیه عالی نواب تهیه و تنظیم گردیده است و مراتب سپاسگزاری خود را در این خصوص بیان می‌داریم.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. تلمسانی، سلیمان بن علی. (۱۳۷۱ش). **شرح منازل السائرین الى الحق المبین**. قم: بی‌نا.
۲. حسینی طهرانی، سید محمد حسین. (۱۳۸۶). **رسالة لبّ اللباب**. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
۳. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶). **مصباح الهدایة الى الخلافة والولاية**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). **الحكمة المتعالية فی الاسفار العقلية الاربعة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۲۲). **شرح الهدایة الاثریة**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). **شرح اصول کافی**. (تحقیق محمد خواجه‌وی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۴۱۷). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۸. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۶۹). **تاریخ ادبیات در ایران**. تهران: فردوس.
۹. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۹۴ق). **نهایة الحکمة**. قم: انتشارات امام خمینی.
۱۰. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶). **نهایة الحکمة**. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۱۱. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۳). **اوصاف الاشراف**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. فامیل دردشتی، سعید؛ حسن بیگی، مهرداد. (۱۴۰۳). «بارخوانی تحلیلی نظری مؤلفه‌ها و راهبردهای نظام سلوکی میرزا جواد ملکی تبریزی (ره) و تطبیق آن با اصول و مبانی حکمی و برهانی». **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۸ (۳۳)، ۲۴۹-۲۲۳. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5736.1492>
۱۳. فیض کاشانی، محمد محسن. (۱۴۰۶ق). **الوافی**. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین علی علیه السلام.
۱۴. قیصری، داود. (۱۳۷۶). **شرح فصوص الحکم**. (تصحیح سید جلال آشتیانی). تهران: امیرکبیر.
۱۵. کارزونی، آسیه. (۱۳۸۶). «توضیح الاخلاق خلیفه سلطان تحریری از اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی». **فرهنگ**، شماره ۶۱ و ۶۲، ص ۵۷۵-۵۹۴.
۱۶. کرین، هانری. (۱۳۸۶). «ابسال به عنوان رمز مقام «آدمی» در عرفان: تأویل خواجه نصیرالدین طوسی از داستان سلمان و ابسال»، (ترجمه انشاءالله رحمتی). **اطلاعات حکمت و معرفت**، ۲(۱۱)، ص ۲۲-۲۹.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. محمودی، سیداحمد؛ حسینی، سعیده السادات؛ ملکوتی خواه، اسماعیل. (۱۳۹۹). «تأثیر قاعده حسن و قبح عقلی بر آرای اخلاقی خواجه نصیرالدین طوسی». **پژوهش نامه اخلاق**، ۱۳(۴۸)، ۱۶۲-۱۴۳. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22287264.1399.13.48.7>



Emanation of Effects from the First Cause and Its Modeling Using the Concept of Function in Mathematics

📧 Mohammad Kamyabinejad ¹ | A'zam Irajinia ² | Abbas Javareshkian ³

1. Corresponding Author, Master's Student in Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: kamyabinezhad86@mail.um.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: airajinia@um.ac.ir
3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Email: javareshkian@um.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 5 November 2024
Revised: 26 January 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 25 June 2025

Keywords:

Principle of Similarity,
Rule of the One (qā'ideh
al-wāḥid), First Cause,
Function, Modeling



Abstract

The question of how the multiplicity observed in the world emanates from the First Cause has been a subject of contention and diverse opinions among monotheistic thinkers, particularly Islamic philosophers and theologians. The central issue in this discussion is the Rule of the One (qā'ideh al-wāḥid), which has led to numerous disagreements regarding its validity and interpretations. In this article, using an analytical-descriptive method, some opinions on this issue are first critiqued. Subsequently, to achieve a correct explanation of the creation of multiplicity, the claim of the Principle of Similarity is examined and proven, showing that, contrary to some views, this principle should not be used to prove the Rule of the One (qā'ideh al-wāḥid); rather, the rule can be established by carefully defining the complete cause (illat tāmmeḥ). After proving that, according to the correct formulation of the qā'ideh al-wāḥid, every single complete cause has a single effect, the manner of creating multiplicity in effects can be explained in a way similar to Khāja Naṣīr's exposition in *Sharḥ al-Ishārāt*, such that the qā'ideh al-wāḥid is not violated, and the objections of its opponents are not applicable. In the present article, to simplify the understanding of this issue, by proving that the causal relationship is an instance of the function in mathematics, the emanation of multiplicity from the First Cause is modeled, and finally, the advantages of this modeling are stated.

Cite this article: Kamyabinejad, M. Irajinia, A., Javareshkian, A., (2024). Emanation of Effects from the First Cause and Its Modeling Using the Concept of Function in Mathematics. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 155-172. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6474.1562>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



صدور معلومات از علت نخستین و مدل سازی آن با استفاده از مفهوم تابع در ریاضی

محمد کامیابی نژاد^۱ | اعظم ایرجی نیا^۲ | عباس جوارشکیان^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه آموزشی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: kamyabinezhad86@mail.um.ac.ir
۲. استادیار، گروه آموزشی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: airajinia@um.ac.ir
۳. دانشیار، گروه آموزشی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. رایانامه: javarehshkian@um.ac.ir

چکیده

این مسئله که کثرت مشهود در جهان چگونه از علت نخستین ایجاد شده، در کلام اندیشمندان موحد به ویژه فیلسوفان و متکلمان اسلامی محل مناقشه و تضارب آراء بوده است. مسئله محوری این بحث نیز قاعده الواحد است که اختلاف آرای بسیاری در مورد صحت و همچنین تفاسیر آن مشاهده می شود. در این نوشتار به روش تحلیلی توصیفی ابتدا به نقد برخی اقوال در این مسئله پرداخته شده و در ادامه به منظور دست یابی به تبیین صحیح ایجاد کثرت، ابتدا مدعای اصل سنخیت بررسی و اثبات می شود که برخلاف برخی اقوال نباید از این اصل در اثبات قاعده الواحد استفاده کرد، بلکه این قاعده را می توان با دقت در تعریف علت تامه اثبات کرد. پس از اثبات این مطلب که طبق تقریر صحیح قاعده الواحد هر علت تامه واحدی معلول واحدی دارد، نحوه ایجاد کثرت در معلومات را می توان به شیوه ای شبیه به بیان خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات تبیین کرد که هم قاعده الواحد نقض نشود و هم اشکالات مخالفان این قاعده وارد نباشد. در نوشتار حاضر برای درک ساده ترین مسئله با اثبات اینکه رابطه علیت مصداقی از «تابع» در ریاضیات است، صدور کثرت از علت نخستین، مدل سازی و در خاتمه مزایای این مدل سازی بیان می شود.

استناد: کامیابی نژاد، محمد؛ ایرجی نیا، اعظم؛ جوارشکیان، عباس. (۱۴۰۳). صدور معلومات از علت نخستین و مدل سازی آن با استفاده از مفهوم تابع در ریاضی. آموزه های فلسفه اسلامی، ۱۹ (۳۴)، ۱۵۵-۱۷۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6474.1562>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

کلیدواژه ها

اصل سنخیت، قاعده الواحد، علت نخستین، تابع، مدل سازی.





مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث بسیاری از فلسفه‌ها به‌ویژه فلسفه اسلامی از گذشته تاکنون، مبحث علیت است. معنای علیت و وجود علیت بین موجودات و پدیده‌ها ازجمله امور فراگیر برای انسان‌ها به نظر می‌رسد؛ چون انسان‌ها در طول تاریخ با مفروض در نظر گرفتن علیت بین موجودات و پدیده‌ها بوده که به شناخت بهتر جهان پرداخته‌اند و اگر اکثر انسان‌ها وجود علیت بین پدیده‌های جهان را مفروض نداشتند، این همه تلاش در جهت کشف علل پدیده‌ها انجام نمی‌گرفت. با وجود این فراگیری اعتقاد به علیت بین انسان‌ها، هنگامی که اندیشمندان هر عصری درباره علیت و مسائل مربوط به آن اندیشه‌ورزی کرده‌اند، چالش‌های فکری زیادی به وجود آمده است؛ تاحدی که عده‌ای قانون علیت و عده‌ای لوازم این قانون را انکار کرده‌اند. یکی از فروع علیت که درمورد آن بین متکلمان و فلاسفه اسلامی اختلاف نظر زیادی وجود داشته است، مسئله نحوه صدور معلولات از علت نخستین و به تبع آن، قاعده مشهور الواحد بوده است. این مسئله که چطور این همه کثرات از یک علت نخستین به وجود آمده، ازجمله مسائل مورد توجه و تأمل بوده است. برخی حتی پیشینه تفکر درباره این مسئله را دوره پیشاسقراطیان می‌دانند (خادمی؛ عسگری، ۱۳۹۶). در فلسفه اسلامی نیز مسئله چگونگی صدور معلولات از علت نخستین همواره مورد توجه بوده است. نخستین فیلسوف مسلمانی که به‌طور جدی به اقامه برهان بر قاعده الواحد پرداخته، ابن سیناست (خادمی؛ عسگری، ۱۳۹۶). یکی از تقریرهای شایان توجه را که در ادامه به آن پرداخته می‌شود، می‌توان نظر خواجه نصیرالدین طوسی دانست که در شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا بیان فرموده است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۲۹). شیخ اشراق نیز در کتاب حکمة الاشراق خود به این مسئله با اصطلاحات خاص مکتب خود پرداخته است و کثرت معلولات را به‌گونه‌ای متمایز از پیشینیان تبیین می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱-۱۶۷). از پژوهش‌هایی که در سال‌های اخیر پیرامون این مسئله انجام شده و در آنها سعی شده این مسئله بررسی شود، می‌توان به این عنوان‌ها اشاره کرد که این مسئله را از دیدگاه حکمت متعالیه بررسی کرده‌اند: «بررسی آراء صدرالمتألهین پیرامون نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال با تکیه بر نقد قاعده الواحد» (آزادگان؛ عظیمی، ۱۳۹۹)، «پیدایش کثرات از واحد از منظر آکوئیناس و ملاصدرا» (ملائی؛ فهیم؛ جعفری اشکاوندی، ۱۴۰۰) و «بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا» (عباسی؛ حیدری، ۱۴۰۱). از پژوهش‌هایی هم که سعی شده در آن نحوه صدور معلولات



و ساختار تشکیکی هستی در تقریرهای مختلف بررسی و مدل سازی هندسی شود، می توان به مقاله «منظری نواز ساختار تشکیکی هستی در حکمت متعالیه» (جوارشکیان، ۱۳۸۲) اشاره کرد. روشی که در این نوشتار برای تبیین نحوه صدور کثرت از علت نخستین بیان شده، شبیه روش خواجه نصیر در شرح اشارات است. وجه اشتراک نوشتار حاضر با بیانات خواجه نصیر در تبیین نحوه صدور کثرت این است که در هر دو روش برخلاف بسیاری از اقوال دیگر برای تبیین کثرت معلولات، سعی نمی شود که حیثیات کثیره در اولین معلول توجیه شوند، بلکه کثرت معلولات بر مبنای تقریری خاص از قاعده الواحد تبیین خواهد شد. وجوه نوآوری نوشتار حاضر از این قرار است: اولاً مبنای فلسفی چنین تقریری از نحوه صدور کثرت، یعنی صورت صحیح قاعده الواحد که در مورد علت های تامه اعم از بسیط یا غیربسیط است، با توجه به تعریف علت تامه بیان و اثبات شده است. ثانیاً تلاش شده با معرفی رابطه علیت به عنوان یک تابع، این مسئله مدل سازی شود. وجه نوآوری دیگر این پژوهش پرداختن دقیق به اصل سنخیت و اثبات این مطلب است که نباید در اثبات قاعده الواحد از این اصل استفاده شود. دو فرعی که از قانون علیت نتیجه گرفته شده و در مسئله نحوه صدور معلولات از علت نخستین نقشی اساسی ایفا می کنند و محل اختلاف آرا هستند، عبارت اند از:

۱. اصل سنخیت: یعنی باید بین علت و معلول سنخیت باشد و این سنخیت سبب صدور معلول معین از یک علت معین است. اگر در علیت، سنخیت میان علت و معلول لازم نباشد، ممکن بود هر چیزی علت برای هر چیز باشد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۸۱).
۲. قاعده الواحد: یعنی از علت واحد فقط معلول واحد صادر می شود (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۸۱ و ۸۲).

چالش های مسئله نحوه صدور معلولات از علت نخستین به دلیل فرع دوم، یعنی قاعده الواحد پدید آمده است؛ لکن قاعده الواحد ارتباط زیادی به قبلی دارد و چالش های این مسئله فقط در صورتی برطرف خواهد شد که اصل سنخیت به درستی تبیین شود.

۱. بررسی اصل سنخیت

شکی نیست که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی آید و باید بین علت و معلول رابطه و



مناسبت خاصی باشد. از این رابطه به «سنخیت بین علت و معلول» تعبیر می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۸). اصل سنخیت را به بیان دقیق‌تر به این صورت تقریر می‌کنند:

”از علت معین، فقط معلول معینی صادر می‌شود و معلول معین، فقط از علت معینی امکان صدور دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۲۱۴).

اگر منظور از سنخیت این باشد که هر سنخ کمال وجودی که در معلول هست، باید علت هستی بخش آن معلول همان سنخ کمال را دارا باشد، این اصل را می‌توان بدیهی یا نزدیک به بدیهی به شمار آورد. چون این تقریر از اصل سنخیت، نتیجه این قاعده معروف و بدیهی است که «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۶۸). با این تقریر از اصل سنخیت، نمی‌توان قاعده الواحد را نتیجه گرفت؛ زیرا این بیان در نسبت بین علت و معلول، فقط این نتیجه را می‌دهد که علت وقتی معلولی را ایجاد می‌کند، کمالات او را به نحو کامل‌تر از آن داراست و درمورد تعداد معلولی که علت می‌تواند صادر کند ساکت است، چون حتی اگر علت، یک سنخ کمال یا یک حیثیت وجودی داشته باشد، می‌تواند بی‌شمار مرتبه از آن کمال وجودی را البته به میزان کمتر از مرتبه کمال وجودی خودش اضافه کند. اگر هم کمالات متعدد داشته باشد، کثرت معلولاتی که می‌تواند صادر کند، به مراتب بیشتر خواهد شد؛ چون هم می‌تواند از هر سنخ کمالی که دارد جداگانه بی‌شمار معلول دارای همان سنخ کمال صادر کند و هم می‌تواند بی‌شمار معلول دیگر صادر کند که کمالاتشان ترکیبی از چند کمال علت در مراتب مختلف است.

اگر هم در اصل سنخیت مراد از لفظ «معین» موجودی است که تعین وجودی یافته و در نتیجه واحد است، این تقریر از اصل سنخیت را نه می‌توان از قاعده «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد» نتیجه گرفت و نه می‌توان آن را مقدمه‌ای برای اثبات قاعده الواحد در نظر گرفت؛ چون این تقریر یا همان قاعده الواحد است که به جای لفظ «واحد» از لفظ «معین» استفاده شده است، یا چون وحدت مساوق وجود است، پس موجودی که واحد است، تعین وجودی هم دارد و در نتیجه معین است. این تقریر از اصل سنخیت، نتیجه قاعده الواحد است و برای اثبات آن باید از قاعده الواحد استفاده کرد؛ همان‌گونه که برخی در اثبات اصل سنخیت این کار را انجام داده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۵، ص ۷۵).

۲. بررسی قاعدهٔ الواحد

قاعدهٔ الواحد را می‌توان از چالشی‌ترین مسائل فلسفه به شمار آورد که پیرامون آن بحث‌های زیادی شده است. مخالفان این قاعده اکثراً از متکلمان هستند. عرفا هم در عین اینکه با اصل قاعده مخالفت ندارند، در تفسیر با فیلسوفان هماهنگ نیستند (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۹). فیلسوفان هم اگرچه غالباً موافق این قاعده‌اند، در تفسیر و جزئیات و تعیین مصادیق قاعده اختلاف‌هایی دارند: عده‌ای مجرای تحقق این قاعده را در وحدت حقّه حقیقه می‌دانند و عدهٔ دیگری وحدت عام‌تری را جایز می‌دانند (خادمی، ۱۳۸۰، ص ۸۰).

موافقان قاعده هنگام مواجهه با این اشکال مخالفان که ما بالوجدان می‌یابیم از علت واحدی مانند نفس ما آثار و معلول‌های متعدد صادر می‌شود، بیان می‌دارند که علت موردنظر در قاعدهٔ الواحد علتی است که از جمیع جهات بسیط باشد؛ مانند ذات باری تعالی که هیچ‌گونه ترکیب حقیقی را نمی‌توان درمورد آن متصور شد.

موافقان قاعدهٔ الواحد ادعا می‌کنند از خداوند به عنوان علت العلل یا علت نخستین همهٔ موجودات، بی‌واسطه فقط یک معلول صادر شده است (شیرازی، ۱۳۹۸، ص ۲۱۹). این عات نخستین را فلاسفه «عقل اول» و عرفا «وجود منبسط» نامیده‌اند. مخالفان که این بیان را در تعارض با قدرت نامتناهی خدا انگاشته‌اند، چنین اشکال می‌کنند: پس چگونه ادعا می‌شود که از عقل اول بیش از یک معلول صادر شده است؟ چرا که طبق اصل سنخیت که شما فلاسفه آن را قبول دارید، عقل اول نیز مانند خداوند باید بسیط من جمیع الجهات باشد و از او هم فقط یک معلول صادر شود و می‌بایست مخلوقات و معلولات در طول هم موجود شوند که بالوجدان باطل است. فیلسوفان در جواب به این اشکال به روش‌های مختلفی بیان می‌کنند که عقل اول دارای کثرتی است که آن کثرت مجوز صدور بیش از یک معلول از او می‌شود. برخی از این جهات کثرت عبارت‌اند از اینکه عقل اول وجود، ماهیت و نیز امکان ماهیت دارد یا اینکه خودش علت خودش و نیز امکان خودش را تعقل می‌کند (حیدرپور؛ فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۸۰ و ۷۹). اما همان‌گونه که برخی محققان اشاره کرده‌اند، این بیانات خالی از اشکال نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۴۴۱).

در تبیین کثرت اول با کثرت تعقل‌های او، این اشکال وارد است که اگر کثرت تعقل برای صدور کثیر کافی باشد، این امر در علت نخستین یعنی خداوند نیز لازم می‌آید (ابن عربی، ۱۳۹۷،



ص ۱۱۱). پس می‌توان صدور کثیر از واحد را به خود خدا نسبت داد و نیازی به نظریه وساطت عقول نیست؛ چون خدا نیز، هم ذات خود و هم وجوب ذات خود و هم عقل اول را تعقل می‌کند (حیدرپور؛ فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۸۰).

در تبیین کثرت عقل اول با این بیان که عقل اول دارای وجود، ماهیت و امکان ماهیت است نیز این اشکال وارد است که ماهیت و امکان عقل اول، اموری اعتباری‌اند و این امور اعتباری نمی‌توانند منشأ صدور چیزی شوند (حیدرپور؛ فیاضی، ۱۳۹۶، ص ۸۰).

از جواب اخیر می‌توان استفاده کرد و این تعمیم را داد که به هر روشی، کثرت در اولین معلول یا همان عقل اول تبیین شود، نمی‌توان به اشکال وارد بر قاعده الواحد پاسخ داد. این مطلب برهان ساده‌ای دارد: حیثیات کثیری که در عقل اول فرض می‌شود، یا حقیقی‌اند یا نیستند. اگر حقیقی‌اند، این سؤال مطرح می‌شود که این حیثیات حقیقی معلول چه علتی‌اند؟ اگر گفته شود معلول خداست که با این فرض، قاعده الواحد درمورد خداوند نقض شده است؛ چون از او هم عقل اول و هم حیثیات عقل اول صادر شده است. اگر گفته شود معلول عقل اول‌اند، چون علت و معلول تغایر دارند و معلول در مرتبه علت وجود ندارد، در نتیجه قاعده الواحد درمورد عقل اول نقض شده است؛ به این دلیل که عقل اول درحالی‌که خالی از حیثیات و بسیط بوده، معلول‌های کثیر یعنی همان حیثیات را صادر کرده است. اگر هم حیثیات عقل اول حقیقی نیستند، پس نمی‌توانند منشأ صدور معلول‌هایی با کثرت حقیقی شوند.

در توضیح نحوه صدور معلولات از علت نخستین، مزیتی که بیان شیخ اشراق نسبت به کلام مشائیان دارد، این است که در خلال تبیین نحوه کثرت به این مطلب اشاره می‌کند که جایز است انوار باهم مشارکت کنند تا معلول واحدی را پدید آورند (سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۱). به این بیان، اشکال فوق وارد نیست؛ اما چون ایشان نیز برای توجیه کثرت معلولات پس از مرتبه اولین معلول که «نور اقرب» می‌نامد در پی تبیین نحوه کثرت در نور اقرب و انوار مراتب بعد با لحاظ حیثیاتی مانند فقر و غنا یا قهر و محبت است (سهروردی، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱-۱۶۵)، دیدگاه ایشان را نیز نمی‌توان کامل دانست، چون اشکال فوق بر این رویکرد نیز وارد است. اما پاسخی که خواهی‌نویس در شرح اشارات به این مسئله می‌دهد، مصون از این اشکال است؛ چون خواهی‌نویس کثرت را چنین تبیین می‌کند: اگر مبدأ اول را الف فرض کنیم، در مرتبه اول صدور معلول‌ها فقط یک معلول از الف صادر می‌شود که آن را ب می‌نامیم. در مرتبه دوم از الف به واسطه ب،



معلولی به نام ج و از ب به تنهایی معلولی به نام د می تواند صادر شود و در مرحله بعد، دوازده معلول امکان صدور دارند؛ چون جایز است در این مرحله از الف به واسطه ج یک معلول صادر شود (۱)، به واسطه د معلول دیگر (۲)، به واسطه ج و د باهم نیز یک معلول (۳)، به واسطه ب و ج و د معلول دیگر (۴)، به واسطه ج و ب معلول دیگر (۵) و به واسطه د و ب معلول دیگری (۶). از ب نیز به واسطه ج معلولی صادر می شود (۷)، به واسطه د معلولی (۸) و به واسطه ج و د نیز معلول دیگری (۹). همچنین جایز است از ج به تنهایی معلولی صادر شود (۱۰)، از د نیز به تنهایی معلولی (۱۱) و از ج و د باهم نیز معلول دیگری (۱۲). به همین ترتیب، هرچقدر مراحل صدور ادامه پیدا کند، کثرت ممکن بیشتر می شود (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۲۹). در این تقریر از مسئله نحوه صدور کثرت، بدون اینکه لازم باشد در علت ها حیثیت های کثیری فرض شود، کثرت معلول ها تبیین می شود.

در اینجا سؤال و شبهه ای در تقدیر است: بیان شد که «ج معلولی است که از الف به واسطه ب صادر شده است»؛ در حالی که د را هم می توان معلولی دانست که از الف به واسطه ب صادر شده است، چون با وجود اینکه د از ب به تنهایی صادر شده است، چون خود ب از الف صادر شده، گزاره «د از الف به واسطه ب صادر شده» درست است. پس چگونه ج و د دو معلول متمایز هستند؟ پاسخ این شبهه آن است که در این بیان، اشتراک لفظی رخ داده و معنای واسطه بودن ب برای ج و د یکسان نیست، معنای واسطه بودن ب در معلول د این است که ب علت قریب د و الف علت بعید د است؛ اما اینکه خواهی فرموده ج از الف به واسطه ب صادر می شود، منظور این نیست که الف علت بعید ج است، بلکه مراد از وساطت در کلام ایشان به نوعی مشارکت است. ولی چون الف اشرف از ب و در حقیقت علت آن است، از لفظ مشارکت استفاده نشده است. همچنین در مرتبه بعد به عنوان مثال بیان شده که از ب به واسطه ج و د معلولی صادر می شود. در اینجا هم چون ب اشرف از ج و د است، آنها در نقش واسطه و نه شریک ب محسوب شده اند. قرینه دیگر در کلام خواهی بر این مطلب که مراد از توسط و واسطه مشارکت است، این است که در معلول دوازدهمی که در مرتبه دوم صدور، امکان ایجاد آن هست، چون ج و د در یک مرتبه اند و علیتی نسبت به هم ندارند، می گوید جایز است از ج و د باهم معلولی صادر شود و بیان نمی کند که از ج به واسطه د یا از د به واسطه ج معلولی می تواند صادر شود.



در این نوشتار نیز این مسئله تقریباً به همین روش تبیین می‌شود؛ با این تفاوت که در ابتدا با دقت در تعریف علت تامه این مطلب اثبات می‌شود که قاعده‌ی الواحد در مورد علت‌های تامه بدون فرض بساطت آنها برقرار است. یعنی از علت تامه واحد، معلول واحد صادر می‌شود. با این بیان از قاعده‌ی الواحد، در اثبات آن نیازی به استفاده از اصل سنخیت نیست، بلکه با دقت در تعریف علت تامه به سادگی می‌توان قاعده‌ی الواحد را اثبات کرد. برای این مقصود، اول لازم است در تعریف علت و معلول، اقسام علل و تعریف هریک از اقسام علل تأمل کرد.

در تعریف علت گفته می‌شود علت آن موجودی است که موجود دیگری یا همان معلول در وجود خود بر آن توقف دارد و با عدم آن ممتنع می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۲۷). اولین تقسیمی که برای علت باید به آن توجه کرد، تقسیم علت به علت حقیقی و معد است. طبق تعریف گفته شده، علت معد یعنی موجودی که زمینه‌ساز ایجاد معلول بوده است، اما معلول توقف وجودی بر آن ندارد، مثل نجار برای میز، چنین علتی خارج از تعریف بیان شده برای علت قرار می‌گیرد و علت حقیقی نیست؛ پس اطلاق علت به چنین موجودی اطلاقی مجازی و همچنین تقسیم علت به این دو قسم، تقسیمی مجازی است. همچنین علت تقسیم می‌شود به علت قریب که واسطه‌ای بین او و معلولش نیست و علت بعید که بین او و معلولش واسطه یا واسطه‌هایی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۱). تقسیم دیگری که برای علل بیان شده است و در این نوشتار بررسی دقیق آن مورد توجه است، تقسیم علت به علت تامه و علت ناقصه است. علت تامه علتی است که هرآنچه را معلول نیاز دارد، شامل می‌شود؛ به گونه‌ای که با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۳۳). از این تعریف نتیجه‌ای گرفته می‌شود که به آن «اصل ضرورت» یا «جبر علی و معلولی» نیز گفته می‌شود و بر مبنای آن، وجود معلول در ظرف وجود علت تامه خود ضرورت و وجوب بالقیاس دارد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۴۶). علتی که تامه نباشد نیز ناقصه نامیده می‌شود. شایان ذکر است که علت و معلول از معقولات ثانیة فلسفی‌اند؛ پس تحت مقولات عشر قرار نمی‌گیرند که بتوان تعریف حدی بیان کرد و تعریف‌هایی که برای آنها گفته می‌شود، تعریف به رسم‌اند و در نتیجه منحصر به فرد نمی‌باشند و می‌توان تعریف‌های دیگری هم بیان کرد که هم جامع و هم مانع اغیار باشد. تعریفی که در این نوشتار برای علت تامه تبیین و استفاده می‌شود، این است: علت تامه مجموعه‌ی همه‌ی موجودات، حیثیات و شریاطی است که برای وجود معلول، لازم و کافی است. در توجیه و تفسیر این تعریف باید به تمام اجزای آن توجه شود. دو صفتی که نقش مهمی در این تعریف دارند،



صفات «لازم» و «کافی» هستند. صفت کافی بودن از تحلیل صفت «تامه» به دست می آید و اگر این صفت در تعریف علت تامه ذکر نشود، علت مذکور در حقیقت ناقصه است و برای وجود معلول، چیزهای دیگری هم نیاز است. صفت لازم بودن هم از تحلیل خود «علت» فهمیده می شود؛ چون بنا به تعریف علت و معلول، معلول در وجود خود به علت نیاز دارد و اگر چیزی برای وجود معلول لازم نباشد، معلول نیازی به آن ندارد و نباید جزء علت به حساب آید. لفظ «شرایط» نیز باید در تعریف گنجانده شود؛ چون در اکثر علیت ها علاوه بر وجود موجوداتی که برای وجود معلول نقش علت دارند، شرایطی هم برای وجود معلول وجود دارد که اگر واقع نباشند، معلول ایجاد نخواهد شد. برای مثال، روشنایی ماه معلول نور خورشید است، اما نمی توان نور خورشید را علت تامه روشنایی ماه دانست؛ چون در مواقعی مثل خسوف که مانعی وجود دارد، معلول مذکور موجود نخواهد شد. پس باید شرایطی مثل عدم مانع را نیز در اجزای علت تامه به حساب آورد. لفظ «حیثیات» هم در تعریف علت تامه ضروری به نظر می رسد؛ چون وقتی گفته می شود موجودی با ملاحظه حیثیتی از آن، علت برای معلولی است و با ملاحظه حیثیت دیگری از آن، علت برای معلول دیگری می باشد، نباید علت تامه دو معلول را یکی دانست. به عنوان مثال همان گونه که اشاره شد، در حکمت مشاء گاه بیان می شود که عقل اول از این حیث که علت خود را تعقل می کند، معلولی یا همان عقل دوم را صادر می کند و از این حیث که خود را تعقل می کند، معلول دیگری یا همان فلک اول را صادر می کند. در این مورد، هریک از حیثیات های گفته شده همان طور که در ایجاد معلول مربوط به خود نقش لازمی دارند و باید در اجزای علت تامه آن معلول ذکر شوند و در ایجاد معلول دیگر نقشی ندارند، در نتیجه شرط لازم نیستند و باید از اجزای علت تامه خارج شوند. برای علت تقسیم های دیگری نیز ذکر شده است که چون نقش چندانی در مقصود این پژوهش ندارند و پرداختن به جزئیات و دقائق آنها خروج از بحث است، از تفصیل آنها خودداری شده است؛ من جمله اینکه علت ناقصه نیز در یک تقسیم مشهور به چهار قسم علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری تقسیم می شود که در مورد اعراض، قسم پنجمی که موضوع آنها باشد نیز افزون می شود و اگر وجود شرایط و نبود مانع نیز محسوب شوند، اقسام به هفت قسم می رسد (ملکشاهی، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۲۵۴ و ۲۵۵).

بنا به تعریفی که پیش تر از علت تامه شد، به صورت زیر و با برهان خلف می توان بر قاعده الواحد با این تقریر که از علت تامه واحد معلول واحدی صادر می شود، استدلال کرد:

فرض شود از علت تامه الف، دو معلول متمایز ب و ج صادر شده باشد. نمی توان فرض کرد که



جزئی از الف علت تامه صدور ب است و جزئی دیگر از آن، علت تامه صدور ج؛ چون در این فرض، الف علت تامه ب و ج نیست، بلکه جزئی از آن علت تامه هر کدام است که با فرض علت تامه بودن الف برای هر دو، در تناقض می باشد. همچنین نمی توان فرض کرد الف با ملاحظه حیثیتی از آن ب را صادر می کند و با ملاحظه حیثیت دیگری از آن، ج را صادر می کند؛ چون در این صورت هم الف علت تامه ب و ج نیست، بلکه باید الف را با شرط لحاظ حیثیت خاصی از آن، علت تامه ب و با شرط لحاظ حیثیت دیگری از آن، علت تامه ج در نظر گرفت که خلاف فرض است. از طرفی چون ب و ج از هم تمایز دارند، نمی توان فرض کرد این تمایز بدون علت است. اگر فرض شود تمایز دو معلول هیچ منشأ و علتی ندارد، در حقیقت اصل علتی که امری بدیهی است، نقض شده است. چون خود تمایز دو معلول، امر ممکن است و هر ممکنی باید علتی داشته باشد.

با توجه به تقریری که از قاعده الواحد شد و برهانی که برای آن آورده شد، بسیط بودن علت تامه برای اینکه ادعا شود فقط یک معلول از وی صادر می شود، لازم نیست. پس صحیح نیست بگوییم که قاعده الواحد فقط یک مصداق دارد، چون فقط یک بسیط حقیقی وجود دارد که همان ذات حق تعالی است.

۳. بررسی ارتباط علت با مفهوم تابع در ریاضیات

حال که تبیین صحیح مدعای قاعده الواحد و روش اثبات آن بیان شد. می توان مسئله نحوه صدور معلولات از علت نخستین را به گونه ای بیان کرد که هم قاعده الواحد رعایت شود و هم اشکالاتی که بیان شد، وارد نباشد. ولیکن برای فهم بهتر و ساده تر، در این نوشتار با استفاده از مفهوم تابع، این نحوه صدور مدل سازی خواهد شد. از منابعی که در آنها رابطه علت با مفهوم تابع مدل سازی شده است، می توان به (اسوچنیکو، ۱۳۵۸، ص ۹۶) اشاره کرد که البته در آنجا بسیار مختصر به این مدل سازی اشاره شده است؛ ولی در نوشتار حاضر، چرایی و چگونگی این مدل سازی با تفصیل بیشتری بحث خواهد شد.

از نام تابع مشخص می شود که این مفهوم ریاضی را احتمالاً بتوان با مبحث علت در فلسفه ارتباط داد؛ چون در علت هم گفته می شود معلول تابع علت است. اما صرف این کافی نیست و باید دقیق بررسی شود تابع در ریاضی چگونه تعریف می شود و چگونه می توان در علت از مفهوم ریاضی تابع استفاده کرد.



تعریف تابع در ریاضی: تابع f از یک مجموعه A بر یک مجموعه B ، قانونی است که طبق آن به هر x از اعضای مجموعه A ، فقط عضویکتا و منحصر به فرد $f(x)$ از اعضای مجموعه B نسبت داده شود (استیوارت، ۱۳۶۵، ص ۹۴). مجموعه اول را «مجموعه مستقل» و مجموعه دوم را «مجموعه وابسته» نیز می نامند، این مطلب نیز تداعی کننده علت است.

طبق تعریف تابع در ریاضیات برای اینکه ارتباط بین اعضای دو مجموعه را بتوان تابع در نظر گرفت این است که به هر یک از اعضای یک مجموعه، فقط یک عضو از اعضای مجموعه دیگری نسبت داده شود (توماس؛ فینی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷). به عنوان مثال اگر مقادیر سن هر فرد، مجموعه مستقل و مقادیر قد او، مجموعه وابسته در نظر گرفته شود رابطه بین سن و قد هر فرد را می توان تابع در نظر گرفت چون در هر سنی فرد قد خاصی دارد. به عبارت دیگر به هر عدد از مجموعه اعداد سن هر فرد فقط یک عدد از مجموعه اعداد قد فرد مرتبط می شود اما در همین مثال اگر مجموعه های مستقل و وابسته بالعکس در نظر گرفته شوند نمی توان رابطه بین این دو مجموعه را مصداقی از تابع در نظر گرفت چون این که فردی قد خاصی را در دو یا چند سن مختلف داشته باشد ممکن است. البته باید توجه که در ریاضی تعاریف و استدلال ها به صورت صوری هستند. در مثال مطرح شده بین دو مجموعه، وابستگی حقیقی و خارجی هم به این نحو است که قد افراد هست که به سن آنها وابسته است و نمی توان سن افراد را به قد آنها وابسته دانست اما در ریاضی نیازی نیست که بین دو مجموعه دامنه و برد تابع، رابطه وابستگی حقیقی و خارجی وجود داشته باشد و اطلاق وابسته و مستقل به دو مجموعه می تواند فرضی باشد به عنوان مثال در مجموعه های اعداد زوج و فرد هر کدام که مستقل و دیگری وابسته در نظر گرفته شود رابطه بین این دو مجموعه را می توان تابع محسوب کرد. با توجه به تعریف تابع و مطالبی که در مورد قاعده الواحد بیان شد، رابطه بین علت های تامه و معلول های آنها را می توان یک تابع در نظر گرفت؛ چون اگر مجموعه علت های تامه مجموعه مستقل یا همان دامنه تابع و مجموعه معلول های آنها مجموعه وابسته یا همان برد تابع در نظر گرفته شود، رابطه بین این دو مجموعه که به هر علت تامه ای معلول آن را متناظر کند را می توان یک تابع در نظر گرفت. به این دلیل که بنابه قاعده الواحد با تقریری که بیان شد، به هر علت تامه فقط یک معلول نسبت داده می شود. اگر تابع علت را با f نشان دهیم و x علت تامه $\mathcal{A}$ باشد، رابطه بین آنها به صورت زیر مدل سازی می شود:

$$y = f(x)$$



همچنین اگر علت تامه معلولی مانند $\mathcal{V}$ اجزای متعددی مانند $x_1, x_2, \dots, x_n$ داشته باشد، نتیجه می‌شود:

$$y = f(x_1, x_2, \dots, x_n)$$

نکته درخور ذکر دیگر این است که اگر x علت تامه $\mathcal{V}$ و $\mathcal{V}$ علت تامه z باشد، رابطه بین آنها را می‌توان به شرح زیر مدل سازی کرد:

$$\begin{aligned} y &= f(x) \\ z &= f(y) \end{aligned} \rightarrow z = f(f(x))$$

۴. مدل سازی نحوه صدور معلولات از علت نخستین

حال با توجه به این توضیحات، نحوه صدور معلولات از علت العلل یا به عبارت دیگر علت نخستین را به سادگی می‌توان به شرح زیر مدل سازی کرد:

فرض می‌شود A نمادی از علت نخستین باشد. طبق قاعده الواحد، A به عنوان علت تامه فقط می‌تواند یک معلول داشته باشد. اگر نام این معلول را m_1 فرض کنیم، می‌توان نوشت:

$$m_1 = f(A)$$

در مرحله دوم صدور معلولات اگر m_1 علت تامه باشد، معلول آن عبارت می‌شود از:

$$m_2 = f(m_1) = f(f(A))$$

و اگر A و m_1 باهم علت تامه یک معلول باشند، می‌توان نوشت:

$$m_3 = f(A, m_1) = f(A, f(A))$$

به همین ترتیب، تعداد معلولاتی که می‌توانند صدور یابند، در هر مرحله از صدور معلولات بیشتر می‌شود. برای مثال در مرتبه سوم صدور معلولات، همان طور که در شرح بیانات خواجه نصیر اشاره شد، ۱۲ معلول امکان صدور دارند. مدل صدور معلولات از علت نخستین را می‌توان به صورت زیر نوشت:

A

$$m_1 = f(A)$$

$$m_2 = f(m_1), m_3 = f(A, m_1)$$

$$m_4 = f(m_2), m_5 = f(m_3), m_6 = f(A, m_2), m_7 = f(A, m_3), m_8 = f(m_1, m_2), \dots, m_{15} = f(A, m_1, m_2, m_3)$$



در این مدل از صدور معلول‌ها، نکات زیر درخور ذکر است:

نکته ۱: اگر نقش‌های مختلفی که اجزای علت تامه می‌توانند داشته باشند نیز لحاظ شود، تعداد کثرتی که در هر مرحله امکان دارد، بیشتر می‌شود. به عنوان مثال در مرحله دوم، همان‌گونه که خواجه نصیر اشاره می‌کند، سه معلول امکان صدور دارند و البته در مراحل بعدی این افزایش خیلی بیشتر خواهد شد (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۸۲۹).

نکته ۲: این که گفته می‌شود از خدا به عنوان علت تامه فقط یک معلول بی‌واسطه می‌تواند صادر شود، نقض قدرت خداوند نیست؛ چون صدور چند معلول بی‌واسطه از یک علت تامه بر طبق برهان محال است و قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۸۲).

نکته ۳: وقتی هم به معلولات به شکل دقیق نظر شود، در این سبک از مدل سازی به خوبی نشان داده می‌شود که همه معلولات وابسته و تابعی از خداوندند. برای مثال، معلول ششم در این مدل عبارت است از:

$$m_6 = f(A, f(f(A)))$$

در این عبارت، f نماد تابع بودن و وابستگی است و A هم نماد خداوند در نظر گرفته شده بود. پس این سبک از مدل سازی به خوبی تداعی کننده همان قاعده مهم در حکمت متعالیه است که هر موجود معلولی چیزی جز وابستگی و فقر به خداوند نیست.

نکته ۴: وقتی علت تامه معلولی چند جزء دارد، به این معنی است که معلول در وجود خود به اجزای علت تامه نیاز دارد. ولی اینکه بین اجزای علت تامه چه ارتباطی است، می‌تواند حالت‌ها و تفسیرهای گوناگونی داشته باشد. شرافت و مرتبه وجودی اجزای علت تامه نیز لزوماً باهم یکسان نیست و نباید از کنار هم قرار دادن آنها در مدل سازی علیت آنها برای معلولی چنین برداشتی کرد. حتی اجزای علت تامه می‌توانند موجوداتی باشند که از حیث حقیقت وجودی خودشان در طول هم باشند، اما درعین حال از حیث علیشان برای معلولی در عرض هم باشند و همگی نقشی بی‌واسطه داشته باشند؛ به مانند وقتی که فاعلی معلولی را ایجاد می‌کند و سپس معلول ایجاد شده را غایت یا ماده یا حتی شرط برای ایجاد معلول دیگری قرار می‌دهد. در این حالت، فاعل و معلول اول با وجود اینکه موجوداتی در طول هم‌اند، اما اجزای علت تامه برای معلول دوم نیز هستند و علیت هر دوی آنها بی‌واسطه است و اینکه در مدل سازی کنار هم قرار داده می‌شوند، برای تسهیل در تحلیل است.



نکته ۵: در این مدل هم به مانند آنچه در فلسفه و عرفان گفته می‌شود، از خداوند فقط یک معلول بی واسطه صادر می‌شود و همه معلولات مرتبه‌های بعدی با واسطه یا بی واسطه معلول آن اولین معلول هم هستند. پس می‌توان m_1 را نمادی از همان عقل اول در فلسفه یا وجود منبسط در عرفان در نظر گرفت.

نکته ۶: قولی را که فلاسفه مشاء در مورد نحوه صدور دو معلول از عقل اول بیان می‌کنند، به نحوی می‌توان بر آنچه در این نوشتار و مدل‌سازی بیان شد، تطبیق داد؛ به شرح زیر: می‌گویند عقل اول به واسطه اینکه خود را تعقل می‌کند، معلولی را صادر می‌کند و به واسطه اینکه علت خود را تعقل می‌کند، معلول دیگری را صادر می‌کند. این نکته را می‌توان بر اساس مطالب ذکر شده چنین تفسیر کرد: وقتی عقل اول خود را تعقل می‌کند، چون چنین تعقلی فقط وابسته به خودش است، پس علت تامه بی واسطه فقط خودش است و معلول m_2 صادر می‌شود. و وقتی خدا را تعقل می‌کند، چون این تعقل وابسته به خدا هم هست، پس علت تامه، خداوند و عقل اول باهم‌اند و معلول m_3 صادر می‌شود.

نکته ۷: اگر این مطلب مهم و متعالی که خداوند تنها فاعل هستی بخش حقیقی و علت قریب و بی واسطه تمام مخلوقات و معلولات است (طباطبایی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۱۳۳) و نظر نهایی و مختار این نوشتار هم هست، پذیرفته شود، باز هم می‌توان با همین روش نحوه صدور معلولات را بیان و مدل‌سازی کرد. فقط چون یک قید اضافه شده است، تعداد معلولات هر مرحله از صدور، کاهش می‌یابد. مدل نیز به صورت زیر خواهد شد:

A

$$m_1 = f(A)$$

$$m_2 = f(A, m_1)$$

$$m_3 = f(A, m_2) \quad m_4 = f(A, m_1, m_2)$$

در این مدل، همه معلولات در مراحل دوم به بعد به اولین معلول، بی واسطه یا با واسطه، وابسته‌اند و تداعی‌کننده این حدیث شریف نیز هست که حضرت ختم‌المرسلین صلی الله علیه و آله به جابر می‌فرماید: «ای جابر، خدا اول نور پیغمبرت را آفرید و سپس از او هر چیز دیگری را خلق کرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۶).



نتیجه‌گیری

برای تبیین درست مسئله نحوه صدور معلولات از علت نخستین، ابتدا باید فروعی از قانون علیت را که در این مسئله نقش مهمی دارند، یعنی اصل سنخیت و قاعده الواحد را به درستی تبیین کرد. از اصل سنخیت فقط می‌توان نتیجه گرفت که هر سنخ کمالی که در معلول هست، باید به نحو شدیدتر در علت باشد و استنتاج قاعده الواحد از اصل سنخیت، صحیح نیست. بلکه قاعده الواحد را باید از دقت در تعریف علت تامه، به نحوی که بیان شد، نتیجه گرفت. در قاعده الواحد، منظور از علت باید علت تامه باشد و شرط اینکه بسیط باشد هم لازم نیست. با قبول قاعده الواحد در مورد علت‌های تامه، می‌توان رابطه علیت بین علت‌های تامه و معلول‌های آنها را مصداقی از مفهوم تابع در ریاضی گرفت و مسئله صدور معلول‌ها از علت نخستین را به نحوی مدل سازی کرد که شبهات متکلمان وارد نباشد. همچنین در چنین مدلی به خوبی ملاحظه می‌شود که همه معلول‌ها در حقیقت چیزی جز وابستگی و ربط به خداوند نیستند.

یکی از کاربردهای ریاضیات در علوم دیگر، مدل سازی مسائل علوم به کمک مفاهیم ریاضی است که مخصوصاً در چند قرن اخیر کمک بسیاری به تسهیل یادگیری و در ادامه به پیشرفت علوم کرده است. در ریاضی هم به مانند منطق و فلسفه، ملاک درستی قضایا عقل است و از حس و تجربه و دیگر روش‌های غیرعقلی استفاده نمی‌شود. پس استفاده از ریاضیات در این علوم امر پسندیده و معقولی به نظر می‌رسد.



فهرست منابع

۱. آزادگان، علیرضا؛ عظیمی، احمد، (۱۳۹۹). بررسی آراء صدرالمതألهین پیرامون نحوه پیدایش کثرات از واحد متعال با تکیه بر نقد قاعده الواحد. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۸ (۲)، ۱۱-۳۵.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۱). اشارات و تنبیهات، (ترجمه و شرح حسن ملکشاهی). تهران: سروش.
۳. ابن عربی، محمد علی، (۱۳۹۷). فتوحات مکیه: معارف باب ۱ تا ۴، (مقدمه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی). تهران: مولی.
۴. استیوارت، ایان، (۱۳۶۵). مبانی ریاضیات، (ترجمه محمد مهدی ابراهیمی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. اسوچنیکو، گنادی الکساندروویچ، (۱۳۵۸). مسئله علیت و رابطه حالت‌ها در فیزیک، (ترجمه منصور شریف‌زاده). بی‌جا: پویا.
۶. توماس، جورج؛ فینی، راس، (۱۳۸۰). حساب دیفرانسیل و انتگرال و هندسه تحلیلی، (ترجمه مهدی بهزاد، سیامک کاظمی و علی کافی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. جواد آملی، عبدالله، (۱۳۹۳). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، (تنظیم و تدوین حمید پارسانیا). قم: اسراء.
۸. جوارشکیان، عباس، (۱۳۸۲). منظری نو از ساختار تشکیکی هستی در حکمت متعالیه. حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان، در: مجموعه مقالات همایش بزرگداشت حکیم صدرالمتألهین (اول خرداد ۱۳۸۱)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۹. حیدرپور، احمد؛ فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۶). تحلیل و ارزیابی قاعده الواحد در حکمت متعالیه. فصلنامه علمی پژوهشی حکمت متعالیه، ۴ (۴)، ۷۷-۱۰۱.
۱۰. خادمی، حمیدرضا؛ عسگری، مهدی، (۱۳۹۶). بررسی پیشینه یونانی قاعده الواحد و چگونگی انتقال و نقد آن در فلسفه اسلامی. دوفصلنامه علمی و پژوهشی الهیات تطبیقی، ۸ (۱۸)، ۵۵-۹۶.
۱۱. خادمی، عین‌الله، (۱۳۸۰). علیت از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تجربه‌گرا. قم: بوستان کتاب.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۹۲). حکمة الاشراق، (ترجمه فتحعلی اکبری). تهران: علم.
۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۹۸). شواهد الربوبیه، (به قلم جواد مصلح). قم: سروش.
۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۶۴). اصول فلسفه و روش رئالیسم. قم: صدرا.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن، (ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی). قم: انتشارات اسلامی.



۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۸). *نهایة الحکمة*، (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: بوستان کتاب.

۱۸. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۸۶). *شرح الإشارات و التنبیها*. قم: بوستان کتاب.

۱۹. عباسی، علی؛ حیدری، جلال. (۱۴۰۱). بررسی نحوه صدور کثرت از وحدت از دیدگاه ملاصدرا.

فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسلامی، ۹(۴)، ۹۷-۱۱۴.

۲۰. قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۳۷۵). *اصل علیت در فلسفه و کلام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۲). *آموزش فلسفه*. تهران: امیرکبیر.

۲۲. ملائی، محمد؛ فهیم، محسن؛ جعفری اشکاوندی، مجتبی. (۱۴۰۰). پیدایش کثرات از واحد از منظر

آکوئیناس و ملاصدرا. *نشریه علمی آینده معرفت*، دانشگاه شهید بهشتی، ۲۰(۶۶)، ۲۳-۴۴. <https://doi.org/10.52547/jipt.2021.213177.0>



A Comparative Study of Detailed Knowledge (Ilm Tafşılı) Before Creation in Sināwī Wisdom and Ibn Arabī's Mysticism

Gholam-Ali Moghadam¹✉ | Rasoul Padashpour²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.moghadam@razavi.ac.ir
2. Ph.D. Student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rasool70.p@gmail.com



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 15 January 2025
Accepted: 8 June 2025
Available Online: 29 June 2025

Keywords:
Peripatetic Wisdom,
Theoretical Mysticism,
Knowledge Before
Creation, Inscribed Forms
(Suwar Murtaşimah),
Mystical Unity.



Abstract

The cognition of the Divine Essence and the understanding of His attributes have been among the primary concerns of Islamic scholars. On the other hand, the concepts employed in analyzing and describing the Divine Essence and His attributes are shaped within the framework of human knowledge and perception, rooted in the natural and limited characteristics of human intellect and intuition. Consequently, various perspectives have been expressed regarding the Divine Essence and each of His attributes, with the detailed knowledge of God before creation being one such issue. Sinawi (Peripatetic) wisdom posits the existence of inscribed forms (*suwar murtaşimah*) in the Divine Essence, considered as the actual detailed knowledge of God prior to creation. Theoretical mysticism, centered on the thought of Ibn Arabī, explains detailed knowledge through the concepts of unity (*waḥdiyyat*) and fixed entities (*a'yan thābita*) in a scientific sense. The research question is: What are the points of convergence and divergence between these two theories in explaining detailed knowledge, and is it possible to rule on their convergence in this domain? The hypothesis suggests that while these two perspectives share common ground regarding the precedence of detailed knowledge and its influence on emanation or manifestation, they differ in some foundational principles and implications. However, with the elevation and reconciliation of their foundations, a convergence between them can be established. This article employs an analytical method to compare these two perspectives, examining their key points of agreement and disagreement, and demonstrates that despite differences in certain aspects, a compatibility and alignment between these theories can be affirmed.

Cite this article: Moghadam, Gh.A., Padashpour, R. (2024). A Comparative Study of Detailed Knowledge (Ilm Tafşılı) Before Creation in Sināwī Wisdom and Ibn Arabī's Mysticism. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 173-196. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6705.1584>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



مطالعه تطبیقی علم تفصیلی قبل از ایجاد در حکمت سینوی و عرفان ابن عربی

✉ غلامعلی مقدم^۱ | رسول پاداش پور^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rasool70.p@gmail.com

چکیده

شناخت حق تعالی و پی بردن به حقیقت اوصاف او از دغدغه‌های مهم اندیشمندان علوم اسلامی است. از طرفی مفاهیم مورد استفاده در تحلیل و توصیف حق تعالی و صفات او در ظرف علم و ادراک بشری و مبتنی بر خصوصیت‌های طبیعی و محدود عقل و شهود انسانی شکل گرفته است. از این جهت درباره حق تعالی و هر کدام از صفات او دیدگاه‌های مختلفی ابراز شده است. علم تفصیلی خداوند قبل از ایجاد از جمله این مسائل است. حکمت مشاء در این باره به صورت مرتسم در ذات که علم تفصیلی فعلی حق تعالی قبل از ایجاد محسوب می‌شوند معتقد است. عرفان نظری بر محور اندیشه ابن عربی در تبیین علم تفصیلی، از مرتبه واحدیت و اعیان ثابته علمی استفاده کرده است. مسئله تحقیق این است: نقاط اشتراک و اختلاف میان این دو نظریه در تبیین علم تفصیلی چیست و آیا می‌توان به همگرایی آن‌ها در این حوزه حکم کرد؟ فرضیه این است که این دو نگرش از جهت تقدم علم تفصیلی و تأثیر آن بر صدور یا ظهور باهم مشترک‌اند، اما از جهت برخی مبانی و لوازم باهم اختلاف دارند؛ لکن با تعالی و تقریب مبانی می‌توان به همسویی آن‌ها حکم نمود. در این مقاله به روش تحلیلی، این دو نگاه باهم مقایسه شده و ضمن بررسی مهم‌ترین جهات اشتراک و اختلاف آن‌ها، نشان داده شده است که علی‌رغم اختلاف در برخی جهات، می‌توان به همراهی و همسویی این دو نظریه حکم نمود.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۳/۲۰

کلیدواژه‌ها

حکمت مشاء، عرفان نظری، علم قبل ایجاد، صورتسمه، واحدیت عرفانی.



استناد: مقدم، غلامعلی؛ پاداش پور، رسول. (۱۴۰۳). مطالعه تطبیقی علم تفصیلی قبل از ایجاد در حکمت سینوی و عرفان ابن عربی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۴)، ۱۷۳-۱۹۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6705.1584>



مقدمه

طرح مسئله و تقریر محل نزاع: مسئله علم پیشین الهی و نسبت آن با معلومات از مسائل دشوار خداشناسی فلسفی و عرفانی است. ازطرفی متون نقلی از علم خداوند به همه جزئیات متغیر و حادث قبل و بعد از ایجاد سخن گفته‌اند. ازسویی مبانی و دلائل عقلی عرفانی و شرعی بر قدم و ثبات و ازلیت علم حق تعالی دلالت دارند. لذا همواره این سؤال مطرح بوده است که خداوند چگونه به جزئیات خلقت علم دارد و آن علم ثابت پیشین چگونه با این معلومات متغیر پسین ارتباط و نسبت برقرار می‌کند و بر آن‌ها منطبق می‌شود. حکما، عرفا و دیگر اندیشمندان الهی وجوه مختلف این انطباق و نسبت را مورد تحلیل و بررسی قرار داده‌اند و در این مباحث اقوال و ادله و جرح و نقد و اشکال و ابرام‌های مختلفی پیرامون مراتب علم الهی و ابعاد متعدد آن شکل گرفته است. بی‌تردید توجه به این نگرش‌ها، بررسی نقاط اختلاف و اشتراک و تحلیل نقاط قوت و ضعف آن‌ها به تعمیق شناخت عقلی و عرفانی حق تعالی و معرفت صحیح‌تر ما به صفات خداوند کمک خواهد نمود. همچنین ارزیابی واگرایی یا همگرایی این نظریه‌ها مسیر طبیعی حرکت‌های فکری را نمایان می‌سازد. یکی از این وجوه که به عنوان مسئله این تحقیق مورد توجه قرار گرفته و دیدگاه حکمت ابن سینا و عرفان ابن عربی در آن مورد مطالعه و تحلیل واقع شده است، مسئله علم تفصیلی قبل ایجاد در حکمت مشاء و عرفان ابن عربی است.

به این منظور ابتدا برای روشن شدن جایگاه بحث، اجمالاً به برخی دیدگاه‌های مهم در علم حق تعالی و نسبت آن با معلومات اشاره خواهیم کرد. آنگاه دیدگاه حکمت ابن سینا و عرفان ابن عربی را در این زمینه بیان می‌کنیم و سپس به وجوه اشتراک و اختلاف آن‌ها پرداخته و وجوه تشابه و تفاوت آن‌ها را ذکر می‌نماییم. در پایان نیز نشان می‌دهیم که نظریه صور مرتسمه و دیدگاه اعیان ثابته علی‌رغم اختلاف در برخی مبانی و لوازم، متعارض و در عرض هم نبوده، بلکه می‌توان آن‌ها را در رابطه‌ای طولی که حاکی از یک نوع نگرش به مسئله علم با دو تعبیر متفاوت‌اند، تبیین نمود.

تاریخچه و پیشینه بحث: یکی از مباحث بسیار مهم در حوزه فکری اندیشمندان الهی مسئله علم الهی است که علاوه بر معارف دینی، در متون فلسفی، کلامی و عرفانی نیز بدان پرداخته شده است. علم الهی ابعاد و وجوه متنوع و متعددی دارد که یکی از آن‌ها علم تفصیلی حق تعالی قبل از ایجاد و نسبت و کیفیت ارتباط این علم با معلوم است. این امر که از دیرباز مورد توجه



حکمت و عرفان قرار گرفته است، مکاتب فلسفی و عرفانی را دل مشغول ارائه تبیینی صحیح از علم تفصیلی قبل ایجاد و نسبت آن با معلوم ساخته است.

این مسئله توسط اندیشمندان اسلامی و علاقه‌مندان به تحقیق در معارف الهی مورد تحقیق قرار گرفته است. از جمله حکمت مشاء اسلامی که در مسیر همراهی عقل و شرع گام برمی داشت و عرفان نظری ابن عربی که مفسر عقاید و احکام باطنی شریعت قلمداد می شد، هرکدام با اصول و مبانی و مقدمات خاص خود در تبیین علم قبل ایجاد و نسبت علم و معلوم تلاش کرده اند. بنابر این مباحث مطرح در کتب عرفانی و حکمی را می توان تاریخچه عام این مسئله محسوب نمود: از آن جمله اند فصوص الحکمة (ص ۵۸۰-۶۱) فارابی؛ الهیات شفاء، (ص ۱۴۵-۱۴۸)، نجات (ص ۵۹۳-۵۹۹)، اشارات (ص ۱۳۰-۱۳۳)، التعلیقات (ص ۱۸۲) و مبدأ و معاد (ص ۱۰۲ و ۱۰۳) ابن سینا؛ الفتوحات المکیة (ج ۱، ص ۵۱۵؛ ج ۱۴، ص ۴۰۹) ابن عربی؛ مصباح الأنس (ص ۲۲۰) فناری؛ نقد النصوص (ص ۴۲) جامی؛ شرح فصوص (ج ۲، ص ۸۵۸ و ۸۶۰؛ ج ۱، ص ۳۳۸ و ۵۴۱) قیصری؛ شرح فصوص (ص ۲۲۵) کاشانی؛ کلمات مکنونه (ص ۱۰۲) فیض کاشانی و فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت (ص ۵۳۶) یزدان پناه.

افزون بر این پیشینه عام، به طور خاص نیز نوشته هایی در این زمینه پدید آمده و به برخی از جهات و ابعاد مسئله علم تفصیلی الهی و تبیین نسبت علم و معلوم در صدور مشائی یا ظهور عرفانی پرداخته اند که عبارت اند از: «معناشناسی تابعیت علم از معلوم و بررسی کارآمدی آن در شبهه علم پیشین الهی و اختیار انسان»، که ضمن بررسی معنایی تابعیت علم و معلوم، آن را به عنوان راهی برای پاسخ به شبهه جبر و اختیار مؤثر تلقی کرده است (سلیمانی بهبهانی، ۱۴۰۱)؛ «تابعیت علم از معلوم و رابطه آن با شناخت و اثبات وجود خدا از منظر ابن عربی»، که نشان داده است قاعده تابعیت علم از معلوم ارتباط اساسی با شناخت خداوند دارد و می توان آن را مقدمه ای برای شناخت و اثبات حق تعالی دانست (بهارنژاد، ۱۴۰۱)؛ «نسبت الهی علم با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی» که نقطه اشتراک دو نظریه را در غیرمجموع دانستن عین ثابت می داند (غفاری قره باق، ۱۴۰۰)؛ «پیشگامی ابوالفتوح رازی بر ابن عربی در تصویر اختیار آدمی» که از قرابت محتوای نظریه ابوالفتوح رازی با ابن عربی در نفی جبر با تکیه بر این قاعده بحث کرده است (الهی منش، ۱۳۹۹)؛ «علم پیشین الهی از دیدگاه حکمت صدرایی و سینیوی و تطبیق آن با آیات و روایات» که به بررسی نظر حکمای مشاء در مورد علم الهی به موجودات، قبل و بعد



از ایجاد پرداخته است (ضمیری و همکاران، ۱۳۹۷) و «تأملی بر علم الهی در حکمت سینوی» که به تبیین مفهوم ارتسام و نحوه علم به جزئیات اشاره نموده است (ابراهیمی دینانی و جامعه بزرگی، ۱۳۹۸). حسب بررسی نگارندگان این نوشتار، مطالعات انجام شده به نحو مستقل به مسئله مورد تحقیق مقاله، یعنی بررسی و مطالعه تطبیقی علم تفصیلی قبل ایجاد و نسبت علم با معلوم از دیدگاه مشاء و ابن عربی پرداخته‌اند. آنچه در این نوشته مورد بحث قرار گرفته است و می‌توان آن را وجه نوآوری این مقاله به حساب آورد، تحلیل و مطالعه تطبیقی و بیان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف دو دیدگاه در مسئله نسبت علم با معلوم و نشان دادن مهم‌ترین تفاوت مبنایی در وجودشناسی و معرفت‌شناسی و نقد آن‌هاست که در کارهای گذشته مورد بحث قرار نگرفته است.

۱. مروری اجمالی بر دیدگاه‌ها در علم قبل از ایجاد

مسئله تعلق و ارتباط علم سابق الهی با معلومات لاحق چنان‌که گفتیم، مسئله‌ای دشوار و قدیمی است. مبدأ مجرد، ثابت، ازلی، قدیم و عاری از هر تغییر و تغیر است. از طرفی برخی معلومات مادی، سیال، حادث و آمیخته با تغییر و دگرگونی‌اند. این تفاوت، فهم نحوه ارتباط عالم و معلوم را دشوار کرده است؛ تا جایی که برخی علم خداوند به مراتب مادون و اشیاء مادی را انکار کرده‌اند (ارسطو، ۱۳۸۶: ب کتاب ۷، ۱۲۴۸، ۱۴، آ ۲۵-۲۹). عده‌ای دیگر نیز برخی مراتب علم الهی را پذیرفته و برخی مراتب را نفی کرده‌اند (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۳۷۶-۳۷۸).

مثبتان علم الهی نیز در نحوه و کیفیت علم مبدأ نسبت به موجودات، دیدگاه‌های مختلف ارائه کرده‌اند که در دسته‌های مختلفی جای می‌گیرند. این طوایف مختلف را می‌توان در محورهای مختلفی مانند محور تبیینی، مانند آنچه در نگاه‌های ابتدایی کلامی دیده می‌شود یا اتحادی، مانند آنچه در دیدگاه‌های عرفانی مطرح است و یا واسطه‌دار که در نگاه‌های فلسفی مشاهده می‌شود، تبیین نمود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۱).

برخی دیدگاه‌های قدیمی در باب علم مبدأ و نسبت آنها، به اتحاد عالم با معلوم یا اتحاد عاقل و معقول معتقد بودند. این نگرش نیز از قدیم در متفکران یونانی مطرح بوده و در نگرش فیلسوفان مسلمان (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۵؛ شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۰۹؛ سعیدی مهر، ۱۳۷۴، ص ۳۷) مورد توجه و تحقیق و تنقیح قرار گرفته است.



مشائین در حوزه علم به غیر، به وساطت صوری صور مرتسمه میان حق و خلق معتقد شدند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۲). البته این صور علمی تفصیلی چنان که خواهیم گفت، با رعایت جهات مختلف عقلی و اجتناب از اشکالات و محذورات تقریر و به عنوان صور زائد بر ذات تبیین شده است (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۳۵؛ فارابی، ۱۳۶۴، ص ۵۸).

متکلمان معتزلی در تبیین علم تفصیلی قبل ایجاد، به ثبوت معدومات و ماهیات در حال عدم اعتقاد داشتند. به نظر آن ها ثبوت اعم از وجود است و ممکنات معدوم اگرچه در خارج تحقق ندارند، از نحوه ای ثبوت برخوردارند. بنابراین، ثابت شامل موجودات و برخی از معدومات که هنوز تحقق پیدا نکرده اند می شود و این ثابتات ازلی متعلق علم الهی قبل از ایجاد هستند (شهرستانی، ۱۴۲۵، ص ۸۹-۹۴).

متکلمین اشعری در تبیین علم پیشین الهی و تعیین نسبت علم سابق با موجودات لاحق برای پرهیز از اشکال تغییر ذات، به تفکیک میان علم و تعلق علم معتقد شدند. به نظر آن ها حقیقت علم، قدیم و ثابت و همراه ذات است، ولی تعلق علم حادث است. خداوند، خالق و قدیم و علیم است و این صفات نیز قدیم اند، اما نسبت قدرت و علم به اشیاء حادث و متغیر است. پس حدوث در تعلق نسبت عالمیت و خالقیت به زید است و در ذات حق یا صفت تغییری رخ نمی دهد.

در دیدگاه عرفا علم تفصیلی قبل ایجاد مبتنی بر مبانی عرفانی در وحدت حقیقت وجود و تعینات حقی و خلقی و اعتقاد به تعین واحدیت تبیین می شود. به نظر عرفا در مرتبه واحدیت نحوه ای ثبوت علمی برای همه کلیات و جزئیات عالم تحقق دارد که ملاک علم تفصیلی خداوند به اشیاء قبل از ایجاد است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۳).

علم تفصیلی مبدأ به موجودات قبل از ایجاد، در دیگر نحله ها و مکاتب فکری نیز مطرح شده و راه حل هایی برای توجیه نسبت میان علم و معلوم در آن ها ابراز شده است که پرداختن به همه آن ها از حوصله بحث کنونی خارج است و تحقیق در آن ها مجال بیشتری می خواهد. هدف از آنچه در اینجا ذکر شد، اولاً اشاره به قدمت این مسئله در فلسفه و کلام و امتداد و تکمیل آن در دوره اسلامی است و ثانیاً بیان جایگاه تاریخی نظریه صور مرتسمه و نظائر آن در میان دیدگاه های فلسفی کلامی و عرفانی است.



۲. حکمت مشاء و تبیین علم تفصیلی قبل ایجاد در قالب صور مرتسمه

چنان‌که گذشت، ذات حق قدیم، ثابت و بسیط است. ازطرفی علم تفصیلی قبل ایجاد از آن جهت که علم حقیقت دارای اضافه و قبل از ایجاد است، نیازمند متعلق و از آن جهت که تفصیلی است، محتاج تمایز و کثرت است. حکمای مشاء برای تأمین این جهات و حفظ وحدت و بساطت ذات و اجتناب از اشکالات، برای حق تعالی به صور تفصیلی علمی لازم ذات معتقد شدند و ازطریق آن‌ها علم تفصیلی قبل ایجاد را تصحیح نمودند. این علم تفصیلی قبل ایجاد لازمه ذات و امری کلی ثابت و قدیم است، نسبت به موجودات تقدم دارد و مانند علمی است که مهندس در دقیق‌ترین وجه خود نسبت به ساخت بنای خارجی تصویر کرده است. طبیعی است که اینچنین علمی قبل و بعد از ایجاد تغییری نخواهد داشت. این علم، کلی و فعلی است و نقشه وجود اشیاء خارجی و منطبق بر آن‌هاست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۹). بنابراین علم فعلی، کلی و ثابت و لایتغیر است و اگرچه لازمه ذات است، اما موجب تغییر در ذات نمی‌شود.

برای فهم کلی بودن و فعلی بودن این علم باید به اصطلاح علم فعلی و انفعالی در مشاء توجه داشت. علم فعلی علمی است که سابق بر معلوم عینی است، کلی و ازطریق علل است و معلومات از آن ناشی می‌شوند و علم انفعالی علمی است که مأخوذ از اشیاء خارجی است، تابع و مؤخر از آن‌هاست و متأثر از خارج می‌باشد. در علم فعلی، علم و صورت علمی منشأ تحقق شیء است. ولی علم انفعالی بعد از مواجهه با شیء خارجی حاصل می‌شود و متأخر از وجود خارجی است. علم فعلی در حق تعالی همان نقشه علمی و علم به نظام احسن و صورت تفصیلی موجودات و مخلوقات است که با عنایت فاعل به عینیت و تحقق می‌رسد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴-۳۹۳؛ ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۳۰-۱۳۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۹). این نقشه علمی الهی، اگرچه از جهتی مانند علم سابق فاعل‌های علمی امکانی به مصنوعات خود است، لکن نحوه منشئیت و تقدم صورت علمی در حق تعالی با دیگر فاعل‌های امکانی متفاوت است. منشأ بودن علم برای فعل در فاعل امکانی، به نحو علت معد و ناقص است که علاوه بر صورت علمیه، به فراهم آمدن زمینه و بستر تحقق و وجود ابزارهای خارجی و قابلیت قابل و پذیرش ماده نیازمند است.

علم الهی به نظام احسن، بدون نیاز به هیچ عامل دیگری منشأ صدور عالم هستی و مشمول



عنایت الهی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۶۵ و ۳۶۶ و ۵۹۴). صور علمی تفصیلی نزد ذات حاضرند و واسطه علم به موجودات به شمار می آیند. این علم تفصیلی به غیر قبل از ایجاد، برخاسته از علم به ذات است و رابطه این صور با واجب تعالی رابطه فعل به فاعل است. حق تعالی نسبت به آن ها فاعل بالرضا است؛ به این معنا که فعل و علم در این صور یکسان و عین هم اند (ابن سینا، بی تا، ص ۱۳۰ و ۱۳۱).

نظم و ترتیب حاکم بر موجودات عالم برخاسته از نظم و ترتیب موجود در نظام علمی حق تعالی است و نسبت ها و اضافات و نظم موجود در عین، معلول و مسبب از نظام علمی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴-۳۹۳).

بنابر این در حکمت مشاء، علم حق تعالی به غیر قبل از ایجاد به واسطه صور علمی تفصیلی زائد بر ذات و لازم ذات حاصل می شود. اگرچه این نظریه از جهاتی با اشکال مواجه است و تصور علم تفصیلی صوری در مراتب بالای وجود، خواه به نحو ثابتات ازلیه معتزله، خواه به صورت اعیان ثابته عرفا و خواه در قالب صور مرتسمه مشاء، محل تردید و تأمل است، اما مشاء علم تفصیلی حق تعالی را با ملاحظه همه جهات عقلی و فلسفی تصویر کرده بودند و نگاه آن ها اگر در قالب عرفان نظری تقریر شود، به دیدگاه عرفانی در این زمینه نزدیک خواهد شد.

۳. عرفان نظری و تبیین علم تفصیلی در مرتبه واحدیت و اعیان ثابته

در نظام کلی عرفانی مانند فلسفه، صدور از علم به عین صورت می گیرد. ذات حق که حقیقت وجود و واحد شخصی است، به ذات و کمالات خویش اجمالاً و تفصیلاً علم دارد و این علم منشأ نوعی کثرت علمی و پیدایش تعین احدیت و واحدیت می شود. احدیت، مرتبه تجلی ذات برای ذات به نحو اجمالی است که در آن ذات حق تعالی و کمالات او به نحو اجمال و اندماج مشهود ذات واقع می شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴). در این مرتبه از تعین علمی هیچ کثرتی تحقق نداشته و آنچه از کثرت در مراتب بعدی عالم ظهور و بروز می کند، در این مرتبه به نحو شئون غیبیه ذاتیه مستجن است. احدیت مرتبه علم حضوری خداوند به ذات بدون تفصیل اسماء و صفات است که مبدأ تعینات بعد می باشد (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸). در مرتبه و تعین بعد، ذات به شئون و کمالات ذات به نحو تفصیلی علم دارد و حق با اسماء و صفات و علم تفصیلی لحاظ شده و نوعی کثرت علمی حاصل می شود که بدان مرتبه واحدیت می گویند (مقدم، ۱۳۹۹، ص ۱۴۲).



در این مرتبه حق تعالی به ذات خویش از جهت اسماء و صفات و کمالات علم حضوری تفصیلی داشته و جمیع اسماء و صفات به نحو علمی تفصیلی در آن ظهور می‌یابند. این مرتبه همان مقام و مرتبه الوهیت است که در آن کثرت علمی به صورت متمایز آشکار می‌شود:

”آن‌گاه که به شرط شیء اخذ شود، اگر به شرط جمیع اسماء کلی و جزئی لازم ذات اخذ شود، همان مرتبه الاهیت است که در نزد عرفا واحدیت نام‌گذاری می‌شود (جندی، ۱۴۲۳، ص ۲۱).

واحدیت، اعتبار حقیقت وجود و کمالات آن به نحو تفصیلی است و در آن نوعی نسبت و کثرت و به تبع، علم و شهود تفصیلی نیز تعقل می‌شود. این علم تفصیلی به اسماء، منشأ ظهور اعیان ثابته و ظهور تمایز علمی است که همان نقشه علمی ظهور و ایجاد و معیار علم تفصیلی به موجودات و مظاهر بعدی است:

”حق تعالی... جمیع اشیاء را که در ذات به بساطت ذات موجود بودند، به نحو تفصیلی در مقام واحدیت و مقام علمی مشاهده می‌کند و نیز به تبع تجلی به فیض اقدس در عالم اسماء، جمیع اسماء و لوازم آن و لوازم لوازم آن را ازلاً و ابداً شهود می‌نماید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

پس مرتبه احدیت و واحدیت، علم حق به ذات و کمالات ذات به نحو اجمالی و تفصیلی است. چنان‌که در احدیت حق تعالی به نحو اجمال به ذات و کمالات خویش علم دارد و این علم منشأ پیدایش تعین احدیت است (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۸). در واحدیت، علم ذات به اسماء و صفات به نحو تفصیلی است. این علم تفصیلی در واحدیت منشأ ظهور اعیان ثابته همه موجودات است که به تبع اسماء حق و به مدد فیض اقدس ظهور می‌کنند. در واحدیت اسماء و صفات و لوازم اسماء و صفات به نحو تفصیل مشاهده می‌شود و اعیان و اقتضائات آن‌ها که بعداً در مراتب عینی عالم ظهور خواهند کرد، در این مرتبه به نحو علمی تفصیلی معلوم حق تعالی قرار می‌گیرند.

”تعین دیگری که مقام واحدیت است، آن مقام استجماع جمیع نعوت و صفات حضرت حق است (کربلایی، ۱۴۱۰، ص ۱۸۳).



این علم تفصیلی به اعیان ثابتہ کلی و جزئی موجودات از ازل تا ابد در نگاه عرفا معیار علم پیشین حق تعالی به عوالم متکثر وجود است کہ بعد از ظهور علمی، اقتضای وجود عینی و طلب تحقق خارجی دارند. اعیان بعد از ظهور تفصیلی و علمی، از فیض الہی طلب تحقق عینی می نمایند و حق تعالی این اعیان علمی را بہ فیض مقدس در عالم خارج اظہار و ایجاد می کند:

” اولین مرحلہ ظهور حق همان تجلی ذات برای ذات است در صورت اعیان ممکنات یا حضرات علمیه و این همان فیض اقدس است... بعد از آن تجلیات و ظہورات در ہمہ مراتب ممکنات ادامه می یابد کہ بدان فیض مقدس می گوئیم (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷).

فیض مقدس کہ تکمیل فیض اقدس الہی است، بہ تحقق عینی کمالات الہی در مظاهر خلقی و مراتب فعلی می انجامد:

” اولین مرحلہ ظهور حق همان تجلی ذات برای ذات است در صورت اعیان ممکنات یا حضرات علمیه و این همان فیض اقدس است... بعد از آن تجلیات و ظہورات در ہمہ مراتب ممکنات ادامه می یابد کہ بدان فیض مقدس می گوئیم (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۹۷).

با فیض مقدس نظام علمی حاکم بر اعیان ثابتہ، از مقام واحدیت علمی و اسماء الہی بہ مرتبہ عینی و اسماء کونیہ تنزل یافته و در عالم عین ظہور پیدا می کند:

” اسماء الہی در مقام واحدیت اقتضائاتی ذاتی دارند کہ بر اساس آن اقتضائات ذاتی و اعیان ثابتہ خویش بہ لسان استعداد، طلب تحقق عینی و خارجی می نمایند و فیض الہی در پاسخ بہ این طلب ذاتی، آن ها را در تجلی وجودی بہ اقتضای استعداد ذاتی و جایگاهشان در نظام احسن علم الہی تحقق عینی و خارجی می بخشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۳).

” اسماء و صفات ذاتی خداوند... بہ لحاظ مفهوم متغایر و متکثرند. لوازم



اسماء و صفات (یعنی اعیان ثابت) در نشئه علم حق به تبع اسماء و صفات حضور دارند و به سبب حضور علمی خود مخاطب فرمان و امر واحد الهی می‌شوند و در اثر فرمان خداوند، که همان فیض مقدس است، در خارج به تناسب اوقات و استعداد‌های مربوط به خود ظاهر می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۲۳۱).

بنابراین عالم کثرت تنزل عینی و ظهور خلقی، اعیان ثابت علمی است که در مرتبه واحدیت و قبل از حدوث عینی برای حق تعالی به علم تفصیلی مشهود و معلوم بوده است. از این رو اعیان ثابت قبل از ماهیات و اعیان کونی، نحوه‌ای از تقرر و ثبوت علمی در واحدیت به تبع اسماء و صفات دارند و بلکه خود ثبوت علمی تفصیلی حق تعالی در مرتبه واحدیت و معیار علم تفصیلی خداوند به موجودات به شمار می‌آیند:

وجود اشیاء در مقام علم، لَا بِوُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةِ الْمُضَافَةِ إِلَيْهَا، بَلْ بِوُجُودِهَا فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ که مقدم است بر وجود خارجی. و شاید این مقام است که تعبیر از او به عالم اعیان ثابت می‌شود که اعیان اشیاء در این مقام متمیز است، بعضها کلاً عن بعض (کربلایی، ۱۴۱۰، ص ۵۹).

” آن اعیان به افاضه فیض اقدس که قضاء الهی نامیده می‌شود، ظاهر می‌شوند و ظهور آن‌ها به فیض اقدس، عین علم خداوند سبحان به نظام شایسته‌تر و افضل است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۲-۵، ص ۲۳۰).

بنابراین علم تفصیلی قبل از ایجاد در نظر عرفان نظری، صور علمی اعیان ثابت همه موجودات در مرتبه واحدیت است که به تبع اسماء و کمالات الهی در این مرتبه ظهور می‌کنند و آینه تمام‌نمای تعینات بعدی در عالم‌اند که در محضر و مشهد حق قرار دارند.

۴. اشتراک و همسویی نظریه صور مرتسمه مشائی و اعیان علمی عرفان نظری

مطالعه تطبیقی بین دیدگاه مشاء و عرفان ابعاد مختلفی دارد که استقرای همه مبانی، ادله، روش‌ها، نتایج و چرایی حصول آن‌ها مستلزم تحقیق بیشتر و مجال گسترده‌تر است. در این مقاله به تبیین جهت اشتراک این دو دیدگاه پرداخته و همسویی، بلکه یکسانی آن‌ها را نشان می‌دهیم. همچنین برخی جهات اختلاف در مهم‌ترین مبانی و لوازم آن‌ها را از باب نمونه ذکر نموده و نشان



می‌دهیم که علی‌رغم اختلاف و تعارض بدوی، با تفسیر و تقارب مبانی می‌توان به هماهنگی و ترتیب طولی آن‌ها رأی داد.

الهام‌گیری تقریرهای عرفانی از تبیین فلسفی: چنان‌که گفتیم مشائین با توجه به فضای فکری و فلسفی و مایه‌های عقلی و شرعی که در اختیار آن‌ها بوده، دقیق‌ترین فرض ممکن برای تبیین علم تفصیلی قبل از ایجاد را طراحی کرده بودند که تا آن روز در میان دیدگاه‌های متنوع درباره علم خداوند کمترین محذورات و اشکالات را داشته و قوی‌ترین تصویر از علم تفصیلی قبل ایجاد به بیان فلسفی را ارائه کرده‌اند. اگرچه بعدها ملاصدرا و دیگران از برخی جهات از نظریه شیخ‌الرئیس دفاع و نسبت به برخی جهات به نظر او اشکال کردند و راقم این سطور نیز دیدگاه عرفا و مشاء را از جهت تصویر نوعی علم صوری حصولی در مراتب بالای وجود، محل تأمل و تردید می‌داند، اما اکنون و در مقام تبیین می‌توان دیدگاه ابن‌سینا را مبدأ و الهام‌بخش بسیاری از دیدگاه‌های متأخر در حوزه علم الهی دانست که تا امروز قابلیت اشتراک و انطباق با آخرین دیدگاه‌ها در علم پیشین الهی، چون علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و نظریه واحدیت عرفانی را دارد. به‌طوری که می‌توان دیدگاه ظهور تفصیلی و احدیت عرفان را که ملاصدرا در علم تفصیلی و کشف اجمالی از آن بهره برده، با دیدگاه ابن‌سینا در علم تفصیلی قبل ایجاد یکسان تلقی کرد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۱۵).

ابن‌سینا به‌خوبی اشکالات متنوع و متعدد در حوزه علم الهی را در نظر گرفت و دیدگاهی ابداع کرد که نقاط قوت آرای سابق را دارا و از بسیاری از نقاط ضعف آن‌ها مبرا بود. لذا راه حکمت متعالیه و عرفا را می‌توان امتداد مسیر ابن‌سینا و تعبیر و قالب دقیق‌تری از همان نظریه به شمار آورد و هر سه دیدگاه صور مرتسمه، واحدیت عرفانی و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را از این جهت همراه و یکسان تلقی نمود.

صور علمی مرتسمه که ابن‌سینا مطرح کرد، نه جزء ذات، نه عارض ذات و نه بیرون از ذات‌اند، بلکه صور زائد لازم ذات‌اند. ابن‌سینا با در نظر گرفتن اشکالات و محذورات احتمالی، صور علمیه زائد بر ذات و لازمه ذات را به‌گونه‌ای تبیین کرد تا نه موجب ترکیب و انفعال ذات شود و نه مستلزم قبول نظریه مثل گردد. او در تصویر علم الهی به غیر، نهایت دقت فلسفی را به کار گرفت تا در جهت اثباتی علم تفصیلی قبل ایجاد را به‌نحو صحیح تصویر کند و در جهت سلبی آن را از محذورات و اشکالات محفوظ نگه دارد.



صور مرتسمه داخل و جزء ذات نیستند؛ زیرا اگر صور جزء ذات باشند، موجب تکثر ذات خواهند شد که با بساطت ذات منافات دارد. همچنین آن‌ها عارض بر ذات نیستند؛ چون موجب معروض شدن و جسمانیت ذات می‌شوند. چنان‌که خارج از ذات هم تلقی نمی‌شوند تا ذات حق تعالی از علم تفصیلی بی‌بهره باشد، بلکه زائد لازم ذات به شمار می‌آیند. نیز در مخزنی جدا از ذات (مثل عقل یا نفس قرار ندارند تا منجر به دور یا تسلسل شوند و شبیه علم نفسانی نیستند تا مایه تأثر و انفعال ذات باشند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۹۳-۳۸۴)؛ ابن سینا، بی‌تا، ص ۱۳۲).

حضور صور معقوله در تبیین علم تفصیلی به غیر: در نظر ابن سینا صور علمی، صادر از ذات و مرتسم در ذات و مانند ذات واجب‌اند. آن‌ها علم ذات به نظام احسن به حساب می‌آیند که ازلاً و ابداً به نحو فعلی و بدون هیچ جهت امکانی یا حدودی با ذات تحقق دارند. ازاین‌رو صور مرتسمه تفصیلی از جهتی علم حق تعالی و لازمه ذات و در حضور ذات و مبدأ موجودات‌اند و از جهتی واسطه علم به مخلوقات و صورت مخلوقات به شمار می‌روند: «علم قبل ایجاد علم ارتسامی تفصیلی لازم ذات است» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴-۳۹۳). این علم تفصیلی به موجودات که حق تعالی نسبت به آن‌ها فاعل بالرضا است، عین فعل و برای ذات حاضرند.

این سیر فکری در تصویر علم تفصیلی ذات صرف نظر از مبانی و روش، در مقام توصیف و تبیین با آنچه عرفان نظری درباره واحدیت گفته است، هماهنگ است و تفاوت آن‌ها تنها در مقام تعبیر است که یکی با مبانی و قالب بیانی فلسفی و دیگری با مبانی و تعبیر عرفانی بیان شده است. اگر بخواهیم این مطلب را به لسان صدرا یا عرفا بیان کنیم، این صور علمی مرتسم برای ذات، تعین علم تفصیلی ذات و مظهر اوصاف و کمالات و صفات حق‌اند که مشهود حق واقع شده‌اند و حق تعالی در این مرتبه خود را در آینه اسماء و صفات خود مشاهده می‌کند؛ چنان‌که ملا صدرا خود با تأثیرپذیری از عرفا به این مرآتیت ذات برای ذات و تصویر علم تفصیلی برای ذات اقدام کرده است (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰). به تعبیر عرفانی این صور علمی مرتسمه، مرآت حاصل از تجلی اول‌اند که در تجلی ثانی در عالم عین تحقق پیدا می‌کنند. با این بیان، دیدگاه ابن سینا بسیار نزدیک به نگاه عرفا توصیف می‌شود و اگر نپذیریم که نظریه ابن سینا منطبق بر دیدگاه عرفا و ملا صدرا است، این مطلب قابل انکار نیست که تقریر



ابن سینا از صور مرتسمه، از نظر محتوا و مضمون مایه اولیه و اصل طرحی است که در عرفان و حکمت متعالیه با تعبیر دیگری بیان شده است. بنابراین چنان که اقتضای سیر طبیعی مباحث فلسفی است، دیدگاه های متأخر را می توان امتداد سیر فکری سابق به حساب آورد.

تابعیت معلوم از علم: علاوه بر این هماهنگی و همسانی، یکی دیگر از جهات اشتراک در نظریه علم تفصیلی مشاء با واحدیت عرفانی تقدم و متبوعیت علم و منشئیت صدور یا ظهور نسبت به معلوم است. علم تفصیلی فعلی، لازم ذات حق تعالی و متبوع حقایق عینی خارجی است؛ یعنی حقایق خارجی مطابق و تابع آن صادر می شوند و این تابعیت و مطابقت تأمین کننده علم سابق و تفصیلی واجب قبل از ایجاد است و مانند علم انفعالی حاصل و تابع از اشیاء خارجی نیست. اگر علم واجب را حاصل و تابع خارج فرض کنیم، یا باید این صورت های حاصله را جزء ذات تلقی کنیم و یا امری عارض بر ذات، و هر دو فرض محال است. اگر صور جزء ذات باشند، لازمه اش ترکیب ذات است که محال است. چنان که اگر عارض ذات باشند، سبب انفعال ذات خواهند شد. همچنین با وجوب من جمیع الجهات واجب منافات دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۴؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴-۳۸۵) و ذات او محل تغییرات و حوادث خواهد شد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۸۴ و ۳۸۵).

علم تفصیلی و وساطت و منشئیت برای صدور در دیدگاه مشاء با وجوب و بساطت و وحدت حق تعالی همراه است. برخلاف فاعل امکانی که میان علم و فعل او فاصله است و تحقق فعل نیازمند طی مقدمات است، در حکمت مشاء تحقق صور علمی تفصیلی که ازلاً و ابداً لازم ذات است، خود منشأ تحقق عینی اشیاء در عالم خارج است و موجودات در عالم خارج به تبع آن حاصل می شوند.

این تأثیر و تابعیت معلوم و تحقق آن به صرف علم و عنایت وجه مشترک میان این دو نظریه است که مضمون آن با نگاه عرفانی و شهود تفصیلی ذات نزدیک است؛ چنان که تعقل در مشاء منشأ تحقق است. شهود در عرفان، منشأ تعین و ظهور است؛ چنان که عقل اول و بقیه صوادر به لحاظ تعقل صادر می شوند، احدیت و واحدیت عرفانی نیز به لحاظ اعتبار شهود اجمالی و تفصیلی ذات ظاهر می گردند (مقدم، ۱۳۹۹، ص ۱۴۳). لذا به نظر می رسد صرف نظر از نحوه بیان که در مشاء فلسفی و در ابن عربی عرفانی است، اصل تقدم و منشئیت تعقل و شهود برای تحقق و ظهور در هر دو مشترک است. اگر بخواهیم مطالب مشائی را به تعبیر صدرایی و



عرفانی بیان کنیم، می‌توانیم بگوییم در مرتبه بعد از علم و توجه و تجلی اول که اجمالی است، علم و توجه و تجلی ثانی تفصیلی اعتبار می‌شود که حاصل آن ظهور اعیان و صور اسماء و کمالات الهی است که در مرتبه بعدی و به مدد عنایت و فیض مقدس الهی، در عالم عین ظهور پیدا می‌کنند. صرف نظر از برخی اختلافات مبنایی چون جایگاه وحدت و کثرت و ماهیت و علیت و ترقی آن‌ها به تشکیک اخص و اعیان و تشأن می‌توان ادعا کرد که صدور مشائی و مبانی و لوازم آن نیز به ظهور و تجلی عرفانی و آثار و نتایج آن قابل تفسیر و ترقی است و این دو نگاه، جز در قالب و تعبیر تفاوت حقیقی و محتوایی دیگری نسبت به تبیین صدور و ظهور ندارند. مقتضای همراهی نظام‌های ادراکی انسان در حوزه عقل و شهود نیز همین است که در نهایت به همگرایی میان نتایج این دستگاه‌های ادراکی اذعان داشته باشیم (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۲۶۶).

۵. اختلاف نظریه صور مرتسمه با اعیان ثابته و وجه رفع آن

علی‌رغم همسویی و قرابت نظریه فلسفی صور مرتسمه با دیدگاه عرفانی واحدیت که در بخش قبل بیان شد، برخی نقاط اختلاف در مبانی و لوازم این دو دیدگاه نیز وجود دارد که برای تقارب دو دیدگاه باید آن‌ها را توجیه و تأویل نمود.

تفاوت در مبنای تشکیک: یکی از مهم‌ترین وجوه اختلاف در مبانی وجودشناختی تفاوتی است که در مسئله وحدت و کثرت یعنی تباین یا کثرت علی و معلولی منسوب به ابن سینا با وحدت و تشکیک اخص عرفان ابن عربی وجود دارد. چنان‌که می‌دانیم، مشاء در مسئله وحدت و کثرت به تعدد و تباین بین موجودات و در نتیجه نظام علیت و ارتباط علی و معلولی میان آن‌ها معتقد است و نظریه صور مرتسمه نیز مبتنی بر همین اساس تبیین می‌شود. واجب الوجود مرتبه بشرط لای از وجود است و علت و فاعل بقیه موجودات عالم می‌باشد. این فاعلیت در صور مرتسمه به نحو فاعل بالرضا و در بقیه موجودات به صورت بالعنایه است (غفاری؛ مقدم، ۱۳۹۶، ص ۳۷). صور مرتسمه منتشاء از ذات و فعل واجب‌اند که عین علم او هستند و بعد از تحقق این علم، عنایت الهی علت ایجاد آن‌ها به همان ترتیب علمی در عالم خارج است.

در حالی که در نظام عرفانی ابن عربی در مسئله وحدت و کثرت، نوعی وحدت غلیظ حاکم است که نه تنها از تباین، بلکه از وحدت تشکیکی و تشکیک خاص نیز فراتر رفته و به وحدت



شخصی و تشکیک اخص رسیده است. در عرفان سخن از تباین یا کثرت حقیقت وجود و مراتب داشتن آن مطرح نیست، وجود منحصر در واحد شخصی است و آنچه به صورت کثرات مشاهده می شود، شئون و ظهورات و تجلیات و نمودهای همان حقیقت است. عرفا هرگز کثرت در متن واقع و حقیقت هستی را قبول نداشته و حتی آن را موجب شرک و کفر تلقی می کنند (مقدم، ۱۳۹۹، ص ۴۳۱).

در مقابل، حکمای مشاء با تصویر مراتب کثرت علی و معلولی در نظام هستی، واجب الوجود را به عنوان مرتبه اعلا و بشرط لای آن معرفی می کردند. در نظر آن ها کثرت حاصل از ذات وجود کثرتی حقیقی و مربوط به متن واقع است. مرز مشخصی میان مراتب وجود برقرار است و مراتب کثرت در متن واقع تحقق دارد.

عرفا با این کثرت انگاری حقیقی مخالف اند. آن ها به حکما اشکال می کردند که شما با تصور بشرط لایی از حقیقت واجب الوجود، حق را در عداد سلسله مخلوقات و خارج از آن قرار داده اید که به معنای پذیرش غیر و ثانی در وجود و خروج حق از حوزه مخلوق و اخراج مخلوق از حیطه وجودی حق و مساوی با محدودیت و کثرت و شرک است. بنابراین از نظر عرفا هیچ نحوه ای از کثرت و علیت و فاعلیت، خواه نسبت به صور علمی و در قالب فاعل بالرضا و خواه نسبت به موجودات و به نحو فاعل بالعنایه مورد قبول نیست:

” بنا بر حصول کثرت حقیقی، توحید وجودی قابل تعقل نمی باشد و قائل به حصول کثرت حقیقی، منزله از ارتکاب شرک خفی نمی باشد (ابن ترکه، ۱۳۹۶، ص ۱۷).

توجیه اختلاف مبنایی: با این حساب، این دو نگرش بر دو مبنای متفاوت مستقر شده اند و برای حفظ آن تقارب در نظر، باید این فاصله در مبنا را با توجیه و تأویل از میان برداشت. به این منظور، می توانیم بگوییم این اختلاف مبنایی مانند برخی از دیگر مبانی عرفانی و فلسفی اگرچه در نظر بدوی باهم متعارض اند، اما با تغییر در نگرش و تفسیر علیت به تشان و نیز گذر از تباین و وحدت تشکیکی، می توان آن ها را به هم نزدیک کرد. البته این بدان معنا نیست که مشاء یا عرفا خود به چنین چیزی اذعان داشته و بدان دست یافته اند، بلکه مراد آن است که با لحاظ سیر فکری مشائی و ظهور حکمت متعالیه می توان این همگرایی و تقارب با عرفان را مشاهده کرد.

جریان فلسفی بعد از حکمت متعالیه با شناسایی اصول و مبانی مورد اختلاف میان عرفا



و حکما، برای تأویل و ارجاع آن‌ها به هم تلاش نموده و با تنقیح و اصلاح آن‌ها مبانی و آراء فلسفی را با اصول و نظریات عرفانی هماهنگ نمود. حکمت متعالیه برای نزدیک شدن فلسفه به عرفان و جمع میان دو دیدگاه، با تحویل علیت به تشان، استفاده از وجود رابط و مستقل، هلاکت ماهیات و مساوقت آن‌ها با اعیان ثابت و گذر از وحدت تشکیکی به تشکیک خاص الخاصی از علیت به ظهور و تجلی گذر کرده، معلول را ظهور و ظل و شان و تجلی علت قرار داده و به صلح نسبی میان طرفین و دفع برخی اشکالات موفق گردیده است (نک: مقدم، ۱۳۹۹، ص ۴۱۱-۴۵۵).

در این تبیین، تعینات و ممکنات و معلولات ظل و ظهور و عین ربط به حقیقت وجود بوده و خود بهره‌ای از وجود استقلالی ندارند، بلکه عین وابستگی به حق و اضافۀ اشراقی و شعاع حقیقت وجود به شمار می‌آیند و حقیقتی جز ظهور و سایه و نمود و تعین ندارند:

”هرچه در عالم وجود به نظر می‌آید که غیر واجب است، درواقع از ظهورات ذات و تجلیات صفت اوست که درحقیقت عین ذات اوست؛ چنان‌که برخی عرفا بدان تصریح کرده‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱: ج ۱، ص ۶۹؛ ج ۲، ص ۳۵۳).

”سخن اهل عرفان همان است که صدرالمشائیین پس از گذر از قول چهارم آن را به عنوان نظر نهایی انتخاب کرده و آن قول به وحدت وجود و کثرت تشکیکی ظهور و شئون آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۹۰).

باتوجه به اینکه فاعلیت بالرضای مشائی به مسئلۀ ظهور و تجلی و تشان بسیار نزدیک است، می‌توان صور مرتسمۀ علمی را که در نظام مشائی معلول و فعل واجب‌اند و واجب نسبت به آن‌ها فاعل بالرضاست، به ظهور و تعین تفسیر نمود. با این تأویل، می‌توان صور مرتسمۀ مشائی را چنان‌که عرفا می‌گویند تعین و ظهور و جلوه حقی وجود به شمار آورد؛ چنان‌که می‌توان موجودات را تعین و ظهور و جلوه خلقی خداوند تلقی کرد. حسب این تفسیر و استفاده از جنبۀ یلی الحقی و یلی الخلقی که در حکمت مشاء مطرح شده، حتی می‌توان از صدور مشائی تفسیری عرفانی ارائه نموده و گفت خداوند وجود حقیقی است و ممکنات عالم، تجلیات و ظهورات ذات حق به شمار می‌آیند که با وجه باطنی خود و در بستر وجود منبسط با حق



ارتباط و اتحاد دارند. یکی از مراتب ظهور این وجه باطنی، واحدیت است که حاصل آن تحقق اعیان ممکنات به وجود علمی در قالب اعیان ثابتۀ عرفانی یا صور مرتسمۀ مشایی است. در تعبیر ابن سینا، جنبۀ یلی الربی جنبۀ باطنی و حقیقت وجود و ارتباط به حق تعالی است و جنبۀ یلی الخلقی جنبۀ کثرت خلقی و مظاهر ماهوی آن به شمار می‌رود. بر این اساس ظهور و تجلی واحد حق، وجودی دووجهی است که از وجهی حق و از وجهی خلق است. این تعبیر مشهور مشائی که ممکنات از حیث ذات لیس، و از حیث اتصال به مبدأ ایس اند: «الممكن من ذاته ان يكون ليس وله من علته ان يكون ایس» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۶۸)، در کلام شارحان مشاء نیز به نحو عرفانی شرح شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۳، ص ۶۲۱؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۷۳). ضمن اینکه تعبیر عرفانی چون تجلی و مظهریت نیز در فلسفۀ مشاء به کار رفته است:

”و خیر اول ظاهر و متجلی است برای جمیع موجودات. اگر ذات او از موجودات محبوب بود و بر آن‌ها تجلی نمی‌کرد، موجودات هرگز او را نمی‌شناختند و بدو نائل نمی‌شدند و الخیر الأول بذاته ظاهر متجل لجمیع الموجودات (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۳).

از این رو فلسفۀ مشاء قابلیت پذیرش تفسیر علیت و فاعلیت به شأن و تجلی را دارد و همین جنبۀ وجودی است که مجعول بالذات و منشأ ظهور ذات حق تعالی در مظاهر حقی مانند احدیت و واحدیت و مظاهر خلقی چون عقل و مثال و نفس است. تبعیت و تابعیت طرفینی علم و معلوم در عرفان: چنان‌که گذشت، به نظر مشاء علم تفصیلی به نظام احسن که لازم ذات است، به خودی خود و به دور از هرگونه شرط و مقدمه و علت و ابزار، منشأ صدور نظام عالم با بهترین ترتیب و برترین ترکیب از حق تعالی می‌شود که به آن عنایت می‌گویند. در این تبیین مشائی، چنان‌که می‌بینیم، مخلوقات خصوصیات و جایگاه آن‌ها تابع علم الهی به نظام خیر هستند.

در مقابل عرفا به حسب تعبیر رایج خود از نوعی تبعیت و تابعیت طرفینی میان اعیان و عالم سخن می‌گویند که در نظر بدوی از مواضع اختلاف میان نظریۀ صور مرتسمۀ مشائی و اعیان ثابتۀ عرفانی است. عرفا که معتقد به نظام ظهور و بطون در حقیقت واحدند، نه تنها در ارتباط اعیان علمی و عینی، بلکه در جمیع مراتب تعینات به نوعی تقابل حق و خلق در ظهور و بطون



معتقدند که در مسئله اعیان و موجودات هم منعکس شده است. بر این مبنا آن‌ها در کنار اثرگذاری اعیان علمی بر موجودات عینی، از اثرگذاری تعینات عینی بر اعیان و اثرپذیری علم از عین هم سخن گفته‌اند. این مطلب در نگاه اولیه وجهی از وجوه اختلاف میان نظریه صور مرتسمه سینوی و اعیان ثابته ابن عربی به شمار می‌آید.

عرفا گاه از آن تقابل عام به نیازمندی متقابل حق و خلق نیز تعبیر می‌کنند. البته عرفا تذکر داده‌اند که این تعبیر مشتمل بر سوءادب نسبت به حق بوده و در حد امکان باید از آن پرهیز کرد؛ اما این را نیز مطرح کرده‌اند که حق اگرچه به حسب ذات غنی و بی‌نیاز از عالم است، ولی به حسب فعل در مرتبه تحقق کونی اسماء و صفات به مظاهر نیازمند است: «ربوبیت جز با مربوب ظاهر نمی‌شود» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴۴). موجودات و تعینات در ذات خود به حق نیازمندند و حق در ظهور و تجلی خویش به مظاهر محتاج است. به تعبیر ابن عربی، ما به او چیزی دادیم که بدان در ما ظهور می‌یابد و او به ما وجود داد؛ پس امر میان ما و او تقسیم شده است. اگر جهان و مخلوقات نمی‌بودند، اسماء و صفات ظهور نمی‌یافتند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۴۳).

متعاقب همین نگاه و برخلاف نگرش مشائی که عالم را تابع علم و علم را منشأ صدور می‌داند، در عرفان میان اعیان ثابته با اعیان خارجه نوعی حاکمیت و تبعیت و تابعیت طرفینی برقرار است. اعیان علمی که نقشه ظهور موجودات هستند، بر اعیان خارجی حاکمیت دارند؛ زیرا تعینات خارجی بر اساس علم ظهور می‌کنند و جایگاه و خصوصیات عینی تابع نقشه علمی و اعیان ثابته واحدیت‌اند. اسماء و صفات و اعیان علمی رب اعیان خارجی‌اند و اعیان خارجی مربوب و تابع آن‌ها محسوب می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۴۴).

در عین حال، اعیان عینی و موجودات نیز نوعی حکومت بر اعیان علمی دارند و از طرف دیگر، اعیان علمی تابع موجودات خارجی هستند و این چیزی است که در حکمت ابن سینا اظهار نشده است. در عرفان، اعیان خارجی موجودات به حسب جایگاه و خصوصیات و مرتبه ظهور عینی خود در عالم، حاکم بر علم حق تعالی هستند و از این جهت نقشه علمی تابع موجودات خارجی است. موجودات بر اعیان علمی و حتی بر خود حق تعالی حکم می‌کنند که حق مطابق همان مقتضیات ذاتی و خصوصیات و لوازم وجودی به آن‌ها علم داشته باشد. پس از طرفی ظهور عینی اعیان تابع صور علمی اعیان در علم حق است؛ یعنی علم تفصیلی



حق است که حکم می‌کند هر تعین و ظهوری با چه خصوصیات در چه جایگاه و چگونه تحقق و ظهور پیدا کند و از سوی دیگر، موجودات عینی و اعیان خارجی بر حق و علم او حکم می‌کنند که چگونه به آن‌ها علم داشته باشد:

” علم تابع معلوم است و هر معلوم اقتضایی مختص به ذات خود دارد. علم حق تعالی به معلوم چنان‌که ذات معلوم اقتضا دارد، تعلق می‌گیرد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۹ و ۶۴).

عرفا این ارتباط و افتقار طرفینی را در قالب تمثیل‌های مختلف، از جمله مسئله کلیات معقول و ارتباط و افتقار طرفینی آن‌ها با جزئیات خارجی تنظیم کرده‌اند. حقایق معقول، منشأ تحقق خصوصیات و صفات ظاهر در عالم جزئیات‌اند و جزئیات، موجب الحاق قیود و تقسیم کلیات می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۲). به هر حال این ارتباط طرفینی در علم و ظهور برقرار است: ظهور توبه من است و وجود من از تو؛ فلسفۀ تظهر لولای لم اکن لولاک (رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۱۶). پس علم او تابع معلوم است. بنابراین، علم در معلوم تأثیری ندارد و حق تعالی به معلوم آن‌گونه که هست، علم می‌یابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۲). اگرچه حق تعالی حاکم مطلق بر همه است، ولی خود محکوم محکوم علیه و اقتضائات آن می‌باشد؛ زیرا اگر بخواهد اعیان ثابته و ذوات و ماهیات را در خارج تحقق بخشد، باید مطابق لوازم آن‌ها وجود بخشد و محکوم اقتضائات آن‌ها خواهد بود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۳۱ و ۱۳۲). مانند فردی که مسئول آموزش عده‌ای است که درواقع حاکم بر آن عده بوده و مدیریت آن‌ها را بر عهده دارد، اما خود در این حکومت تابع آن عده است و باید برنامه‌ای مطابق شرایط و ویژگی‌های آنان تدوین نموده و اجرا کند. پس هر حاکمی محکوم محکوم علیه خود می‌باشد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰، ص ۴۷۰).

توجیه تابعیت طرفینی: چنان‌که می‌بینیم، به حسب ظاهر برخلاف صدور یک طرفه و تأثیر یک جانبه علم بر معلوم در مشاء، در عرفان از نوعی رابطه طرفینی و تأثیر دوجانبه میان اعیان و اشیاء سخن رفته است. لکن به نظر می‌رسد این اختلاف و تعارض نیز اختلافی ظاهری و تعارضی بدوی باشد و با تأمل و تحلیل بتوان آن را رفع نمود. از ناحیه علم حصولی و ادراک عقلی، حرف عرفا و حکمای مشاء در این باره چندان تفاوتی ندارد؛ اگرچه حکمای مشاء بدان



تفهو نکرده باشند، مضمون نهایی سخن عرفا در قالب علم حصولی همان است که حکمت مشاء آن را عنوان کرده است و تعبیر لطیف‌تر سخن مشاء همان است که عرفا توضیح داده‌اند. به عبارت دیگر، تأثیر، و تأثر طرفینی که عرفا می‌گویند، تعبیر دیگری از ضروری و ذاتی بودن نقشه علمی حق تعالی است. در نظام علمی تفصیلی، چه در قالب صور مرتسمه و چه اعیان تصویر شود، موجودات ذات و صفات و جایگاه ذاتی و ضروری و لایتغیری دارند که برای آن‌ها در علم و عین ثابت است. این وضعیت در نقشه نظام احسن به کمال ذاتی و ذات حق تعالی باز می‌گردد. در این علم ذاتی به نظام خیر که برخاسته از ذات حق تعالی است، هر موجود و تعینی مرتبه و جایگاه معین و ثابت با خصوصیات و ویژگی‌ها و اقتضائات خاص خود دارد که ضروری است مطابق آن معلوم قرار گیرد و مطابق آن علم موجود گردد. پس موجود خارجی چنان تحقق می‌یابد که در علم تفصیلی معلوم بوده است. اما ازسوی دیگر، علم تفصیلی به موجودات چنان تعلق می‌گیرد و آن‌ها چنان معلوم واقع می‌شوند که حقیقت و ذات و وجودشان در عالم اقتضای آن را دارد.

فرض علم به نظام احسن در کامل‌ترین و برترین شکل خود برای حق تعالی به این معناست که وجود هر موجودی در جایگاهی خاص و با خصوصیات و اقتضائات منحصر به فرد ضرورت دارد. و ضروری است که خداوند او را در همان جایگاه با همان خصوصیات در نقشه علمی و به تبع در وجود خارجی تحقق بخشد. در غیر این صورت، نه آن موجود آن موجود خواهد بود، نه علم الهی علم به نظام احسن خواهد بود و نه حق تعالی کمال ذاتی مطلق خواهد داشت. بنابر این تعارض و تهافتی در این دو تعبیر نیست.

اگر بخواهیم از این مطلب عقلی و فلسفی که در فلسفه مشاء بیان شده به زبان عرفان نظری سخن بگوییم، از این ضرورت چنین تعبیر می‌کنیم که ذات فلان مخلوق در نقشه علمی خداوند اثر دارد و بر نقشه علمی نظام احسن حاکم است و خداوند باید هر موجود را چنان‌که خود آن موجود اقتضا دارد و به زبان استعداد آن را طلب می‌کند، در همان جایگاه تصور نموده و در همان مرتبه ایجاد کند. البته لسان عرفانی از انعطاف و لطافت بالاتری برخوردار و گاهی آمیخته با غنج و دلال است و عارف آن مسئله فلسفی را در این قالب عرفانی تقریر کرده است. لذا آن نیمه حقیقت که در نظر و زبان فیلسوف پنهان بود، در لسان عارف به منصه ظهور رسید. و الله العالم.



نتیجه‌گیری

علم تفصیلی حق تعالی قبل از ایجاد و نسبت و کیفیت ارتباط این علم با معلوم از مسائلی است که مورد توجه حکمت و عرفان قرار گرفته است. حکمای مشاء برای حق تعالی به صورت تفصیلی علمی لازم ذات معتقد شدند. در عرفان نظری علم تفصیلی قبل از ایجاد، با صورت علمی اعیان ثابتۀ در مرتبۀ واحدیت تبیین می‌شود. در این مقاله، وجه اشتراک و اختلاف این دو نظریه را بررسی و تلاش کردیم جهات اختلاف میان آن‌ها را رفع کنیم.

در هماهنگی و وجه اشتراک این دو دیدگاه نشان دادیم که دیدگاه مشاء در تصویر علم تفصیلی ذات، در مقام توصیف و تبیین با آنچه عرفان نظری دربارهٔ واحدیت گفته، هماهنگ است و تفاوت آن‌ها را باید در مقام تعبیر دانست که یکی با مبانی و قالب بیانی فلسفی و دیگری با مبانی و تعبیر عرفانی بیان شده است.

از جهت اختلاف مبانی وحدت و کثرت و علیت نیز نشان دادیم که می‌توان صدور مشائی و مبانی و لوازم را به ظهور و تجلی عرفانی و آثار و نتایج آن تفسیر و تأویل نمود.

از جهت اختلاف برخی لوازم مانند تبعیت طرفینی نیز عرفا اگرچه در تعابیر رایج خود از نوعی تبعیت و تابعیت طرفینی میان اعیان و عالم سخن گفته‌اند، اما درواقع این تأثیر و تأثر طرفینی تعبیر دیگری از ضروری و ذاتی بودن نقشۀ علمی حق تعالی است.



فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ جامه‌بزرگی، محمدجعفر. (۱۳۹۸). «تأملی بر علم الهی در حکمت سینوی». پژوهش‌های هستی‌شناختی، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۸(۱۶)، ۱۷-۳۵. <https://doi.org/10.22061/orj.2020.1202>
۲. ابن‌ترکه، علی. (۱۳۹۶). تمهید القواعد، (تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (بی‌تا). الاشارات والتنبیها. قم: نشر البلاغة.
۴. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الإلهیات من کتاب الشفاء، (تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: مکتب الإعلام الاسلامی.
۵. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). التعليقات. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۶. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسائل ابن‌سینا. قم: بیدار.
۷. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجات من الفرق فی بحر الضلالت، (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۸. ابن‌عربی، محی‌الدین. (بی‌تا)، الفتوحات المکیة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۹. ابن‌عربی، محی‌الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم، قم: الزهراء.
۱۰. ارسطو. (۱۳۸۶). ما بعد الطبیعة (متافیزیک)، (ترجمه شرف‌الدین خراسانی). تهران: حکمت.
۱۱. الهی‌منش، رضا. (۱۳۹۹). «پیشگامی ابوالفتوح رازی بر ابن‌عربی در تصویر اختیار آدمی». پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۳.
۱۲. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰). حکمت عرفانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۳. بهارنژاد، زکریا. (۱۴۰۱). «تابعیت علم از معلوم و رابطه آن با شناخت و اثبات وجود خدا از منظر ابن‌عربی». شناخت، شماره ۸۷، ص ۱۱-۳۱. <https://www.doi.org/10.29252/kj.2023.228395.1127>
۱۴. بهارنژاد، زکریا. (۱۳۹۸). «مقام ذات و الوهیت حق نزد ابن‌عربی». پژوهش‌های عرفانی، شماره ۳.
۱۵. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. جمعی از نویسندگان. (۱۳۸۱). مرزبان وحی و خرد. قم: بوستان کتاب.
۱۷. جندی، مؤیدالدین. (۱۴۲۳). شرح فصوص الحکم، (تصحیح جلال‌الدین آشتیانی). قم: بوستان کتاب.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). رَحِیقِ مَخْتوم. قم: اسراء.
۱۹. حسن‌زاده آملی، حسن؛ طالبی، مسعود. (۱۳۶۹). شرح المنظومة. تهران: ناب.
۲۰. رحیمیان، سعید. (۱۳۸۸). مبانی عرفان نظری. تهران: سمت.
۲۱. سعیدی مهر، محمد. (۱۳۷۴). علم پیشین الهی و اختیار انسان. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



۲۲. سلیمانی بهبهانی، عبدالحجیم. (۱۴۰۱). «معناشناسی تابعیت علم از معلوم و بررسی کارآمدی آن در شبهه علم پیشین الهی و اختیار انسان». معرفت کلامی، ۱۳(۲)، ۴۵-۴۰.
۲۳. شهرزوری، محمد بن محمود. (۱۳۷۲). شرح حکمة الاشراق، (تصحیح حسین ضیائی). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. شهرستانی، محمد بن عبدالحکیم. (۱۴۲۵). نهاية الإقدام فی علم الکلام، (تصحیح احمد فرید). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۶. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۷). سه رسائل فلسفی، (با مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۸. ضمیری، محمدرضا؛ دادجو، یدالله؛ الهی، محمد. (۱۳۹۷). «علم پیشین الهی از دیدگاه حکمت صدرایی و سینیوی و تطبیق آن با آیات و روایات». حکمت صدرایی، ۶(۲)، ۴۷-۶۱.
۲۹. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ خسروشاهی، هادی. (۱۳۸۸). بررسی های اسلامی. قم: بوستان کتاب.
۳۰. غفاری، حسین؛ مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۶). «گذر از وحدت تشکیکی به تشکیک وحدت و ربط ذات الهی به احدیت». مجله فلسفه، ۴۵(۱)، ۵۴-۳۷.
۳۱. غفاری قره باق، سیداحمد. (۱۴۰۰). «نسبت علم الهی با معلوم از دو منظر عرفانی و صدرایی». حکمت معاصر، ۱۲(۲)، ۲۱۹-۲۴۵. <https://www.doi.org/10.30465/cw.2021.7272>
۳۲. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۴). أهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، (ترجمه سیدجعفر سجادی). تهران: شرکت طبع و نشر.
۳۳. فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۶۴). فصوص الحکم. قم: بیدار.
۳۴. قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۵). النفحات الإلهیة، (تصحیح محمد خواجوی). تهران: مولی.
۳۵. قیصری رومی، محمد بن داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، (تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی). تهران: علمی و فرهنگی.
۳۶. کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه، (ترجمه داریوش آشوری). تهران: علمی و فرهنگی.
۳۷. کربلایی، سیداحمد. (۱۴۱۰ق). توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. تهران: حکمت.
۳۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
۳۹. مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۹). وجود منبسط و سلسله طولی علل: مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۴۰. یزدان پناه، یدالله. (۱۳۹۹). فروغ معرفت در اسرار ولایت و خلافت. قم: عروج.



A Critical Examination of the "Systematic Theory" Approach in Confronting Western Humanities

 Seyed Rouhollah Noorafshan¹ | Javad Rezaei Esfahrood²

1. Corresponding Author, PhD Student in Theoretical Foundations of Islam, Farabi College, University of Tehran, Qom, Iran. Email: s.r.noorafshan@ut.ac.ir

2. PhD student in Philosophy of Religion, Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: rezaei9440@gmail.com



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 22 September 2024

Revised: 11 March 2025

Accepted: 9 June 2025

Available Online: 9 July 2025

Keywords:

Systematic theory, Islamic humanities, Western humanities, Islamic Sciences Academy, Mirbagheri.



Abstract

This research aims to introduce and evaluate the approach of the Islamic Sciences Academy in confronting Western humanities. The methodology is descriptive-analytical and based on a library study. The findings indicate that the principles of the primacy of agency (*asālat al-fā'iliyah*) and guardianship (*wilāyah*) form two fundamental bases of evaluation for the Academy. On the one hand, the Academy ascribes several main characteristics to Western humanities. This evaluation, combined with the civilizational perspective held by the Academy, leads to the rejection of all existing approaches toward Western humanities. The Academy considers only its own approach—the so-called "systematic theory"—as effective in relation to Western humanities. The outcome of this approach is that in the course of producing Islamic humanities, the use of Western sciences is considered impossible, and even assuming the existence of positive elements within Western civilization, these elements cannot be isolated or extracted. Despite some strengths, this approach has significant weaknesses, the most important of which are: reliance on false foundations; weakness in theoretical development; contradictions within the approach; and dominance of anti-Western attitudes over research-based Western studies.

Cite this article: Noorafshan, S.R., Rezaei Esfahrood, J. (2024). A Critical Examination of the "Systematic Theory" Approach in Confronting Western Humanities. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 197-220. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6363.1553>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی انتقادی «نظریه نظام‌گرا» در مواجهه با علوم انسانی غربی

سیدروح‌الله نورافشان^۱ | جواد رضائی اسفهرود^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، مبانی نظری اسلام، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران، قم، ایران. رایانامه: s.r.noorafshan@ut.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: rezaci9440@gmail.com

چکیده

هدف این پژوهش معرفی و ارزیابی رویکرد فرهنگستان علوم اسلامی در برابر علوم انسانی غربی است. روش این پژوهش توصیفی تحلیلی و از نوع کتابخانه‌ای است. یافته‌ها نشان می‌دهد اصالت فاعلیت و ولایت دو مبنای مهم ارزیابی برای فرهنگستان است. ازطرفی فرهنگستان برای علوم انسانی غربی چند ویژگی اصلی قائل است. همین ارزیابی به علاوه نگاه تمدنی که این مجموعه دارد، موجب شده است که تمامی رویکردهای موجود نسبت به علوم انسانی غربی را مردود بدانند. فرهنگستان در برابر علوم انسانی غربی تنها رویکرد خود، نظریه نظام‌گرا، را کارآمد تلقی می‌کند. نتیجه این رویکرد آن است که در مسیر تولید علوم انسانی اسلامی، نمی‌توان از علوم غربی استفاده کرد و بر فرض آنکه عناصر مثبتی هم در تمدن غرب یافت شود، غیر قابل تجزیه است. رویکرد مذکور، در عین برخورداری از برخی نقاط قوت، دارای نقاط ضعفی است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تکیه بر مبانی باطل، ضعف در نظریه‌پردازی، تناقض در رویکرد، غلبه نگرش غرب‌ستیزانه بر نگرش غرب‌پژوهانه.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۱۸

کلیدواژه‌ها

نظریه نظام‌گرا، علوم انسانی اسلامی، علوم انسانی غربی، فرهنگستان علوم، میرباقری

استناد: نورافشان، سیدروح‌الله؛ رضائی اسفهرود، جواد. (۱۴۰۳). بررسی انتقادی «نظریه نظام‌گرا» در مواجهه با علوم انسانی غربی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹ (۳۴)، ۱۹۷-۲۲۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6363.1553>





مقدمه

فرهنگستان علوم اسلامی به وسیله حجت الاسلام والمسلمین سیدمنیرالدین حسینی (ره) در سال ۱۳۵۸ تأسیس شد و پس از رحلت ایشان از سال ۱۳۷۹ تاکنون به وسیله حجت الاسلام والمسلمین سیدمحمد مهدی میرباقری اداره می‌شود. این مجموعه در گذشته با موضوعات تمدنی و غرب‌شناختی منحصر به فرد خود شناخته می‌شد و در سالیان اخیر نیز نظریات متمایزی در باب علوم انسانی و جهت‌داری معرفت‌شناختی ارائه کرده است. این مجموعه بیش از هر کس تحت تأثیر مؤسس آن، یعنی سیدمنیرالدین حسینی بوده است. می‌توان شاگرد ایشان یعنی استاد میرباقری را مهم‌ترین شارح مرحوم سیدمنیرالدین حسینی و نماینده تفکر فرهنگستان تلقی کرد. به همین جهت در این نوشتار بر آراء ایشان تأکیدی ویژه خواهد شد.

دستیابی به تمدن نوین اسلامی از رهگذر علوم انسانی اسلامی می‌گذرد. از طرف دیگر بازتولید علوم انسانی اسلامی در خلأ شکل نخواهد گرفت، بلکه جامعه علمی کشور ناچار به تقابل و مواجهه با علوم انسانی غربی است. اگر نحوه مواجهه با علوم انسانی غربی به خوبی تشریح نشود، یکی از سه انحراف زیر دامن‌گیر جامعه علمی خواهد شد: عده‌ای دچار افراط می‌شوند و بدون توجه به نقاط ضعف علوم انسانی غربی، مشغول بهره‌گیری هرچه بیشتر از این علوم خواهند شد؛ برخی دیگر با ترکیب معارف اسلامی با علوم باطل، دچار التقاط می‌شوند؛ ممکن است عده‌ای هم دچار تفریط شوند و از پیشرفت‌های علمی جهان غرب، چشم‌پوشی کنند. فرهنگستان از معدود مجموعه‌های علمی کشور است که هم صبغه حوزوی دارد و هم در موضوعات علم دینی و اسلامی سازی علوم انسانی با قوت ورود کرده است. پس لازم است دیدگاه‌های این مجموعه برای دیگر پژوهشگران تبیین شود تا از نقاط قوت آن بهره گرفته و از نقاط ضعف آن بر حذر باشند.

به عنوان پیشینه عام این پژوهش می‌توان کتاب‌های گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی، اندیشه تمدن نوین اسلامی و در شناخت غرب از محمد مهدی میرباقری را معرفی کرد. همچنین کتاب تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن از محمد رضا خاکی قراملکلی و بینش تمدنی؛ منظومه اعتقادات اجتماعی اثر حسین مهدی زاده تا حدودی نظریات فرهنگستان را در باب جهان غرب و علم مدرن معرفی کرده‌اند. موضوع این نوشتار یعنی «علوم انسانی غربی از منظر فرهنگستان» پیشینه خاص پژوهشی ندارد و از این جهت دارای نوآوری است. نگارندگان



کوشیده‌اند با بیانی کوتاه و روان، رویکرد فرهنگستان را درباره علوم انسانی غربی تبیین و نقد نمایند. با توجه به اینکه تعابیر فرهنگستان درباره علوم انسانی و تمدن غرب در نوع خود منحصر به فرد و در مواردی نیز تعجب‌آور است، برای به تصویر کشیدن این رویکرد در مواردی به ناچار از نقل قول مستقیم استفاده شده است.

۱. مبانی معرفتی نظریه نظام‌گرا

نگاه و رویکرد نظریه نظام‌گرا به علوم انسانی وابسته به مبانی معرفت‌شناختی آن است. در این بخش دو مبنای اساسی این تفکر بررسی شده تا درک بهتری از نگاه فرهنگستان به دست آید.

۱-۱. اصالت فاعلیت

از نگاه فرهنگستان، معرفت‌شناسی سنتی در تبیین فهم با دو مشکل اساسی روبه‌روست. نخست آنکه از ارائه تبیین صحیح و معقول نسبت به کاشفیت صور ذهنی از خارج، ناتوان است و دیگر آنکه بر فرض کاشفیت صورت از واقع، راز فهم انسان و چگونگی عالم شدن او را بی پاسخ می‌گذارد. به عبارت دیگر، به فرض اینکه صور ذهنی کاشف از واقع باشند، معرفت‌شناسی سنتی نمی‌توان نشان دهد که این مسئله چگونه باعث عالم شدن انسان می‌شود (میرباقری و دیگران، ۱۳۸۴).

اشکال نخست فرهنگستان به طور خلاصه این است که اگر ما از مطابقت سخن می‌گوییم، باید آن را تبیین کنیم و صرف اینکه بگوییم صورت ذهنی با خارج مطابق است، کفایت نمی‌کند. اگر این تطابق به معنای عینیت است، پس اساساً دوئیت کنار می‌رود و تطابق نیز بی معنا می‌شود و اگر عینیت و برابری در کار نیست و دوئیت است، پس میان این دو چه نسبتی برقرار است؟ از نگاه فرهنگستان تلاش‌های فلسفی ملاصدرا و دیگران در این زمینه به نتیجه نرسیده است و معرفت‌شناسان در بسیاری از موارد در یک دور توتولوژیک گرفتار آمده‌اند (میرباقری و دیگران، ۱۳۸۴).

اشکال دوم که بسیار جدی‌تر از اشکال نخست است، به چگونگی فهم فاعل شناسا باز می‌گردد. در نظریه‌های رایج معرفت‌شناسی اسلامی، شناخت و معرفت، نه مقدمات آن، معمولاً فرایندی غیرارادی و تابع قوانین علی و ذهنی در نظر گرفته می‌شود. اما نظریه نظام‌گرا این مدل شناختی را ناقص می‌داند و معتقد است در صورت ارائه تبیین علی از فهم، نمی‌توان ادعا کرد



که فاعل شناسا به فهم نائل آمده است. بر اساس دیدگاه فرهنگستان، اگر نگاهمان به فهم، نگاهی انفعالی باشد و ذهن را همچون آینه‌ای بدانیم که واقع در آن منعکس می‌شود، بی‌آنکه اراده انسان در آن اثرگذار باشد، نمی‌توان میان انسان و رایانه تفاوت گذاشت. پس چرا یکی عالم دانسته می‌شود و دیگری نه؟ مگر انسان چه می‌کند که این اشیا نمی‌کنند؟ روشن است که در چنین تحلیلی، معرفت تفسیرشدنی نیست. بنابراین باید به جای علیت، از «فاعلیت» و تأثیرگذاری فاعل در پایگاه فهم سخن گفت تا بتوان ادعا کرد فاعل ادراکی، مُدرک هم شده است (بی‌نا، ۱۳۸۹، ص ۳۷ و ۱۰۹). با این توضیحات، دیگر فهم به معنای کشف واقع نخواهد بود، بلکه به معنای نسبت و تعاملی است که فاعل شناسا با بیرون از خودش برقرار می‌کند. از این رو از نگاه فرهنگستان، فهم عبارت است از حضور در نسبت؛ آن هم نسبتی که بین «تولی ما با ولایت» برقرار می‌شود (بی‌نا، ۱۳۸۹، ص ۱۴۰).

اصول فرهنگستان در این زمینه را می‌توان در این گزاره‌ها خلاصه کرد:

- الف. شناخت یک فرایند کاملاً ارادی است، نه صرفاً محصول داده‌های تجربی یا منطقی؛
- ب. انگیزه‌ها، نیات و پیش‌زمینه‌های فکری فرد بر نوع فهم و تفسیر او از جهان تأثیر می‌گذارند؛
- ج. جهت‌گیری‌های فرد (مانند ایمان یا عدم ایمان به خدا) تعیین می‌کند که او چگونه حقیقت را درک کند؛
- د. اراده انسان پیش از فهم او فعال است و جهت‌گیری آن می‌تواند مسیر شناخت را تغییر دهد؛
- ه. فهم بر اساس نسبتی که فاعل شناسا در آن حضور دارد و ارتباطی که با سایر اراده‌های موجود در عالم برقرار می‌کند، شکل می‌گیرد.

نتیجه چنین سخنی آن است که به دلیل تفاوت انسان‌ها و تأثیر اراده آنان در فهم، هیچ دو انسانی واقعیت را به یک گونه فهم نمی‌کنند و فهم آنان باهم متفاوت است. پس فهم بی‌طرف امری موهوم است و همواره فهم پدیده‌ای جهت‌دار است. از همین رو از نگاه فرهنگستان آمیختگی انگیزه و انگیزه‌ناهی یک مغالطه، بلکه حقیقتی عینی در فرایند فهم است. از منظر فرهنگستان به همان نسبت که انگیزه‌ها نادرست باشد، انگیزه‌ها و محتوا نیز ذاتاً تحت تأثیر قرار خواهند گرفت. هرگز نمی‌توان انگیزه‌ها را از انگیزه جدا کرد و در غایت دیگر به کار بست.



انگیزه مسلمانان به طور ناخودآگاه با کفار متفاوت است؛ پس دو علم متفاوت با کاربردهای متفاوت تولید می‌شود (میرباقری، ۱۳۸۸، ص ۹۳).

۱-۲. اصالت ولایت

بر اساس آنچه در اصالت فاعلیت آمد، فهم انسان همواره امری جهت‌دار است. از دیدگاه نظریه نظام‌گرا اراده انسان‌ها را می‌توان در دو جهت کلی قرار داد: اطاعت (یعنی قرار گرفتن در ذیل ولایت الهی) و معصیت (یعنی قرار گرفتن در ذیل ولایت شیاطین جن و انس). اینکه انسان در ذیل کدام ولایت قرار دارد، اراده او چه جهتی به خود می‌گیرد و با کدام اراده‌ها نسبت برقرار می‌کند، فهم او از واقعیت را دستخوش تغییر می‌کند (میرباقری، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۴). به عبارت دیگر، حالات و جایگاه انسان و نحوه تعاملی که او با فاعل‌های نورانی یا ظلمانی برقرار می‌کند، فهم او را به گونه‌ای متفاوت رقم می‌زند؛ به طوری که افراد در ذیل ولایت الهی، واقع را به شیوه‌ای متفاوت و مطابق با واقعیت درک می‌کنند، در حالی که فهم افراد در ذیل ولایت شیاطنی، به واسطه طغیان و انحراف از ارزش‌های الهی، متفاوت و ناهماهنگ با واقعیت است (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۹۲ و ۹۳؛ میرباقری، ۱۳۹۵، ص ۴۶). بنا بر این تقسیم‌بندی، می‌توان ملاک جدیدی در ارزش‌گذاری گزاره‌ها ارائه داد. اگر انسان در فرایند فهم در ذیل ولایت الهی باشد و جهان را مطابق با آن درک کند، فهم او حق است و اگر در ذیل ولایت شیطان باشد و جهان را بر اساس طغیان الهی فهم کند، فهم او باطل خواهد بود. به بیان دیگر اگر تقوای در فهم باشد، فهم نورانی بوده و انسان به واقع رسیده است و در غیر این صورت، فهم ظلمانی خواهد بود و باید آن را جهل دانست، نه علم. نکته‌ای که در اینجا به دست می‌آید، این است که مطابقت با واقع یا همان صدق، امری است تبعی است و پس از آنکه حقانیت یک علم ثابت شد، می‌توان از آن سخن گفت. به عبارت دیگر منطق کشف، تابع منطق حجیت است (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۸۰ و ۸۱). اول باید عبودیت و حجیت عمل مکلف در عملیات فهم احراز شود، سپس نوبت به قضاوت درباره مطابقت آن با واقع می‌رسد. آنچه در این دو مبنا آمد، در مجموع اصل جهت‌داری معرفت‌شناختی را تقریر می‌کند؛ اصلی که مبنایی برای سایر نظریات این مجموعه به شمار می‌رود.

۲. ویژگی علوم انسانی غربی در نگاه فرهنگستان

از نگاه فرهنگستان، علوم انسانی غربی همچون هر دانش بشری دیگر، متأثر از اصل فاعلیت



بوده و جهت دار است. اما علم غربی چه ویژگی‌های دارد و نسبت آن با نظام ولایی و شیطانی چیست؟ برای اینکه جایگاه این علم و نسبت آن با نظام ولایی و شیطانی روشن شود، لازم است نگاه فرهنگستان به سیستم و فرهنگی که این علوم از آن برآمده‌اند، روشن شود. این مسئله برای درک بهتر نحوه مواجهه نظریه نظام‌گرا با علوم انسانی غربی ضروری می‌نماید.

۱-۲. ابتدا بر مطلق‌گرایی حسی

از نگاه بزرگان فرهنگستان اگر بخواهیم علوم انسانی غربی را به درستی مورد مطالعه قرار دهیم، باید بدانیم که علوم انسانی غربی متأثر از علوم طبیعی غرب و به تبع آن متأثر از علوم پایه غربی است. درواقع نظام علمی غرب نظامی لایه‌لایه است و علوم انسانی امری روبنایی به شمار می‌رود. نتیجه چنین سخنی آن است که مبانی و روش‌هایی که در علوم پایه و طبیعی به کار گرفته می‌شود، به علوم انسانی غربی نیز جهت‌دهی کرده و مسیر آن را تغییر می‌دهد (جمالی، ۱۳۹۰، ص ۲۴). ازطرف دیگر روش‌شناسی حاکم بر فلسفه علوم پایه مثل فلسفه فیزیک، فلسفه ریاضی و فلسفه حیات، چیزی جز مطلق‌گرایی حسی نیست. لذا این منطق در علوم تجربی و علوم انسانی هم جاری شده است. مثلاً آنچه در فلسفه فیزیک در باب تحلیل ماده گفته می‌شود و بر اساس آن فعل و انفعالات مادی و ازجمله رفتار انسانی تحلیل می‌شود، در علوم انسانی هم نقش خود را نشان داده و رفتار فرد و اجتماع را در عرصه اقتصاد و فرهنگ و سیاست و... جهت‌دهی می‌کند (میرباقری، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۲۳؛ جمالی، ۱۳۹۳، ص ۱۸۷). حاصل این است که علوم انسانی غربی را می‌توان مبتنی بر مطلق‌گرایی حسی و متأثر از آن دانست.

۲-۲. ابتدا بر اصول مدرنیته

از نگاه فرهنگستان، علوم انسانی غربی در بستر مدرنیته شکل گرفته و مبتنی بر اصول آن است؛ مدرنیته‌ای که نه تنها مجموعه غیردینی، بلکه ضددینی است؛ یعنی در موضوع، هدف و روش با دین تعارض دارد (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۷۹؛ باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸). بر این اساس کلیت آن یک حرکت واپس‌گرایانه، ارتجاعی و ضداصلاحی در جامعه جهانی بوده است. بنا بر این دیدگاه، تمدن غرب محصول ارتجاع و عقب‌گرد انسان بوده و حاصلی جز وخیم‌تر شدن وضعیت بشر و از دست رفتن همان تسهیلاتی که در اختیار بشر بوده، نداشته است (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۸۵؛ خاکی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۸-۱۵۳). علم برخاسته از چنین تفکری نیز ذاتاً با دین در تنافی بوده و نمی‌تواند در خدمت



آرمان‌های دینی قرار گیرد و به‌خصوص نمی‌تواند در بهینه‌سازی نظام اجتماعی نقش ایفا کند (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۸۷ و ۹۳). مطابق دیدگاه فرهنگستان، رنسانس به‌عنوان مبدأ مدرنیته نه تنها به دنبال سکولار و اومانیسم کردن جامعه است، بلکه می‌خواهد رابطه بین دانش و آموزه‌های قدسی را قطع کند و می‌خواهد علم و تحقیقات را هم سکولار کند. برای اینکه جامعه سکولار محقق شود، باید قبل از آن عقلانیت سکولار تولید کرد. بنابراین بعد از رنسانس، عقلانیت غرب اعم از عقلانیت نظری و تجربی و کاربردی‌اش بیشتر عقلانیت سکولار است. علوم تولیدشده فعلی نتیجه چنین تفکری بوده و اگر تفکر الهی و معنوی بر این علوم حاکم بود، قطعاً علوم دیگری تولید می‌شد (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۸۸؛ میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۷۹).

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه داشت این است که از نگاه فرهنگستان علوم انسانی در غرب در مسیری مشخص و چهارچوبی از پیش تعیین شده و تحت مدیریتی شبکه‌ای حرکت می‌کند. در مدیریت شبکه‌ای گرچه اختیارات توزیع می‌شود، ولی یک هدایت عام بر مجموعه تحقیقات حاکم است و آمارها، مبانی و ساز و کارها مدیریت می‌شوند. در نتیجه هرچند ممکن است بسیاری از کسانی که در این عرصه‌ها کار کرده‌اند، موحد بوده و ناخودآگاه گرایش‌ها و اندیشه‌های توحیدی آن‌ها در عرصه علوم انسانی تأثیرگذار بوده باشد، اما مجموعه تحقیقات غربی تحت مدیریت کلان خاصی قرار داشته است؛ یعنی مدیریت تحقیقات در غرب مبتنی بر مبانی و غایات جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه بعد از رنسانس بوده است (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۲۹).

۲-۳. مقابله با نظام ولایت الهی

از بیان دو ویژگی گذشته روشن می‌شود که علم انسانی غربی علاوه بر آنکه به جهت مبنایی و روشی بر اصول باطلی بنا نهاده شده است و اهدافی متفاوت از اهداف جامعه علمی مسلمانان را جستجو کرده است، کاملاً در مقابل نظام ولایت الهی قرار داشته و باطل به شمار می‌رود. توضیح آنکه همان‌گونه که در مبحث اصالت ولایت گفتیم، مهم‌ترین جهت‌گیری فرد و جامعه جهتی است که نسبت به خدا و ربوبیت او دارد. از طرف دیگر از آنچه در ابتدا بر مدرنیته گذشت، دانستیم که نظام تمدنی غرب در ابعاد مختلف، رویکردی ضددینی و غیرتوحیدی اتخاذ کرده است و از این حیث در ذیل ولایت شیطان می‌گنجد و باطل است. همین است که باعث می‌شود که بنیانگذار فرهنگستان بگوید:



”از منظر تمدنی، غرب مدرن سراسر برخاسته از جریان کفر و الحاد است و هیچ‌گونه خیری در آن یافت نمی‌شود. من این لی الخیر یا رب ولا یوجد الا من عندک؟ در کفر و طغیان بر خدا، خیری نیست (جمالی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۱).

۳. نحوه مواجهه نظریه نظام‌گرا با علوم انسانی غربی

پس از بیان ویژگی‌های علوم انسانی، نوبت آن است که نحوه مواجهه نظریه نظام‌گرا نسبت به علوم غربی مورد بررسی قرار گیرد. فرهنگستان در برابر علوم انسانی غربی تنها رویکرد خود (نظریه نظام‌گرا) را کارآمد تلقی می‌کند و بقیه رویکردها را قابل قبول نمی‌داند. طرفداران این دیدگاه نگاه خود را در تقابل با سایر دیدگاه‌ها مطرح می‌کنند و از همین جهت در این مقاله نیز برای روشن شدن دیدگاه برگزیده نظریه نظام‌گرا سایر رویکردها و نقد فرهنگستان به آنان به اجمال آمده است.

■ **رویکرد اول. ترکیب وحی قطعی با تجربه قطعی:** این رویکرد بر دو عنصر «وحی قطعی» و «تجربه قطعی» تأکید دارد. وحی قطعی به معنای گزاره‌های نقلی است که از جنبه سند، دلالت و جهت صدور قطعی باشد. تجربه قطعی نیز آن دسته از گزاره‌های تجربی هستند که بر پایه گزاره‌های بدیهی بنا شده باشند که صحت آن‌ها غیر قابل تردید است. غیر از این دو مورد هرچه باشد، وحی ظنی است یا تجربه ظنی. نتیجه این رویکرد آن است که با ترکیب معارف نقلی با علوم غربی که قطعی به حساب بیایند، علوم انسانی اسلامی تولید می‌شود (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۲۶). استاد میرباقری این رویکرد را نتیجه بی‌توجهی به ابعاد مختلف علوم غربی می‌داند؛ چراکه علوم انسانی غربی نه تنها خود را در عرض دین، بلکه جایگزین قطعی دین معرفی می‌کنند (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

■ **رویکرد دوم. تفکیک مکتب از علم غربی:** این رویکرد بر دو امر اساسی استوار است. اولاً بین نظام علوم اسلامی و نظام علوم انسانی غربی تفاوت بنیادین و ماهوی وجود دارد. ثانیاً هر نظام علمی را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: «مکتب» و «علم». منظور از «مکتب»، تئوری‌ها، فرضیه‌ها، ارزش‌ها و به تعبیری اصول و مبانی بنیادین است و مراد از «علم» قواعد تجربی یا عقلی‌ای است که در همه جا مشترک است و به مکتبی خاص تعلق ندارد. البته بعضی در این



احتمال، فضای تجربی دو مکتب را دقیقاً یکی نمی‌دانند، اما مشترکات و مشابهت‌های زیادی بین آن‌ها قائل هستند. بر این اساس، نظام علوم انسانی اسلامی به لحاظ مکتب، مبانی، ارزش‌ها، بایدها و نبایدها کمبودی ندارد، ولی نقص این مکتب آن است که تجربه نشده است تا معلوم شود قوانین تجربی و عقلی موجود در جهان تا چه اندازه با این مکتب سازگار است یا اینکه قوانین مکملی کشف یا تولید شود. این رویکرد به علوم غربی نیز از منظر فرهنگستان مردود است؛ زیرا علم از یک نظام و سیستم برخوردار است که از مبانی و زیربنایها تا روبناها کشیده می‌شود و نمی‌توان عناصر مختلف آن را تجزیه کرد (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۲۹).

■ **رویکرد سوم. تعامل مذهب و علم غربی:** این رویکرد معتقد است که باید بین آرمان‌های دینی و دستاوردهای علمی روز دنیا ترکیب ایجاد کرد. طرفداران این دیدگاه در مرحله اول به دنبال این بودند که بین فقها و صاحب‌نظران علوم اسلامی از یک طرف و دانشمندان غربی و دانشگاهی از طرف دیگر آشتی برقرار کنند تا از این طریق جامعه اسلامی مدرن را پایه‌ریزی کنند. وقتی این تئوری هدفشان را محقق نکرد، به دنبال این رفتند که عالمی تربیت کنند که هم عالم دینی باشد، هم کارشناس علم مدرن دانشگاهی. استاد میرباقری این رویکرد را به دانشگاه امام صادق (علیه السلام) نسبت می‌دهند. از نگاه فرهنگستان، این رویکرد هم راه به جایی نمی‌برد، چراکه از طریق تعامل دانشمندان باهم یا ترکیب علوم اسلامی و غیراسلامی، مشکل تنافی علم و دین حل نمی‌شود؛ چون تنافی با دین، به خصوص در حوزه علوم انسانی، در ذات علم مدرن غربی است (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۹۲ و ۹۳).

■ **رویکرد چهارم. تهذیب گزاره‌های علوم غربی:** گرایش تهذیبی نسبت به علوم غربی زمانی پررنگ شد که مسئله علم اسلامی یا اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها در جهان اسلام مطرح شد. این خط فکری به وسیله افرادی چون ابوالعلاء مودودی در دانشگاه علیگر هند و نقیب العطاس پیگیری می‌شد و این افراد به دنبال آن بودند که صرفاً گزاره‌هایی از علوم غربی که با احکام و معارف اسلامی تعارض داشت را تهذیب کنند تا از این طریق به علم دینی و دانشگاه اسلامی برسند (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۹۲). نتیجه این رویکرد نیز چیزی نبود جز تغییری اندک در برخی گزاره‌های علوم غربی، بدون آنکه به مبانی و ریشه‌های این علوم توجه شود یا تحولی مبانی در علوم انسانی مدنظر قرار گیرد (یوسف‌نژاد، ۱۳۹۶).

■ **رویکرد پنجم. تهذیب مبانی علوم غربی:** این رویکرد در واقع ادامه همان رویکرد قبلی است؛



با این تفاوت که بعد از انقلاب اسلامی در شکل مسئله تغییراتی پدید آمده است: اسلام عهده‌دار حکومت و رهبری توسعه اجتماعی شده است و باید علاوه بر گزاره‌ها و نظریات علوم غربی، بیشتر به مبانی و اصول فکری توجه شود. جناب میرباقری این رویکرد را به مؤسسه امام خمینی (ره) و آیت‌الله مصباح (ره) نسبت می‌دهند (یوسف‌نژاد، ۱۳۹۶).

■ **رویکرد فلسفه مضاف:** این رویکرد در واقع شکل پیشرفته و نتیجه تکامل یافته رویکردهای قبلی است. پس از رویکرد اصلاح گزاره‌ای و یا رویکرد اصلاح مبانی علوم انسانی، عده‌ای به این فکر افتادند که با اصلاح فلسفه مضاف می‌توانند به علوم انسانی اسلامی دست پیدا کنند. البته این رویکرد منحصر به علوم انسانی نمی‌شود؛ چراکه همین مطلب در ریاضیات، فیزیک، زیست‌شناسی و... نیز وجود دارد. کسی که علوم را دارای چارچوب‌های فلسفی می‌داند و معتقد است که آن چارچوب‌ها مستند به فلسفه اعلاست و از این طریق با عقاید و جهان‌بینی ارتباط پیدا می‌کنند، نمی‌تواند این چارچوب‌ها را منحصر در حوزه علوم انسانی بداند. منطقاً این تفکر اقتضا می‌کند که بپذیرند همه علوم بهنوعی مبتنی بر چارچوب‌ها و پارادایم‌های فلسفی‌اند که باید در نهضت تولید علوم اسلامی جدید، اصلاح و بازتولید شوند. یکی از مزیت‌های این نظریه نسبت به رویکردهای قبلی این است که اصلاحات را در حد گزاره‌ها یا صرفاً اصلاح مبانی منقطع از علوم نمی‌پندارد، بلکه معتقد است که باید شریان‌ها و چارچوب‌های فلسفه مضاف در تک‌تک علوم به‌طور جداگانه بررسی و بازتولید شود. این چارچوب‌ها باید مبتنی بر فلسفه اعلای اسلامی باشد و نسبت علوم و مبانی فکری اسلامی از طریق جریان فلسفه مضاف در همه فرضیه‌ها، نظریات، گزاره‌ها و مجموعه یک علم برقرار گردد. لذا برای اصلاح علم، اصلاح چارچوب‌های فلسفی حاکم بر علم را پیشنهاد می‌دهند (میرباقری ۱۳۹۴ الف، ص ۱۴۹). البته این رویکرد هم با تمامی مزایای مثبتی که دارد به مذاق فکری فرهنگستان خوش نمی‌آید؛ زیرا آنان معتقدند از درون فلسفه اعلای اسلامی، فلسفه مضاف بیرون نمی‌آید. فلسفه چیستی (مشاء) و چرایی (حکمت متعالیه) ناتوان از کنترل علوم هستند و بدون «فلسفه شدن» (ابتکار سیدمنیرالدین حسینی) نمی‌توانند به تولید فلسفه‌های مضاف برسند. مسئله دیگر اینکه از دل هر فلسفه چیستی و چرایی، فلسفه شدن بیرون نمی‌آید. اینکه تصور شود از حکمت متعالیه می‌توان فلسفه سیاست و... تولید کنیم، به راحتی قابل پذیرش



نیست و باید در جای خودش بررسی شود (نک: دفتر فرهنگستان، بی‌تا، ص ۱۵۸؛ جمالی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۷).

■ **نظریه نظام‌گرا (فرهنگستان):** علوم از یک نظام واحد برخوردارند و هرگز نمی‌توان مسائل و مبانی یک علم را جدا از هم فرض کرد. «مسائل»، لوازم همان مبادی است و تبیینی بین آن‌ها نیست؛ همان‌گونه که معادله ریاضی از تعریف اعداد جدا نیست و اساساً چنین جداکردنی بی‌معناست. تنها وقتی امور، نظام‌مند دیده نشوند این مسئله مطرح می‌شد که می‌توان از علوم غربی نیز استفاد کرد. حجت‌الاسلام یوسف حسین‌نژاد، یکی دیگر از اعضای هیئت علمی فرهنگستان، علوم غربی را به مثابه آب می‌داند که هیدروژن و اکسیژن آن قابل جداسازی نیست. ایشان معتقدند وحدت کثرات مختلف در یک رشته علمی، اعم از «غایت، موضوع، مسائل، روش و مبانی» آن به صورت وحدت حقیقی است مانند وجود گاز اکسیژن در آب نه ترکیب انضمامی مانند معدن طلا که بشود خاک و طلا را از هم جدا کرد. حضور مبانی (پارادایم‌ها، پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه) و روش و غایات در تک‌تک گزاره‌های علوم انسانی غربی به‌گونه‌ای است که این امور «بعد» آن گزاره‌ها شده و جدا کردن آن ابعاد از آن گزاره‌ها غیرممکن است و مانند این است که بخواهیم طول یا عرض را از یک جسم طبیعی جدا کنیم و یا درباره آب بگوییم باید اکسیژن از هیدروژن جدا شود (یوسف‌نژاد، ۱۳۹۶، ص ۸).

از نگاه استاد میرباقری، فرهنگستان علوم به رهبری سیدمنیرالدین حسینی (ره) در موضوع علوم انسانی رنسانس به وجود آورده است. یعنی ایشان متوجه شدند که در مواجهه با علوم مدرن غربی فراتر از دانش‌ها، منطق‌ها اشکال دارند. نظام روش تحقیق باید به سمتی برود که به وحدت رویه برسد و محصول تحقیقات علمی در حوزه و دانشگاه و دستگاه‌های اجرایی باهم هماهنگ شود (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۲۹ و ۹۳). به‌طور خلاصه در اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی، نحوه مواجهه با علوم غربی بر دو پایه اساسی استوار است. اول: به‌لحاظ فلسفی باید به‌وسیله فلسفه چگونگی (فلسفه اسلامی شدن) فلسفه‌های مضاف تولید شود؛ زیرا فلسفه چیستی (اصالت ماهیت) و فلسفه چرایی (اصالت وجود) اساساً چنین ظرفیتی را ندارد و اصلاً برای چنین کاری ساخته نشده‌اند. فلسفه‌ای که موضوعاً و محمولاً جدا از علوم است، قادر به انجام چنین کاری نیست (میرباقری، ۱۳۹۴ الف، ص ۱۵۰). دوم: روش تحقیق جدیدی که فرهنگستان پیشنهاد می‌دهد، بر فضای تحقیقات علمی حاکم شود. این روش کاملاً مبتنی بر وحی است؛



یعنی با تسلیم قوای ادراکی بشر به وحی، منطق و روشی ایجاد شود که بتواند تسلیم بودن قوای ادراکی انسان (اعم از قوای روحی، ذهنی و حسی) به وحی را قاعده‌مند کند تا از این طریق، همه معارف تجربی و نظری بشر بر پایه تعبد به وحی شکل گیرد (میرباقری، ۱۳۹۴ الف، ص ۵۱). تنها از این طریق است که می‌توان علمی در ذیل ولایت الهی تولید نمود که بتواند از حقانیت بهره‌مند باشد؛ و الا علوم غربی همه‌اش فاسد است:

” دین جریان ولایت خداست که در شریعت تجلی پیدا می‌کند و ازطرفی تمدن غربی مجموعه‌ای به هم پیوسته است که علمش سکولار است. پس همه علومش ازجمله ریاضیاتش فاسد است (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸).

حال سؤال این است که با فرض اینکه دانشگاه‌های ما مبتنی بر علوم غربی اداره می‌شود، آیا باید تا پی‌ریزی علوم جدید، دانشگاه‌ها تعطیل شود؟ یا وقتی اتومبیل ساخت کشورهای غربی است، جوامع اسلامی باید با اسب و چهارپا رفت و آمد کنند؟ آیا راه حل تقابل اسلام و غرب کشیدن دیوار بین این دو تمدن است؟ پاسخ فرهنگستان به این پرسش منفی است. این مجموعه حذف کلیه مظاهر تمدن غرب را به عنوان راه حل معرفی نمی‌کند، بلکه «اقتباس انحلالی» را پیشنهاد می‌دهد. «اقتباس انحلالی» عنوان رویکردی است که فرهنگستان نسبت به غرب و محصولات مبتنی بر آن اتخاذ می‌کند. طرفداران مکتب فکری فرهنگستان دورانی را که در آن اهم فعالیت‌ها به اقتباس مشروط از غرب معطوف است، «دوران گذار» می‌نامند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۴۳). دوران‌گذار زمانی است که تمدن اسلامی هنوز محقق نشده است و به دلایلی ضرورت اقتضا می‌کند از تمدن غرب استفاده کرد. مثلاً گاهی حذف برخی محصولات غربی از جامعه موجب اختلال نظام می‌شود (میرباقری، ۱۳۹۲ ب، ص ۹۴). در اندیشه فرهنگستان، از «اقتباس انحلالی» با تعابیر دیگری چون «استحاله» (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۹۶)، «انحلال» (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷) و «هضم» (جمالی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰) یاد شده است. به عنوان مثال استاد میرباقری درباره کاغذ اینچنین می‌نویسند:

” سخن ما این نیست که نباید از محصولات تکنولوژی موجود استفاده کرد. حضرت امام (ره) نیز روی کاغذی به نگارش اعلامیه‌های خود می‌پرداختند که محصول صنعت کشورهای غربی بود. اما با همین مطلب، کیان نظام کفر را مورد



تهدید جدی قرار می‌دادند. لذا مهم این است که بتوانیم از این مجموعه به نحوی استفاده کنیم که آن را در آرمان و نظام فکری خود منحل نماییم. این سخن هیچ‌گاه به معنای حذف وضعیت موجود نیست (میرباقری، ۱۳۹۲، ب، ص ۱۰۷).

۴. ارزیابی

دیدگاهی که فرهنگستان علوم انسانی تحت عنوان نظریه نظام‌گرا مطرح می‌کند، از جنبه‌های مختلف قابل بررسی و ارزیابی بوده و نکات مثبت و منفی در آن دیده می‌شود. در ادامه این موارد بررسی خواهد شد.

۴-۱. نقاط قوت

فرهنگستان علی‌رغم آنکه در برخی موارد دارای نظریات شاذ و استثنایی است، هیچ‌گاه در ابراز آن منفعل نبوده است. این امری ستودنی است که نشان از آزادی و حریت فکری این جریان دارد. فرهنگستان علوم اسلامی در مواجهه با علوم انسانی غربی، دارای نقاط قوتی است که بدان اشاره می‌شود:

۴-۱-۱. رویکرد بنیادین و سیستمی

این مجموعه تأکید ویژه‌ای بر جهت‌داری معرفت‌شناختی دارد و با همین رویکرد به نقد علوم انسانی غربی می‌پردازد. فارغ از درست یا غلط بودن این نظریه، رویکرد معرفت‌شناسانه، فلسفی و روش‌شناسانه آن به علوم انسانی غربی ارزنده است. این سنخ نگاه است که می‌تواند لایه‌های پنهان و اثرگذار علوم را یافته و به اصلاحات بنیادین جهت تولید علوم انسانی اسلامی کمک کند. در این رویکرد، مبانی و پیش‌فرض‌های حاکم بر علوم غربی به صورت جدی نقد می‌شود، به حاکمیت روش‌شناسی تجربی بر تحقیقات علوم غربی انتقاد شده و بر روش‌های دیگر به ویژه وحی تأکید می‌شود. قائلین به این دیدگاه در نحوه مواجهه با علوم انسانی غربی بر بنیان‌ها و ریشه‌های فکری علوم غربی تأکید دارند و صرف مشغول شدن به روبناها و محصولات را منتج نمی‌دانند. آنان تأکید دارند که مجموع مبانی و روش‌شناسی علوم غربی، تأثیر و تأثر علوم تجربی و انسانی، صنعت و محصولات غربی و همچنین فرهنگ عمومی جامعه سیستم پیچیده و



درهم‌تنیده‌ای را تشکیل می‌دهند و نباید این روابط را تجزیه کرد و از تأثیرات آن بر هم غافل شد (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۸۶).

۴-۲. افق دید تمدنی

استاد میرباقری و فرهنگستان علوم اسلامی با رویکرد تمدنی به ارزیابی غرب و علم و تکنولوژی برخاسته از آن می‌پردازند. در این نگاه همه ابعاد فکری، فرهنگی و اجتماعی یک پدیده در دستگاه فلسفه تاریخ جبهه حق و باطل مورد نظر قرار می‌گیرد (موحدابطحی، ۱۳۹۱، ص ۱۱). قلمرو حداکثری دین، تحلیل ماهیت انقلاب اسلامی، اقامه دین به وسیله حکومت، جامعه موعود مهدوی، از نگاه کلی و بلندمدت فرهنگستان نسبت به تولید علوم انسانی حکایت دارد. فرهنگستان توجه دارد که همان‌گونه که رسانه‌های غربی به عنوان ابزار برای انحراف عوام جامعه به کار گرفته شده است، علوم انسانی نیز ابزار تخصصی برای فریفتن خواص و دانشگاہیان است. این مجموعه همچنین به مدیریت کلان سردمداران غربی بر علوم انسانی اشاره می‌کند و علوم انسانی را علمی مدیریت شده و ابزار توسعه انسانی برمی شمارد.

۴-۳. رویکرد دینی

فرهنگستان توجه ویژه‌ای به ابعاد معنوی و دینی علوم انسانی دارد و به همین دلیل به رابطه علوم انسانی غربی با اومانیزم، لیبرالیسم و سکولاریسم توجه داده و حاکمیت این عناصر را بر علوم انسانی غربی نامطلوب می‌داند. از این منظر، صرف پیشرفت در علوم مادی و تکنولوژی را نمی‌توان رشد و کمال حقیقی انگاشت (میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۷۶). همچنین در عصری که بسیاری از روشنفکران با خودباختگی تمام، تمدن منحط غربی را آمال و آرزوی خود می‌دانند، فرهنگستان علوم اسلامی قدرمتیقن‌های دینی را به عنوان اصل مفروض خود برمی شمارد و به تولید علوم انسانی اسلامی اهتمام دارد. این امری ارزشمند و قابل تقدیر است (ره‌دار، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

۴-۴. پرهیز از غرب‌زدگی و التقاط

نگاه علمی این مجموعه بر باور «ما می‌توانیم» استوار است؛ باور عمیقی که تولید علوم انسانی اسلامی را راهی پرفرازونشیب اما ممکن می‌داند. ازجانب فرهنگستان، امید به جامعه علمی تزریق می‌شود و هرگونه انفعال و روحیه خودباختگی در برابر علوم و تکنولوژی غربی محکوم می‌گردد. این دیدگاه به‌طور ویژه بر آسیب‌شناسی مواجهه با علوم غربی تأکید دارد و صرف تزیین علوم



غربی با آیات و روایات دینی را منجر به التقاط و انحراف می‌شمارد. ازطرفی استاد میرباقری ضعف پژوهشگران علوم انسانی در آشنایی با معارف اسلامی را یکی از آسیب‌های اساسی جدی در مواجهه با علوم انسانی غربی می‌داند (میرباقری، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳؛ میرباقری، ۱۳۹۳، ص ۸۷).

۴-۱-۵. تأکید بر مواجهه علمی، نه سیاسی

فرهنگستان بر این باور است که مسئله اسلامی‌سازی علوم انسانی به هیچ عنوان سیاسی و جناحی نیست. یعنی مواجهه با علوم غربی و تولید علوم انسانی اسلامی باید به عرصه میدان اصلی خودش که میدان تحقیقات علمی است برگردد و رنگ سیاسی‌اش کمتر شود. بنا بر دیدگاه ایشان، علوم انسانی غربی در راستای انسان‌محوری و بر مبنای ضدیت با دین بنا شده‌اند و برای تربیت جامعه دینی توحیدمحور مناسب نیستند. اگر این نگاه بر متولیان امر حاکم شود، با رفت و آمد دولت‌ها با گرایش‌های مختلف سیاسی، روند علمی در تولید علوم انسانی نمی‌شود (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۴۳).

۴-۲. نقاط ضعف

موضع فرهنگستان در برابر علوم انسانی غربی کاملاً طبق اصول و مبانی فکری این مجموعه است و از این جهت اشکالی وارد نیست. در این میان، مبانی معرفت‌شناختی این مجموعه بیشترین نقش را در شکل‌دهی این موضع داشته است. از نگاه نگارنده با توجه به مبانی فکری فرهنگستان به‌ویژه مبانی معرفت‌شناختی، نوع مواجهه این مجموعه با علوم غربی علی‌البناس است. یعنی اگر کسی آن مبانی را بپذیرد، منطقاً باید به نظریه نظام‌گرا معتقد شود. به همین دلیل بیشترین نقدها در این پژوهش متوجه مبانی فکری و ریشه این رویکرد شده است. در ادامه به مهم‌ترین نقاط ضعف رویکرد فرهنگستان در برابر علوم انسانی غربی اشاره می‌شود:

۴-۲-۱. بطلان اصالت اراده و فاعلیت

فرهنگستان برای کشیدن پای اراده به میدان فهم، کاشفیت صورت‌های ذهنی از واقع و نحوه ارتباط عالم با علمش در نظریه مشهور را زیر سؤال می‌برد. روشن است که دفاع از نظریه مشهور و پاسخ به اشکالاتی که فرهنگستان بر آنان وارد کرده، به تضعیف دیدگاه فرهنگستان می‌انجامد. اشکال اول به مسئله مطابقت و معنای آن بازگشت دارد. برخلاف آنچه در برخی عبارات بزرگان فرهنگستان دیده می‌شود، مطابقت به معنای عینیت میان صورت ذهنی و واقع خارجی



نیست. البته فلاسفه از عینیت میان ذهن و عین سخن می‌گویند؛ اما تصریح می‌کنند که مراد، عینیت این دو در ماهیت است، نه در وجود (شیرازی، ۱۳۸۴، ص ۲؛ منصوری و دیگران، ۱۳۹۴). پس مغایرت میان این دو کاملاً ملحوظ و مشهود است. ازطرف دیگر تقسیم وجود به ذهنی و خارجی، وهم عینیت را به آن معنا که بزرگان فرهنگستان تصور می‌کنند، باطل می‌گرداند. اگر مراد عینیت نیست و تغایری میان وجود ذهنی و خارجی وجود دارد، مراد از مطابقت چیست؟ آن‌گونه که معرفت‌شناسان بحث کرده‌اند، پاسخ‌های متعددی در قبال این سؤال وجود دارد؛ اما بهترین پاسخ «کاشفیت» است. توضیح آنکه معلومات تصویری و تصدیقی ما همواره حکایت‌گر چیزی بیرون از خود هستند؛ ویژگی‌ای که در سایر حالات ما همچون غم، شادی، گرسنگی و... دیده نمی‌شود. معلومات ما درباره چیزی هستند و چیزی در ورای خود را گزارش می‌دهند. بنا بر آنچه به طور مفصل در کتب معرفت‌شناسی آمده است، حکایت‌گری این صورت‌های ذهنی به دو شکل است: حکایت شأنی و حکایت بالفعل. درواقع همه علوم، چه تصویری و چه تصدیقی بر معنایی دلالت می‌کنند. جملاتی که حتی صادق نیستند، معنایی را منتقل می‌کنند و این ویژگی غیر قابل تفکیک آنان است. حال اگر این حکایت‌گری نسبتی در واقع را گزارش دهد و ادعایی در مورد آن را مطرح کند، ازجهت کاشفیت آن از واقع و عدم آن، متصف به صدق و کذب می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۳۰۸، ۳۰۲). اما احزار این کاشفیت و مطابقت امری دیگر است و تبیین‌های مختلفی برای آن بیان شده است که در این مقال نمی‌گنجد. خلاصه سخن این است که برخلاف ادعای اصحاب فرهنگستان، مسئله مطابقت معنایی کاملاً معقول داشته که علاوه بر تبیین فلسفی، مورد اذعان همگان نیز می‌باشد و هرکس گزاره‌ای مطرح می‌کند، مرادش کاشفیت آن گزاره از واقع است.

اما درباره اشکال دوم فرهنگستان باید گفت که حقیقت آگاهی و نحوه حصول آگاهی برای انسان و تفاوت میان رایانه و انسان مسائلی مهم و حیاتی هستند که ذهن فیلسوفان ذهن را به خود مشغول داشته‌اند. آنچه در فلسفه اسلامی مشهود است، سخن از مجرد علم و اتحاد علم، عالم و معلوم است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۱). این اتحاد ویژگی‌ای است که یک امر مادی همچون رایانه همواره از آن محروم است و همین تفاوت آن را از متصف شدن به آگاهی انسانی منع خواهد نمود.

نکته دیگری که در اینجا باید به آن اشاره شود این است که با رد یک نظریه، نمی‌توان



نظریه دیگری را به اثبات رساند. یعنی بر فرض اشکالاتی به نظریه مشهور وارد باشد، پذیرش هر نظریه دیگری نیازمند استدلال است؛ مسئله‌ای که در تبیین فرهنگستان دیده نمی‌شود و گویا در اینجا استدلال جای خود را به ارائه تبیین بهتر (از نظر فرهنگستان) داده است.

فارغ از آنکه این مبنا ثابت شده نیست، اشکالاتی نیز بر آن وارد است. از جمله اینکه این نگاه امکان تفاهم میان اشخاص را از میان می‌برد. توضیح آنکه اگر تأثیر اراده در فهم تا حدی باشد که فرهنگستان می‌گوید و انگیزه لاجرم در انگیزه دخیل باشد و این مسئله حتی به ریاضیات و علوم پایه هم تسری داشته باشد، آن‌گاه اساساً تفاهمی صورت نخواهد گرفت. اگر هر انسانی واقعیت را بر اساس جایگاهی که دارد و نسبتی که با سایر فاعل‌ها برقرار می‌کند بفهمد، پس هیچ دو گزاره‌ای به یک معنا استفاده نخواهند شد. این بدان معناست که خواننده محترم هرچه تلاش کند، نمی‌تواند معنای کلمات را آن‌گونه که نویسنده اراده کرده است بفهمد و طبیعتاً نمی‌تواند به مراد او دست پیدا کند و در هر حال فهمی متفاوت از عبارات خواهد داشت. اصحاب فرهنگستان گاهی خواسته‌اند با اراده واحد الهی این مشکل را حل کنند؛ اما در جای دیگر تصریح دارند که هیچ دو فهمی یکسان نیست (میرباقری، ۱۳۹۰، ص ۹۵ و ۲۰۳) و نتیجه چنین سخنی جز بسته شدن باب تفاهم و نسیت‌گرایی در فهم چیزی نخواهد بود.

۲-۲-۴. بطلان اصالت ولایت در معرفت‌شناسی

فرهنگستان علوم انسانی معتقد به دو جهت‌گیری کلی است و ارزش‌دآوری گزاره‌ها را نیز بر همین اساس انجام می‌دهد. اما این مسئله اشکالات فراوانی را به همراه دارد.

نخست آنکه «حق و باطل» (اطاعت و عصیان) می‌تواند ملاکی برای ارزیابی فعل بنده در قبال مولای خویش باشد؛ یعنی آنجا که امر و نهی در کار است. اما گزاره‌ها و معرفت‌های بشری حتی بدون در میان بودن امر و نهی هم با این سؤال روبه‌رو هستند که آیا آنچه را حاکی حکایت می‌کند، با محکی مطابقت دارد یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت باشد، از آن به صدق و الا از آن به کذب یاد می‌شود. به نظر می‌رسد اگرچه فرایند فهم را به لحاظ‌های گوناگون می‌توان به حق و باطل، عدل و ظلم، مصلحت و مفسده و... تقسیم‌بندی کرد، اما هیچ‌یک از این دوگانه‌ها پاسخ سؤال مذکور (صدق و کذب) را نمی‌دهد.

دوم آنکه معیار حق و باطل چیست؟ طبیعتاً پاسخ، حرکت در مسیر تولی و پذیرش اراده الهی خواهد بود. اما اثبات وجود خدا و فهم اراده الهی و اصلاً شناخت همین معیار در چه چارچوبی



انجام می‌شود؟ آیا در اینجا ما گرفتار دوری دکارتی نشده‌ایم که معیار صحت بدیهیات را فریب‌کار نبودن خدا می‌دانست، درحالی‌که وجود خدا و صفت فریب‌کار نبودن را با استفاده از همین بدیهیات اثبات می‌کرد؟ مطابق نظریه نظام‌گرا نیز گویا ازسویی ما بدون حضور در سایه ولایت الهی به معرفت صحیح دست پیدا نمی‌کنیم و ازطرف دیگر پذیرش وجود خدا و فهم اراده حق نیازمند فهم صحیح از جهان است.

سوم آنکه اگر معیار حق و باطل حضور در سایه ولایت الهی است، پس دیدگاه مخالفین نظریه نظام‌گرا نیز حق است؛ زیرا فیلسوفان و متکلمینی که این نظریه را مطرح کرده‌اند، مؤمن و در ذیل ولایت الهی بوده‌اند. در چنین شرایطی چگونه می‌توان نظریه نظام‌گرا را بر سایر نظریات ترجیح داد؟ اگر معیار را به ولایت‌پذیری بازگردانیم، چگونه می‌زانی برای تعیین وزن ولایت هر شخص خواهیم داشت؟ روشن است که این نوع نگاه اگر به مسئله بازنگردد و سخن از مطابقت با واقع نزنند، ما را در دام شکاکیت و نسبی‌گرایی انداخته است.

در اینجا شایسته است به این نکته نیز اشاره شود که گرچه فرهنگستان با میراث فکری غرب به صورت کامل مخالف است، بازخوانی نظریات فرهنگستان و نسبت‌سنجی آن با معرفت‌شناسی پست‌مدرن نکات جالبی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. در معرفت‌شناسی معاصر، مفاهیمی همچون معرفت شخصی، تأثیر ارزش‌ها بر اعتبار معرفت، نقد کلان‌روایت‌ها و نظام گفت‌مانی خاص برجسته شده است؛ مفاهیمی که همچون نگاه فرهنگستان برهم‌زننده معرفت‌شناسی سنتی و مدرن و بیان‌کننده نوعی جهت‌داری در معرفت هستند. به عنوان مثال معرفت‌شناسی فضیلت، از تعریف معرفت به عنوان باور صادق موجه عبور کرده و از تأثیر فضایل و ارزش‌های اخلاقی همچون صداقت در اعتبار معرفت سخن می‌گوید (زاگربسکی، ۱۹۹۸، مدخل معرفت‌شناسی فضیلت). به هر حال برخی از نقدهایی که به معرفت‌شناسی پست‌مدرن وارد شده است، از جمله افتادن در دام نسبیت‌گرایی و عدم توان توجیه معرفتی نظریه خود (هابرماس، ۱۹۸۷، ص ۱۹۷) بر نظریه فرهنگستان نیز وارد است.

۴-۲-۳. تناقض در رویکرد

فرهنگستان علوم درباره قابلیت بهره‌مندی از تمدن غربی تقریباً سه موضع‌گیری ناهمگون دارد. در برخی کلمات سید منیرالدین حسینی و استاد میرباقری، تمدن غرب کاملاً باطل و فاسد معرفی شده است (میرباقری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸؛ جمالی، ۱۳۹۳، ص ۱۹۰). در موضع‌گیری دوم اصل وجود عناصر مثبت در



غرب پذیرفته می‌شود؛ ولی آن را در مقام بهره‌برداری غیر قابل تجزیه می‌انگارند (میرباقری، ۱۳۹۲، ص ۹۱). در موضع‌گیری سومی برخی پژوهشگران این مجموعه مسئله «اقتباس انحلالی» یا «هضم و استحاله» را مطرح می‌کنند که مدعی است راهبرد اصلی فرهنگ اسلام برای گذار تمدن سنتی جهان اسلام و تمدن مدرن غربی است. به عنوان مثال، در این رویکرد با مطالعه الگو و ساختارهای موجود در فضای فرهنگ غربی می‌توان راهی برای تغییر کاربری عناصر الگوی پوشش غربی یافت. برای مثال، آن‌ها را از پوشش در فضای عمومی به پوشش در محیط‌های خاص یا خصوصی که در آن تنها محارم حضور دارند، تغییر داد تا بدین‌گونه قطعه‌های تجزیه شده از پوشش زن غربی در الگوی پوشش مسلمین هضم گردد (مهدی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۵۶). روشن است که این کلمات با یکدیگر قابل جمع نیست. اگر غرب کاملاً فاسد است، پس اساساً بهره‌برداری از آن ممکن نیست و اگر قائل به عدم امکان تجزیه عناصر مختلف فرهنگ و دانش غربی هستیم، چگونه می‌توان در مرحله گذار چنین تفکیکی را انجام داد؟ به نظر می‌رسد موضع‌گیری اول با مبانی فکری فرهنگستان به‌ویژه جهت‌داری معرفت‌شناختی سازگارتر است.

۴-۲-۴. غرب‌ستیزی

موضع‌گیری خاص فرهنگستان نسبت به غرب بیش از آنکه غرب‌پژوهانه باشد، غرب‌ستیزانه است (خسروپناه، ۱۳۹۰، ص ۱۸۷). تعابیر تندی که اصحاب فرهنگستان نسبت به تمدن و علم غربی داشته‌اند، پژوهشگرانی را به واکنش واداشته است (سوزنچی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷؛ حسنی و دیگران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۳). دیگرانی چه بسا از این تعبیرات برداشت کرده‌اند که فرهنگستان مطلق استفاده از غرب و تمدن غربی را ممنوع می‌داند؛ نکته‌ای که از دید پژوهشگران فرهنگستان مخفی نمانده و نسبت به آن واکنش نشان داده‌اند (میرباقری، ۱۳۹۸، ص ۱۲۲). گرچه فرهنگستان در مقام رفع اتهام سلفی‌گری از خود برآمده است (مهدی‌زاده، ۱۳۹۶، ص ۵۱)، اما باید توجه داشت که ادبیات و مبانی فکری که سیب‌زمینی و دیوار (میرباقری و ملکیان، ۱۳۸۴، ص ۸) و حتی ریاضیات غربی (باقری، ۱۳۹۱، ص ۱۹۸) را فاسد می‌شمارد، باید خود را برای پذیرش چنین اتهاماتی آماده کند.

۴-۲-۵. ضعف رویکرد پیشنهادی

رویکردی که توسط نظریه نظام‌گرا پیشنهاد شده است، از دو جهت دارای ایراد است. اول آنکه این نظریه مدعی است که فلسفه مشاء (چیستی) و صدرا (چرایی) هیچ‌یک قادر به



تولید فلسفه مضاف نیستند و باید از «فلسفه شدن» در برابر علوم انسانی غربی استفاده کرد. اما باید دانست که اساساً بدون فلسفه چیستی و چرایی، فلسفه چگونگی (شدن) قابل تولید نیست (رهدار، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸). پس اگر فرهنگستان از ارائه فلسفه چگونگی سخن می‌گوید، باید آن را بر فلسفه چیستی و چرایی مبتنی کند. حال آنکه فرهنگستان بدون ارائه جایگزین، فلسفه‌های موجود را غیراسلامی و مردود می‌انگارد و درعین حال مدعی است فلسفه چگونگی را هم تولید کرده است. به عبارت دیگر باید پرسید فلسفه چگونگی‌ای که توسط فرهنگستان ارائه شده است، بر کدام فلسفه چرایی و چیستی استوار است.

دوم آنکه فرهنگستان مدعی است باید وحی بر روش عقلانی و حسی و شهودی حاکم شود! و از این طریق باید به مواجهه علوم انسانی رفت. اما این سخن معنای روشنی ندارد؛ چراکه اولاً وحی که از اقسام شهود است (و به وسیله نقل به دست ما رسیده است) در عرض حس و عقل قرار می‌گیرد. ثانیاً وحی برای اثبات خود به نوعی محتاج عقل است. وحی اطلاعاتی در اختیار عقل قرار می‌دهد که دسترسی به آن از طریق حواس ممکن نیست. لذا وحی عقل را توانمندتر می‌سازد. برای فهم درست وحی محتاج به عقل هستیم. شاهد آن آیات متعددی از قرآن که دعوت به تفکر و تعقل و تدبیر می‌کند (بقره، ۱۶۴؛ حدید، ۱۷؛ زخرف، ۳).

نتیجه‌گیری

«نظریه نظام‌گرا» را می‌توان به عنوان رویکرد فرهنگستان علوم در برابر علوم انسانی غربی معرفی کرد. این رویکرد دارای دو محور اساسی است. محور اول دیدگاه غرب‌شناسی این مجموعه یعنی «تمدن اسلامی» است. در این مرحله، دیدگاه مسلمانان سکولار و طرفداران مدرنیته اسلامی پیرامون ده محور فکری فرهنگی نقد می‌شود و دیدگاه مطلوب در برابر جهان غرب یعنی «تمدن اسلامی» پیشنهاد می‌شود. محور دوم تغییر نظام روش تحقیق است که مبتنی بر آن، فلسفه موجود غیراسلامی و ناکارآمد تلقی شده و پیشنهاد جایگزین آن «فلسفه شدن» است. در این بین، مبانی معرفت‌شناختی فرهنگستان از جمله اصالت اراده و اصالت ولایت در به وجود آمدن این دو محور نقش اساسی دارد. با نقد مبانی معرفت‌شناختی این مجموعه، جهت‌گیری‌های آن نسبت به علوم انسانی غربی نیازمند بازنگری جدی است. مبانی این نظریه مبتنی بر چند اصل کلی است که همگی ابطال شده است: اصالت فاعلیت در



فهم به جای اصل علیت، تقدم و تأثیر اراده بر مطلق فهم، ارزیابی فهم به وسیله حق و باطل به جای صدق و کذب. مبانی معرفت‌شناختی فرهنگستان که می‌توان در مجموع آن را تحت عنوان جهت‌داری معرفت‌شناختی تجمیع کرد، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با معرفت‌شناسی پست‌مدرن دارد. بررسی این شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌تواند مسئله‌ای برای یک تحقیق علمی دیگر باشد. همچنین پیش‌بینی می‌شود تا زمانی که فرهنگستان نسبت به پیشرفت‌ها و نقاط مثبت تمدن غربی بی‌اعتنا باشد، اندیشه‌هایش در باب علوم انسانی اسلامی مورد استقبال جامعه علمی به‌ویژه دانشگاهیان قرار نگیرد.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. باقری، خسرو. (۱۳۹۱). *مناظره‌هایی در باب علم دینی*، (ویراسته مهرنوش اکبرخانزاده). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲. بی‌نام. (۱۳۸۹). *جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناختی (کرسی نظریه‌پردازی و نقد)*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳. جمالی، مصطفی. (۱۳۹۰). «هویت علوم انسانی اسلامی از دیدگاه روش‌شناختی». *پژوهش*، ۳ (۱)، ص ۳۰۵.
۴. جمالی، مصطفی. (۱۳۹۳). «مهندسی تمدن اسلامی از منظر سید منیرالدین حسینی الهاشمی». *نقد و نظر*، ۱۹ (۲)، ص ۱۷۴-۱۹۷.
۵. جمالی، مصطفی. (۱۳۹۷). «ضرورت و چیستی فلسفه‌شدن در مهندسی تمدن نوین اسلامی». *مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ۱ (۱)، ص ۱۱۴-۹۰.
۶. حسینی، سید حمیدرضا؛ علیپور، مهدی؛ موحد ابطحی، سید محمد تقی. (۱۳۸۷). *علم دینی: دیدگاه‌ها و ملاحظات*، (ویراسته محمد جواد شریفی). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۷. حسین‌زاده، محمد. (۱۳۹۶). *جستاری فراگیر در ژرفای معرفت‌شناسی معاصر*. قم: مجمع عالی حکمت اسلامی.
۸. حسین‌نژاد، یوسف. (۱۳۹۶). *رویکرد تهذیبی در علوم موجود*. <http://www.isaq.ir/vdcakuna149n0.5k4..html/21/3/1396>.
۹. خاکی قراملکی، محمد رضا. (۱۳۹۰). *تحلیل هویت علم دینی و علم مدرن*. قم: کتاب فردا.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۰). *جریان‌شناسی فکری ایران معاصر*. قم: تعلیم و تربیت اسلامی.
۱۱. خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۷). *صحیفه امام خمینی (ره)*. ج ۱۹. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی. (۱۳۷۲). *بررسی مقدماتی پیرامون جهت‌داری علوم*. قم: جزوه داخلی.
۱۳. دفتر فرهنگستان علوم اسلامی. (بی‌تا). *خلاصه دستاوردهای پژوهشی دفتر فرهنگستان علوم اسلامی پیرامون نرم‌افزار مهندسی تمدن اسلامی*. قم: جزوه داخلی.
۱۴. رهدار، احمد. (۱۳۹۲). «فرهنگستان علوم اسلامی در ترازوی علم: اشاراتی به ظرفیت‌ها و نقاط ضعف فرهنگستان علوم اسلامی». *سوره مهر*، ۶۹۶۸، ص ۱۸۰-۱۷۷.
۱۵. سوزنجی، حسین. (۱۳۸۸). *معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی*. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۰۲). *نهایة الحکمة*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار*. تهران: صدرا.
۱۸. منصوری، مهدی؛ مشکاتی، محمد مهدی. (۱۳۹۴). «بررسی نظریه شبح در مبحث وجود ذهنی (و تبیین نسبت آن با نظریه ماهوی)». *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۷ (۱)، ص ۱۷۴-۱۴۹.



۱۹. موحد ابطحی، سید محمد تقی. (۱۳۹۱). «بازخوانی تحول علوم انسانی و تولید علم دینی در نظام فکری فرهنگستان علوم اسلامی بر مبنای الگوی جنگ تمدن‌ها». همایش تحول علوم انسانی، دانشگاه تهران، ص ۲۰۱.

۲۰. مهدی‌زاده، حسین. (۱۳۹۳). **بینش تمدنی منظومه اعتقادات اجتماعی؛ تقریری از کلام اجتماعی حجت‌الاسلام والمسلمین سید محمد مهدی میرباقری**. قم: کتاب فردا.

۲۱. مهدی‌زاده، حسین. (۱۳۹۶). «اقتباس انحلالی؛ شیوه بهره‌مندی از دستاوردهای تمدن غرب بر پایه اندیشه فرهنگستان علوم اسلامی قم». پژوهش‌های تمدن نوین اسلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۶، شماره ۱، ص ۵۹۳۷.

۲۲. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۸۸). **مبانی نظری نهضت نرم‌افزاری؛ گفتارهایی در چرایی، چیستی و چگونگی تولید علم دینی**. قم: کتاب فردا.

۲۳. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۰). **نظام فکری**. قم: فجر ولایت.

۲۴. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۱). **گفتارهایی پیرامون تحول در علوم انسانی**. قم: فجر ولایت و کتاب فردا.

۲۵. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۲ الف). **ارکان فلسفه تاریخ شیعی و جایگاه ظهور در آن**. ویراسته حسن نوروزی. بی‌جا: تمدن نوین.

۲۶. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۲ ب). **در شناخت غرب**. قم: تمدن نوین.

۲۷. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۳). **دین مدرنیته اصلاحات**. قم: تمدن نوین.

۲۸. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۴ الف). **اندیشه تمدن نوین اسلامی؛ گفتارهایی در تبیین رویکرد فکری سید منیرالدین حسینی الهاشمی**. (ویراسته حسن نوروزی). قم: تمدن نوین اسلامی.

۲۹. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۴ ب). **نسبت دین با علم و فن‌آوری؛ مبانی مفهومی نظریه علم دینی**. تدوین محمد حسین طاهری. قم: تمدن نوین اسلامی.

۳۰. میرباقری، سید محمد مهدی. (۱۳۹۸). **عصر جدید؛ خوانشی از مفاهیم و راهبردهای بیانیه گام دوم**. قم: تمدن نوین اسلامی.

۳۱. میرباقری، مهدی؛ ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۴). **مناظره امکان علم دینی**. <https://3danet.ir>.

۳۲. میرباقری، مهدی؛ معلمی، حسن؛ حاجی‌ابراهیم، رضا. (۱۳۸۴). **جلسه اول مناظره جهت‌داری علوم از منظر معرفت‌شناسی**. <https://mirbaqeri.ir>.

۳۳. نورافشان، سیدروح‌الله. (۱۴۰۱). **بررسی تطبیقی نحوه مواجهه با علوم انسانی غربی از منظر علامه مصباح یزدی و فرهنگستان علوم اسلامی (پایان نامه)**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

34. Habermas, Jürgen (1987). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Der philosophische Diskurs der Moderne. 2ed. Massachusetts, Cambridge, MA.: MIT Press.

35. Zagzebski, L. (1998). *Virtue epistemology in Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London and New York: Routledge.



Review and Analysis of Sheikh Aḥmad Aḥsā'ī's Criticisms of the Sidiqin Argument in Ṣadrā's Philosophy

 Mahmoud Saidiy¹ | Mostafa Esfandiari²  | Mohammad-Moein Esfandiari³

1. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Shahed University, Tehran, Iran. Email: m.saidiy@shahed.ac.ir
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Razavi Islamic Sciences University, Mashhad, Iran. Email: esfandiari@razavi.ac.ir
3. Master's Student, University of Judicial Sciences, Tehran, Iran. Email: faghih1377@gmail.com



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 24 November 2024
Revised: 12 February 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 28 June 2025

Keywords:
Mullā Ṣadrā, Aḥsā'ī,
Sidiqin Argument, Reality
of Existence, Gradation of
Existence



Abstract

In his Sidiqin argument, Mullā Ṣadrā proves the existence of God based on the external reality and the idea of the gradation (*tashkīk*) of existence. Sheikh Aḥmad Aḥsā'ī raises multiple criticisms against this argument. His critiques include objections regarding the division of the reality of existence, the qualification of Ṣadrā's argument as truly "Sidiqin," and the notion of the gradation of existence in Ṣadrā's philosophy. This article, using an analytical-critical method, examines and critiques Aḥsā'ī's objections organized around three main aspects: the division of the reality of existence, the Sidiqin qualification of Ṣadrā's argument, and the gradation of existence. The findings reveal that Aḥsā'ī's criticisms stem from confusing the concept of existence with its instances and committing fallacies by mixing the form and matter of the argument. Furthermore, evidences supporting Mullā Ṣadrā's Sidiqin argument exist in Qur'anic verses and traditions, indicating that, contrary to Aḥsā'ī's view, the proof of God is not limited solely to arguments based on His signs and works. Additionally, essences (*māhiyāt*) are conventional and abstract, derived from the limitation of existence in the weaker ontological levels; therefore, contrary to Aḥsā'ī's claims, essences are not uncreated or eternal, and their existence at the weaker levels does not contradict the proof of God's existence.

Cite this article: Saidiy, M.; Esfandiari, M.; Esfandiari, M.M., (2024). Review and Analysis of Sheikh Aḥmad Aḥsā'ī's Criticisms of the Sidiqin Argument in Ṣadrā's Philosophy. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 221-238. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6541.1566>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



بررسی و تحلیل انتقادات شیخ احمد احسائی نسبت به برهان صدیقین در حکمت صدرایی

محمود صیدی^۱ | مصطفی اسفندیاری^۲ | محمد معین اسفندیاری^۳

۱. دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. رایانامه: m.saidiy@shahed.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: esfandiari@razavi.ac.ir
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم قضایی، تهران، ایران. رایانامه: faghih1377@gmail.com

چکیده

ملاصدرا در برهان صدیقین خود با استفاده از حقیقت خارجی وجود و تشکیکی بودن آن، وجود خداوند را اثبات و نتیجه‌گیری می‌کند. شیخ احمد احسائی انتقادات متعددی را نسبت به این برهان مطرح می‌نماید. ایشان با انتقاداتی همچون اشکال بر تقسیم حقیقت وجود، اشکال بر صدیقین بودن برهان ملاصدرا و انتقاد به تشکیک وجود در حکمت صدرایی در صدد نقد برهان صدیقین ملاصدراست. در این مقاله با روش تحلیلی و انتقادی، اشکالات احسائی در سه محور اصلی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد: ۱. در محور تقسیم حقیقت وجود؛ ۲. در محور صدیقی بودن برهان ملاصدرا؛ ۳. در محور تشکیک وجود. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که انتقادات احسائی ناشی از خلط مفهوم وجود با مصداق آن و مغالطه میان احکام آن‌ها و خلط ماده استدلال با صورت آن است. همچنین برای برهان صدیقین ملاصدرا شواهدی در آیات و روایات وجود دارد. بنابراین برخلاف نظر احسائی، اثبات خداوند منحصر به استدلال از طریق آیات و آثار او نیست. مطلب دیگر اینکه ماهیات امور اعتباری و انتزاعی هستند که از محدودیت وجود در مراتب ضعیف انتزاع می‌شوند. در نتیجه برخلاف ادعای احسائی، ماهیت نامخلوق یا قدیم نیست و وجود آن در مراتب ضعیف، با اثبات وجود خداوند تناقضی ندارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۰۹/۰۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۱۱/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۷

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، احسائی، برهان صدیقین، حقیقت وجود، تشکیک.

استناد: صیدی، محمود؛ اسفندیاری، مصطفی؛ اسفندیاری، محمد معین. (۱۴۰۳). بررسی و تحلیل انتقادات شیخ احمد احسائی نسبت به برهان صدیقین در حکمت صدرایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹، (۳۴)، ۲۲۱-۲۳۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6541.1566>





مقدمه

الهیات و خداشناسی همواره از مهم‌ترین بخش‌های حکمت و فلسفه اسلامی بوده است که متفکران اسلامی درصدد تبیین عقلانی و برهانی از مسائل و موضوعات مختلف آن بوده‌اند. آیات و روایات اسلامی نیز همواره الهام‌بخش آنان در این‌گونه مسائل بوده است.

یکی از مهم‌ترین مباحث خداشناسی اثبات عقلانی و برهانی وجود خداوند است که براهین متعددی در این مورد ارائه گردیده است. با وجود این، مسئله این است که متقن‌ترین برهان در اثبات وجود خداوند کدام است. از این‌رو بحث برهان صدیقین مطرح گردیده و وارد مباحث فلسفی شد. مدعای برهان صدیقین این است که بدون استفاده از مفاهیم و مقدماتی دیگر به اثبات وجود خداوند پرداخته شود و وجود او نتیجه‌گیری گردد.^۱

ابن‌سینا اولین کسی است که این اصطلاح را مطرح نموده و با استفاده از ممکن بودن موجودات، نیازمندی آن‌ها به واجب‌الوجود را نتیجه‌گیری کرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶). ملاصدرا با اثبات اصالت و تشکیک وجود به اقامه برهانی در اثبات واجب‌الوجود می‌پردازد که از نظر او صدیقین حقیقی است. ملاصدرا آیاتی از قرآن را نیز مؤید دیدگاه خویش می‌داند و به آن‌ها استشهاد می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۶، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۵).

شیخ احمد احسائی یکی از مهم‌ترین منتقدان ملاصدرا در مباحث مختلف فلسفی است. احسائی علاوه بر وارد دانستن انتقادات منطقی و برهانی نسبت به مبانی ملاصدرا به خصوص در مورد برهان صدیقین، مقدمات و مبانی این برهان را با آیات و روایات ناسازگار می‌داند. از این جهت انتقادات احسائی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد که نیاز به تحلیل و بررسی دارند.

در پژوهش حاضر، انتقادات و اشکالات شیخ احمد احسائی نسبت به برهان صدیقین با رویکردی نقادانه مورد بررسی قرار می‌گیرد و بر اساس مبانی حکمت متعالیه که در کتب مختلف ملاصدرا تبیین شده است، تلاش می‌شود تا پاسخ‌های مناسبی به این انتقادات ارائه گردد.

۱. اصطلاح صدیقین برگرفته از آیات قرآنی است: «وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» (نساء، ۶۹). صدیقین کسانی هستند که در همه افعال و اقوال خویش صادق‌اند و کذب در مورد آن‌ها راه ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۱۷۶). از این جهت آن‌ها از نظر قول و فعل، ظاهر و باطن ثبات تام و کامل دارند و در بالاترین مقام عبودیت هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۰). با توجه به این نکته برهان صدیقین نیز کامل‌ترین استدلال در اثبات وجود خداوند است. از این جهت امامان معصوم علیهم‌السلام صدیقین حقیقی هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۴۱۴) و بالاترین مرتبه آن را دارا می‌باشند. این مطلب یعنی صدیق بودن امامان معصوم علیهم‌السلام مورد استفاده احسائی در طرح برخی انتقادات است که در ادامه به آن‌ها پرداخته می‌شود.



۱. مروری بر برهان صدیقین ملاصدرا

برهان صدیقین ملاصدرا بر اساس حقیقت تشکیکی وجود استوار است. از نظر ملاصدرا، وجود حقیقتی است که دارای مراتب و درجات مختلفی از شدت و ضعف است. این مراتب وجود از یک سو به مرتبه‌ای می‌رسد که در نهایت شدت و کمال است و هیچ‌گونه ضعف، نقص و تعلقی به غیر ندارد و از سوی دیگر به مراتب ضعیف و ناقصی می‌رسد که محتاج و وابسته به مراتب برتر وجودی هستند. بر این اساس، شدیدترین مرتبه وجود که در نهایت شدت و کمال است، وجودی است که هیچ‌گونه تعلق و وابستگی به موجود دیگری ندارد. این وجود، وجود بسیط و بی‌ترکیبی است که هیچ‌گونه ماهیتی ندارد و عین وجود محض است. این وجود همان وجود واجب‌الوجود یا خداوند متعال است. در مقابل، سایر مراتب وجود که پایین‌تر از مرتبه وجود واجب قرار دارند، به دلیل ضعف وجودی مرکب از ماهیت و وجود هستند. به عبارت دیگر، موجودات ممکن به دلیل اینکه وجودشان عین ذاتشان نیست و وجودشان را از غیر می‌گیرند، دارای ماهیتی هستند که با وجودشان متفاوت است. از این رو، موجودات ممکن فاقد کمال و شدت وجودی هستند و به موجود دیگری که در مرتبه بالاتری قرار دارد، وابسته و نیازمند هستند (شیرازی، ۱۹۸۶، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۵).

بنابراین از نظر ملاصدرا، وجود بر دو قسم است: وجود بی‌نیاز و غنی که همان وجود واجب است و وجود نیازمند و فقیر که همان وجود ممکنات است. حال اگر حقیقت وجود را در نظر بگیریم، اگر این حقیقت بی‌نیاز و غنی باشد، وجود خداوند اثبات می‌شود و اگر این حقیقت نیازمند و فقیر باشد، در این صورت نیز به یک موجود بی‌نیاز و غنی نیاز دارد تا از او وجود بگیرد و معلول او باشد. پس در هر دو صورت، وجود خداوند اثبات می‌گردد. یکی از مبانی مهم این برهان اصل علیت و عین فقر بودن معلول است. بر اساس اصل علیت، هر موجود ممکنی که وجودش عین ذاتش نیست، معلول علتی است که به او وجود می‌بخشد. به عبارت دیگر، موجود ممکن در ذات خود فقر و نیاز محض به علت است و تمام هستی او از علت اعطا می‌شود. بنابراین، معلول در ذات خود «عین فقر و نیاز» به علت است و هیچ استقلالی از خود ندارد. این وابستگی ذاتی معلول به علت در تمام مراتب وجودی معلول جاری است و معلول در هیچ مرتبه‌ای از وجود استقلال ندارد.

بر این اساس، تمام موجودات ممکن که معلول هستند، عین فقر و نیاز به علت خود یعنی خداوند متعال هستند و هیچ استقلال و غنایی از خود ندارند. در نتیجه، تنها موجودی که غنی و بی‌نیاز محض است و هیچ فقر و احتیاجی به غیر ندارد، وجود واجب‌الوجود یعنی



خداوند متعال است و تمام موجودات دیگر فقیر و نیازمند او هستند. این برهان با استفاده از حقیقت خارجی وجود و تشکیکی بودن آن، وجود خداوند را اثبات می‌کند که این مسئله محور انتقادات احسائی نسبت به آن است. از این رو اشکالات احسائی در این دو محور و نیز صدیقی بودن برهان می‌باشد که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۲. انتقادات احسائی نسبت به برهان صدیقین ملاصدرا

۱-۲. اشکال بر تقسیم حقیقت وجود در حکمت متعالیه

مقدمه نخست برهان ملاصدرا تقسیم حقیقت وجود است: «الموجود إما حقيقة الوجود أو غيرها» (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۴۵). طبق تفسیر احسائی مقصود ملاصدرا از حقیقت وجود، مطلق وجود است که به موجود حادث و قدیم صدق می‌کند (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۰). ملاصدرا در برهان صدیقین ابتداء حقیقت وجود را به وجود واجبی و امکانی تقسیم می‌نماید؛ زیرا که از نظر او وجود مشترک معنوی است که به یک معنی به افراد متعدد صدق می‌کند. لازمه اشتراک وجود نیز کفر می‌باشد (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۰)؛ زیرا که خالق و مخلوق یکی می‌گردند و لذا وجود خالق نفی می‌شود.

از دیدگاه احسائی، مقسم این تقسیم وجود حادث است که خداوند با فعل خویش آن را ایجاد می‌نماید (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۷۶)؛ از این رو چنین تقسیمی مربوط به خداوند و موجود قدیم نیست. دلیل این مطلب چنین است که اثبات حکم موجود حادث نسبت به موجود قدیم صحیح نیست (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۱۳)؛ زیرا که موجود حادث و قدیم بالذات با یکدیگر متفاوت هستند و سنخیتی میان آن‌ها نیست. با توجه به این نکته، مقدمه نخست برهان ملاصدرا صحیح نیست.

با قطع نظر از مطالب فوق، سؤال اساسی احسائی این است که مقصود از «وجود» چیست. و ملاصدرا در این برهان، مفهوم وجود را در نظر دارد یا مصداق آن را. احسائی بیان می‌کند که وجود حقیقتی در خارج ندارد و تنها معنای مصدری و مفهومی آن معقول می‌باشد؛ یعنی امری که در زبان فارسی به آن «هست» گفته می‌شود و شامل ماهیت نیز می‌گردد. از این جهت است که ملاصدرا نیز وجود را معقول ثانی می‌داند (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۱۲). بنابراین اصولاً وجود مصداقی خارجی ندارد تا اینکه با استفاده از آن به اثبات یک حقیقت محض خارجی



یعنی واجب الوجود پرداخته شود. به بیان دیگر معقول ثانی دانستن وجود با مقدمه برهان قرار دادن آن جهت اثبات حقیقتی خارجی ناسازگار است و تناقض دارد. همچنین این مطلب یعنی مفهومی بودن وجود، اصالت آن را ابطال می‌کند، در حالی که مفروض ملاصدرا در این برهان اصالت و حقیقت داشتن آن است.

۱-۱-۲. بررسی انتقادات احسائی نسبت به حقیقت وجود

حاصل انتقادات احسائی در قسمت قبل این بود که حقیقت وجود و مقسم آن، وجود حادث است، نه قدیم. دیگر اینکه وجود امری ذهنی است نه خارجی. در نتیجه با نظر به این دو مطلب نمی‌توان با استفاده از حقیقت وجود به اثبات وجود خداوند پرداخت. ملاصدرا در مقدمه نخست برهان خویش وجود را که اصالت آن اثبات شده است را به دو قسم وجود بی‌نیاز و نیازمند تقسیم می‌کند؛ زیرا که وجود از جهت احتمال و فرض عقلی از این دو قسم خارج نیست. دلیل این مطلب نیز همان‌گونه که احسائی نیز بیان داشته، اشتراک وجود می‌باشد. ولی مسئله این است که اشتراک معنوی وجود حکمی مفهومی است، نه مصداقی که لازمه این مطلب اثبات تشکیکی بودن وجود نیز هست؛ زیرا با اثبات اشتراک معنوی وجود، قول به تباین وجودات باطل می‌شود و با ابطال قول به تباین وجودات، تشکیک وجود ثابت است:

” إذا كان مفهوم الوجود مشتركاً فيه لجميع الأشياء ومعلوم أن مفهومهما واحداً لا يتنزع من حقائق متباعدة بما هي متباعدة لم يكن الوجودات حقائق متباعدة بل مراتب حقيقة مقولة بالتشكيك (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۷۹).

بدین لحاظ اشتراک وجود به معنای یکی گشتن حکم خالق و مخلوق نیست؛ زیرا که حکمی مفهومی است، نه مصداقی و وجود خارجی خالق با وجود خارجی مخلوق متفاوت است. دیگر اینکه از نظر مصداقی نیز خالق شدیدترین مرتبه وجودی را دارد و مخلوق وجود ضعیفی دارد. از این رو از نظر مصداقی نیز خالق با مخلوق به دلیل تشکیک یکی نمی‌گردد. بدین لحاظ انتقاد مذکور احسائی ناشی از خلط میان مفهوم و مصداق و مغالطه میان احکام آن‌هاست (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۸۶). در نتیجه مبانی ملاصدرا در مورد اشتراک معنوی منجر به کفر نمی‌گردد و این اتهام ناشی از مغالطه و عدم تدبیر کافی در مبانی ملاصدرا است.



به همین بیان، در مباحث اصالت یا اعتباری بودن وجود بایستی میان مفهوم وجود و مصداق آن تفاوت گذاشت. مفهوم وجود امری ذهنی، اعتباری و معقول ثانی فلسفی است. بنابراین تحقق و واقعیت خارجی یا اصالت ندارد؛ ولی مصداق وجود اصیل بوده و بالذات در خارج متحقق است: «هذا المفهوم العام البديهي التصور عنوان لحقيقة بسيطة نورية» (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۰). ملاصدرا تأکید می‌کند که مقصود از اصالت وجود، مقام تحقق و واقعیت خارجی آن است، نه مفهوم اعتباری و ذهنی وجود: «مسألة أصالة الوجود في التحقق.» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۸۶). با توجه به این نکته، این انتقاد و اشکال احسائی نیز ناشی از خلط مفهوم وجود با مصداق آن و مغالطه میان احکام آن‌هاست.

۲-۲. انتقادات احسائی به صدیقی بودن برهان ملاصدرا

طبق دیدگاه ملاصدرا، متقن‌ترین برهان در اثبات واجب‌الوجود استدلالی است که حد وسط آن حقیقت وجود باشد نه غیر آن، مانند امکان یا حدوث.^۲ ملاصدرا آیه «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت، ۵۳) را مؤید نظر خویش می‌داند و به آن استشهاد می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴). حد وسط، دلیل و علت ربط حد اصغر و اکبر به یکدیگر بوده و لذا سبب نتیجه‌گیری است. در برهان ملاصدرا نیز حقیقت وجود و تشکیکی بودن آن سبب اثبات واجب‌الوجود یعنی نتیجه برهان می‌گردد. همچنین برهان لمّی به دلیل استدلال از علت به معلول، اتقان بیشتری نسبت به برهان اتّی دارد. از نظر احسائی با توجه به اینکه خداوند علت است و معلول نیست، اقامه برهان لمّی در اثبات او ممکن نیست. از این جهت برهان ملاصدرا اتّی است نه لمّی؛ درحالی‌که او در صدد اقامه متقن‌ترین برهان می‌باشد و برهان لمّی اتقان بیشتری از اتّی دارد (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۸۹). از این جهت، استدلال ملاصدرا برهان اصطلاحی در منطق است که با ترکیب دو مقدمه و حذف حد وسط، نتیجه مورد نظر اثبات می‌گردد و به دلیل داشتن شبهات و اشکالات فراوان، برهان حقیقی و قابل اعتماد نیست (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۸۹). از دیدگاه احسائی، اشکال چهارگانه قیاس همگی جدلی هستند که حتی با فرض کامل بودن شرائط آن‌ها، تنها مخاطب (یا خصم) را ساکت می‌کنند (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۵) و افاده یقین نمی‌کنند. از این جهت، این برهان درحقیقت استدلال جدلی است که نسبت به انسان‌های عادی و

۲. ابن سینا از طریق نیازمندی هر ممکنی به علت و متکلمان از جهت نیازمندی حادث به پدیدآورنده به اثبات وجود خداوند می‌پردازند.



عوام سودمند می باشد؛ زیرا که مبانی آن، مفاهیم، الفاظ و تصوراتی است که ذهن انسان های معمولی نسبت به آن ها مأنوس می باشد (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۰). بنابراین این برهان نسبت به آن ها مفید بوده و توانایی پاسخ گویی از شبهات و پرسش های آن ها را دارد، ولی درحقیقت و نفس الامر برهان نیست.

از نظر احسائی، بهترین و متقن ترین استدلال در اثبات وجود خداوند را می توان در روایات و احادیث امامان معصوم علیهم السلام یافت. برای نمونه، امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ۵۳ سوره فصلت می فرماید: «أَيُّ مَوْجُودٍ فِي غَيْبَتِكَ وَفِي حَضْرَتِكَ» (منسوب به جعفر بن محمد (ع)، ۱۴۰۰، ص ۷)؛ یعنی اینکه عارف و صدیق حقیقی از اثر به وجود مؤثر (علت به معلول) استدلال می نماید (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۱). از این جهت، از آثار یا آیات آفاقی و انفسی وجود خداوند را اثبات می نمایند: «سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳) (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۲). اشتغال به دنیا (در مقام عقل عملی) یا مشغول گشتن عقل به اوهام و تصورات باطل (در مقام عقل نظری) مانع ادراک این حقیقت می شوند؛ درحالی که خداوند در هر دو حالت حضور و غیبت موجود است (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۱) و وابسته به اثبات یا عدم اثبات انسان ها نیست.

از نظر احسائی نوع براهینی که توسط انبیاء و اولیاء الهی در اثبات وجود خداوند اقامه می گردد، چنین هستند. مانند اینکه از امام حسین علیه السلام روایت شده است که فرمود: «إِلَهِي أَمَرْتُ بِالرُّجُوعِ إِلَى الْأَنْوَارِ فَأَرْجِعْنِي إِلَيْكَ بِكِسْوَةِ الْأَنْوَارِ وَهَدَايَةِ الْإِسْتِبْصَارِ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ مِنْهَا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۲۶۹۵)؛ (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۲). با توجه به اینکه وجود خداوند قابل شناخت و تعلق علم نیست، انسان های ربانی همچون پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام با استفاده از آثار و آیات به وجود خداوند استدلال می نمایند (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۱۳)، بنابراین انسان های صدیق با چیش صغری و کبری با استفاده از دو مقدمه استدلال مانند ملاصدرا در صدد اثبات خداوند بر نمی آیند (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۱)؛ زیرا که این امور مبتنی بر قیاس های تخیلی و وهمی است (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۹۱) و لذا افاده یقین نمی کنند.

۲-۱. بررسی انتقادات احسائی به صدیقی بودن برهان ملاصدرا

در قسمت قبل بیان گردید که از نظر شیخ احمد احسائی، استدلال ملاصدرا صدیقین نیست؛ زیرا که برهان نیست و جدل است و همچنین اثری از آن در آیات و احادیث صدیقین حقیقی یعنی پیامبر صلی الله علیه و آله و جانشینان او وجود ندارد.



در پاسخ به این انتقادات، بایستی بیان نمود که ملاصدرا مدعی نیست که برهان صدیقین او استدلالی لمّی می‌باشد و در هیچ‌یک از کتاب‌های خویش نیز چنین مطلبی را بیان نکرده است. در مقابل، از دیدگاه او اقامه برهانی لمّی در مورد خداوند به همان دلیلی که احسائی بیان نمود یعنی علت نداشتن، محال است: «أَنَّ الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض وهناك برهان شبيه باللمّي» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸).^۳ طبق نظر ملاصدرا، براهینی که در اثبات واجب‌الوجود اقامه می‌شوند، شبه‌لمّی هستند که در آن‌ها از یک لازمه مفهوم وجود به لازمه دیگر آن استدلال می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸). از این جهت، سؤال این است که چرا احسائی این مطلب را به ملاصدرا نسبت می‌دهد و طی آن به او خرده می‌گیرد. طرح این انتقاد از سوی احسائی، ناشی از عدم تدبیر و دقت کافی از یک سوی و عدم جستجوی کافی در مبانی و کلمات ملاصدرا است.

از سوی دیگر، لمّی نبودن برهان ملاصدرا به معنای آنی بودن آن نیست؛ زیرا که برهان در منطق سه قسم است و منحصر در آنی و لمّی نیست. ملاصدرا نیز برهان خویش را شبه‌لمّی می‌داند. بدین جهت ملاصدرا برهان خویش را طبق قواعد منطقی اقامه می‌نماید و از آن‌ها تخطی نمی‌نماید. شایان ذکر است که برهان شبه‌لم نیز مانند برهان لمّی افاده یقین می‌نماید و مانند برهان آنی در یقینی نبودن نیست؛ زیرا که از یک لازمه به لازمه دیگر آن استدلال می‌شود. در نقد جدلی دانستن برهان ملاصدرا از سوی احسائی بایستی بیان نمود که از جهت صورت استدلال، تفاوتی میان برهان و جدل نیست؛ زیرا که هریک از این دو می‌توانند در قالب قیاس استثنائی یا اقترانی باشند و نتیجه مورد نظر مستدل را اثبات نمایند. تفاوت قیاس برهانی و جدلی در ماده آن‌هاست که ماده جدل، مشهورات و ماده قیاس برهانی، اولیات و بدیهات است. ملاصدرا در استدلال قیاسی که برای اثبات وجود واجب اقامه می‌نماید، از قضیه‌ای مشهور استفاده نمی‌کند. او در برهان خویش بداهت و اصالت وجود را مفروض می‌گیرد؛ زیرا که در مباحث ابتدایی خویش در حکمت متعالیه به تبیین و اثبات آن‌ها پرداخته است. بداهت

۳. از نظر ابن سینا، برهان آنی نیز خود بر دو قسم است: «آن مطلق» که در آن حد وسط، معلول و یا علت اکبر نیست و «دلیل» که برهان «آن مقید» بوده و در آن حد وسط، معلول وجود اکبر در اصغر می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۷۹ و ۸۰). به نظر می‌رسد برهان شبه‌لم در عبارت ملاصدرا همان برهان «آن مطلق» در نظر شیخ الرئیس است؛ زیرا که مفاد و تعریف هر دو استدلال از یک لازمه به لازمه دیگر است که از جهت افاده یقین شبهه برهان لمّی و از جهت استدلال نکردن از علت به معلول شبهه برهان آنی است. علامه طباطبائی چنین برهانی را آنی می‌داند و بر لمّی نبودن براهین اثبات خداوند تأکید می‌کند (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۷۱).



وجود، بدیهی و اصالت آن برهانی است و اثبات هیچ‌یک از آن‌ها مبتنی بر قضایای مشهور نیست. در نتیجه استدلال ملاصدرا جدلی نیست و برهانی می‌باشد.

با توجه به این نکته، یعنی برهانی بودن استدلال ملاصدرا و جدلی نبودن آن، سودمندی این برهان صرفاً نسبت به انسان‌های معمولی و منحصر در آن‌ها نیست، بلکه مخاطب آن انسان‌های متفکری هستند که در علوم عقلی ورزیده شده‌اند یا اینکه مقدماتی از آن را طی نموده و یاد گرفته‌اند. هرچند که ممکن است این برهان جهت اقناع و اسکات مخاطب (خصم) نیز به کار برده شود، ولی از ارزش برهانی آن نمی‌کاهد و جدلی نمی‌گردد.

احسائی طی انتقادات خویش مدعی گردید که امامان معصوم علیهم‌السلام و صدیقین حقیقی از آثار و آیات الهی به وجود او استدلال می‌کنند که نقد آن نسبت به برهان ملاصدرا چنین است. در مباحث الهیات و خداشناسی میان دو مطلب اساسی بایستی تفاوت‌گذاری نمود: اثبات وجود خداوند که ناظر به اثبات فلسفی کلامی اوست که جزء مباحث وجودشناسی است و از نظر منطقی لم ثبوت است. نکته دیگر شناخت و توجه دائمی به خداوند یا سعی در حضور و عدم غیبت نسبت به او که مربوط به مباحث معرفت‌شناسی و لم اثباتی است. برهان صدیقین ملاصدرا مربوط به مقام اول یعنی اثبات وجود خداوند با استفاده از مبانی فلسفی حکمت متعالیه است. استشهادی نیز که او از آیه ۵۳ سورۀ فصلت می‌نماید، ناظر به تبیین برهانی و اثبات فلسفی از این آیه است. در مقابل، مطلبی که احسائی بیان می‌کند و استشهادی نیز که به حدیث امام صادق علیه‌السلام می‌نماید (منسوب به جعفر بن محمد (ع)، ۱۴۰۰، ص ۷)، مربوط به ادراک و شناخت انسان‌هاست؛ یعنی خداوند با قطع نظر از ادراک یا عدم ادراک انسان‌ها موجود است و در همه حال احاطه به یکایک موجودات از جمله انسان‌ها و ادراکات آن‌ها دارد؛ چه انسانی علم یا حضور نسبت به این مطلب داشته باشد و چه اینکه جاهل نسبت به آن بوده یا غیبت داشته باشد. در نتیجه، طرح این انتقاد از سوی شیخ احسائی ناشی از خلط و مغالطه مباحث معرفت‌شناسی با وجودشناسی است.

ملاصدرا تأکید می‌کند که براهین اثبات خداوند متعدد و متنوع‌اند و با شیوه‌های مختلف وجود خداوند اثبات می‌گردد: «أَنَّ الطَّرِيقَ إِلَى اللَّهِ كَثِيرَةٌ لِأَنَّهُ ذُو فَضَائِلَ وَجِهَاتٍ كَثِيرَةٍ وَلِكُلِّ وَجْهَةٍ هُوَ مُؤَلِّهَا لَكِنْ بَعْضُهَا أَوْثَقُ وَأَشْرَفُ وَأَنْوَرُ مِنْ بَعْضٍ» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲). از این رو، تعابیری که در این زمینه در شریعت یا آیات قرآن کریم نیز وارد شده است، اشاره به مقامات



و تنوع چگونگی اثبات وجود خداوند می‌باشد. البته چنین براهین متنوعی تناقض یا تضادی با یکدیگر ندارند؛ زیرا که هریک از جهتی به اثبات مطلوب می‌پردازند و نسبت به انسان‌های متفاوت با مراتب ادراکی گوناگون سودمندند.

با توجه به این نکته با فرض پذیرش نظر احسائی و استشهاد او به اقوال معصومین علیهم‌السلام در مورد اثبات وجود خداوند با استفاده از آثار و آیات انفسی و آفاقی او، این مطلب قضیه‌ی موجبۀ جزئیۀ است؛ یعنی اینکه «برخی از احادیث وجود خداوند را با استفاده از آثار و آیات او اثبات می‌کنند» که این نتیجه منافاتی با برهان صدیقین و مدعی آن، یعنی اثبات وجود خداوند از طریق خود او ندارد، بلکه استشاداتی نیز در آیات و روایات دارد: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (آل عمران، ۱۸) (شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۶)؛ «يَا مَنْ ذَلَّ عَلَىٰ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۳۹) و «كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْ كَوْنٌ لِّغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّىٰ يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۹)؛ (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). از این جهت، این دیدگاه احسائی و انتقاد بر پایه آن نسبت به برهان صدیقین ملاصدرا دچار مغالطۀ سرایت حکم جزء به کل است و موارد نقضی برای دیدگاه او در آیات و روایات یافت می‌شود.

۲-۳. انتقادات شیخ احمد احسائی نسبت به تشکیک وجود

یکی از مبانی و مقدمات مهم برهان صدیقین ملاصدرا تشکیکی بودن نظام وجود است. تشکیک مهم‌ترین رکن این استدلال است؛ زیرا که با پذیرش آن همه موجودات ضعیف منتهی به موجود شدید می‌شوند و موجود ضعیف بدون شدید موجود نمی‌گردد. به دلیل اینکه مراتب مختلف موجودات ضعیف همگی نیازمند و وابسته به موجود شدید هستند. به بیان دیگر تحقق موجودات ضعیف مستلزم پذیرش موجود بودن موجودی شدید (و نامتناهی از نظر شدت وجودی) قبل از آن‌هاست. ملاصدرا در تقریر برهان صدیقین و مبتنی بودن آن بر تشکیک وجود می‌گوید: «أَنَّ الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّة والضعف» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱۴).

شیخ احمد احسائی انتقاداتی را نسبت به این مطلب مطرح می‌کند که مهم‌ترین و بیشترین قسمت اشکالات او را به برهان صدیقین در بر می‌گیرد. تقریر این انتقادات چنین است:

۱. طبق دیدگاه ملاصدرا در مورد تشکیک وجود، حقیقت وجود دارای افراد مشککی است که کامل‌ترین و شدیدترین آن‌ها وجود واجبی است. در مقابل موجودات ممکن، انواع حقیقت



وجود می‌گردند که یکی از آن‌ها واجب‌الوجود است. بنابراین طبق تشکیک همه موجودات افراد و انواع حقیقت وجود می‌گردند (حقیقت وجود نیز نوع آن‌هاست) و در این مورد میان آن‌ها تفاوتی نیست. بدین لحاظ، موجودات متفاوت و متکثر جزئیات حقیقت وجود می‌گردند؛ درحالی‌که ملاصدرا در صدد اثبات تشکیکی بودن وجود است، نه اینکه مراتب موجودات افراد ماهوی حقیقت وجود باشند (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۵). همان‌گونه که افراد انسان‌های خارجی جزئیات نوع انسان هستند؛ حال آنکه وجود از دیدگاه ملاصدرا بسیط است و ترکیبی از جنس و فصل در او نیست. بنابراین در نظر او وجود ماهیت نوعیه نیست. احسائی تأکید می‌کند که مخلوقات نسبت به خداوند و حقیقت وجود، جزئی نسبت به کلی نیستند (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۶)؛ زیرا که کلی مفهومی ذهنی است که تحقق خارجی ندارد، ولی خداوند حقیقت خارجی دارد.

احسائی از جهت دیگری نیز به بیان این انتقاد می‌پردازد: با توجه به اینکه ملاصدرا خداوند را حقیقت وجود می‌داند و باقی موجودات را معلول و ظهورات او و از جهت دیگر، وجود واجب را خالص از شوب هرگونه نقص و عدم و موجودات ممکن را مرکب از وجود و امر عدمی (ماهیت و نقائص)؛ خداوند کل شده و مخلوقات او اجزاء آن کل می‌گردند؛ درحالی‌که این مطلب کفرگویی به خداوند است و کسی که چنین اعتقادی دارد، کافر بوده و مشمول آیه «وَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ» (حج، ۶۶) می‌باشد (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۵). شایان توجه است که از نظر احسائی برهان صدیقین که مدعی اقامه متقن‌ترین برهان در اثبات خداوند است، منجر به کفر و نفی وجودی او می‌گردد.

۲. طبق تشکیک وجود، خداوند علت بی‌واسطه مخلوقات نیست، بلکه در نظام طولی و باواسطه علت آن‌ها می‌باشد و خداوند صرفاً علت بی‌واسطه عقل اول می‌باشد. از نظر احسائی طبق این دیدگاه میان خداوند و مخلوقات او واسطه‌هایی (خویشاوندانی) قرار داده می‌شود و به شرک می‌انجامد. از نظر احسائی، تشکیک وجود و قرار دادن واسطه میان خداوند و مخلوقات مانند قائل شدن به خویشاوند برای اوست؛ زیرا که در تشکیک طولی برخی از موجودات نزدیک‌تر به خداوند از برخی دیگر هستند. همان‌گونه که برخی از انسان به دلیل رابطه خویشاوندی نزدیک‌تر به فردی هستند و برخی از انسان‌ها دورتر. درحالی‌که آیات قرآنی چنین مطلبی را نفی می‌کند: «وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نِسْبًا» (صافات، ۱۵۸) (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۵). بنابراین استفاده از تشکیک در برهان



صدیقین صحیح نمی‌باشد؛ زیرا با وحی‌ای که به پیامبر اسلام ﷺ و والاترین صدیق شده، سازگار نیست و تناقض دارد.

۳. ملاصدرا طبق اصالت وجود و مجعول بودن آن بیان می‌دارد که در نظام تشکیک، ماهیات و اعدام حقیقتی وجودی ندارد و لازمه ضعیف بودن وجود یا تنزل حقیقت وجود در مرتبه آن‌هاست. احسائی در انتقاد به این مطلب بیان می‌دارد در صورتی که این‌گونه امور یعنی ماهیات و اعدام، مخلوق باشند، حقیقت وجودی دارند و لذا عدمی نخواهند بود؛ زیرا که وجود امر عدمی نیست. در مقابل، در صورتی که این‌گونه امور مخلوق نباشند، قدیم خواهند بود و این مطلب با توحید خداوند ناسازگار است (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۵). از این رو، لازمه برهان صدیقین (یعنی قدیم بودن امور عدمی) با نتیجه آن (یعنی اثبات وجود خداوند) تناقض دارد. به بیان دیگر سؤال این است که غیرموجود از دیدگاه ملاصدرا چیست تا اینکه به معنای محصلی از آن دست یافته و ادراک شود. در صورتی که اصالت با وجود باشد، غیر از وجود، چیزی تحقق ندارد (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۷). در صورتی که امور عدمی شیئی نیستی نداشته باشند، با موجودات مخلوط نمی‌شوند و ترکیبی صورت نمی‌گیرد (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۸) تا اینکه از ترکیب امور عدمی با وجود، موجودات ضعیف حاصل آیند.

احسائی بیان می‌دارد:

”اینکه موجودی (یعنی مراتب ضعیف) مرکب از امور وجودی و عدمی باشد صحیح نیست؛ زیرا که ترکیب در مورد امور وجودی معنا دارد، نه در مورد امور عدمی. با توجه به اینکه از نظر ملاصدرا موجودات امکانی و ضعیف‌تر در سلسله طولی و تشکیکی تنزل و تفصیل وجود شدید واجبی هستند که متصف به حکم مراتب وجودی گشته‌اند، از این جهت بایستی هر چیزی که شیئی نیستی دارد، وجود نیز داشته باشد و وجود به صرافت خویش باقی بماند، نه اینکه در تنزل وجودی ضعیف گردد و با اعدام ترکیب شود. مانند آب برف که حتی بعد از ذوب شدن یخ و برف به صرافت وجودی خویش باقی است. با توجه به این نکته، همه موجودات مساوی یکدیگر خواهند بود و تشکیک در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند (احسائی، ۱۴۲۷، ج ۱، ص ۱۸۷).



لذا برهان صدیقین منجر به مساوی بودن خالق و مخلوق می‌گردد که به معنای نفی وجود خداوند است.

حاصل مطلب اینکه مهم‌ترین رکن برهان صدیقین که ملاصدرا اقامه می‌کند، منجر به نفی وجود خداوند و تعدد موجودات قدیم می‌گردد. احسائی با توجه به این‌گونه اشکالات و انتقادات نتیجه می‌گیرد که چنین استدلالی در اثبات وجود خداوند، کفر و زندقه است (احسائی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۵۱۴).

۲-۳-۱. بررسی انتقادات احسائی نسبت به تشکیک وجود

بیان گردید که بیشترین اشکالات و انتقادات شیخ احمد احسائی نسبت به برهان صدیقین ملاصدرا متوجه تشکیکی بودن وجود است که در این قسمت به بررسی و نقد آن‌ها پرداخته می‌شود:

۱. از نظر ملاصدرا تمایز به چهار قسم جزء ذات (تمایز با فصول)، تمام ذات (تمایز انواع از یکدیگر)، خارج از ذات (تمایز افراد یک نوع با اعراض) و تشکیکی تقسیم می‌شود. سه قسم نخست تمایز و تفاوت با ماهیت حاصل می‌گردد؛ ولی قسم چهارم با خود وجود است و لذا ملاک اشتراک و تمایز وجودی می‌باشد. به این بیان که مراتب ضعیف و شدید در موجود بودن مشترک‌اند و تفاوت آن‌ها در شدت یا ضعف وجودی است (شیرازی، بی‌تا، ص ۲۰۷). از این جهت این قسم تفاوت ارتباطی با ماهیات و مباحث مربوط به آن ندارد. بدین لحاظ مراتب مختلف تشکیکی، افراد حقیقت وجود یا جزئیات، نسبت به مفهوم کلی آن نمی‌گردند؛ زیرا که کلی و جزئی در مورد ماهیات است و برخی از آن‌ها کلی‌اند (در صورتی که با قطع نظر از عوارض تعقل شوند) و برخی دیگر جزئی می‌باشند (در صورتی که همراه با عوارض تعقل شوند). در نتیجه بسیط بودن وجود منافاتی با تشکیکی بودن آن ندارد و تشکیک مستلزم ترکیب ماهوی نیست.
۲. مراتب مختلف تشکیکی وجود همگی در وجود داشتن خویش نیازمند واجب‌الوجود هستند و بدون او تحقق‌ی ندارند؛ زیرا که طبق اصالت وجود، حقیقت آن‌ها وجود است که در آن نیازمند و فقیر به خداوند هستند: «أَنَّ كُلَّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْوُجُودِ كُنْهًا فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ مِنْ مَقُومَاتِهَا فَيَمْتَنِعُ تَصَوُّرُهَا وَمُلَاحَظَتُهَا إِلَّا بَعْدَ مِلَاحَظَةِ مَا قَبْلَهَا فارتباط کل وجود بما قبله هو عین حقیقت‌ه لا یمكن تعقله غیر مرتبط إلى علته فجعل ذاته بعینه جعل ارتباطه مع الأول» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۲). همچنین همه موجودات به جز خداوند ممکن‌الوجود هستند و به دلیل نسبت



تساوی به وجود و عدم در موجود شدن نیازمند واجب الوجود هستند که جهتی امکانی ندارد. در نتیجه تشکیکی بودن نظام وجود مستلزم استقلال و بی‌نیازی آن‌ها از وجود واجب نیست، بلکه همه آن‌ها به دلیل امکانی فقری یا وجودی و امکان ذاتی نیازمند واجب الوجود هستند و با قطع نظر از او موجود نمی‌گردند که این مطلب مورد تأکید ملاصدرا در برهان صدیقین است. بدین لحاظ واسطه فیض بودن برخی از مراتب نسبت به بعضی دیگر، مستلزم خویشاوندی با خداوند نیست.

۳. ماهیات و امور عدمی اعتباری هستند و حقیقت وجودی و شیئی مستقل ندارند تا اینکه در مورد مخلوق یا نامخلوق بودن آن‌ها سؤال شود. به بیان دیگر ماهیت محدودیت مرتبه وجودی بوده و از آن انتزاع می‌شود: «الماهیات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۹). ملاصدرا همچنین طبق اصالت وجود به اعتباری بودن ماهیت تأکید می‌کند: «أنَّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات أمور انتزاعية تتبع كل منها لنحو من الوجود» (شیرازی، بی‌تا، ص ۴۸). از این رو لازمه برهان صدیقین (یعنی عدمی و اعتباری بودن ماهیت به دلیل اصالت وجود و مجعول بودن آن) با نتیجه آن (یعنی اثبات وجود خداوند) تناقض ندارد، بلکه اعتباری بودن ماهیات اثبات‌کننده نیازمندی مراتب وجودی به یک حقیقت وجوبی و در نتیجه اثبات واجب الوجود است.

از نظر ملاصدرا تشکیک در مراتب مختلف وجود مقتضای خود حقیقت آن است: «فحقيقة الوجود مما تلحقها بنفس ذاتها التعینات والتشخصات والتقدم والتأخر والوجوب والامکان والجوهرية والعرضية والتمام والنقص لا بأمر زائد عليها عارض لها» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۰)؛ زیرا که ملاک تفاوت و اشتراک میان موجودات همان وجود است و به بیان دیگر، ضعیف بودن برخی از مراتب وجودی به دلیل ترکیب آن‌ها از عدم نیست، زیرا عدم واقعی نیستی ندارد. با وجود این، مراتب ضعیف‌تر وجودی محدودند و نامتناهی نیستند و از محدودیت آن‌ها ماهیت انتزاع می‌شود: «الماهيات أمور اعتبارية تنتزع من أنحاء الوجودات بحسب العقل» (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۹). بنابراین معنای محصل ماهیت محدودیت مرتبه وجودی و مطلق نبودن آن است و انتقاد احسائی در مورد معنای محصل نداشتن ماهیت پاسخ داده می‌شود.

در مراتب تشکیکی وجود، به جز وجود واجب که محدودیتی ندارد و نامتناهی است، باقی مراتب ضعیف بوده و لذا محدود هستند و بدین جهت ماهیت دارند. به بیان دیگر، این مراتب



مرکب از ماهیت و وجود هستند. ماهیت امری اعتباری است؛ بنابراین مرکب شدن مرتبه‌ای از ماهیت و وجود ممتنع نیست، زیرا که ماهیت در تحقق خویش وابسته و تابع وجود است. بنابراین ضعیف بودن مرتبه‌ای وجودی به معنای مرکب بودن از عدم نیست؛ مانند مراتب مختلف نور که همگی در نور بودن مشترک هستند و ضعیف بودن نوری به معنای مرکب بودن با تاریکی نیست (طباطبائی، بی‌تا، ص ۱۸). مثالی که احسائی در مورد برف و ذوب شدن جهت نقض دیدگاه ملاصدرا می‌آورد، جامع مشترکی با تشکیک وجود ندارد؛ زیرا که ذوب شدن برف و تبدیل شدن آن به آب فعل و انفعالی مادی بوده و صورت برف به صورت آب تبدیل شده است. آب در موجود شدن خود معلول برف نیست و برف نیز علت وجود بخش آن نمی‌باشد. ولی در نظام تشکیکی، موجود شدید علت به وجود آورنده موجود ضعیف است. بنابراین مرتبه ضعیف وابستگی و نیازمندی وجود به آن دارد. بدین جهت تشکیک مستلزم مساوی گشتن خالق و مخلوق نیست، بلکه فقر وجودی مخلوقات و نیازمندی آن‌ها را به خالق و لذا توحید فعلی را اثبات می‌نماید. حاصل اینکه اعتقاد به تشکیک و اثبات آن مستلزم کفر نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

از مهم‌ترین استدلال‌های اثبات وجود خداوند برهان صدیقین می‌باشد که هریک از فلاسفه بزرگ اسلامی سعی در تقریری از آن داشته‌اند. مدعای برهان صدیقین این است که از خود واجب‌الوجود به وجود او استدلال گردد یا به تعبیری با استفاده از مفهوم او، تصدیق به وجود خداوند حاصل آید.

ملاصدرا با استفاده از مبانی خاص خود در حکمت متعالیه، برهان صدیقین نوینی ارائه می‌دهد که مبتنی بر حقیقت وجود و تشکیک آن است. طبق این برهان، مشکک بودن نظام وجود سبب اثبات وجود خداوند است؛ زیرا که مراتب ضعیف در موجود شدن نیازمند مرتبه شدید و نامحدود هستند.

شیخ احمد احسائی یکی از مهم‌ترین منتقدان ملاصدرا در مبانی مختلف فلسفی از جمله برهان صدیقین است. از نظر او، وجود حقیقت خارجی ندارد و طبق آیات قرآنی و احادیث شیعی از آثار و آیات الهی به وجود استدلال می‌شود؛ بنابراین برهان صدیقین شاهدی شرعی ندارد. او همچنین تشکیک وجود را مستلزم کفر و مساوی گشتن خالق و مخلوق می‌داند.



انتقادات احسائی به برهان ملاصدرا ناشی از خلط میان مفهوم وجود با مصداق آن بوده و نظریه او در مورد اثبات خداوند ناظر به برخی از احادیث است و شواهدی از برهان ملاصدرا در آیات و روایات می‌توان یافت. همچنین طبق تشکیک، همه موجودات نیاز و وابستگی وجودی به خالق دارند و لذا تشکیک مستلزم انکار خالق نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). **شرح الاشارات و التنبیها (مع المحاکمات)**. قم: نشر البلاغ.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵). **منطق شفا**. قم: مرعشی نجفی.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۴۰۹). **إقبال الأعمال**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴. احسائی، احمد بن زین العابدین. (۱۴۲۷). **شرح العرشیه**. (تصحیح صالح احمد). بیروت: مؤسسة البلاغ.
۵. احسائی، احمد بن زین العابدین. (۱۴۲۸). **شرح المشاعر**. (تصحیح توفیق ناصر). بیروت: مؤسسة البلاغ.
۶. سبزواری، مهدی. (۱۳۷۹). **شرح المنظومه**. (تصحیح حسن حسن زاده آملی). تهران: ناب.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰ الف). **اسرار الآیات**. (تحقیق محمد خواجوی). تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۰). **الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه**. (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۵۴). **المبدأ والمعاد**. (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). **المشاعر**. (تصحیح عمادالدوله امامقلی بن محمد علی). تهران: طهوری.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (بی تا). **تعلیقات الهیات شفا**. (تصحیح محسن بیدارفر). قم: بیدار.
۱۳. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: جامعه مدرسین.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (بی تا). **نهایه الحکمة**. قم: جامعه مدرسین.
۱۵. منسوب به جعفر بن محمد (ع). (۱۴۰۰). **مصباح الشریعه**. بیروت: اعلمی.
۱۶. لاهیجی، محمد جعفر. (۱۳۸۶). **شرح رساله المشاعر**. قم: بوستان کتاب.



Philosophy and the Philosopher from Farabi's Perspective

 Zakaria Baharnejad ¹✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Religious Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: z_baharnejad@sbu.ac.ir



Article Info

Article type:

Review Article

Received: 7 February 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 20 July 2025

Keywords:

Farabi, Civil Philosophy,
Philosopher-Sage,
Wisdom, Rational Proof,
Virtue.



Abstract

Farabi, an unparalleled philosopher honored with the title "Second Teacher," has undeniably influenced subsequent philosophers and the broader trajectory of Islamic philosophy. Avicenna (Ibn Sina) grasped the intricacies of philosophy through studying Farabi's *The Aims of Metaphysics* (Aghrād Mā Ba'd at-Tabī'a) and remarked, "Farabi should be regarded with awe and reverence." Understanding Farabi's perspective on philosophy and the philosopher can introduce us to one of the primary sources of Islamic philosophy. Farabi considers philosophy the queen and mother of sciences, asserting that civilization and society depend on it. He believes that true philosophy temporally precedes religious law (shari'a) and insists that religious adherents should base their understanding of religious rulings on philosophy, reason, and rational proof rather than relying solely on the persuasive arguments of theologians. Farabi views philosophy as a product of humanity's pursuit of happiness and virtue, requiring the study of both theoretical and practical philosophy to achieve it. He regards the ultimate goal of philosophy as the perfection of the rational faculty and states that the title of "philosopher" signifies the possession of theoretical virtue. This article, based on reflections and examinations of Farabi's own texts, employs a descriptive-analytical method. Among its findings is that Farabi sees no substitute for rational proof and philosophical certainty. His assertion of philosophy's precedence over shari'a refers to temporal precedence, not an essential one, aiming to emphasize philosophy's priority over the mindset of religious adherents rather than over the intrinsic essence of religion itself. Furthermore, Farabi's unique distinction between philosophy and wisdom is unprecedented among Muslim philosophers. He is also credited with introducing the concept of "qualified philosophies" through terms such as "civil philosophy," "sophistical philosophy," and "true philosophy."

Cite this article: Baharnejad, Z. (2024). Philosophy and the Philosopher from Farabi's Perspective. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 239-264.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6776.1591>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



فلسفه و فیلسوف از نگاه فارابی

✉ زکریا بهارنژاد^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه حکمت و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: z.baharnezhad@sbu.ac.ir

چکیده

فارابی فیلسوفی بی‌همتا و بی‌نظیر و مخترع به لقب «معلم ثانی» است. بی‌تردید افکار و اندیشه‌های او در فیلسوفان بعدی و در کل ماجرای فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده است. ابن سینا با خواندن اغراض ما بعد الطبیعه فارابی بود که به رموز فلسفه دست یافت و درباره شخصیت فارابی می‌گوید: «باید به دیده عظمت و بزرگی به فارابی نگریست». شناخت فلسفه و فیلسوف از نظر فارابی می‌تواند ما را با یکی از سرچشمه‌های اصلی فلسفه اسلامی آشنا سازد. فارابی فلسفه را ملکه و مادر علوم می‌داند و بر این باور است که مدینه و تمدن قائم به فلسفه‌اند و معتقد است فلسفه حقیقی به لحاظ زمانی مقدم بر شریعت است و لازم است دینداران در احکام دینی تابع فلسفه و دلیل و برهان باشند و به دلایل اقناعی متکلمان اکتفا نکنند و می‌گوید فلسفه محصول حس سعادت طلبی و فضیلت جوئی انسان است و برای نیل به آن باید فلسفه نظری و عملی را بیاموزد و غایت و فایده فلسفه را کمال قوه نظری می‌داند و می‌گوید نام فیلسوف علامت و نشانه داشتن فضیلت نظری است. آنچه را نویسنده درباره فلسفه و فیلسوف از نگاه فارابی بررسی و تحقیق نموده، حاصل تأمل و بررسی در متون خود فارابی است. از جمله دستاوردهای این نوشته این است که فارابی برای برهان و یقین فلسفی جایگزینی نمی‌بیند و هدف او از تقدم فلسفه بر شریعت، تقدم زمانی است و نه ذاتی و درواقع هدفش تقدم فلسفه بر اندیشه دینداران است و نه تقدم فلسفه بر ماهیت نفس الامری دین. علاوه بر این، تفکیکی که فارابی میان فلسفه و حکمت قائل شده است، در میان فیلسوفان مسلمان بی‌نظیر و بی‌سابقه است و می‌توان گفت فارابی با به‌کارگیری عناوینی از قبیل «فلسفه مدنی»، «فلسفه سوفسطائی» و «فلسفه حقیقی» مبتکر اصطلاح «فلسفه‌های مضاف» است. این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی به انجام رسیده است.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: ترویجی

تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۱/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

کلیدواژه‌ها

فارابی، فلسفه مدنی، حکیم فیلسوف، حکمت، برهان، فضیلت.



استناد: بهارنژاد، زکریا. (۱۴۰۳). فلسفه و فیلسوف از نگاه فارابی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۴)، ۲۳۹-۲۶۴.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6776.1591>



مقدمه

در طول تاریخ فلسفه همواره این نزاع وجود داشته است که فلسفه چیست و فیلسوف کیست. فیلسوفان پیشاسقراطی، سقراط، افلاطون، ارسطو، رواقیان و نوافلاطونیان هرکدام مطابق جهان‌شناسی خود تعریفی متفاوت از فلسفه و فیلسوف ارائه نموده‌اند. در دوره اسلامی نیز همین تفاوت را میان مکاتب فلسفی (مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه) مشاهده می‌کنیم. به علاوه اینکه مفهوم و کاربرد فلسفه با مفهوم و کاربرد حکمت در این دوره موجب ابهام در مقصود ایشان از فلسفه و فیلسوف گردیده است. از آن نظر که فارابی مؤسس فلسفه اسلامی است، بررسی آراء و نظرات وی درباره فلسفه و فیلسوف می‌تواند هم مفاهیم و معانی فلسفه و فیلسوف را از سرمنشأ آن تبیین نماید و نیز به پژوهشگر کمک می‌کند تا علل استفاده فیلسوفان مسلمان از واژه «حکمت» به جای فلسفه را بداند. بررسی و تحقیق درباره اینکه فلسفه چیست و فیلسوف کیست، برای این هدف و مقصد بوده و هست که انسان همواره در آرزوی دست یافتن به معرفتی یقینی بوده است که هیچ نوع شک و تردیدی نتواند آن را متزلزل سازد. نزاع میان حکمای یونان باستان با سوفیست‌های آن دیار نیز بر سر وجود و یا عدم چنین دانشی بود. سوفیست‌ها با این استدلال که چون ابزار معرفت بشر (عقل و احساس) خطاپذیرند، پس نمی‌توانند معرفت یقینی حاصل کنند و در نتیجه وجود یک دانش یقینی را انکار می‌کردند، و از این جهت قائل به نسبی بودن علوم و حقیقت شدند و ادراک انسان را معیار حقیقت و خطا (حق و باطل) می‌دانستند و در مقابل فیلسوفان مدعی‌اند دانشی که می‌تواند هم‌پایه دانش ریاضیات معرفت یقینی را در اختیار انسان قرار دهد، دانش فلسفه است و شخصی فیلسوف است که می‌تواند با تحصیل فلسفه نظری و عملی چنین دانشی را محقق سازد و انسان را به کمال رساند.

هدف نویسنده در این مقاله تبیین دیدگاه فارابی درباره فلسفه و فیلسوف است. می‌خواهیم بدانیم از نگاه وی فلسفه چیست و فیلسوف کیست و چرا فارابی فلسفه را حکمت نیز نامیده است و این سنتی را که وی بنیان نهاده است، نه تنها در فیلسوفان پس از وی در سطح گسترده‌ای به کار رفته است، بلکه متکلمان نیز واژه حکمت را درباره دانش کلام به کار برده‌اند و حتی متکلمی مانند امام فخر رازی مدعی است که این کلام است که شایسته این نام و عنوان است و نه فلسفه. تلاش نویسنده بر این متمرکز بوده است که دیدگاه فارابی را درباره فلسفه



و فیلسوف از میان متون خود وی استخراج و با روش تحلیلی و توصیفی آن‌ها را تفسیر و تبیین نماید و به ندرت از دیدگاه شارحان و صاحب نظران استفاده نموده است. در اهمیت شخصیت فارابی می‌توان گفت او فیلسوفی بی‌همتا و بی‌نظیر و مفتخر به لقب «معلم ثانی» است. بی‌تردید افکار و اندیشه‌های وی در همه فیلسوفان بعدی تأثیرگذار بوده است. از این جهت بررسی آراء و اندیشه‌های او درباره فلسفه و فیلسوف می‌تواند راه‌گشای محقق و پژوهشگر در شناخت بهتر فلسفه اسلامی باشد. در اهمیت شخصیت فارابی کافی است که یادآوری نمائیم بنا به گفته ابن سینا او با خواندن اغراض ما بعد الطبیعة فارابی بود که به رموز فلسفه دست یافته است. و درباره شخصیت فارابی می‌گوید:

”وأما أبو نصر الفارابی فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد؛ باید به دیده عظمت به فارابی نگریست (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۳۷۵).

و از ویژگی‌های اندیشه فلسفی فارابی این است که او علی‌رغم اعتقاد باطنی به شریعت و پایبند بودن به احکام ظاهری آن و اعتقاد به هماهنگی و سازگاری عقل با دیانت، مسائل فلسفه را با کلام و دیگر علوم شرعی از قبیل حدیث، فقه و تفسیر در هم نیامیخته است و با این روش هم استقلال فلسفه و نیز استقلال علوم شرعی را محفوظ داشته است. فارابی بر این باور است که موضوع فلسفه «اعیان موجودات» است؛ یعنی شناخت وجود و هستی آنچنان‌که هست و وجود دارد، فلسفه از علوم حقیقی به شمار می‌رود. بدین معنا که قوانین و قواعد آن ساخته فکر و اندیشه انسان نیست و دانش اعتباری نیست تا قوانین آن ساخته اندیشه و فکر انسان باشد. در صورتی که علم کلام از علوم اعتباری و موضوع آن محافظت از اوضاع و احوال شریعت است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۸۶ و ۸۷).

پیشینه پژوهش: هرچند که برخی از نظرات فارابی درباره فلسفه و فیلسوف در ضمن برخی از مقالات و کتب نوشته شده است، لیکن تا آنجا که اینجانب بررسی نموده‌ام، مقاله مستقلی با این عنوان نوشته نشده است و آثار نوشته شده دارای نقایصی می‌باشند: اولاً در هیچ‌یک از آن‌ها به صورت متمرکز راجع به فلسفه و فیلسوف تحقیق نشده است. ثانیاً تصویر جامعی از دیدگاه فارابی درباره فلسفه و فیلسوف ارائه نداده‌اند. امتیاز این مقاله این است که تا حدودی آراء و نظرات فارابی درباره فلسفه و فیلسوف را به طور متمرکز و جامع بررسی نموده و پژوهشگر را



در این زمینه از مراجعه به منابع و متون مختلف بی‌نیاز نبوده است. امتیاز دیگر این مقاله این است که نویسنده تلاش نموده است دیدگاه فارابی را درباره فلسفه و فیلسوف از میان متون خود وی استخراج و استنباط نماید.

۱. راه شناخت فلسفه و فیلسوف از نگاه فارابی

برای شناخت فلسفه و فیلسوف از نگاه فارابی، لازم است دیدگاه وی را درباره ماهیت و قوای نفس بشناسیم. فارابی معتقد است نفس از عالم بالا (عقل فعال) که واهب الصور است، افاضه شده است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۸۵). و می‌گوید فهم و ادراک از آن نفس است و نه حواس (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۷۵). و نفس آدمی دارای قوای متعددی است: ناطقه نظری، ناطقه عملی، نزوعیه، شوقیه، متخیله و حساسه (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۷۳؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۲۷). و می‌گوید مهم‌ترین جزء نفس، عقل است (فارابی، ۱۴۰۵، الف، ص ۱۰۸). و بر این باور است که بدن به خاطر نفس و نفس به خاطر کمال نهائی (سعادت) و فضیلت است در نتیجه نفس به خاطر حکمت و فضیلت است (فارابی، ۱۴۰۵، الف، ص ۱۰۰؛ فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۳؛ فارابی، ۱۳۶۶، ص ۸).

۲. اهمیت فلسفه و فیلسوف نزد فارابی

فارابی می‌گوید تعلیم دو گونه است: ۱. تعلیم خاص؛ ۲. تعلیم مشترک و عام. تعلیم خاص منحصرأز طریق صنعت برهان حاصل می‌گردد؛ ولی تعلیم عام چیزی است که می‌توان آن را از راه صناعات دیگر (جدل، خطابه و شعر) به دست آورد (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۸۸). مقصود فارابی از تعلیم خاص تعلیمی است که معرفت یقینی از آن حاصل گردد و طبعاً افراد خاص و برگزیده یعنی همان فیلسوفان هستند که می‌توانند عهده‌دار چنین تعلیمی باشند و کسانی که از روش جدل، خطابه و شعر استفاده می‌کنند، لازم نیست افراد خاص و برگزیده باشند و هر متفکری به تناسب سعه وجودی و توان و قابلیت خود، می‌تواند برای بیان مقاصد و اهداف خود از آن‌ها استفاده نماید. فارابی در تفاوت فیلسوف با عامه مردم می‌گوید عامه کسانی هستند که در معلومات نظری خود بدون تأمل و دقت در چیزی آن را می‌پذیرند؛ ولی خاصه کسانی هستند که در معلومات نظری هرگز چیزی را که برای نخستین بار می‌بینند، نمی‌پذیرند، بلکه در مقدمات آن چیز نهایت تأمل و دقت و تحقیق را می‌نمایند (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۲ و ۶۳). و می‌افزاید انسان خاص یعنی فیلسوف همان است که ریاست مدینه را بر عهده دارد و او کسی



است که دسترسی به معقولات را از طریق براهین یقینی در اختیار دارد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۲ و ۶۳). فارابی می‌گوید انسان طالب سعادت و فضیلت است و برای نیل به آن باید فلسفه نظری و عملی را بیاموزد و غایت و فایده فلسفه را نیز کمال قوه نظری می‌داند و می‌گوید نفسی که اختصاص به انسان دارد، همان عقل نظری است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۸۶) و دانش فلسفه است که انسان را به سعادت نائل می‌سازد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۱۸). او فلسفه را ملکه و مادر علوم می‌داند (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۴) و می‌گوید نام فیلسوف علامت و نشانه داشتن فضیلت نظری است (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۶۷).

فارابی فضیلت و برتری یک علم و مهارت را در سه عامل می‌داند: ۱. شرافت و ارزشمند بودن موضوع آن؛ ۲. کامل بودن براهین مطرح در آن؛ ۳. برخورداری بودن از بیشترین فایده، خواه این فایده بالفعل موجود باشد و یا در آینده حاصل گردد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۷۱). و می‌گوید علم الهی یعنی فلسفه، جامع هر سه نوع فضیلت است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۷۱). همچنین بر این باور است که وجود حکمت برای حاکمان لازم و ضروری است؛ زیرا با نبود حکمت، جامعه نابود می‌شود (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۶).

۳. موضوع فلسفه نزد فارابی

مقصود از موضوع فلسفه این است که فلسفه درباره چه چیز و چه نوع مسائلی بحث و گفتگو می‌کند و محور و قلمرو آن چیست. به بیان دقیق‌تر، مقصود از موضوع فلسفه عوارض ذاتی یعنی محمول‌های بدون واسطه‌ای است که عارض بر «موجود بما هو موجود» می‌شوند و فارابی از آن‌ها به عنوان لواحق یعنی عوارض وجود نام می‌برد؛ مانند، قوه و فعل، تمام و نقصان و علت و معلول (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۵). فارابی در تبیین موضوع فلسفه، علوم را به دو گروه علوم جزئی و علوم کلی تقسیم می‌کند. می‌گوید علوم جزئی علمی هستند که موضوع و قلمرو آن‌ها بحث و گفتگو درباره برخی از موجودات (عینی و خارجی) و یا درباره برخی از موجودات وهمی (و ذهنی) است و نگاه آن‌ها به اهداف خاص و ویژه در همان علوم است؛ مانند علم طبیعی که درباره برخی از موجودات یعنی جسم و به لحاظ تغییر، حرکت و سکونی که بر آن عارض می‌گردد، گفتگو می‌کند و یا مانند علم طب که بدن انسان را از لحاظ صحت و بیماری بررسی می‌کند (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۴). اما علم کلی (ما بعد الطبیعه) دانشی است که درباره «موجود مطلق» گفتگو می‌کند.



فارابی می‌گوید نخستین و اصلی‌ترین موضوع ما بعد الطبیعه این است که دربارهٔ امور عام و فراگیر که شامل همهٔ موجودات است، مانند وجود و وحدت و انواع آن‌ها و عوارض و محمولات آن‌ها بحث و گفتگو می‌کند (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۴) و در تعریف دقیق آن می‌گوید:

”نخستین موضوع ما بعد الطبیعه همان موجود مطلق و هرآنچه که در عموم و شمول مساوی و برابر با آن است می‌باشد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۵).

مقصود فارابی از موجود مطلق، وجود بدون قید و شرط یا همان «موجود بما هو موجود» است که شامل همهٔ موجودات می‌گردد.

فارابی در احصاء العلوم علم الهی را مقسم برای سه نوع فلسفه (فلسفهٔ اولی، ریاضیات و طبیعیات) می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۵). لیکن در دیگر آثارش، فلسفهٔ اولی را علم کلی و دانشی را که دربارهٔ خدا گفتگو می‌کند، «علم الهی» می‌داند و می‌گوید بایسته است که علم الهی داخل در علم کلی باشد؛ زیرا که خداوند مبدأ «موجود مطلق» است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۴). آن‌گاه پا را فراتر گذاشته و می‌گوید به لحاظی باید گفت علم الهی همان علم کلی است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۶). مؤید این نظر فارابی این است که او حق یعنی خدا را مساوق با وجود می‌داند (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۳۷) به این معنا که خدا و موجود بما هو موجود دارای وحدت مصداقی‌اند و این مصداق واحد همان «موجود مطلق» است؛ یعنی هر دو مطلق و بدون قید و شرط‌اند. بنابراین می‌توان گفت موضوع علم الهی و علم کلی یکی است؛ زیرا که هر دو دربارهٔ «موجود مطلق» گفتگو می‌کنند و به همین اعتبار است که فارابی می‌گوید علم کلی دربارهٔ مبدأ مشترک همهٔ موجودات یعنی خداوند بحث و گفتگو می‌کند (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۴).

فارابی در ادامهٔ بیان موضوع فلسفه، می‌گوید همهٔ علوم برای اثبات موضوع خود محتاج فلسفه‌اند. این نیاز و احتیاج علوم به فلسفه به اندازه‌ای است که هیچ موجودی در عالم وجود ندارد، مگر آنکه فلسفه در آن نقش و غرضی دارد (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۸۰). به عنوان نمونه می‌گوید صورت جسمیه که همان بُعد مقوم جسم طبیعی است، قوام و اتکای آن به محسوسات نیست تا امر محسوس تلقی گردد، بلکه صورت جسمیه مبدأ محسوسات است و چون مبدأ محسوسات است، از این جهت عارض بر «موجود بما هو موجود» می‌گردد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۹۶). یعنی صورت جسمیه از محمول‌ها و مسائل فلسفه به شمار می‌آید که باید آن را اثبات کند.



۴. چیستی فلسفه از دیدگاه فارابی

تعریف فارابی از ماهیت و چیستی فلسفه متخذ و ناشی از موضوع اصلی آن است. می نویسد:

”الفلسفة حُدُها وماهیتُها إِنَّمَا العلمُ بالموجودات بما هی موجودَةٌ؛ فلسفه عبارت از علم به موجودات است از آن جهت که موجودند (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۸۰ و ۸۱).

یعنی از آن جهت که کلی و دارای احکام کلی اند و نه از آن جهت که مانند ریاضیات، کمیت پذیر و یا مانند طبیعیات دارای جسم و متحرک باشند که این دو در مقایسه با فلسفه اولی، علم جزئی به شمار می روند و تأکید می کند که تعریف درست فلسفه همین است؛ زیرا که این تعریف به درستی ماهیت و چیستی فلسفه را تبیین می کند.

و می گوید ما بعد الطبیعه، دانشی است که در آن، همه علوم جزئی و تعاریف و موضوعات آن ها تبیین می گردد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۴ و ۲۶). فارابی در اینجا آگاهانه از واژه فلسفه استفاده کرده است و اصطلاح حکمت را به کار نبرده است.

۵. تعلیمات فلسفی از نگاه فارابی

فارابی می گوید هر نوع تعلیمی که سازگار با دو چیز باشد، تعلیم فلسفی نامیده می شود:

۱. آنچه را انسان یاد می گیرد، در مرحله نخست آن را به خوبی بفهمد و درک کند و سپس معنا و مفهوم آن را در ذهن جایگزین و مستقر نماید (یعنی صورت ادراکی آن برای وی به صورت ملکه درآید)؛

۲. سپس آنچه را تصور نموده و فهمیده است، به صورت تصدیق درآورد و معنا و مفهوم آن را در ذهن مستقر نماید (یعنی میان اجزای آن رابطه و نسبت حکمیه برقرار کند) (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۵).
می افزاید فراهم ساختن تصدیق نیز با دو روش انجام می پذیرد:

۱-۲. از طریق تشکیل برهان یقینی

۲-۲. و یا با استفاده از روش اقناعی

فارابی تصدیقی را که از طریق تشکیل برهان یقینی حاصل می گردد، تعلیم فلسفی می داند و تصدیقی که با استفاده روش اقناعی به دست می آید را فلسفه وهمی و یا جدلی می نامد.



۶. مقدمات شروع خواندن فلسفه

فارابی می‌گوید کسی که می‌خواهد فلسفه نظری بخواند، باید در مرحله نخست، دانش اعداد (کمیت و مقادیر) و سپس دانش إعظام (کیفیت مقادیر) را یاد بگیرد و مقصودش از دانش اعداد و إعظام، دانش ریاضیات است. و در مرحله بعد لازم است علوم مناظر و علوم اُکرمته‌حرکه، یعنی اجسام سماوی، و علم موسیقی، علم جرّاثقال و علم مکانیک را بیاموزد. می‌افزاید کسی که اراده می‌کند دانش نظری و فلسفه بیاموزد، لازم است پله پله علوم مقدماتی آن را فرا گیرد. در مرحله نخست علمی را فرا گیرد که فهم و درک آن‌ها به هیچ وجه محتاج ماده نمی‌باشند، مانند علوم ریاضی. در مرحله بعد علمی را بیاموزد که فهم و درک آن‌ها نیاز اندکی به ماده دارد و در مرحله سوم علمی را یاد گیرد که فهم و درک آن‌ها نیاز بسیار اندکی به ماده دارد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۳۷ و ۳۸؛ فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۶ و ۹۷).

مقصود فارابی این است کسی که می‌خواهد فلسفه بیاموزد، لازم است قبل از هر چیز ذهن خود را با علوم انتزاعی مانوس نماید و لازمه این کار خواندن ریاضیات است. با یادگیری ریاضیات، ذهن جوینده فلسفه با امور معقول و نامحسوس انس می‌گیرد و برای اینکه به طور کلی ارتباط ذهن وی با عالم محسوس قطع نگردد، لازم است علوم ناشی از ریاضیات مانند علوم موسیقی، مناظر، نجوم و برخی از علوم طبیعی را بیاموزد تا ذهن وی آماده پذیرش مفاهیم معقول و انتزاعی گردد.

۷. اسامی فلسفه نزد فارابی

فارابی می‌گوید یونانی‌ها برای فلسفه اسامی مختلفی ذکر کرده‌اند، از جمله علم العلوم، اُم العلوم، حکمة الحکم، صناعة الصناعات (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۴). ولی خود وی بیشتر از عناوین «فلسفه»، «حکمت»، «ما بعد الطبیعه» و «الهیات» استفاده می‌کند و آن را «علم کلی» نامیده است: علمی که به همه موجودات نظر دارد، مانند مفاهیم وجود، وحدت و موجودات عام دیگری که اختصاص به موجود معین و مشخصی ندارند، از قبیل تقدم و تأخر، قوه و فعل، تام و ناقص و نظائر آن‌ها (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۴).

و از این جهت است که فارابی دانش ریاضیات را فلسفه نمی‌نامد. می‌گوید هرچند که مرتبه دانش ریاضیات بالاتر و برتر از دانش طبیعیات است، با این حال تجرد موضوعات ریاضیات از



مواد، جنبه ذهنی (انتزاعی) دارد و نه جنبه وجودی (وعینی) و می‌گوید آنچه می‌تواند موضوع نخست دانش فلسفه باشد، همان «موجود مطلق» است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۵). فارابی با این قید، فلسفه را از علوم دیگر جدا می‌کند. می‌گوید هرچند که علوم ریاضی و طبیعی نیز به نحوی درباره موجود بحث و گفتگو می‌کنند، لیکن آن‌ها از موجود مقید و مشروط یعنی موجود کمیت‌پذیر (ریاضی) و موجود دارای جسمانیت و حرکت (طبیعی) بحث و گفتگو می‌کنند و نه از وجود عام و کلی.

فارابی علاوه بر اینکه فلسفه را علم کلی می‌داند، بر این باور است که این علم با سابقه‌ترین علوم و کامل‌ترین علم از جهت ریاست بر سایر علوم و ملکه آن‌ها است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۳ و ۶۴).

۸. معنا و مفهوم حکمت نزد فارابی

همان‌طور که اشاره کردیم، فارابی آن نوع علم و آگاهی خاصی که منتهی به معرفت خداوند می‌گردد را «حکمت» و دانش کلی را که به شناخت «موجود بما هو موجود» می‌پردازد، «فلسفه» می‌نامد و شناخت خدا یکی از مسائل آن به شمار می‌رود و در تعریف حکمت می‌گوید:

” حکمت عبارت از تعقل و ادراک بافضیلت‌ترین موجودات [خدا] از طریق

بافضیلت‌ترین علوم [فلسفه] است (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۴۵).

همچنین می‌گوید حکمت دانشی است که به تنهایی واحد اول (خدا) را به انسان می‌شناساند و از آن نظر که همه موجودات فضیلت و کمال خود را از طریق معرفت خدا به دست می‌آورند تا به سعادت نائل گردند، بنابراین تحصیل حکمت، متوقف بر نیل به سعادت می‌باشد (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۶۲).

و در جای دیگر می‌گوید حکمت عبارت از علم و آگاهی به علل بعیده‌ای است که به واسطه آن‌ها همه موجودات هستی و وجود می‌یابند (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۵۲ و ۶۲). مقصود فارابی از علل بعید، علل مفارق مانند خدا و عقول است که مبادی اشیاء و موجودات هستند.

می‌توان گفت فارابی حکمت را در معنا و مفهوم «علم الربوبیه» و یا «الهیات بالمعنی الاخص» به کار برده است و با این تفاوت، فلسفه را از علم کلام جدا کرده است و به جای اصطلاح حکمت از اصطلاح «علم الهی» استفاده می‌کند: «علم الهی [یعنی شناخت خدا و یا علم



الربوبية] داخل در این علم (ما بعد الطبیعه) است، بلکه ازجهتی خود ما بعد الطبیعه است» (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۲۶).

بنابراین فارابی حکمت را درباره شناخت وجود حقیقی به کار می‌برد و می‌گوید حکمت همان شناخت وجود حقیقی است و وجود حقیقی همان وجود واجب الوجود بالذات است و حکیم کسی است که عالم و آگاه به واجب الوجود بالذات است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۸۱). و تأثیر این نگاه فارابی و تفکیک وی میان حکمت و فلسفه را می‌توان در حکما و متکلمان پس از وی مشاهده کرد. ملاصدرا می‌گوید علم الهی همان علم الربوبیه است (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۹) و سعدالدین تفتازانی نیز می‌گوید حکمت حقیقی همان شریعت است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۳۴) و آن را اشرف العلوم نامیده است (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۱). ابن عربی نیز می‌گوید مقصود از حکمت همان علم مربوط به نبوت است (ابن عربی، ۲۰۰۲، ج ۴، ص ۲۸۱). همه این متفکران حکمت را در معنای الهیات بالمعنی الاخص به کار برده‌اند.

۹. حکیم فیلسوف از نگاه فارابی

فارابی می‌گوید نخستین مرتبه و درجه‌ای که به واسطه آن انسانیت انسان تحقق پیدا می‌کند و شکل می‌گیرد، این است که خود را از مرحله عقل منفعل (که صرف قابلیت و استعداد است) به مرتبه عقل بالفعل برساند و ارتقاء به این مرحله برای همه افراد و اشخاص امکان‌پذیر است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰).

سپس در تبیین مراحل عقل نظری می‌گوید عقل منفعل، ماده عقل مستفاد و عقل مستفاد نیز ماده عقل فعال است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰) و چنانچه عقل منفعل آدمی (یعنی همان عقل هیولانی) تبدیل به عقل بالفعل و عقل بالفعل وی نیز تبدیل به عقل مستفاد گردد و عقل مستفادش متصل به عقل فعال شود، در این حالت چنین انسانی حکیم فیلسوف است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۱). فارابی کسی را که تنها احکام موجود بما هو موجود را می‌شناسد و یا فقط وجود خدا را شناخته است، حکیم فیلسوف نمی‌نامد؛ بلکه از نظر وی حکیم فیلسوف کسی است که در هر دو موضوع سرآمد و کامل باشد. حکیم فیلسوف فارابی آن انسان کاملی است که در اثر اتصال به عقل فعال، حقایق و فیض الهی را دریافت می‌کند. تعبیر فارابی از حکیم فیلسوف مشابه اصطلاحی است که بعدها سهروردی آن را به عنوان «حکیم مثاله» به کار برده است،



ولی تعبیر فارابی دقیق و جامع‌تر است؛ زیرا که دربردارنده وجودشناسی و خداشناسی است، در صورتی که از تعبیر سهروردی چنین استفاده‌ای جز با تأویل نمی‌توان این استفاده را کرد.

۱۰. فیلسوف کامل و حقیقی از نظر فارابی

فارابی می‌گوید هرگاه علوم نظری به صورت منفرد و جداگانه لحاظ گردند و کسی که آن‌ها را تحصیل کرده است، توانائی آن را نداشته باشد که آن‌ها را در موارد دیگر به کار بندد، فلسفه وی فلسفه ناقصی است و فیلسوف کامل کسی است که علوم نظری را کسب نماید و قدرت و توان آن را داشته باشد که اصول و مسائل آن را تا حد امکان در علوم دیگر به کار بندد.

آن‌گاه می‌افزاید چنانچه در کار و رسالت فیلسوف تأمل و دقت شود، معلوم خواهد شد که میان وی و رئیس اول مدینه تفاوتی وجود ندارد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۶۴).

فارابی به صرف آشنائی شخص با اصطلاحات فلسفی وی را فیلسوف حقیقی نمی‌داند، بلکه فیلسوف حقیقی و کامل را کسی می‌داند که علاوه بر کسب کمال نظری، در بُعد عملی نیز کمال یافته باشد و مهارت آن را داشته باشد که اصول آموخته را در علوم دیگر به کار ببرد. از نظر فارابی، رئیس مدینه انسان کاملی است که شهروندان و اهل مدینه را هدایت و راهنمایی می‌کند و چنانچه فیلسوف نیز بتواند اصول و مسائل فلسفی را در علوم دیگر به کار بندد، درواقع او نیز همانند رئیس مدینه نقش هدایتگری را ایفا کرده است و از این جهت فیلسوف را به رئیس مدینه تشبیه کرده است.

فارابی می‌گوید فیلسوف حقیقی آن متفکری است که وقتی می‌خواهد علوم نظری را فرا گیرد، لازم است به صورت فطری استعداد و قابلیت یادگیری علوم نظری در وی باشد و می‌گوید داشتن استعداد و قابلیت فطری از جمله شرایط فیلسوف بودن است که افلاطون در کتاب سیاست خود به آن اشاره نموده است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۹۵ و ۹۶). آنچه را فارابی به عنوان «کتاب سیاست افلاطون» نام برده در واقع همان «کتاب جمهوری افلاطون» است (نک. دوره کامل آثار افلاطون، ج ۲، ص ۱۰۹۹، کتاب ششم جمهوری).

۱۱. انواع فیلسوفان نزد فارابی

فارابی عنوان فیلسوف را برای اشخاص و گروه‌های مختلفی به کار می‌برد:



۱. **فیلسوف مزور:** یعنی فیلسوف دروغگو (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۷۰). و در تعریف آن می‌گوید فیلسوفی است که دروغ می‌گوید و فیلسوفی است که می‌خواهد علوم نظری را فرا گیرد؛ لیکن ذاتاً آمادگی و قابلیت فراگیری آن را ندارد.

۲. **فیلسوف بهرج:** یعنی فیلسوف باطل و ناحق و در تعریف آن می‌گوید فیلسوف باطل و ناحق فیلسوفی است که برای آغاز یادگیری علوم نظری بی‌آنکه با آن موافق باشد و بدان دل سپارد، می‌خواهد آن را یاد بگیرد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۹۶). و نیز می‌گوید فیلسوف باطل و ناحق کسی است که علوم نظری را تحصیل می‌کند، لیکن تحصیل آن‌ها برای وی کمال نهائی نیست و کمال نهائی خود را در جای دیگر می‌داند. همچنین می‌گوید فیلسوف بهرج فیلسوفی است که علوم نظری را فرا می‌گیرد، لیکن به افعال و اعمال فاضله‌ای که مقبول یک دین و شریعت است و نیز به افعال خیری که نزد عامه مردم است، خوی نگرفته است، بلکه چنین فیلسوفی در هر کار و مسئله‌ای تابع هوای نفسانی و شهوانی خود است.

و در بیان و تعبیر دیگری فیلسوف باطل را چنین توصیف می‌کند: فیلسوف ناحق کسی است که به غرض و هدف فلسفه واقف نیست. او تنها به بخشی از اجزای علوم نظری آگاهی یافته و گمان می‌کند که همین بخش وی را سعادت‌مند می‌سازد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۹۷).

و در پایان می‌گوید به فرض که «فیلسوف بهرج» یعنی فیلسوف باطل و «فیلسوف مزور» یعنی فیلسوف دروغگو به طور کامل بتوانند علوم نظری را فرا گیرند، در نهایت امر به تدریج اضمحلال پیدا کرده و نابود می‌شوند و چنانچه به سن بلوغ عقلی، که سن تکمیل فضائل است، نائل گردند، به یکباره نور دانش آن‌ها خاموش می‌گردد و علت آن این است که طبیعت و سرشت «فیلسوف مزور» و خُلق و خوی «فیلسوف بهرج» آنچه را در دوره جوانی آموخته‌اند، نمی‌توانند به خاطر آورند و حافظه آن‌ها مسائل و مطالبی که حفظ کردن آنها موجب درد و رنج است را تحمل نمی‌کنند. در نتیجه آن‌ها را رها می‌کنند و به تدریج اضمحلال و نابودی آن‌ها آشکار می‌گردد تا زمانی که آتش (جهل و خود خواهی) آن‌ها خاموش گردد و از دانشی که آموخته‌اند، نمی‌توانند میوه‌ای بچینند (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۹۷).

۳. **فیلسوف حقیقی:** فارابی می‌گوید فیلسوفی حقیقی کسی است که با برهان سروکار دارد و کسی که با برهان سروکار دارد و آن را می‌فهمد، دارای ذهنی صاف و خردی به دور از اعوجاج است (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۱۰۳). و فیلسوف حقیقی همان است که دوستدار حکمت است (فارابی، ۲۰۰۸،



ص ۶۴). و می‌افزاید سرچشمه و منشأ روش برهان حقیقی نیز نزد فلاسفه است (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۱۰۴). فارابی فیلسوف حقیقی را با نام‌های مختلف یاد می‌کند و می‌گوید او امام، رئیس اول مدینه و شارع است (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۹۲-۹۴). و می‌گوید لفظ فلسفه دلالت بر وجود کسی دارد که برخوردار از فضیلت نظری باشد (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۶۷).

هرچند که فارابی لفظ فیلسوف را دربارهٔ اصناف مختلف به کار برده است، لیکن هدف وی این است که با بیان و شرح حالات و صفات هریک از آن‌ها می‌خواهد ثابت کند فیلسوف راستین همان دوستدار حکمت است و اصناف دیگر «فیلسوف‌نما» هستند.

۱۲. انواع فلسفه از نگاه فارابی

فارابی مفهوم فلسفه را در معنای عام به کار می‌برد و به انواع مختلفی از فلسفه‌ها اشاره می‌کند و در نهایت فلسفهٔ مورد نظر خود که همان فلسفهٔ حقیقی است را برمی‌گزیند:

۱-۱۲. فلسفهٔ نظری و فلسفهٔ عملی

فارابی می‌گوید فلسفهٔ نظری شناخت و معرفت موجوداتی است که انسان دربارهٔ وجود و عملکرد آن‌ها اختیاری از خود ندارد و فلسفهٔ عملی به شناخت موجوداتی می‌پردازد که قابلیت انجام دادن عمل فضیلت را دارند و رسالت و شأنت آن‌ها عمل کردن است (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۱۷). مقصود فارابی این است که فلسفهٔ نظری به شناخت حقایق و اموراچنان‌که هستند می‌پردازد؛ یعنی از حقایقی سخن می‌گوید که ارادهٔ انسان هیچ نقشی در وجود و یا عدم آن‌ها ندارد (معرفهٔ الموجودات التي ليس للإنسان فعلها). فلسفهٔ اولی، ریاضیات و طبیعیات از مصادیق فلسفهٔ نظری و از علوم حقیقی به شمار می‌روند (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۱۸). معنا و مفهوم آن این است که این علوم در عالم خارج و نفس الامر ماباء و مصادقی دارند و فیلسوف نمی‌تواند برای آن‌ها مصادق‌سازی کند. و نقش وی صرفاً معرفت و شناخت و تفسیر و تحلیل آن‌هاست و به هیچ‌وجه نمی‌تواند در آن‌ها دخل و تصرف کند.

اما فلسفهٔ عملی به شناخت اموراعمال و رفتار آدمی آنچنان‌که باید باشد می‌پردازد. معنا و مفهوم این سخن این است که این دسته از علوم، علوم اعتباری‌اند و نه علوم حقیقی درواقع این ارادهٔ انسان است که مسائل این علوم و خود آن‌ها را پدید می‌آورد. موضوع این علوم و خود آن‌ها قائم به وجود انسان و ارادهٔ اوست و این انسان است که به خاطر رفع نیازهای خود این



دسته از علوم را اختراع کرده است. علم اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدن از مصادیق فلسفه عملی و از علوم اعتباری می‌باشند. در عالم واقع و نفس‌الامری واقعیتی به نام خوب و بد (اخلاق) و یا وظیفه فرد در برابر جامعه (سیاست مدن) و یا وظیفه فرد در برابر خانواده (تدبیر منزل) وجود ندارد و از این نظر است که فیلسوفان «حُسن و قبح»ها را امور اعتباری می‌دانند.

۱۲-۲. فلسفه مدنی

فارابی از فلسفه مدنی به «علم مدنی» نیز تعبیر می‌کند و آن را «علم انسانی» می‌نامد و می‌گوید این علم از هدفی که انسان به خاطر آن آفریده شده بحث و تحقیق می‌کند و هدفی که انسان به خاطر آن آفریده شده است، همان کمالی است که لازم است به آن دست یابد و برای نیل به کمال باید درباره اموری که وی را به کمال می‌رسانند، بحث و تحقیق نماید؛ زیرا که شناخت آن‌ها در رسیدن وی به کمال سودمند است و اموری که در نیل وی به کمال سودمند می‌باشند، عبارت‌اند از کسب خیرات، فضائل و حسنات و لازم است آن‌ها را از امور متضاد (یعنی شرور، نقائص و بدی‌ها) که مانع رسیدن وی به کمال‌اند، تفکیک نماید. علاوه بر این، لازم است چرائی و چگونگی هریک از این امور را بداند تا همه آن‌ها برایش معلوم و متصور گردد و برخی را از برخی دیگر تفکیک نماید (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۴۳).

علت اینکه فارابی فلسفه و یا علم مدنی را «علم انسانی» نامیده است این است که این نوع فلسفه از سنخ فلسفه عملی است؛ یعنی موضوع و محور آن بحث و تحقیق درباره افعال و اعمال آدمی است و درباره اموری گفتگو می‌کند که در اختیار انسان‌اند و انسان می‌تواند در آن‌ها دخل و تصرف نماید. در صورتی که موضوع فلسفه نظری انسان نیست، بلکه موضوع آن شناخت وجود و یا واقعیت است. و در تعریف آن می‌نویسد:

”آنچه را که انسان درباره افعال، قوانین و صفات ارادی و دیگر قوانین کلی جستجو می‌کند، فلسفه مدنی است که آن‌ها را در اختیار وی قرار می‌دهد (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۲).

و می‌گوید فلسفه مدنی بر دو نوع است:

الف. نوع نخست آن است که انسان از طریق آن، افعال زیبا و رفتارهایی که از آن‌ها کارهای زیبا (خیر و نیک) صادر می‌گردد، دست می‌یابد و توانائی بر علل آن‌ها پیدا می‌کند و از این



طریق است که صفات زیبا برای انسان ملکه می‌گردند. فارابی این نوع فلسفه مدنی را «علم اخلاق» می‌نامد.

ب. نوع دوم مشتمل بر معرفت مسائلی است که از طریق آن‌ها افعال و رفتار نیک برای افراد جامعه حاصل می‌گردد و آن‌ها توانائی دستیابی به آن و قدرت نگاهداری بر آن را پیدا می‌کنند. این نوع فلسفه مدنی را فلسفه سیاسی می‌نامد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۱۱۸؛ فارابی، ۱۹۹۶، ص ۸۲ و ۸۳؛ فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۷).

گفتیم فارابی فلسفه مدنی را «علم انسانی» نامیده است. وظیفه و رسالت دانشی که موضوع آن انسان است، این است که تلاش می‌کند انسان ایدئال و آرمانی را تربیت کند و بسازد. تربیت و ساختن انسان در بُعد فردی «علم اخلاق» و در بُعد اجتماعی «سیاست» نامیده می‌شود. گاهی انسان وظیفه و مسئولیت دارد به لحاظ فردی خود را تربیت نماید و پس از آن وظیفه و مسئولیت ساختن و تربیت جامعه را دارد.

۱۲-۳. فلسفه وهمی و ظنی (یا سوفسطائی)

فارابی از نوعی فلسفه به نام «فلسفه ممّوه» یا فلسفه سوفسطائی نام می‌برد و تحلیل بسیار عالی از آن ارائه می‌دهد. می‌گوید گفتارهای سوفسطائی (مغالطی) گفتارهایی است که شأنیت خطا، گمراهی، پوشیده شدن حق به باطل و گمان اینکه آنچه را حق نیست، حق پنداشتن و اینکه آنچه حق است حق نپنداشتن و کسی را که عالم و دانشمند نیست، دانشمند پنداشتن و کسی که درواقع حکیم نیست، وی را حکیم دانستن در آن وجود دارد و می‌افزاید نام «سوفسطائی» نام یک حرفه و مهارتی است که به انسان توانائی می‌دهد تا با گفتار و اشاره خود کسی را به غلط اندازد و حقیقت را پنهان و پوشانند. این به غلط انداختن و پنهان کردن و پوشاندن حقیقت یا درباره خود شخص سوفسطائی است که گمان می‌کند دارای حکمت، دانش و فضیلت است و یا درباره دیگران است که نسبت به آن‌ها داوری نادرست می‌کند و یا درباره یک عقیده و نظر حقی است، ولی او می‌پندارد که حق نیست و یا برعکس درباره چیزی که حق نیست، آن را حق می‌پندارد. پس از تعریف و توصیف ماهیت سوفسطائی و روش وی می‌گوید این کلمه سوفسطائی (که یک کلمه معرّب است) مرکب از دو واژه یونانی «سوفیا» به معنای حکمت و «اسطس» به معنای «ممّوه» (یعنی انسان متوهم و خیال‌کننده) است و روی هم رفته به معنای «حکمت ممّوه»



می باشد و می گوید هرکسی که توانائی بر پوشاندن (حقیقت) و غلط انداختن از راه گفتار را دارد، «سوفسطائی» نامیده می شود (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۳۹ و ۴۰).
فارابی «فلسفه موهه» را «فلسفه مظنونه» نیز نامیده است:

» مادامی که فلسفه در نهایت قوت ذهنی خود تبدیل به برهان یقینی نگردد، بلکه همچنان نظرات آن از طریق قضایای خطابی، جدلی و سوفسطائی مورداعتماد و قبول واقع گردد، بعید نیست که همه آن نظرات و یا عمده آن ها و یا بیشترشان عقائد و نظرات کاذبی باشد و کسی هم به آن آگاه نباشد. و در این حالت، چنین فلسفه ای فلسفه ظنی و وهمی خواهد بود (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۹۸ و ۷۳).

۱۳. فلسفه حقیقی

فارابی فلسفه حقیقی را با تعابیر مختلفی تبیین و تعریف کرده است: گاهی می گوید فلسفه حقیقی فلسفه کامل است که نقصی در آن راه ندارد و آن را در مقابل «فلسفه بترأ» یعنی فلسفه ناقص و ناتمام به کار می برد (فارابی، ۲۰۰۸، ص ۹۶). و گاهی نیز می گوید فلسفه حقیقی همان فلسفه یقینی است و آن را در مقابل فلسفه های «ظنی» و یا «وهمی» به کار می برد (فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۸۹). یقینی بودن آن برای این است که تنها این نوع فلسفه است که با برهان سروکار دارد: «والبرهان یُعطی الیقین» (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۱۲۶). و می گوید کمال معرفت آدمی از طریق برهان به دست می آید (فارابی، ۱۴۰۵ ب، ص ۹۶).

۱۴. مسائل فلسفه از نگاه فارابی

گفتیم فارابی موضوع اصلی فلسفه را «موجود بما هو موجود» می داند. اکنون می خواهیم بررسی کنیم از نظر وی فلسفه درباره چه نوع موجوداتی به تحقیق می پردازد. فارابی می گوید فلسفه درباره مسائل و موجودات مختلفی بحث و گفتگو می کند:

۱. مسئله اصلی فلسفه پرداختن به بررسی و بحث و گفتگو درباره خود «موجود بما هو موجود» است که محور، قلمرو و موضوع اصلی فلسفه است. یعنی مسئله اصلی فلسفه بررسی و تحقیق پیرامون موجوداتی است که بدون واسطه عارض بر موجود بما هو موجود می گردند (فارابی، ۱۹۹۶،



ص ۷۵؛ فارابی، ۲۰۰۸، ص ۹۷). بدین معنا که از عوارض ذاتی موجود بما هو موجود گفتگو می‌کند. مانند اینکه گفته می‌شود: موجود یا واجب و یا ممکن، حادث یا قدیم، بالقوه یا بالفعل، علت و یا معلول است. در تمام این قضایا «موجود» موضوع و محمول‌ها (یا همان عوارض ذاتی) بدون واسطه بر موجود حمل می‌گردند.

۲. فارابی می‌گوید از آن نظر که علوم نظری از قبیل منطق، هندسه، حساب و مانند آن‌ها هرکدام درباره‌ی موجود خاص و جزئی بحث و گفتگو می‌کنند، لذا این علوم برای اثبات مبادی برهانی خود محتاج فلسفه‌اند و مبادی برهانی آن‌ها در فلسفه اثبات می‌گردد. همچنین فلسفه مبادی علم طبیعی را نیز مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد و ذوات آن‌ها را تعریف می‌کند. علاوه بر این، فلسفه گمان‌های فاسد و نادرستی که برای حکمای پیشین پیش آمده بود که می‌گفتند مبادی این علوم مانند نقطه، وحدت، خط و سطح از جمله جواهرات مفارق و مجرد به شمار می‌روند (نک. متافیزیک ارسطو، ص ۳۱۶) را بررسی و اصلاح می‌کند. (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۵). فارابی می‌گوید اولاً مبادی علوم نظری جزئی مبادی مفارق و مجرد نیستند و ثانیاً تنها دانشی که صلاحیت بحث و گفتگو درباره‌ی مفارقات (خدا، عقول و نفوس) را دارد، فلسفه است.

۳. سومین نوع مسائلی که درباره‌ی آن‌ها گفتگو می‌کند، موجوداتی هستند که نه جسم‌اند و نه جسمانی‌اند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۶). یعنی فلسفه درباره‌ی موجوداتی بحث می‌کند که فاقد جسم‌اند؛ بدین معنا که فاقد ابعاد، جرمیت، زمان و مکان‌اند و مانند اعراض و یا صور جسمانی، حال در جسم نیز نیستند. خلاصه‌ی سخن این است که فلسفه درباره‌ی موجودات «مقارن» بحث و گفتگو نمی‌کند، بلکه درباره‌ی موجودات «مفارق» بحث می‌کند.

فارابی می‌گوید گفتگو درباره‌ی چنین موجوداتی برای این است که معلوم گردد آیا موجود و یا ناموجودند. پس از اثبات موجود بودن آن‌ها، در مرحله‌ی بعد تحقیق می‌کند که آیا واحد و یا کثیرند. و پس از اثبات تعدد و کثیر بودن آن‌ها، بررسی می‌کند آیا متناهی و یا نامتناهی‌اند. و پس از آنکه اثبات می‌کند این نوع موجودات متناهی‌اند و نه نامتناهی، به بررسی این مسئله می‌پردازد که آیا چنین موجوداتی در داشتن کمالات وجودی باهم یکسان و برابرند و یا برخی نسبت به برخی دیگر برتری دارند. و اثبات می‌کند که باهم متفاوت و بر یکدیگر تفاضل دارند.

پس از آنکه اثبات می‌کند که این نوع موجودات متعدد و کثیرند، در مرحله‌ی نهائی برهان اقامه



می‌کند که آن‌ها از مرحله نقص به مرحله کمال ارتقاء می‌یابند تا منتهی گردند به موجود کاملی که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست و هیچ موجودی در مرتبه وجود کمالی خود به مرتبه کمال وجودی او نمی‌رسد و او موجودی بی‌همتا و مثل و مانند ندارد و اولی است که هیچ موجودی بر او تقدم ندارد و موجودی است که وجود خود را از هیچ موجود دیگری نگرفته است و همه موجودات وجود خود را از او دریافت کرده‌اند و واحدی است که به ماسوای خود وحدت بخشیده است و حقی است که به هر صاحب حقی و اقعیت اعطا کرده است و موجود بسیطی است که هیچ نوع کثرتی در او نیست و او شایسته‌تر از هر موجودی است که او را با نام «واحد»، «موجود» بنامیم و آن موجودی که دارای این همه صفات کمالی است، همان است که او را با نام «الله» می‌شناسیم و به وجودش اعتقاد داریم (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۶ و ۷۷).

می‌توان گفت نوع سوم از مسائل فلسفی را که فارابی بیان کرده است، الهام‌بخش فیلسوفان و متکلمان در دوره‌های پس از وی شده است تا آن را «الهیات بالمعنی الاخص» بنامند. فارابی در این بخش درباره اثبات وجود خدا، صفات و کمالات و کیفیت صدور موجودات از خدا و افعال و فیض الهی گفتگو کرده است. و متکلمان می‌گویند موضوع علم کلام عبارت از بحث و گفتگو درباره ذات، صفات و افعال خداوند است.

۱۵. نسبت فلسفه حقیقی با فلسفه ظنی و رابطه آن با علم کلام و دین

فارابی می‌گوید علم کلام و فقه متأخر از دین، ولی هر دو متأخر از فلسفه‌اند؛ اما فلسفه جدلی و سوفسطائی مقدم بر فلسفه حقیقی است. تقدم دین بر علم کلام و فقه مانند تقدم رئیس بر خدمتکاری است که او را به خدمت می‌گیرد و تقدم فلسفه بر دین مانند تقدم زمانی کسی است که ابزار و وسائل را برای اهداف خود به کار می‌گیرد (و طبعاً وجود او مقدم بر وجود ابزار است) و تقدم جدلی و سوفسطائی بر فلسفه حقیقی مانند تقدم غذا دادن به درخت برای میوه دادن و یا مانند تقدم شکوفه درخت بر میوه است (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۷۴ و ۷۵).

در تقدم زمانی فلسفه جدلی و سوفسطائی بر فلسفه حقیقی و تقدم دین بر کلام و فقه نزاع و گفتگوئی نیست؛ زیرا که این تقدم مطابق با شواهد تاریخی است. لیکن درباره تقدم فلسفه بر دین ابهاماتی وجود دارد و حتی برخی فارابی را سرزنش کرده‌اند که چرا چنین نظری را



ابراز داشته است. به نظر می‌رسد منتقدان در سخن وی دقت لازم را به عمل نیاورده‌اند. او می‌نویسد:

”والملة إذا جعلت إنسانية فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة؛ هرگاه دین انسانی تلقی شود، در این حالت به لحاظ زمانی متأخر از فلسفه خواهد بود (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۷۳).

معنای این سخن این است که فارابی به نحو مطلق و بدون قید و شرط، دین را متأخر از فلسفه نمی‌داند. می‌گوید چنانچه انسان، آن‌هم کامل‌ترین جزء انسان یعنی عقل او را که مخاطب دین است، موضوع دین قرار دهیم و دین را در قالب و لباس دینداران و پیروانش لحاظ کنیم، و نه به عنوان حقیقتی که عبارت از مجموعه قوانین و احکام است، در این حالت دین به لحاظ زمانی متأخر از فلسفه خواهد بود؛ بدین معنا که اگر فرد دیندار بخواهد تعریف و تصویری یقینی از دین داشته باشد، لازم است اول با روش برهان یقینی که فلسفه آن را ارائه می‌دهد و اثبات می‌کند، آشنا شود. فارابی تعقل ورزیدن را مقدم بر ایمان آوردن می‌داند. او می‌گوید: نخست باید تعقل کنیم، سپس ایمان بیاوریم؛ یعنی معتقد به تقدم عقل و فهم بر ایمان است و این روش او مخالف سیره متکلمان است که می‌گویند: «ایمان می‌آورم تا بفهمم».

«فإنَّ الملة هي رسوم هذه أو رسوم خيالاتها في النفوس» (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۸۶). یعنی دین رسمی همان آداب و رسوم و سنت ملت‌ها و یا عبارت از امور خیالی است که در ذهن آن‌ها نقش بسته است. دینداران به جای سروکار داشتن با خود حقیقت با مثال و تمثیل آن سروکار دارند.

معنای این گفتار فارابی این است که اگر دیانت را در باور معتقدان و مخاطبان آن لحاظ کنیم، و نه به عنوان یک امر نفس‌الامری، یعنی بگوئیم دیانت آن چیزی است که در ذهن دینداران نقش بسته است و یا دیانت چیزی است که انسان دیندار بدان معتقد است، در این صورت درک و فهم دیانت تابع فهم و درک حاملان آن یعنی مؤمنان خواهد بود و چون درک و فهم مؤمنان از دین از طریق تمثیل و مثال دین است و با روش اقناعی آن را تحصیل می‌کند، شناخت آن‌ها از دین شناخت حقیقی و یقینی نخواهد بود و برای اینکه شناخت آن‌ها از دین شناخت یقینی و حقیقی باشد، لازم است از روش برهان فلسفی استفاده کنند و معنا و مفهوم استفاده کردن دینداران از روش برهان یقینی به معنای تقدم زمانی فلسفه بر دین است؛ همان‌طور که علت غائی به لحاظ ذهنی مقدم بر علت فاعلی اس؛



زیرا تا هدف و غایتی در نظر و ذهن مهندس و معمار نباشد، انگیزه‌ای برای ساختن یک ساختمان و یا پل در عالم خارج از ذهن به وجود نمی‌آید. فلسفه نیز به لحاظ زمانی مقدم بر دین است. توضیح شرح و بیان مطلب فوق این است که فارابی میان تصور و تعقل مبادی موجودات (خدا) و مراتب سعادت و تخیل آن فرق نهاده است. می‌گوید تعقل آن‌ها به این معناست که ذات آن‌ها، همان‌طور که در واقع موجود است، در ذهن انسان ترسیم گردد؛ مانند اینکه خود انسان را تصور و تعقل کنیم، ولی تخیل آن عبارت از ترسیم عکس و مثال یک شیء در نفس، مانند تخیل تصویر انسان است. می‌افزاید بیشتر مردم از درک و فهم اشیاء از طریق تعقل کردن آن‌ها ناتوان‌اند و به جای درک خود حقیقت، تصویر آن را ادراک می‌کنند. آن‌گاه می‌گوید دیانت (یعنی چیزی که معتقد مردم است) همان آداب و رسوم و درک خیالی آن‌ها است و مؤمنان نیز همان کسانی هستند که درکشان از مبادی وجود و سعادت، یک درک خیالی است؛ در صورتی که فیلسوف درکش از مبادی وجود و سعادت به صورت عقلانی است، یعنی آن‌ها را آنچنان‌که وجود دارند، ادراک می‌کند (فارابی، ۱۳۶۶، ص ۸۵ و ۸۶).

بنابراین می‌توان گفت مقصود فارابی از تقدم فلسفه بر دیانت، تقدم روش ادراک عقلانی بر روش ادراک خیالی است.

مؤید دیگر برای این نوع تفسیر از سخن فارابی بیان وی درباره تقدم دین بر علم کلام و تبعیت علم کلام از دین است:

” مادامی که دین امور نظری را از راه تمثیل و اقناع ساختن تعلیم می‌دهد و پیروانش دین را به جز از طریق این دو روش نمی‌شناسند، بدیهی است که علم کلام تابع دین خواهد بود و به جز روش اقناعی روش دیگری را نخواهد شناخت و هیچ مسئله‌ای را جز با روش و گفتار اقناعی نمی‌تواند اثبات کند (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۷۵).

براین اساس فارابی میان دو حیثیت دین تفکیک کرده است:

۱. حیثیت دین به عنوان یک واقعیت نفس‌الامری مستقل صادر از طرف شارع که عبارت از مجموعه قوانین و احکام است؛

۲. حیثیت دین به عنوان کسانی که دین را برگزیده و بدان معتقد شده‌اند؛ یعنی دین در باور مؤمنان. بی‌تردید دین در لحاظ نخست، امری مستقل از انسان و مستقل از طرز تفکر و تعقل اوست و



به لحاظ ذاتی (در علم ازلی حق) و زمانی (تاریخی) مقدم بر هر نوع فلسفه و تفکر و تعقل است؛ لیکن از جهت دوم، متأخر از انسان و متأخر از فلسفه‌ای است که محصول تفکر و تعقل وی می‌باشد. همان طور که خود فارابی گفته است: «تفاوت دین با فلسفه همانند تفاوت به‌کارگیرنده ابزار با ابزار است.» بدیهی است به‌کارگیرنده ابزار مقدم بر خود ابزار است. باید مهندس و معماری باشند تا پل و ساختمانی ساخته شود.

از نظر فارابی، چنانچه یک دیندار بخواهد به معرفت یقینی درباره مبداء و معاد دست یابد، لازم است به براهین یقینی که فلسفه آن‌ها را اثبات نموده است، توجه نماید و آن‌ها را برای اثبات عقائد دینی خود به کار بندد. مقصود فارابی از آلات و ابزار، روش برهان و علم یقینی است که وظیفه و رسالت فلسفه است.

۱۶. مواجهه و مواضع ملت‌ها در برابر فلسفه

فارابی می‌گوید مواجهه و موضع‌گیری ملت‌ها در برابر فلسفه به چهار نحو است:

۱. گروهی از ایشان با شوق و اشتیاق با آن برخورد می‌کنند. می‌گویند این‌ها همان ملت‌هائی هستند که به درستی علوم قیاسی را با برهان یقینی فرا گرفته و از فلسفه کامل پیروی می‌کنند (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۸۹)؛

۲. گروه دوم کسانی‌اند که فلسفه را رها کرده‌اند؛ یعنی نسبت به آن بی‌اعتنا هستند و توجهی به آن نمی‌کنند؛

۳. گروه سوم در برابر فلسفه سکوت می‌کنند (یعنی اظهار نظری نسبت به خوبی و بدی آن نمی‌کنند)؛

۴. و گروه چهارم کسانی‌اند که مانع یادگیری و آموزش فلسفه می‌شوند و با آن مخالفت می‌ورزند (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۹۱).

۱۷. علل مخالفت با فلسفه

فارابی پس از بررسی مواضع ملت‌ها نسبت به فلسفه، به شرح علل مخالفت برخی از آن‌ها با فلسفه پرداخته است و در مجموع سه عامل را برای مخالفت آن‌ها ذکر کرده است:

الف. مخالفت یک امت با فلسفه یا برای این است که آن‌ها نمی‌خواهند حقیقت آشکار



و مسائل نظری را آنچنان‌که هستند یاد گیرند، بلکه راه و روش ایشان این است که بر اساس طبیعت مردمشان و یا اهدافی که دارند، عمل می‌کنند و یا اینکه نمی‌خواهند به خود حقیقت واقف و آگاه شوند و با مثال و تصور آن خود را تأدیب می‌نمایند (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۹۱).

معنا و مفهوم سخن فارابی این است که این گروه از مخالفان در همان «فطرت نخست» باقی می‌مانند و تمایلی ندارند که به مرحله «فطرت ثانی» نائل شوند. ارسطو می‌گوید کسی که می‌خواهد فلسفه بیاموزد، باید برای خود فطرت دیگری (فطرت ثانی) ایجاد کند. امام فخر رازی در شرح سخنان او می‌گوید مقصود ارسطو این است که انسان در تجرید خرد خود بکوشد و آن را از وابستگی‌های حس و وهم و خیال برهاند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۷).

ب. گروه دوم کسانی هستند که می‌خواهند تنها خود را از طریق افعال و اعمال و امور عملی تربیت نمایند و نه با امور نظری و اگر به امور نظری نیز توجه دارند، توجه ایشان به آن بسیار اندک است.

می‌توان گفت این گروه از مخالفان فلسفه همان صوفیه و عرفای پیش از ابن عربی و قبل از تأسیس عرفان نظری می‌باشند که توجه و عنایتی به مسائل نظری و فلسفی نداشتند و تنها از طریق سیر و سلوک قلبی و اعمال ظاهری خود را تربیت می‌کردند.

ج. گروه سوم مخالفان فلسفه جوامع فاسدی‌اند که طالب سعادت نیستند و مؤسس چنین جوامعی تنها طالب سعادت خود است و نمی‌خواهد افراد دیگران سعادت‌مند شوند؛ زیرا از آن می‌هراسد که اگر مردم فلسفه بدانند، از نیات فاسد وی آگاه شوند و از وی فرمان‌برداری نکنند. واضح‌ترین مصداق این سخن فارابی سوفسطائیان یونان و اهل الحدیث و اخباری‌های شیعه می‌باشند که برای حفظ منافع خود با هر نوع تحقیق فلسفی و عقلی به مخالفت برمی‌خیزند.

برخی از مخالفان فلسفه را نام بردیم؛ ولی فارابی می‌گوید در میان هر ملتی، دشمن و مخالف آشکار فلسفه، علم کلام است و متکلمان نیز از مخالفان و دشمنان فلاسفه‌اند (فارابی، ۲۰۰۶، ص ۹۱). این سخن فارابی درباره علم کلام و متکلمان ناظر به دوره پیش از غزالی است. همان‌طور که ابن عربی عرفان نظری را تأسیس کرد، می‌توان گفت غزالی نیز مؤسس کلام فلسفی است. علی‌رغم مخالفت غزالی با فلسفه و فلاسفه، او بود که نخستین بار اصطلاحات فلسفی را وارد علم کلام کرد و سنتی را که او پایه‌گذاری کرد، متکلمان پس از وی از قبیل فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، عضدالدین ایجی، میرسید شریف جرجانی و تفتازانی ادامه دادند.



نتیجه‌گیری

نویسنده در این مقاله تلاش نموده تا دیدگاه فارابی دربارهٔ چیستی فلسفه و اینکه حامل آن یعنی فیلسوف کیست را با تکیه بر متون خود وی تحقیق و بررسی نماید. در مقدمهٔ بحث، نخست به توضیح و تبیین معرفت‌یقینی در فلسفه از نگاه فارابی و سپس به اهمیت آن و اهمیت فلسفه از دیدگاه فارابی پرداخته است و مباحث عمده‌ای که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از: تعاریف فلسفه، مقدمات شروع خواندن فلسفه از نظر فارابی و تفاوت فلسفه با طبیعیات و ریاضیات (تفاوت فلسفه با علوم عقلی جزئی)، اسامی فلسفه در نظر فارابی، کاربرد متفاوت اصطلاحات، فلسفه به نحو مطلق با حکمت، انواع فلسفه از نگاه فارابی، نسبت فلسفهٔ حقیقی با فلسفهٔ ظنی و با علم کلام و دین، مواجعه و مواضع ملت‌ها در برابر فلسفه. به نظر نویسنده، دیدگاه فارابی دربارهٔ فلسفه و فیلسوف از هر فیلسوف مسلمان دیگری جامع‌تر و دقیق‌تر است. فارابی به همهٔ ابعاد و جهات فلسفه و نقش فیلسوف در تبیین آن‌ها توجه نموده است. توجه فارابی به تقدم زمانی فلسفه بر دین و تفاوت نهادن میان شناخت فلسفی با معرفت کلامی از ابتکارات بی‌نظیر وی است. با اینکه فارابی تأکید می‌ورزد موضوع اصلی فلسفه همان «موجود بما هو موجود» است، در عین حال از گفتگوی فلسفه دربارهٔ مبدا همهٔ موجودات (یعنی خدا) غفلت نورزیده است و هوشمندانه می‌گوید چنانچه فلسفه دربارهٔ وجود خدا گفتگو کند، نامش «حکمت» است و نه فلسفه که دربارهٔ مطلق وجود بحث می‌کند و با این بیان و تفسیر، میان مباحث فلسفی و کلامی تفکیک نموده است. این تفکیک سبب حفظ استقلال فلسفه و نیز مستقل بودن علم کلام گردیده است. از جمله ابتکارات فارابی در تبیین فلسفه و فیلسوف، تفسیر و تحلیل وی از مواضع ملت‌ها در برابر فلسفه و به خصوص مخالفت برخی از آن‌ها نسبت به تعالیم فلسفی است. در عصر فارابی هنوز مباحث کلامی با مسائل و قواعد فلسفی آمیزش پیدا نکرده بود و متکلمان بر اساس تفسیر ظاهرگرایی از کتاب و سنت مسائل اعتقادی را مطرح می‌کردند و نتیجهٔ چنان نگاهی به دین و شریعت، مخالفت با عقل و عقل‌گرایی بود که فلسفه پرچمدار آن بود و متکلمان با آن مخالفت می‌ورزیدند و برای همین است که فارابی می‌گوید دشمن‌ترین دشمنان فلسفه و فیلسوفان، علم کلام و متکلمان هستند. می‌توان گفت همچنان‌که فارابی مؤسس فلسفهٔ اسلامی است، مبتکر به کارگیری اصطلاح «فلسفه‌های مضاف» نیز که در دوران اخیر باب شده است، می‌باشد. عناوینی که او از قبیل «فلسفهٔ مدنی»، «فلسفهٔ سوفسطائی» و «فلسفهٔ حقیقی» و



مانند آن‌ها به کار برده است، همان چیزی است که امروزه آن‌ها را فلسفه مضاف می‌نامند. به نظر نویسنده، در نگاه فارابی به فلسفه و فیلسوف ابعاد گسترده‌تری وجود دارد و جا دارد که محققان دیگر درباره آن به تحقیق و پژوهش بپردازند و امید است پژوهشگران بعدی نقایص کار نویسنده را تکمیل و جبران نمایند.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۱). **المباحثات**. قم: بیدارفر.
۲. ابن عربی، محی الدین. (۲۰۰۲). **الفتوحات المکیة**. (تحقیق محمود مطرحی). بیروت: دارالفکر.
۳. تفتازانی، سعدالدین. (۱۴۰۹ق). **شرح المقاصد**. قم: الشریف الرضی.
۴. رازی، فخرالدین. (۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م). **المطالب العالیة من العلم الالهی**. قم: منشورات الشریف الرضی.
۵. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳). **شرح أصول الکافی**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۶. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵). **آراء أهل المدينة الفاضلة**. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۷. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). **إحصاء العلوم**. بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۸. فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵الف). **الجمع بین رأی الحکیمین**. تهران: مكتبة الزهراء.
۹. فارابی، ابونصر. (۲۰۰۸). **رسائل الفارابی**. (تحقیق موفق فوزی الجبر). سوریه: دار الینایع.
۱۰. فارابی، ابونصر. (۱۳۷۱). **کتاب تحصیل السعادة**. (تحقیق دکتر علی بوملحم). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۱۱. فارابی، ابونصر. (۱۳۶۶). **کتاب السياسة المدتیة**. تهران: مكتبة الزهراء.
۱۲. فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ب). **الفصول المنتزعة**. (به اهتمام دکتر فوزی هنری نجار). تهران: مكتبة الزهراء.
۱۳. فارابی، ابونصر. (۲۰۰۶). **کتاب الحروف**. بیروت: دار الکتب العلمیة.



Quran and the Issue of Divine Hiddenness in John Schellenberg's Divine Hiddenness Argument

Narges Movahedi¹ | Gholamreza Ebrahimi Moghaddam²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: n.movahedi@cfu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: reza.ebrahimi@cfu.ac.ir



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 11 July 2024
Revised: 25 September 2024
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 22 June 2025

Keywords:
Quran, Divine Laws,
Schellenberg, Divine
Hiddenness Argument.



Abstract

John Schellenberg's Divine Hiddenness Argument is one of the contemporary proofs against belief in God. The Quran contains verses regarding the Children of Israel and their request for God's clear manifestation, as well as verses in Surah Ad-Dhuha and God's oath declaring that God is never absent from the Prophet (pbuh). These verses explain the issue of divine hiddenness and God's response to human demands for divine manifestation. God absolutely denies any form of visual or sensory manifestation, but does not deny the sensory and visual perception of His divine manifestation (tajalli). Therefore, from the Quranic viewpoint, there is no logical necessity linking belief in a personal God with God's overt visibility to believers; neither is God's visibility logically connected to the belief in a "complete personal God," nor is divine hiddenness contradictory to it. Divine hiddenness, according to the Quran, is among God's established divine laws (sunnat), resulting in spiritual growth and a deeper search for truth. Whenever an individual or a people sincerely seek God's manifestation, God, according to His laws, creates an event for them to perceive His existence sense-perceptually in occurrences. Due to the universality of divine laws, it is impossible that anyone sincerely seeking God's manifestation is met with divine silence.

Cite this article: Movahedi, N. Moghaddam, Gh.E., (2024). Quran and the Issue of Divine Hiddenness in John Schellenberg's Divine Hiddenness Argument. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 265-288.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577>



© The Author(s). Publisher: Razavi University of Islamic Sciences.



قرآن و مسئله خفای خداوند در برهان اختفای الهی شلنبرگ

نگس موحدی^۱ | غلامرضا ابراهیمی مقدم^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه:

n.movahedi@cfu.ac.ir

۲. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. reza.ebrahimi@cfu.ac.ir

چکیده

برهان اختفای الهی به روایت شلنبرگ یکی از براهین علیه خداباوری است. در قرآن کریم آیاتی در مورد قوم بنی اسرائیل و درخواست آنان برای ادراک آشکارگی خداوند و همچنین آیات سوره مبارکه ضحی و قسم خداوند مبنی بر عدم غیبت خداوند از پیامبر آمده است. این آیات مسئله خفای الهی و عملکرد خداوند را در تقاضای انسان برای آشکارگی الهی تبیین می‌کنند. خداوند در پاسخ درخواست آشکارگی و عدم اختفا، هرگونه آشکارگی بصری و حسی را مطلقاً نفی می‌کند؛ اما مشاهده حسی و بصری تجلی خود را نفی نمی‌کند. بنابراین از دیدگاه قرآن، بین ایمان به خدای شخصی‌وار و آشکارگی او برای مؤمنان هیچ ضرورت منطقی وجود ندارد. نه آشکارگی خداوند با اعتقاد به خدای «شخصی‌وار کامل» تلازم دارد و نه اختفای الهی با آن متناقض است. اختفای الهی در نگاه قرآن یکی از سنت‌های خداوند است که نتیجه آن رشد معنوی و جستجوی عمیق‌تر حقیقت است و هرگاه قومی یا فردی صادقانه در جستجوی آشکارگی خداوند باشد، خداوند مطابق سنن خود، واقعه‌ای برای آنان پدید خواهد آورد تا بتوانند وجود او را در وقایع به‌طور حسی دریابند و با توجه به همگانی بودن سنن الهی، امکان ندارد کسی صادقانه در پی درک آشکارگی خداوند باشد و خداوند در پاسخ به این درخواست سکوت کند.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۷/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

کلیدواژه‌ها

قرآن، سنن الهی، شلنبرگ، برهان اختفای الهی.



استناد: موحدی، نگس؛ ابراهیمی مقدم، غلامرضا. (۱۴۰۳). قرآن و مسئله خفای خداوند در برهان اختفای الهی شلنبرگ. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۴)، ۲۶۴-۲۶۱.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6634.1577>



مقدمه

اختفای الهی یا غیبت خداوند^۱ مسئله‌ای وجودی است که سال‌های اخیر در حوزه فلسفه مورد توجه قرار گرفته است. جان شلنبرگ^۲، فیلسوف معاصر کانادایی تبار، این مسئله را تحت عنوان برهان اختفای الهی و در جهت نفی خداباوری در کتاب خود با عنوان خفای الهی و عقل آدمی^۳ مطرح کرده است. او معتقد است خداوند شواهد بسنده و مکفی بر وجود خود، حداقل در اختیار برخی انسان‌ها، در پاره‌ای از اوقات نگذاشته؛ بنابراین خداوند در خفاست و این پنهان بودن خدا قرینه‌ای بر کذب خداباوری است.

این مقاله در پی تبیین خفای الهی از انسان در آیات قرآن کریم به عنوان سنتی از سنن الهی است که همانند سایر سنن الهی دارای شرایط و اهداف و آثاری است. بنابراین مسئله اصلی این نوشتار، «بررسی مسئله اختفای الهی (در برهان شلنبرگ) در قرآن کریم» است و برای پاسخ به این مسئله لازم است تا به چند سؤال فرعی نیز پاسخ داده شود: اختفای الهی در برهان اختفای شلنبرگ به چه معناست؟ بر اساس معناشناسی اختفا، دیدگاه قرآن کریم به مسئله اختفا چگونه است؟ رفتارشناسی خداوند در حیطه اختفای الهی و سنن الهی چگونه تحلیل می‌شود؟

۱. پیشینه

برهان شلنبرگ در ابتدا چندان مورد توجه قرار نگرفت؛ اما در سال‌های اخیر فیلسوفان و متفکران زیادی به آن پرداخته‌اند. برخی تلاش کرده تا با استفاده از این برهان، خداباوران را به چالش کشیده تا دلایل موجهی برای این سکوت خداوند ارائه دهند و در مقابل نیز خداباوران تلاش کرده‌اند با ارائه نقدهایی به حل و فصل این مسئله بپردازند. مقالات متعدد و البته محدودی در زمینه برهان اختفای الهی به زبان فارسی وجود دارد، از جمله:

۱. مقاله «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی» نوشته سید عبدالرئوف افضلی و عزالدین رضائزاد؛ این مقاله به نقد برهان شلنبرگ از منظر فلسفه اسلامی پرداخته است.

1. Divine Hiddenness.

2. John L. Schellenberg.

3. Divine Hiddenness and Human Reason.



۲. مقاله «ارزیابی مبادی تصدیقی برهان اختفای الهی در اندیشه شلنبرگ» نوشته یاسر هاشمی و ابوذر رجبی؛ به چهار مبدأ تصدیقی برهان شلنبرگ اشاره و به تحلیل آن‌ها می‌پردازد.
 ۳. مقاله «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی» نوشته بهروز اسدی، ان شاء الله رحمتی و بابک عباسی؛ در این مقاله تلاش شده است با توجه به صفت حکمت الهی، اثبات شود که اختفای خداوند نقیضی بر عشق الهی نیست.
 ۴. مقاله «نقدی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری کربن» نوشته بهروز اسدی، ان شاء الله رحمتی و بابک عباسی؛ در این مقاله تلاش شده است تا از طریق معرفی اندیشه تجلی عرفای اسلامی در آثار کربن، مسیر بدیعی در شناخت خداوند ترسیم گردد.
 ۵. مقاله «شلنبرگ، هیک، سوئین برن در مواجهه با خفای الهی» نوشته سکینه محمدپور و امیرعباس عزیزمائی؛ در این مقاله دلایل هیک و سوئین برن بر ضرورت خفای الهی تقریر شده است.
 ۶. مقاله «نقد موزر بر استدلال خفای الهی» نوشته سید نصیر احمد حسینی. در این مقاله با تبیین رویکرد جدید به معرفت‌شناسی دین پل موزر، دیدگاه شلنبرگ را رد می‌کند.
- اما وجهی که در این مقالات مغفول مانده است، پرداختن به مسئله خفای الهی در چارچوب گفتمان دین اسلام و به‌طور خاص در آیات قرآن کریم است. اگرچه الهیات مسیحی و اسلامی دو الهیات با مبانی متفاوت خداشناسی هستند، اما نکته قابل توجه این است که شلنبرگ خود اذعان دارد که این برهان بر خدای ادیان ابراهیمی صادق است و خدای مدنظرش در این برهان همان خدای ادیان توحیدی و ابراهیمی است و منتقدان او نیز بر این مطلب صحه گذارده‌اند (Schellenberg, 2002, p. 40-46). بنابراین می‌توان مسئله اختفای خداوند از انسان را در الهیات اسلامی و به‌طور خاص در قرآن کریم نیز مورد بررسی قرار داد.

۲. معناشناسی اختفای خداوند در برهان اختفا

اختفا و غیبت خداوند در تضاد با آشکارگی خداوند معنای واضحی دارد. معنای اختفا نقیض معنای آشکارگی و بالعکس است. اصطلاح آشکارگی (revelation) برگرفته از اصطلاح لاتینی revelatio است. هر دو اصطلاح بر پرده انداختن از چیزی محبوب یا آشکار کردن چیزی مستور دلالت می‌کنند (وایدنر، ۱۴۰۲، ص ۲۶). در زبان فارسی نیز غیبت، ناپیدایی، نهان‌سازی (دهخدا، ۱۳۷۷، ذیل واژه خفا) معنا می‌دهد.



در قرآن کریم نیز واژه «جَهْر» (به فتح جیم و سکون هاء) به معنای آشکار شدن و آشکار کردن است که برای درخواست ادراک آشکار خداوند به کار رفته است، اعم از آنکه به وسیله دیدن باشد یا شنیدن (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۸). همچنین به معنای ظهور هر چیزی در حد کمال برای حاسه‌ای از حواس آدمی است، مانند حاسه باصره که در آیه «فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ جَهْرَةً»؛ خدا را در کمال هویدایی نشان ما بده (نساء، ۱۵۳) به این معنا آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۲۰، ص ۴۴۴).

ایده اختفا به لحاظ سنتی شامل دو ایده است: در ایده نخست، فردی معتقد که زمانی حضور خداوند را احساس کرده است، از تقرب به درگاه خداوند محروم می‌شود. در این حالت در اوج تجربه اوضاع دردناک و تاریک جهان، خداوند غایب است. ایده دوم به این معناست که طبیعت خداوند برای بشر سربه سر ادراک پذیر نیست. بنا بر این دو ایده، معنای «خفا، غیبت و پنهان» بودن خداوند را می‌توان در سه سطح تقریر کرد:

۱. افراطی‌ترین تقریر، معنای اختفای الهی را ادراک ناپذیری و وصف ناپذیری بالکل طبیعت خداوند برای انسان‌ها می‌داند (وایدنر، ۱۴۰۲، ص ۲۶). در فلسفه اسلامی مجردات به طور عام و حضرت حق به طور خاص از حواس انسان غایب هستند (افضلی، ۱۳۹۷، ص ۲۷) و اموری وجود دارد که هیچ‌گاه دست حس به آن نمی‌رسد و غیب مطلق نام دارد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۱) و همان ذات خداوند است که علاوه بر حس، عقل هم نمی‌تواند آن را درک کند. برای این مدعا این طور استدلال شده است که با عقل تنها می‌توان امور دارای ماهیت را درک کرد و اگر چیزی فاقد ماهیت و حد باشد، قابل درک نخواهد بود. ذات باری تعالی هم ماهیت ندارد و چون ماهیت ندارد، از دسترس عقل بشری نیز به دور است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۹). به عبارتی اختفای الهی به معنای درک ناپذیر بودن ذات خداوند و عدم امکان درک کُنه ذات خداوند است. در نگرش دین اسلام و فلسفه اسلامی، لازمه ذات خداوندی ناشناخته ماندن است؛ زیرا اگر واجب را بتوان درک کرد، در این صورت دیگر واجب، واجب نخواهد بود (رستمیان و صابری، ۱۳۹۲)، بلکه موجودی ذهنی است^۴ (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۴).

۲. در معنای دوم اختفا، طبیعت خداوند در برهان شلنبرگ به گونه‌ای است که برای نوع بشر ادراک پذیر نیست (وایدنر، ۱۴۰۲، ص ۲۶). در این معنا، ادراک وجود خداوند دارای ابهام است.

۴. أن الواجب تعالى لو تعقل بالكنه لكان الموجود الخارجی من حیث إنه موجود خارجی، موجودا ذهنیا، وهو باطل وبطلانه یوجب بطلان المقدم وهو المطلوب.



۳. سومین معنای اختفا الهی به معنای اختفای خداوند در تجارب دردناک و سخت زندگی است (وایدنر، ۱۴۰۲، ص ۲۶).

۱-۲. معنای اختفا؛ حقیقتی ظاهراً تجربی

شلنبرگ کاربرد این سه معنا برای اختفای الهی را به حقیقتی ظاهراً تجربی ارجاع می دهد که به سبب عشق تبعیض ناپذیر الهی، لازم است خداوند با تمامی انسان هایی که استعداد و قابلیت برقراری ارتباط را دارند، نه برخی از آنان، ارتباط برقرار کند (schellenberg, 2006, p. 17-27)؛ درحالی که این گونه نبوده است: به این معنا که دست کم یک انسان بوده یا هست که به وجود خداوند، نه به سبب کوتاهی اش، بلکه به سبب نیافتن خداوند، به او اعتقاد ندارد. به عبارت دیگر اختفای خداوند در کاربست شلنبرگ بر موقعیت مشاهده پذیری که دست کم یک انسان در حال حاضر در آن قرار دارد یا در گذشته در آن قرار داشته است، دلالت می کند. انسانی که به وجود خدا نه از روی کوتاهی اش، باور ندارد (وایدنر، ۱۴۰۲، ص ۲۶). شلنبرگ این امر را رخداد «بی اعتقادی ناروی گردان»^۵ می نامد (Schellenberg, 2007, p. 205). بنابراین هنگامی که شلنبرگ ادعا می کند اختفای خداوند به منزله دلیلی بر عدم وجود خداوند است، چنین معنایی مورد نظر اوست. به اعتقاد شلنبرگ تأملی درخور در معنای اختفای الهی شخص را به این تصدیق می رساند که خداوند وجود ندارد.

شلنبرگ در یکی دیگر از آثارش از عبارت «اختفای گزاره ای»^۶ استفاده می کند (Schellenberg, 2001, p. 37)؛ به این معنا که دست کم یک انسان نه از روی کوتاهی اش، گاهی به «گزاره خدا وجود دارد» باور ندارد. به عبارتی صدق «گزاره خدا وجود دارد» برای او پنهان است. این حالت از موقعیتی حکایت دارد که دست کم یک شخص تجربه ای دینی (موقعیتی که وجود خداوند را احساس کند) از وجود خداوند ندارد و دریافت معرفتی عرفانی و تجربه احساس وجود مقدس متعالی را نداشته است. در این صورت «اختفای تجربی»^۷ می تواند با «اختفای گزاره ای» مغایرت داشته باشد. با این حال با دقت بیشتر روشن می شود اختفای گزاره ای معلول

5. nonresistant nonbelief.

6. hiddenness propositional.

7. xperiential hiddenness.



اختفای تجربی است؛ بنابراین معنای اختفا در برهان شلنبرگ، مشمول اختفای گزاره‌ای و اختفای تجربی می‌شود (وایدنر، ۱۴۰۲، ص ۲۸).

اکنون با این دریافت از معنای اختفا، مقدمات هفت‌گانه برهان شلنبرگ را تقریر می‌کنیم:

۱. ضرورتاً اگر خدا وجود داشته باشد، آن‌گاه خداوند موجود شخصی وار کاملی^۸ است.
۲. ضرورتاً اگر خداوند موجود شخصی وار کاملی باشد، آن‌گاه خداوند همواره به همه انسان‌ها به کمال عشق می‌ورزد.
۳. ضرورتاً اگر خداوند همواره به همه انسان‌ها به کمال عشق بورزد، آن‌گاه خداوند همواره نسبت به رابطه شخصی با تمام انسان‌هایی که مستعد چنین رابطه‌ای با خداوند هستند، گشوده است.
۴. ضرورتاً اگر خداوند همواره نسبت به رابطه شخصی با تمام انسان‌هایی که مستعد چنین رابطه‌ای با خداوند هستند گشوده باشد، آن‌گاه خداوند کاری نمی‌کند یا چیزی را حذف نمی‌کند که منجر شود از همه انسان‌هایی که استعداد برقراری رابطه شخصی با خداوند را دارند و همچنین از رابطه شخصی با خداوند روی‌گردان نیستند، ممانعت به عمل آید.
۵. ضرورتاً یک انسان مستعد رابطه‌ای شخصی با خداوند که از رابطه شخص با خداوند روی‌گردان نیست، تنها اگر به وجود خداوند باور داشته باشد، می‌تواند با خداوند رابطه شخصی برقرار کند.
۶. ضرورتاً اگر خداوند کاری نکند یا چیزی را حذف نکند که منجر شود از همه انسان‌هایی که استعداد برقراری رابطه شخصی با خداوند را دارند و همچنین اگر رابطه شخصی با خداوند روی‌گردان نیستند، ممانعت به عمل آید، آن‌گاه چنین نیست که انسانی مستعد برقراری رابطه با خداوند وجود داشته باشد که از برقراری رابطه شخصی با خداوند روی‌گردان نباشد، باین حال به دلیل عدم باور به خدا قابلیت برقراری رابطه شخصی با خدا را نداشته باشد.
۷. دست‌کم یک انسان مستعد برقراری رابطه‌ای شخصی با خداوند وجود دارد که از برقراری رابطه شخصی با خداوند روی‌گردان نیست، باین حال به دلیل عدم باور به خدا قابلیت برقراری رابطه شخصی با خدا را ندارد.

نتیجه: بنابراین خداوند وجود ندارد (Schellenberg, 2015, p. 24-25).

8. personal perfect being.



۳. تقریر برهان شلنبرگ بر اساس معنای اختفا: ابهام در وجود خداوند

برهان شلنبرگ بر اساس معنای خفای خداوند در قالب «ابهام در وجود خداوند» این‌گونه تقریر می‌شود:

» در معنای اختفای وجودی خداوند برای انسان، به‌گونه‌ای که وجود خداوند برای انسان دارای ابهام باشد و انسانی که مستعد چنین رابطه‌ای با خداوند است، نتواند درکی از او داشته باشد، ابهام در وجود خداوند این امر با وجود «خدای شخصی‌وار کامل» متناقض است؛ زیرا ضرورتاً اگر خدای موجود شخصی‌وار کاملی وجود داشته باشد، آنگاه خداوند همواره به همه انسان‌ها به‌کمال عشق می‌ورزد و با تمام انسان‌هایی که مستعد چنین رابطه‌ای با خداوند هستند، آشکار خواهد بود. بنابراین، نباید وجودش چنان دارای ابهام و درک‌ناپذیر باشد که منجر شود افرادی که استعداد برقراری چنین رابطه‌ی را دارند و از خداوند روی‌گردان نیستند، وجود خداوند را به‌نحو آشکارگی دریابند. اما حداقل یک انسان با دارا بودن شرایط، این رابطه را ازسوی خداوند دریافت نکرده است. بنابراین خدای وجود ندارد. در این معنا انسان انتظار دارد خداوند روشن‌تر از این باشد؛ اما خداوند حداقل به‌لحاظ تجربی پنهان است. این موضوع را می‌توان مسئله وجودی خفای الهی دانست. این مسئله بحران ایمان را برای کسانی که این مسئله برایشان مطرح است، در پی دارد. در این حالت، انسان هیچ هدایت مشخصی ازسوی خداوند دریافت نمی‌کند و گویا خداوند به آن‌ها و خواسته آشکارگی اهمیتی نمی‌دهد و جهان به‌عنوان جایگاهی بی‌احساس به نظر می‌رسد. بنابراین ناامیدی نتیجه طبیعی مسئله خفای الهی است (Schneider & Moser, 2002, p. 1).

در این تقریر، اختفای الهی به سبب «عدم تجربه حضور الهی» است و البته این تجربه ناشی از «محجوبیت و پرده‌داری خودخواسته خداوند از انسان‌ها» دانسته شده است. به عبارتی خدا خود رخ در نقاب کشیده و تمایلی به ارتباط با انسان‌ها نشان نمی‌دهد (بوبر، ۱۳۹۲، ص ۸۵). بنابراین، هرگاه فردی به‌طور صادقانه و حقیقی به دنبال درک آشکار خداوند باشد و به‌طور



صادقانه این جستجو را انجام دهد و خداوند به این درخواست پاسخ ندهد، آن فرد یک خدانا باور موجه است و سزاوار سرزنش نخواهد بود.

آنچه در داستان قوم بنی اسرائیل و درخواست «ادراک آشکار خداوند» (درواقع اعتراض به اختفای خداوند) از حضرت موسی علیه السلام در قرآن کریم^۹ نقل شده است، نشان می‌دهد که درد عدم آشکارگی الهی سبب شده است تا انسان همواره در طول تاریخ در پی دریافت آشکارگی الهی و در رنج از اختفای خداوند باشد؛ چراکه سرچشمه پاره‌ای از دل نگرانی‌ها و اضطراب‌های وجودی در انسان اختفای الهی است (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۶۳) و حتی برخی یکی از دلایل لزوم بعثت انبیا را «امتناع رؤیت خداوند» دانسته‌اند (کربن، ۱۳۹۱، ص ۳۸۲) و به تبع، ارسال رسل برای کاستن رنج ناآشکارگی خداوند خواهد بود.

این قوم نیز در پی ادراک حسی و بصری و آشکار خداوند بودند و ایمان خود را منوط به رؤیت آشکار خداوند کردند و گفتند: «يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره، ۵۵) ای موسی! هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا خدا را آشکارا [با دیده خود] ببینیم. و همچنین به صراحت گفتند که «أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً» (نساء، ۱۵۳) خداوند را بی‌پرده به ما نشان بده! در این آیه به جهت قید «جهرة» دیدن با چشم مدنظر است که نوعی آشکارگی و عدم اختفاست. حتی خود حضرت موسی علیه السلام نیز از خداوند درخواست مواجهه آشکار کرده است و غرض حضرت موسی علیه السلام در تقاضای دیدن خدا «رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ» دیدن بصری و معمولی بوده و پاسخ خداوند هم همسو با این درخواست است؛ زیرا خداوند نیز در پاسخ فرمود: «هرگز مرا [با چشم و آشکارگی] نخواهی دید؛ ولی به کوه بنگر (تجلی خداوند بر امری بصری و حسی) اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید.» ناگاه موسی علیه السلام تجلی خداوند بر کوه و نابودی آن را دید. حضرت موسی علیه السلام از مشاهده این صحنه هول‌انگیز چنان وحشت زده شد که مدهوش بر روی زمین افتاد. وقتی که به هوش آمد، عرض کرد: «پروردگارا! تو منزه هستی. من به سوی تو باز می‌گردم و توبه می‌کنم و من از نخستین مؤمنان هستم»^{۱۰}

۹. «وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّإِمِّيَانٍ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَإِيَّائِي أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ» (اعراف، ۱۵۵) و موسی از قوم خویش هفتاد مرد برای وعده‌گاه ما انتخاب کرد. و چون به زلزله دچار شدند، گفت: «پروردگارا اگر خواسته بودی، از این پیش ایشان و مرا هلاک کرده بودی. چرا ما را برای کاری که کم‌خردان ما کرده‌اند هلاک می‌کنی؟ این جز آزمایش تو نیست، و هرکه را خواهی بدان گمراه کنی، و هرکه را خواهی، هدایت کنی. سرپرست ما تویی. ما را بیامرز و به ما رحمت آر که تو از همه آمرزگاران بهتری.

۱۰. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ نَرَاكَ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَكَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» (اعراف، ۱۴۳).



(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۵۲). حضرت موسی علیه السلام و قوم بنی اسرائیل خواهان یک رابطه در نهایت آشکارگی و عاری از هرگونه ابهام وجودی بودند. هانری کربن بر مبنای حکمت عرفانی ابن عربی و در باب حدیث «کنت کنزاً مخفياً...» اشتیاق حق بر خودآشکارگی و انکشاف برای حضرتش را راز خلایقیت او می داند (اسدی، ۱۴۰۰، ص ۲).

بسیاری از خداناباوران خفای خداوند را به عنوان قرینه‌ای خاموش برای وجود نداشتن خداوند در نظر می گیرند (Moser, 2004, p. 42). قوم بنی اسرائیل نیز با درخواست تجربه آشکار خداوند، به این دیدن آشکار اصرار داشتند. در این آیات چند نکته قابل توجه است:

۱. وصف صادقانه بودن خداجویان

کسانی که تقاضای دیدن آشکار خداوند را کرده بودند، هفتاد نفری بودند که حضرت موسی علیه السلام از علما و بزرگان قوم برگزیده بود. حتی بنا بر برخی نقل‌ها، یکی از آن هفتاد نفر حضرت یوشع علیه السلام بوده است. علاوه بر این، حضرت موسی علیه السلام قبل از عزیمت به کوه طور از آنان می خواهد تا روزه بگیرند و طهارت و غسل داشته باشند (میبدی، ۱۳۸۲، ذیل آیات ۴۹ تا ۵۶ سوره بقره). این ویژگی‌ها نمایانگر جستجوی صادقانه این افراد برای رؤیت آشکار خداوند است که استعداد برقراری رابطه شخصی با خداوند را داشتند و از رابطه شخصی با خداوند روی گردان نبودند. در این صورت مطابق تقریر شلنبرگ، اگر حقیقتاً خدای شخصی وار کامل و در شدت مهربانی وجود داشت، باید شرایط را برای آشکارگی خود فراهم می کرد تا منجر به خداناباوری نشود و در غیر این صورت، خداناباوری آنان از نوع خداناباوری موجه بود.

۲. خداوند پاسخ خداجویان صادق را داد

خداوند در مقابل اصرار جمعی از بنی اسرائیل مبنی بر مشاهده حسی و آشکار خداوند، نشانه‌ای حسی و قابل مشاهده برای آنان فرستاد: صاعقه‌ای فرود آمد و بر کوه خورد. برق خیره‌کننده و صدای رعب‌انگیز و زلزله‌ای که همراه داشت، آنچنان همه را در وحشت فرو برد که بی جان به روی زمین افتادند. چنان‌که قرآن در دنبال جمله فوق می گوید: سپس در همین حال صاعقه شما را گرفت درحالی که نگاه می کردید. اینکه صاعقه قوم بنی اسرائیل را در برگرفت، دو پیام دارد: این خواسته سبب غضب خداوند و تنبیه آنان شد و دوم اینکه خداوند



با فرستادن صاعقه نشانه‌ای آشکار برای آنان فرستاد و به نوعی آشکارگی خداوند رخ داد و خداوند از اختفا خارج شد.

۳. رخداد ایمان بعد از درک حضور خداوند

در این واقعه شرط آشکارگی خداوند رخ داده است و شاهد این مدعا فرموده حضرت موسی علیه السلام بعد از این رخداد است که بعد از تجلی خداوند بر کوه و متلاشی شدن آن و درک هیمنه و عظمت خداوند، حضرت موسی علیه السلام اقرار به ایمان می‌کند: «أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ». در اینجا سخن از ایمان است به گونه‌ای که نحوه‌ای از ایمان حضرت موسی علیه السلام منوط به درک آشکارگی خداوند بوده است و خداوند کاری کرده یا چیزی را نمایان ساخته که منجر به برقراری رابطه شخصی موردانتظار حضرت موسی علیه السلام و قومش شده است. خداوند به موسی علیه السلام و قومش در برابر تقاضای مشابه آنان (آشکارگی حسی)، پاسخ مشابه (نشانه‌ای حسی) می‌دهد و می‌خواهد که به کوه بنگرند و آشکارگی جلال و عظمت و هیمنه الهی را در تجلی خداوند بر کوه دریابند.

۴. سنت اختفا همانند سنت هدایت عامه، همیشه منجر به خداآوری نمی‌شود

قرآن کریم این واقعه را «فتنه» نامیده است: «إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ» (اعراف، ۱۵۵). علامه طباطبایی فتنه را در این آیه به معنای امتحان گرفته است و می‌فرماید: «تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ» در پی بیان یک قاعده کلی و سنت آزمایش است و با امتحان و آزمایش الهی است که برخی گمراه و برخی هدایت می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۷۲).

جهان آفرینش و طبیعت بر اساس قواعد و قوانین طبیعت (نوامیس یا سنن الهی) خلق شده و نظام خلقت بر آن استوار است (خامنه‌ای، ۱۴۰۰). سنت‌های الهی قوانین بنیادین، ثابت و فراگیر و حاکم در آفرینش و اداره جهان هستند که سبب تسهیل حرکت جریان خلقت به سوی هدف خود می‌شوند و علاوه بر آن، شناخت این سنن هدایت و زیست آگاهانه انسان را به دنبال دارد. انسان با هم‌راستا نمودن اقدامات خویش با قواعد رفتاری خداوند، همچون شناگری که همسو با جریان آب شنا می‌کند، به راحتی در مسیر کمال خویش حرکت خواهد کرد. بسیاری از متفکران مسلمان با دریافت این ضرورت، در اقیانوس معارف قرآن کریم به کاوش در مورد مسئله سنن الهی پرداخته‌اند.

اما سنت خداوند در پاسخ به این نوع عملکرد چگونه است؟ در اینجا رفتارشناسی الهی بسیار حائز اهمیت است. سؤال مهم در این قسمت این است: هرگاه جستجوگران صادق الهی (قوم بنی اسرائیل



در این داستان و داستان سامری، درد عدم آشکارگی خداوند داشتند و از اختفای خداوند در رنج بودند) که در معنای دوم اختفای الهی (ابهام و درک ناپذیری طبیعت خداوند) قرار دارند و به دنبال آشکارگی خداوند باشند، عملکرد و رفتار الهی چگونه خواهد بود و مطابق قانون منطبق بر سنن الهی، این جستجوگران مشمول کدام سنت الهی خواهند شد؟ آیا عذاب خداوند شامل حال آنان خواهد شد؟ یا با توجه به آیه، آنان نظارگر عظمت الهی همراه با خوف و هیمنه شدید بودند؟

۱-۳. معناشناسی سنت الهی

سنت در نزد اهل لغت به معنای راه، روش، شیوه، طریقه، خوی، عادت، قانون، آیین، شریعت، رسم، سیره، طبیعت و سرشت است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۷۰، ص ۲۶۹۲). در قرآن کریم تعبیر «سنة الله» (احزاب، ۳۸ و ۶۲؛ فاطر، ۴۳؛ غافر، ۸۵؛ فتح، ۲۳) و «سنتنا» (اسراء، ۷۷) آمده است و دانشمندان مسلمان سنت الهی را ضوابطی دانسته‌اند که در افعال الهی وجود دارد (قلعجی، ۱۴۰۸، ص ۲۵۰؛ صدر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۲) و به عبارتی روش‌هایی است که خدای متعال امور عالم و آدم را بر پایه آن‌ها تدبیر و اداره می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۲۵).

۲-۳. اقسام سنت الهی

سنت‌های الهی را می‌توان به سنت‌های اخروی و دنیوی تقسیم کرد. سنت‌های اخروی در ارتباط با نحوه پاداش و جزا و رسیدگی به اعمال انسان در آخرت است و سنت‌های دنیوی به زندگی این جهانی و به رفتارهای فردی و اجتماعی آدمیان تعلق دارد. برخی سنن دنیوی مسبوق به افعال انسان‌ها نیستند؛ همچون سنت هدایت توسط انبیا و سنت آزمایش. در این صورت انسان بخواهد یا نخواهد، هم مورد تبلیغ و ارشاد انبیا واقع می‌شود و هم مورد ابتلا و امتحان. علاوه بر آن، برخی سنن الهی مشروط شیوه رفتاری مردم هستند و چگونه زیستن آدمیان است که آن‌ها را تحت یکی از سنن الهی قرار می‌دهد؛ مانند سنت امداد که افراد با انتخاب مسیر دنیا یا آخرت، امدادهای الهی را در هریک از آن مسیرها دریافت می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ۴۲۶-۴۳۵). البته برخی سنن الهی مخصوص اهل ایمان، زیادت نعمت‌های معنوی و اخروی، تحبیب و تزئین ایمان، زیادت نعمت‌های مادی و دنیوی و پیروزی بر دشمنان و برخی دیگر مخصوص کفار، زیادت ضلالت، تزئین اعمال، املا و استدراج، امهال، ابتلا به مصائب، تسلط مجرمان و مترفان، استیصال و شکست از دشمنان (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ۴۳۷-۴۵۸). همان‌گونه که تمامی این سنن با بررسی آیات قرآن استنباط شده‌اند، سنت اختفای الهی برای انسان نیز



از آیات سوره مبارکه ضحی و آیات ۵۵ سوره بقره و ۱۵۳ سوره نساء قابل استنباط است. به عنوان مثال، سنت استدراج از واژه «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ» (به تدریج آن‌ها را گرفتار می‌کنیم) (اعراف، ۱۸۲؛ قلم، ۴۴) (معموری، ۱۳۸۶) و تحلیل کلامی آن (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۳۱-۴۳۹) استنباط شده است، شواهد و مستندات قرآنی و ویژگی‌های آیات مورد بحث در این مقاله (همان‌طور که در ادامه به صورت دقیق و مبسوط مورد بحث قرار می‌گیرد) نیز نشان می‌دهد که قابلیت استنباط سنتی دیگر از سنن الهی به نام سنت اختفای الهی وجود دارد. بنابراین در گفتمان قرآنی نیز می‌توان «خفا و سکوت الهی در برهه‌ای از زندگی برای برخی از انسان‌ها» را سنتی الهی دانست.

۳-۳. ویژگی‌های سنت الهی

دانشمندان اسلامی با بررسی آیات مرتبط با سنت الهی، سه ویژگی مهم برای آن‌ها بیان کرده‌اند که سنن را از دیگر قوانین الهی متمایز می‌کند. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. فراگیر بودن: مطابق آیات قرآن کریم^{۱۱} امری را می‌توان در گستره سنت‌های الهی به شمار آورد که در تمامی جوامع و زمان‌ها به سبب شرایط مشابه قابل تکرار باشد. بنابراین سنن الهی فراتاریخی هستند و گستره آن به دوره خاصی محدود نمی‌شود و همچنین این قواعد مکانمند و منطقه‌ای محسوب نشده و محدود به مرزهای جغرافیایی و مکانی نیستند. ۲. تحول‌ناپذیری: مطابق آیات قرآن^{۱۲} چگونگی و چارچوب سنت‌های الهی همواره ثابت و بدون تغییر هستند و تبدیل و تحویلی^{۱۳} در آن‌ها رخ نمی‌دهد. ۳. قیاس‌ناپذیری: این سنت‌ها با قوانین و رویه‌های بشری متفاوت هستند^{۱۴} (معادخواه، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۳۲۱۳).

۱۱. عام و فراگیر بودن سنت‌های الهی در قرآن به این صورت آمده است: «یرید الله لیبین لکم ویهدیکم سنن الذین من قبلکم ویتوب علیکم والله علیم حکیم»؛ خدا می‌خواهد راه سعادت را برای شما بیان کند و شما را به آداب (ستوده) آنان که پیش از شما بودند، راهبر گردد و بر شما ببخشايد، و خدا دانا و به حقایق امور آگاه است (نساء، ۲۶).
«قد خلت من قبلکم سنن فسیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبة المکذبین ﴿۱﴾ هذا بیان للناس وهدی وموعظة للمتقین»؛ پیش از شما مللی بودند و رفتند. در اطراف زمین گردش کنید تا ببینید چگونه عاقبت هلاک شدند آنان که وعده‌های خدا را تکذیب می‌کردند. این (کتاب خدا) حجت و بیان است برای عموم مردم و پندی برای پرهیزگاران (آل عمران، ۱۳۷ و ۱۳۸). فراگیر بودن سنت‌های الهی این مطلب را یادآوری می‌کند که مردمان باید پند بپذیرند؛ چراکه در صورت ارتکاب اعمالی، قطعاً همان سنت‌های معمول در حق گذشتگان گریبان‌گیر آنان نیز خواهد شد.

۱۲. «سنة الله فی الذین خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبدیلا» (احزاب، ۶۲)؛ «سنة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبدیلا» (فتح، ۲۳)؛ «فلن تجد لسنة الله تبدیلا ولن تجد لسنة الله تحویلا» (فاطر، ۴).

۱۳. تبدیل سنت خدا به این است که عذاب خدا را بردارند و به جایش عافیت و نعمت گذارند. اما تحویل سنت عبارت از این است که عذاب فلان قوم را که مستحق آن شده‌اند، به سوی قومی دیگر برگردانند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸۹، ص ۱۷).

۱۴. قیاس‌ناپذیری سنت الهی نیز یکی دیگر از ویژگی‌هاست. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «هو الذی اشتدت نعمته علی أعدائه فی سعة رحمته. واتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نعمته قاهر من عازه ومدمر من شاقه ومذل من ناوه وغالب من ...»



اختفای خداوند، به معنای پنهان بودن حضور و مشیت الهی از درک مستقیم بشر، می‌تواند به عنوان یک سنت الهی تلقی شود؛ زیرا دارای ویژگی‌هایی است که با معیارهای سنت‌های الهی همخوانی دارد و همچون سنت الهی ناظر به نظم در قوانین خلقت و هندسه ربوبیت است که با عقل تجربی و عقل فلسفی نیز قابل یافتن است (جواد آملی، ۱۳۹۹، ص ۵۸۷). این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. فراگیر بودن: اختفای الهی در تمامی فرهنگ‌ها و ادیان مختلف به نوعی مطرح شده و به عنوان یک تجربه معنوی عمومی در نظر گرفته می‌شود.

۲. تحول‌ناپذیری: اختفای الهی یک واقعیت ثابت در تاریخ بشریت است و در طول زمان تغییر نکرده است.

۳. قیاس‌ناپذیری: اختفای الهی با هیچ‌یک از تجربیات مادی و محسوس قابل مقایسه نیست و فراتر از درک حسی انسان قرار دارد.

۴. رخداد سنت الهی در مقام فعل: صفات ذاتی خداوند از ذات الهی منشأ می‌گیرند و همچنین منشأ صفات فعلی الهی نیز هستند؛ اما صفات فعلی از مقام فعل خداوند انتزاع می‌شوند و دارای دو طرف هستند: خداوند و مخلوقات. بنابراین صفات فعلی حاکی از رابطه خداوند با مخلوقات است.. این صفات مقید به زمان و مکان هستند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۷۱). با این تعریف، صفت خفای الهی نیز در زمره صفات فعلی الهی قابل تعریف است؛ زیرا خفا و پوشیدگی خداوند وصفی است که از اضافه میان مخلوقات و خداوند قابل استنتاج است، همان‌طور که صفت غفران خداوند نیز از سنجش رابطه خداوند و بندگان به دست می‌آید. با توجه به این ویژگی‌ها، می‌توان اختفای الهی را به عنوان یک سنت الهی تعریف کرد که در آن خداوند به دلایل حکمت‌آمیز خود، حضورش را به گونه‌ای آشکار نمی‌کند که به راحتی قابل درک باشد. این امر می‌تواند به انسان‌ها فرصتی برای رشد معنوی و جستجوی عمیق‌تر برای یافتن حقیقت بدهد و آن‌ها را به سوی تعمق و تفکر بیشتر در مورد ماهیت و حضور خداوند

► عاده. ومن توکل علیه کفاه. ومن سأله أعطاه ومن أقرضه قضاة ومن شكره جزاه؛ اوست خدایی که با همه وسعت رحمتش، کيفرش بر دشمنان سخت است و با سستگیری که دارد، رحمتش همه دوستان را فرا گرفته است. هرکس با او به مبارزه برخیزد، (خداوند) بر او غلبه می‌کند و هرکس دشمنی ورزد، هلاکش می‌سازد. هرکس با او کینه و دشمنی ورزد، تیره‌روزش کند. و بر دشمنان پیروز است. هرکس به او توکل نماید، او را کفایت کند و هرکس از او بخواهد، می‌پردازد و هرکس برای خدا به محتاجان قرض دهد، وامش را بپردازد و هرکه او را سپاس گوید، پاداش نیکو دهد» (نهج البلاغه، خطبه ۹۰).



سوق دهد. به عبارتی می‌توان سنت خداوند را در این گستره این‌گونه تبیین کرد که هرگاه قومی یا فردی به‌طور صادقانه در جستجوی آشکارگی خداوند باشد و بخواهد خداوند را به‌صورت «جهرة» (آشکارگی حسی) ببیند، خداوند مطابق سنن و قوانین الهی واقعه‌ای عظیم که دارای هیبت و ترس شدید باشد، برای آنان پدید خواهد آورد تا بتوانند خداوند را در وقایع به‌طور حسی دریابند و با توجه به همگانی بودن سنن الهی، امکان ندارد کسی صادقانه در پی درک آشکارگی خداوند باشد و خداوند در پاسخ به این درخواست سکوت کند.

۴. تقریر برهان شلنبرگ بر اساس معنای خفای خداوند در تجارب دردناک و سخت

زندگی

برهان شلنبرگ بر اساس معنای خفای خداوند در تجارب دردناک و سخت زندگی این‌گونه تقریر می‌شود:

” در معنای اختفای وجودی خداوند برای انسان، به‌گونه‌ای که وجود خداوند در تجارب سخت و دردناک زندگی غایب باشد و انسانی که مستعد چنین رابطه‌ای با خداوند است، پاسخی در شرایط بحرانی از خداوند دریافت نکند، این امر با وجود «خدای شخصی‌وار کامل» متناقض است؛ زیرا ضرورتاً اگر خدای موجود شخصی‌وار کاملی وجود داشته باشد، آن‌گاه خداوند همواره به همه انسان‌ها به‌کمال عشق می‌ورزد و با تمام انسان‌هایی که مستعد چنین رابطه‌ای با خداوند هستند، آشکار خواهد بود؛ بنابراین نباید در سختی‌های جانکاه، خداوند سکوت کند و هیچ پاسخی از او دریافت نشود که منجر شود افرادی که استعداد برقراری چنین رابطه‌ای را دارند و از خداوند روی‌گردان نیستند، وجود خداوند را به‌نحو آشکارگی دریابند. اما حداقل یک انسان با دارا بودن شرایط، در شرایط فوق‌العاده سخت زندگی، باینکه صادقانه خداوند را خوانده است، اما پاسخی از او دریافت نکرده است. بنابراین خدایی وجود ندارد. به عبارت دیگر اگر خدایی با نهایت مهربانی وجود داشته باشد، آن‌گاه خدا ناباوری منطقی هرگز اتفاق نخواهد افتاد؛ خدا ناباوری منطقی اتفاق می‌افتد: خدایی با کمال مهربانی وجود ندارد (یعنی اقتضای کمال عشق الهی، جستجوی صریح و مثبت ارتباطی معنادار با همه مخلوقات است که توانایی این ارتباط را دارند یا



تعمداً این ارتباط را قطع نکرده‌اند (Aijaz & Weidler, 2007, p. 6). اما چنین ارتباطی وجود ندارد. پس خدای مهربانی وجود ندارد: خدایی وجود ندارد (Schellenberg, 1993, p. 83).

بر اساس این تقریر، اغلب انسان‌ها، حداقل یک بار در زندگی خویش، در شرایط سخت و بحرانی و مالا مال از رنج و غم با این نگرانی مواجه شده‌اند که «خدا کجاست». چرا حداقل به ندای کسانی که او را صادقانه می‌خوانند، پاسخ نمی‌دهد؟ چرا خداوند در این شرایط سکوت محض کرده و هیچ نشانه‌ای و شاهد نامبهم دال بر حمایت و شنیدن صدای ما ارائه نمی‌کند؟ این موارد اگرچه در میان مردم عادی همواره وجود داشته است، در مناجات و سخنان بزرگان نیز قابل مشاهده است:

داوود در مزامیر به تلخی از تنهایی و درماندگی و یاری نشدن از سوی خداوند شکوه می‌کند. او می‌گوید که من به خاطر اعتقادات و باورهای دینی ام از سوی قوم اذیت و آزار شده‌ام. هرازگاهی دور من جمع می‌شوند و انواع توهین‌ها و هتاک‌ها را به من روا می‌دارند. هر آن، احتمال دارد که مرا به شکل ناگواری بکشند و دارایی‌هایم را مصادره و میان خود تقسیم کنند؛ اما هیچ کمکی از سوی حضرت حق صورت نمی‌گیرد (کتاب مقدس، ۱: ۲۲-۳؛ ۱۲-۱۹؛ ۱۴: ۸۸-۱۵؛ ۲۳: ۴۴-۲۵).

یکی دیگر از مصداق‌های اختفای الهی ماجرای اختفای خداوند از پیامبر اسلام است. این اختفا چنان مهم و شاخص بوده است که در سوره مبارکه ضحی آیتی در این باره نازل شده است. در شأن نزول‌های متعدد و ناهماهنگ درباره این سوره، این نکته مورد اتفاق است که در نزول پیاپی آیات قرآن، درنگی پدید آمد که پیامبر ﷺ را غمگین و مورد شماتت دشمن قرار داد و آیات این سوره برای آن حضرت مایه تسلای خاطر گردید.

در مدت این درنگ اختلاف نظر بسیاری است (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۱۲، ص ۲۶۲)؛ اما چیزی که مسلم است این است که این امر واقعه‌ای مهم و اثرگذار بوده است و به شدت پیامبر ﷺ را تحت تأثیر قرار داده است. در برهه‌ای از تاریخ نبوت، خداوند سکوت می‌کند و این غیبت ناگهانی خداوند و نشانه‌هایش رنج و انتظار دردناکی را برای پیامبر ﷺ به همراه داشته است. قطع مقطعی وحی باعث شده بود گمان شود خداوند پیامبر ﷺ را رها کرده است و دیگر کاری به کار او ندارد و خداوند با نازل کردن این آیات، می‌خواهد این نگاه را برای او و برای هر کسانی که می‌خواهند از او پیروی نمایند، تغییر دهد.



شاهد بر این مطلب آیات سورۀ مبارکۀ ضحی^{۱۵} است. خداوند در آیه اول و دوم این سوره، به گسترده شدن نور خورشید و سکونت و آرامش شب سوگند یاد می‌کند که «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» (ضحی، ۳). تودیع مصدر فعل ودع به معنای وا گذاشتن و رها کردن و «قَلَى» به معنای شدت عداوت و بغض و خشم و قهر است. لحن آیه شریفه و همراه بودن آن با سوگندهای خداوند، بیانگر اضطراب و رنجیدگی پیامبر ﷺ و در صدد آرامش بخشیدن و تسلای خاطر دادن به آن حضرت است (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۹۷، ج ۱۰، ص ۵۱۶) [که] پروردگارت [با قطع وحی] تو را ترک نکرده (و سکوت خداوند در این برهه به معنای این نیست که تو را رها کرده است) و [قسم که خداوند بر تو] خشم نگرفته است. تعبیر «رَبُّكَ» در این آیه بیانگر آن است که همین وقفه نیز جلوه ربوبیت و تدبیر خداوند بوده و آن حضرت را در مسیر دریافت و ابلاغ پیام های الهی تقویت کرده است. البته درک و دریافت پیام غیبت و خفای الهی در قالب فعلی عشق و رزانه منوط به قابلیت انسان نیز هست. همان گونه که هانری کربن نیز در مثال خورشید و آفتاب گردان توضیح می‌دهد. کربن رابطه طرفینی میان خداوند و انسان را با استناد به تمثیلی از پروکلس یونانی، همچون آفتاب و گل آفتاب گردان می‌داند. در این تمثیل، گل آفتاب گردان تنها در صورتی آفتاب را دریافت می‌کند که رو به سوی خورشید بدارد و قابلیت این دریافت را فراهم کند. انسان نیز شفقت الهی را در صورت ایجاد قابلیت وجودی درک خواهد کرد (کربن، ۱۳۸۴، ص ۱۷۵-۱۸۴) و شاخصه این قابلیت در برهان اخفاء صداقت خدا جویان است.

خداوند در آیه ۳ سورۀ مبارکۀ ضحی تأکید دارد که قطع موقت لطف را نشانه غفلت و قهر الهی ندانید. واقعه مذکور در سورۀ مبارکۀ ضحی همانند مثالی است که شلنبرگ در کتابش در مورد اختفای خداوند از انسان آورده است. در این مثال، عشق خداوند به انسان همچون عشق مادر به فرزندش در نظر گرفته شده است و همان طور که مادر نمی‌تواند فرزندش را رها کند، خداوند که عشقی نامحدود دارد، نمی‌تواند در شرایط مشابه نسبت به اوضاع و احوال بندگانش بی تفاوت باشد. در مثال شلنبرگ، مادر با کودک خود در بیشه‌زاری مشغول بازی هستند. در این بازی کودک در گوشه‌ای پنهان می‌شود و به مادر علامت می‌دهد تا به سراغ او بیایید؛ اما از طرف مادر اثری مشاهده نمی‌کند و وقتی بار دوم و سوم از مادر نشانی نمی‌یابد، خود به دنبال مادر می‌رود و این جستجوی بی حاصل ادامه می‌یابد، اما هیچ نشان و پاسخی از

۱۵. «بِشْرِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. وَالضُّحَى ۱ وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى ۲ مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى ۳»



سوی مادر دریافت نمی‌کند... این سؤال وجود دارد که اگر مادر در این نزدیکی هاست، چرا به فریادهای فرزند خود پاسخ نمی‌دهد؟ (Schellenberg, 2003, p. 31).

آنچه شلنبرگ در اینجا به عنوان خفای الهی بیان می‌کند، درواقع خدا ناباوری مقطعی است که در برهه‌ای از زندگی انسان رخ می‌دهد و با گذر از آن شرایط، نشانه‌های لطف و آشکارگی خداوند نمایان می‌گردد. مثال دیگر شلنبرگ، ماجرای کودکی است که به سبب فراموشی چیزی را به خاطر نمی‌آورد و خود را رها شده در میان جنگلی ترسناک می‌یابد که هر آن ممکن است طعمه درندگان شود. او در اوج درماندگی به یاد مادرش می‌افتد؛ درحالی‌که هیچ خاطره‌ای از مادرش به سبب فراموشی به یاد ندارد. او مادرش را صدا می‌زند و درخواست کمک می‌کند؛ اما هیچ پاسخی دریافت نمی‌کند و مادر که شاهد و ناظر احوال اوست، هیچ کمکی به او نمی‌کند (Schellenberg, 2003, p. 31-32).

بسیاری از انسان‌ها ممکن است در شرایطی اینچنینی قرار بگیرند. برخی از این افراد بعد از قرار گرفتن در این شرایط خدا ناباور می‌شوند. این‌ها افرادی بودند که در ابتدا به خداوند ایمان داشتند و به سبب شرایط سخت و بحرانی شکل گرفته در زندگی و عدم دریافت پاسخی برای کمک از سوی خداوند، ایمان خود را از دست داده‌اند؛ هرچند که روز و شب منتظر دریافت کمک از منبع الهی هستند (Schellenberg, 2003, p. 31-32).

۵. رفتارشناسی خداوند در مسئله اختفا

مقصود از رفتارشناسی الهی درک نحوه تعامل خداوند با انسان و تفسیر متون مقدس در رابطه با رفتارهای خداوند است. خداوند از بندگان خود می‌خواهد بندگان قوی بسازد؛ همچون مادر مهربانی که برای رشد کودک خود تلاش می‌کند تا او را تنها و یکه در شرایط خاصی قرار دهد تا رشد کند. خداوند در توضیح عملکرد الهی در چنین شرایطی در قرآن کریم به آغاز روز و به شب، هنگامی که آرام گیرد، سوگند یاد می‌کند که ای انسان، ما تو را رها نکرده‌ایم و به تو خشم نگرفته‌ایم. سپس خداوند شرایط بحرانی که ممکن است انسان در آن قرار بگیرد را یک به یک ذکر کرده و یادآوری می‌کند که به یاد آور که در هر بحرانی چگونه تو را کمک کرد: ^{۱۶} «آیا تو را یتیم

۱۶. «أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى ۖ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى ۖ وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى ۖ»



نیافت، پس پناه داد؟^{۱۰} و تو را [راه‌نیافته و] سرگشته یافت [چنان‌که نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست] پس هدایت کرد^{۱۱} و تو را فقیر یافت، پس بی‌نیاز نمود».

این سوره و یادآوری شرایط بحرانی نحوه عملکرد خداوند در هریک از این شرایط نشان می‌دهد و در پی رفع تصورات کسانی است که گمان می‌کنند خدا آنان را رها کرده است. در این آیات خداوند شواهد کافی دال بر آشکارگی الهی در بحران‌ها را بیان می‌کند.

این ادعا را در پرتو صفت رب بودن خداوند می‌توان تبیین کرد؛ زیرا صفت رب صفتی فعلی است که بر سایر صفات حاکمیت دارد (اسدی، ۱۳۹۸) و به معنای مالک مدبر این عالم است (شمس، ۱۳۸۴، ص ۱۱). ربوبیت خداوند بر شیوه تدبیر و اداره هستی (سنن همان شیوه تدبیر و اداره عالم هستند) حاکمیت دارد و امکان ندارد سنتی از سنن الهی بدون حاکمیت این وصف محقق شود؛ زیرا در غیر این صورت فعل الهی حکیمانه نخواهد بود. به عبارتی فعل ربوی فعلی حکیمانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۰۷). بنابراین بازتعریف برهان اختفای الهی در چارچوب سنت‌های الهی می‌تواند به چندین روش به بهبود خداشناسی کمک کند:

۱. **تعمیق درک معنوی:** با در نظر گرفتن اختفای الهی به عنوان یک سنت، می‌توان به درک عمیق‌تری از حکمت‌های پنهان در عالم رسید. این امر می‌تواند به انسان کمک کند تا معنای بیشتری در تجربیات و آزمایش‌های زندگی خود بیابد.

۲. **رشد فردی و معنوی:** با تلقی اختفای الهی به عنوان یک فرصت برای رشد، افراد می‌توانند به جای دیدن آن به عنوان یک مانع، آن را به عنوان یک محرک برای تعمق بیشتر و کسب معرفت عمیق‌تر در نظر بگیرند.

۳. **تقویت ایمان:** با درک اینکه پنهان بودن خداوند جزئی از سنت‌های اوست، افراد ممکن است ایمان خود را در شرایط دشوار حفظ کنند و به جستجوی عمیق‌تر برای یافتن حضور الهی در زندگی خود بپردازند. در این زمینه جان هیک^{۱۲} دیدگاهی در توجیه چرایی خفای خداوند از انسان مطرح می‌کند. هیک معتقد است جهان به لحاظ دینی مبهم است و خداوند به لحاظ معرفتی برای انسان مبهم است و در یک «فاصله معرفتی» از انسان قرار دارد. این شرایط به سبب آن است که ایمان انسان از روی اختیار و ارزشمند باشد. به عبارتی با حفظ اختیار شناختی انسان است که ایمان او ارزشمند تلقی می‌شود (محمدپور، ۱۳۹۷). البته جنبه‌ای

17. Hick, John



که در این مقاله به آن پرداخته شده و آن را سبب تقویت روح دانسته، کاملاً متفاوت با تئودیسۀ جان هیک است.

۴. **تحریک پرسشگری و جستجو:** بازتعریف برهان اختفای الهی به عنوان سنت می تواند به افراد ترغیب کند تا سؤالات بیشتری بپرسند و در جستجوی پاسخ هایی باشند که ممکن است به طور مستقیم قابل مشاهده نباشند.

به طور کلی، این رویکرد می تواند به ایجاد یک فضای معنوی غنی تر و تشویق افراد به تعمق و تفکر بیشتر در مورد ماهیت و حضور خداوند کمک کند.

نتیجه گیری

دیدگاه شلنبرگ را می توان بر اساس چند معنای اختفای خداوند تبیین کرد:

۱. وجود خداوند برای انسان دارای ابهام است و انسانی که مستعد رابطه شخصی با خداوند است، نمی تواند درکی از او به نحو آشکارگی داشته باشد. ابهام در وجود خداوند با وجود «خدا ی شخصی وار کامل» متناقض است. داستان قوم بنی اسرائیل که از حضرت موسی علیه السلام درخواست مشاهده حسی و بصری خداوند را داشتند، برحسب ظاهر با چنین مبنایی تحلیل می گردد.

قرآن در مورد درخواست قوم بنی اسرائیل می گوید: صاعقه ای فرود آمد و بر کوه خورد. برق خیره کننده و صدای رعب انگیز و زلزله ای که همراه داشت، آنچنان همه را در وحشت فرو برد که بی جان به روی زمین افتادند. درواقع، خداوند در مقابل اصرار جمعی از بنی اسرائیل مبنی بر مشاهده حسی و آشکار او، با فرستادن صاعقه، نشانه ای آشکار، حسی و قابل مشاهده برای آنان فرستاد و به نوعی آشکارگی خداوند رخ داد و خداوند از اختفا خارج شد. پس در این واقعه شرط آشکارگی خداوند رخ داده است. شاهد این مدعا این است که بعد از تجلی خداوند بر کوه و متلاشی شدن آن و درک هیمنه و عظمت خداوند، حضرت موسی علیه السلام اقرار به ایمان می کند؛ همان ایمانی که قوم بنی اسرائیل منوط به درک آشکارگی خداوند کرده بودند. پس خداوند کاری کرده یا چیزی را نمایان ساخته که منجر به برقراری رابطه شخصی موردانتظار حضرت موسی علیه السلام و قومش شده است.

۲. وجود خداوند در تجارب سخت و دردناک زندگی غایب است و انسانی که مستعد رابطه



شخصی با خداوند است، پاسخی در شرایط بحرانی از خداوند دریافت نمی‌کند. این امر با وجود «خدای شخصی‌وار کامل» متناقض است.

قرآن در چنین مواردی تأکید دارد که خداوند هیچ‌گاه از بندگان خود غافل نبوده و لطف و مرحمت خود را از آنان دریغ نکرده است. در بحرانی‌ترین شرایط کنار بندگان خود قرار دارد و از آنان حمایت می‌کند. همان‌طور که مادر مهربان و دلسوزی برای رشد کودک خود تلاش می‌کند تا او را در شرایط خاصی تنها قرار دهد، خداوند نیز می‌خواهد بندگان مؤمن خود را در مواجهه با حوادث قوی بسازد. از این رو در سوره ضحی با ذکر شرایط بحرانی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از آن‌ها عبور کرده است، در پی رفع تصور کسانی است که گمان می‌کنند خدا آنان را رها کرده است. در آیات این سوره، خداوند شواهد کافی دال بر آشکارگی الهی در بحران‌ها را بیان می‌کند.

۳. برهان اختفای الهی را می‌توان در چارچوب سنت‌های الهی تبیین کرد. بر اساس آیات قرآن کریم سنت الهی دست‌کم سه ویژگی مهم دارد: امری را می‌توان در گستره سنت‌های الهی به شمار آورد که در تمامی جوامع و زمان‌ها به سبب شرایط مشابه قابل تکرار باشد. به عبارت دیگر، سنن الهی فرازمانی و فرامکانی هستند و گستره آن‌ها به دوره یا منطقه‌ای خاص محدود نمی‌شود. تحول‌ناپذیری ویژگی دیگر آن‌هاست. سنت‌های الهی همواره ثابت و بدون تغییر هستند و تبدیل و تحویلی در آن‌ها رخ نمی‌دهد. و درنهایت، سنت‌های الهی با قوانین و رویه‌های بشری کاملاً متفاوت هستند. اختفای خداوند، به معنای پنهان بودن حضور و مشیت الهی از درک مستقیم بشر، می‌تواند به عنوان یک سنت الهی تلقی شود؛ زیرا با ویژگی‌ها و معیارهای سنت‌های الهی همخوانی دارد.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، (تصحیح صبحی صالح).

۱. اسدی، بهروز؛ رحمتی، ان شاء الله؛ عباسی، بابک. (۱۴۰۰). «نقدی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی

معنویت شیعی از منظر هانری کرین». *فلسفه دین*، ۱۸ (۱)، ص ۴۵-۷۰. JPHT/۱۰/۲۰۵۹۰، ۲۰۲۰/۲۹۵۵۳، ۱۰۰۵۷۲۳.

۲. اسدی، بهروز؛ رحمتی، ان شاء الله؛ عباسی، بابک. (۱۳۹۹). «نقدی بر برهان اختفای جان شلنبرگ، بر

مبنای تنهای صفات فعلی و حکمت الهی». *پژوهش های فلسفی کلامی*، ۲۲ (۱)، ص ۵-۲۶، 10.22091/

JPTR.2019.4185.2091

۳. افضل‌لی، سید عبدالرئوف؛ رضائزاد، عزالدین. (۱۳۹۷). «واکاوی برهان خفای الهی از چشم انداز فلسفه

اسلامی». *قیسات*، ۲۲ (۸۷)، ص ۲۳-۵۷، (https://www.magiran.com/p1859917).

۴. بویر، مارتین. (۱۳۹۲). *کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه*. تهران: فرزانه روز.

۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۹). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.

۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). *توحید در قرآن*. قم: اسراء.

۷. خامنه‌ای، محمد. (۱۴۰۰). *ناموس طبیعت به مثابه راهکار سعادت بشر*. تهران: خردنامه صدرا.

۸. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). *لغتنامه دهخدا* (جلد ۱۶). تهران: دانشگاه تهران.

۹. رازی، فخرالدین محمد بن عمر. (۱۴۲۰). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۰. راغب اصفهانی، حسن بن محمد. (۱۳۶۲). *مفردات الفاظ القرآن*. تهران: مرتضوی.

۱۱. رستمیان، محمدعلی؛ صابری، احسان. (۱۳۹۲). «خداشناسی فلسفی در کلام امام رضا علیه السلام»،

آموزه های فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، شماره ۱۳.

۱۲. شمس، مرادعلی. (۱۳۸۴). *با علامه در میزان از منظر پرسش و پاسخ*. قم: اسوه.

۱۳. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملا صدرا). (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

۱۴. صدر، سید محمد باقر. (۱۳۹۳). *سنت های تاریخ در قرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی).

قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (بی تا). *بداية الحکمة*. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۱۷. قرشی بنابی، علی اکبر. (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت.

۱۸. کرین، هانری. (۱۳۹۱). *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*. (ترجمه انشاء الله رحمتی). تهران:

سوفیا.

۱۹. کرین، هانری. (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*. (ترجمه انشاء الله رحمتی). تهران: جامی.

۲۰. محمدپور، سکینه؛ علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۷۹). «شلنبرگ، هیک، سوئین برن در مواجهه با خفای الهی»،

فلسفه دین، ۱۵ (۲)، ص ۳۴۱-۳۶۴.



۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۶). **جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن**. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). **مجموعه آثار**. تهران: صدرا.
۲۳. معادیخواه، عبدالمجید. (۱۳۷۲). **فرهنگ آفتاب: فرهنگ تفصیلی مفاهیم نهج البلاغه**. تهران: ذره.
۲۴. معموری، علی. (۱۳۸۶). «بررسی سنت استدراج در قرآن و میراث تفسیری»، **مطالعات قرآن و حدیث**، شماره ۱.
۲۵. میبیدی، رشیدالدین ابوالفضل. (۱۳۸۲). **کشف الأسرار وعدة الأبرار** (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). تهران: امیرکبیر.
۲۶. نراقی، آرش. (۱۳۹۰). **حدیث حاضر و غایب**. تهران: نگاه معاصر.
۲۷. وایدنر، ورونیکا. (۱۴۰۲). **اختفای الهی**، (ترجمه طه عبداللہی سہی). تهران: سروش.
۲۸. هاشمی رفسنجانی، اکبر. (۱۳۹۷). **تفسیر راهنما**. قم: بوستان کتاب.
29. Howard-Snyder, Daniel & Paul.k. Moser.(2002). "Introduction: The Hiddenness of God" In Daniel Howard-Snyder & Paul.k. Moser(ed), **Divine Hiddenness New Essays**, Cambridge: Cambridge University Press.
30. Moser, Paul k. (2004). "Divine Hiddenness Justifies Atheism", in **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, eds. Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon, USA: Blackwell Publishing.
31. Schellenberg, J. L. (2003). "Divine Hiddenness Justifies Atheism" in **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**; Eds. Peterson and Raymond J. Vanarrogan.
32. Schellenberg, J. L. (2015). **The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God**. Oxford: Oxford University Press.
33. Schellenberg, J. L. (1993). **Divine Hiddenness and Human Reason**. Ithaca, NY: Cornell University Press.
34. Schellenberg, J. L. (2002). "What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion" in **Divine Hiddenness New Essays**, Edited by.
35. Schellenberg, J. L. (2006). "Preface to the Paperback Edition." in **Divine Hiddenness and Human Reason with a New Preface**. edited by J. L. Schellenberg, .vii–x. Ithaca: Cornell University Press.
36. Schellenberg, J. L. (2007). **The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism**. Ithaca: Cornell.



Analysis and Critique of the Philosophical Foundations of Avicenna's Argument on the Teleology of Natural Phenomena

Seyed Reza Moazzen¹ | Maryam Rastgar² | Ali Pirhadi³

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Jahrom University, Jahrom, Iran. Email: s.rmoazzen@jahromu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, P.O. Box 889-14665, Tehran, Iran. Email: rastgar147@cfu.ac.ir
3. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies Education, Farhangian University, P.O. Box 889-14665, Tehran, Iran. Email: pirhadi23@cfu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 10 May 2025
Revised: 20 October 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 1 December 2025

Keywords:
Ibn Sīnā, Final Cause,
Teleology of Natural
Phenomena.



Abstract

This article provides a critical examination of Avicenna's argument concerning the teleology of natural phenomena. Drawing on the concept of the final cause (*al-'illa al-ghā'iyya*) and the principles of Peripatetic philosophy, Avicenna asserts that natural beings are directed toward specific ends, and this directedness is continuous. The article raises four major objections to Avicenna's argument, three of which are addressed within Avicenna's own works, while the fourth, an epistemological objection, is resolved by appealing to Wittgenstein's notion of hinge propositions. The objections addressed by Avicenna are as follows: 1) Nature lacks a mind and thus cannot conceive of an end, 2) The realization of an end requires choice, yet natural beings lack the capacity for choice, and 3) Natural processes do not cease upon achieving an end, implying that there is no end. Avicenna responds to these objections by distinguishing between intrinsic ends (*ghāya bi'l-dhāt*) and extrinsic ends (*ghāya bi'l-'araḍ*). He argues that intrinsic ends (such as the perpetuation of a species) are never fully realized, whereas extrinsic ends (such as the birth and death of individuals) are necessary for the realization of intrinsic ends but do not themselves cause the cessation of natural processes. The article also employs Avicenna's practical examples to illustrate natural teleology, demonstrating that ends can be achieved without the need for conscious thought or choice. Ultimately, Avicenna's argument on the teleology of natural beings is presented as a defensible and coherent foundation for the philosophy of nature.

Cite this article: Moazzen, S.R.; Rastgar, M.; Pirhadi, A. (2024). Analysis and Critique of the Philosophical Foundations of Avicenna's Argument on the Teleology of Natural Phenomena. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(34), 289-307. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7015.1618>





واکاوی دیدگاه ابن سینا در خصوص غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی

✉ سید رضا مؤذن^۱ | مریم رستگار^۲ | علی پیرهادی^۳

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران. رایانامه: s.rmoazzen@jahromu.ac.ir

۲. استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵، تهران، ایران. رایانامه: rastgar147@cfu.ac.ir

۳. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، صندوق پستی ۸۸۹-۱۴۶۶۵، تهران، ایران. رایانامه: pirhadi23@cfu.ac.ir

چکیده

فلسفه اسلامی با پشتوانه غنی ابن سینا و مکتب مشاء، ظرفیت بالایی برای صورت‌بندی نوین مباحث مربوط به غایت‌مندی در طبیعت دارد. این مقاله با هدف تحلیل دیدگاه ابن سینا در باب وجود علت غایی در امور طبیعی و ارزیابی انسجام منطقی آن، به مواجهه انتقادی میان اندیشه وی و ایرادهای فلسفی مطرح‌شده از سوی خواجه نصیرالدین طوسی و شارحان معاصر می‌پردازد. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی انجام شده و با واکاوی استدلال‌های ابن سینا در منابع اصیل، چهار اشکال عمده بر برهان غایت‌مندی را دسته‌بندی و تحلیل می‌کند. سه اشکال بر پایه متون ابن سینا پاسخ می‌یابد. اساس پاسخ‌های ابن سینا، تمایز میان «غایت بالذات» و «غایت بالعرض ضروری» است، به گونه‌ای که غایت‌های بالعرض در خدمت تحقق غایت بالذات‌اند و موجب توقف افعال طبیعی نمی‌شوند. ابن سینا با مثال‌های تجربی از عالم طبیعت نشان می‌دهد که تحقق غایت بدون نیاز به آگاهی یا قصد ذهنی ممکن است. در نهایت، استدلال او در باب غایت‌مندی موجودات طبیعی، به منزله الگویی منسجم، عقل‌پذیر و قابل دفاع در فلسفه طبیعت تثبیت می‌شود، و ظرفیت آن برای تبیین مسائل معاصر، به ویژه در حوزه اخلاق زیست‌محیطی نمایان می‌گردد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۱۰

کلیدواژه‌ها

ابن سینا، علت غایی، غایت‌مندی امور طبیعی.



استناد: مؤذن، سید رضا؛ رستگار، مریم؛ پیرهادی، علی. (۱۴۰۳). واکاوی دیدگاه ابن سینا در خصوص غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۳۵۷-۲۸۹، (۳۴)۱۹. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7015.1618>

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7015.1618>



مقدمه

بیان مسئله: یکی از چالش‌های اساسی انسان معاصر، بحران‌های زیست‌محیطی است که امروزه جوامع انسانی را با مشکلات جدی مواجه کرده است (کردوانی، ۱۳۸۲، ص ۵۷). افزایش آلودگی‌ها، تغییرات اقلیمی، کاهش تنوع زیستی و تخریب منابع طبیعی، همگی نشانه‌هایی از بحرانی عمیق‌اند که نه تنها به سیاست‌های کلان اقتصادی و اجتماعی، بلکه به نوع نگرش انسان به طبیعت وابسته‌اند. در این میان، پرسش‌های فلسفی درباره غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی می‌توانند نقشی کلیدی در شکل‌گیری رویکردهای نوین نسبت به محیط زیست ایفا کنند.

آیا با نگاه فلسفی به طبیعت به عنوان نظامی غایت‌مند، می‌توان درک متفاوتی از رابطه انسان و محیط پیرامونش ارائه داد؟ این نگاه غایت‌مندی طبیعت می‌تواند در حل بحران‌های زیست‌محیطی مؤثر باشد؟ این‌ها پرسش‌هایی‌اند که از دیرباز در سنت فلسفی مطرح بوده و چنان‌که خواهد آمد، در آثار فیلسوفانی چون ارسطو، ابن‌سینا، وایتهد و پل تیلیش انعکاس یافته است. این پژوهش با بررسی این مسئله از منظر ابن‌سینا، فیلسوف بزرگ اسلامی، در تلاش است تا با طرح استدلال او در اثبات غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی، به واکاوی و تحلیل آن بپردازد. تبار مسئله اصلی در این پژوهش، حقیقت «توجیه» است به این‌که: چرا ابن‌سینا معتقد است تمام پدیده‌های طبیعی علت غایی دارند؟ آیا استدلال وی از لحاظ فلسفی و منطقی دفاع‌پذیر است؟ آیا این استدلال بر اساس مقدمات صرفاً خارجی و قابل مشاهده ساخته شده است؟ و با کفایت لازم می‌تواند این فرضیه را به طور معتبر اثبات کند؟ آیا ابن‌سینا در تحلیل‌های خود دچار اشتباهاتی مانند استخراج نتایج ضروری از مقدمات فعلی شده است؟ بنابراین، سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که آیا استدلال ابن‌سینا در اثبات علت غایی برای پدیده‌های طبیعی از نظر منطقی و فلسفی موجه است؟

در پیشینه بحث از غایت‌مندی طبیعت باید گفت که این موضوع یکی از مسائل کهن در فلسفه اسلامی و غربی است. ارسطو در نظام فلسفی‌اش علت غایی را یکی از چهار علت اصلی اشیا می‌دانست و بر این باور بود که هر موجود طبیعی دارای هدفی درونی است (ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۱۰۰). ابن‌سینا به عنوان بزرگ‌ترین نماینده فلسفه مشائی در جهان اسلام، این ایده را پذیرفت، اما آن را در چهارچوب نظریه علی خود توسعه داد و غایت‌مندی طبیعت را در ذیل مباحث علت غایی مورد مذاقه علمی قرار داد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۲).



در دوران جدید، بسیاری از فیلسوفان غربی، به ویژه با ظهور فلسفه مکانیکی دکارت و نیوتن، این مفهوم را به چالش کشیدند و غایت‌مندی را از تبیین‌های علمی کنار گذاشتند. با وجود مطالعات متعدد درباره علت غایی در فلسفه ابن سینا، هنوز تحلیل مستقلی از اعتبار منطقی استدلال او و نقد مبانی اشکالات وارد بر آن صورت نگرفته است. در این پژوهش، ضمن ارائه تبیین و تحلیل استدلال ابن سینا، چهار نقد و اشکال وارد شده بر دیدگاه وی بررسی گردیده و میزان استحکام فلسفی آن ارزیابی شده است، که عمده پاسخ به اشکال‌ها از آثار ابن سینا احصا و استخراج گردیده است. به علاوه اشکال چهارم نیز با کمک دیدگاه برخی اندیشمندان غربی چون وایتهد پاسخ یافته است. اهمیت این پژوهش از دو جنبه قابل توجه است:

۱. **نگاه فلسفی به مسائل زیست‌محیطی:** امروزه بحران‌های زیست‌محیطی نشان‌دهنده نیاز به بازنگری در نگرش انسان به طبیعت است. اگر طبیعت به عنوان «سامانه‌ای هدفمند و معنادار» در نظر گرفته شود، می‌توان «رویکردی مسئولانه‌تر» در قبال آن اتخاذ کرد. درک درست از غایت‌مندی طبیعت می‌تواند بر شیوه برخورد با محیط‌زیست و حتی سیاست‌های زیست‌محیطی تأثیر بگذارد.

۲. **مقایسه نگاه فلسفه اسلامی با فلسفه معاصر غرب:** بررسی دیدگاه ابن سینا در کنار فیلسوفان معاصر غربی، به ویژه ویلهلم نورث وایتهد و پل تیلیش، امکان مقایسه میان فرهنگی را فراهم می‌آورد. برای مثال:

■ از منظر وایتهد، حتی موجودات غیرجاندار دارای نوعی غایت درونی‌اند که در تحقق آن‌ها نقش دارد، درحالی‌که ابن سینا غایت را امری بیرونی و تحمیلی از سوی مبدأ عالی (خدا) می‌داند (Whitehead, n.d., p. 87).

■ به باور پل تیلیش، هر موجود غایت خود را در ارتباط با کل هستی و وجود مطلق (خدا) می‌یابد (تیلیش، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۲۳۹).

۱. استدلال ابن سینا بر غایت‌مندی موجودات طبیعی

به اعتقاد ابن سینا، تمامی افعال طبیعی غایت دارند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۸). در افعال ارادی، برخی معتقدند که بعضی از آن‌ها بدون غایت و عبث‌اند، درحالی‌که در افعال طبیعی، دیدگاه مخالف این است که هیچ یک از آن‌ها غایت ندارند و علت غایی را مختص فاعل مختار



می‌دانند (ایچی و جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۴، ص ۱۰۳). اما ابن سینا در قالب قضیهٔ موجبۀ کلیه تأکید دارد که تمامی افعال طبیعی واجد غایت‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۵۸). از منظر او، افعال طبیعی به افعالی گفته می‌شود که از اراده صادر نمی‌شوند و فاعل آن‌ها نسبت به این افعال آگاهی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۹). او برای اثبات غایت‌مندی امور طبیعی از دو شیوه بهره می‌گیرد: بیان دیدگاه خود؛ پاسخ به شبهات و اشکالات.

او برای اثبات ادعای خود از واژهٔ «نشاهد» (مشاهده) استفاده کرده و به «بدهت» تمسک جسته است. البته مشاهده لزوماً با چشم صورت نمی‌گیرد، بلکه در منطق، گاهی به معنای احساس (چه با چشم و چه با سایر حواس) اطلاق می‌شود (اعسم، ۱۹۸۹، ص ۳۴۲). این نکته زمانی روشن می‌شود که ابن سینا به مثال‌هایی اشاره می‌کند که مشاهدهٔ غیرچشمی را نیز شامل می‌شود. این دیدگاه او به دیدگاه آنتونی کنی در مورد موجه بودن مدعا در بحث توجیه در مبنایگروی نزدیک است. کنی در ترمیم گزاره‌های پایه گزاره‌های بدیهی برای حافظه را نیز علاوه بر محسوسات به جدول گزاره‌های پایه اضافه کرد (kenny, 1992, p. 25).

ابن سینا می‌گوید: «ما مشاهده می‌کنیم که قوای طبیعی و خود طبیعت تحریکاتی دارند که این تحریکات به‌طور منظم منتهی به امور می‌شوند. از آنجاکه این تحریکات به‌طور منظم به امور خاصی منتهی می‌شوند، ما آن امور را غایت قرار می‌دهیم، یعنی می‌یابیم که این قوا و طبیعت، امور خاصی را تعقیب می‌کنند. این‌گونه نیست که رهاشده باشند و هر فعلی را بدون جهت انجام دهند. موجودات طبیعی افعال خاصی را تعقیب می‌کنند و از مسیر خود منحرف نمی‌شوند. به‌عنوان مثال، گندم از گندم می‌روید و جواز جو، و هیچ‌گاه عکس این اتفاق نمی‌افتد. تمام قوایی که در طبیعت وجود دارند و خود طبایع، همگی به‌سمت خاصی حرکت می‌کنند و این نشان می‌دهد که آن سمت خاص، هدف آن‌هاست. ما به‌شهود درمی‌یابیم که هر موجود طبیعی که به‌سمتی حرکت می‌کند، همیشه به‌طور ضروری و مستمر، آن سمت را تعقیب می‌کند و به‌سمت دیگری نمی‌رود. به عبارت دیگر، موجودات طبیعی اموری را به‌طور منظم اقتضا می‌کنند، و ما همان مقتضی را غایت می‌گیریم»

او برای توضیح بیشتر مثال می‌زند که گندم از گندم می‌روید و جواز جو، و این فرایند همواره به‌صورت ثابت تکرار می‌شود. این ثبات و استمرار در حرکت و تغییرات موجودات طبیعی، نشان‌دهندهٔ وجود یک غایت در آن‌هاست



صورت منطقی استدلال ابن سینا به این شرح است:

مقدمه اول: طبیعت به طور مستمر و مداوم اموری را اقتضا می‌کند.

مقدمه دوم: هر چیزی که به طور مستمر و مداوم اموری را اقتضا کند، منتهی الیه حرکت دارد.

مقدمه سوم: هر چیزی که منتهی الیه حرکت داشته باشد، غایت دارد.

نتیجه: پس امور طبیعی غایت دارند.

پایه این استدلال، مشاهده، تجربه و دریافت ما از جهان طبیعت است. صغرای این قیاس، یعنی «طبیعت به طور مستمر و مداوم اموری را اقتضا می‌کند»، مبتنی بر تکرار تجربه‌های مکرر ما از پدیده‌های طبیعی است. این دیدگاه در بسیاری از سنت‌های فلسفی، از جمله فلسفه ارسطویی، پذیرش یافته و به عنوان یکی از اصول تبیین نظم حاکم بر طبیعت شناخته شده است (نک: ارسطو، ۲۰۰۷، ج ۱، ص ۱۳۰). بنابراین، استدلال ابن سینا انسجام درونی دارد، اما نقدهایی بر آن وارد شده است.

۲. نقد مبانی استدلال ابن سینا بر غایت‌مندی امور طبیعی

استدلال ابن سینا بر غایت‌مندی امور طبیعی مبتنی بر نظم مشهود در طبیعت است. اما این دیدگاه با نقدهایی روبه‌رو شده است. از جمله می‌توان پرسید که آیا مشاهده نظم به تنهایی برای اثبات غایت‌مندی کافی است؟ همچنین آیا تمایز میان غایت‌داری و هدف‌داری در این استدلال به درستی رعایت شده است؟ برخی فیلسوفان معاصر این نکته را مطرح کرده‌اند که صرف مشاهده الگوهای تکرارشونده در طبیعت نمی‌تواند نشان‌دهنده وجود علتی غایی باشد، بلکه ممکن است ناشی از قوانین فیزیکی باشد که بدون نیاز به غایتی مستقل عمل می‌کنند (کاپلستون، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۶۵). این مباحث نشان می‌دهند که هرچند استدلال ابن سینا انسجام درونی دارد، اما همچنان نیازمند بررسی‌های دقیق‌تر و مقایسه با دیدگاه‌های جدید در فلسفه علم و متافیزیک است.

در بررسی موجه بودن هر گزاره و استدلال باید مبانی و مقدمات آن به دقت نقد شود، چرا که بسیاری از باورهای ظاهراً موجه بر مبانی و مقدماتی غیرموجه یا فاقد ادله بنا شده‌اند، به گونه‌ای که پذیرش آن‌ها تنها به دلیل ساده‌انگاری یا کم‌توجهی به دقت استدلال‌ها صورت می‌گیرد (قراملکی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۸). در این بخش، نقدهایی به استدلال ابن سینا درباره غایت‌مندی موجودات



طبیعی مطرح خواهد شد که پاسخ‌های آن را می‌توان در لابه‌لای متون مکتوب ابن سینا رصد کرد. نگاهی به فضای تطبیقی آن نیز خواهد شد.

۱-۲. اشکال اول: ذهنی بودن غایت و نقص طبیعت در تصور آن

یکی از اشکالات مهم وارد شده بر استدلال ابن سینا، به مبنای تصدیقی او برمی‌گردد. ابن سینا در استدلال خود به این نکته اشاره نمود که غایت امری است که ابتدا در ذهن فاعل تصور می‌شود، سپس این تصور ذهنی، فاعل را به سمت فعل هدایت می‌کند و در نهایت، با انجام فعل، غایت به وجود خارجی خود نیز مترتب می‌شود. در این فرایند، غایت ابتدا در ذهن وجود می‌یابد و فاعل را تحریک می‌کند تا به سمت آن حرکت کند

۲-۲. اشکال دوم: نیاز به انتخاب برای دستیابی به غایت

دومین اشکال به استدلال ابن سینا به قدرت انتخاب و فکر موجودات طبیعی است و به این مبنا برمی‌گردد که علت غایی ابتدا در ذهن فاعل تصور می‌شود.

۳-۲. اشکال سوم: قاعده توقف فعل با رسیدن به غایت

فعل در طبیعت هیچ‌گاه به نقطه پایان نمی‌رسد، پس فعل طبیعی غایت دار نیست. توضیح این‌که، اگر طبیعت به نحو کل در نظر گرفته شود که اجزائی دارد، دیده می‌شود که فعل او هیچ‌گاه به پایانی نمی‌رسد، پس معلوم می‌شود از ابتدا غایتی نداشته است. مثلاً وقتی کون و فساد (تولد و مرگ) در طبیعت را بررسی می‌کنیم، می‌یابیم تا بوده است کون و فساد در امور طبیعی بوده‌اند و تا هست این‌گونه خواهد بود. این نگاه ما را به این نتیجه می‌رساند که طبیعت اصلاً غایت دار نیست

۴-۲. اشکال چهارم: تحلیل معرفت‌شناختی توجیه ابن سینا

از دیدگاه معرفت‌شناسی ابن سینا، او استدلال خود غایت‌مندی امور طبیعی را بر پایه مشاهده نظم و ثبات در طبیعت استوار می‌کند. او با استناد به تکرارپذیری پدیده‌های طبیعی (مانند رشد گندم از گندم) نتیجه می‌گیرد که طبیعت غایت دارد. این استدلال از منظر مبنای‌گرایی (Foundationalism) قابل تحلیل است. ابن سینا به عنوان مبنای‌گرایی سنتی در مقابل مبنای‌گرایی معتدل، مشاهده‌های حسی را به عنوان باورهای پایه‌ای در نظر می‌گیرد که نیازی به توجیه از طریق باورهای دیگر ندارند، چرا که محسوسات نزد او از بدیهیات شمرده می‌شوند (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳). اما این ادعا در این بحث دارای چالش است، زیرا مشاهده‌های حسی که ابن سینا



به عنوان پایه استدلال خود استفاده می‌کند، ممکن است خطاپذیر باشند. برای مثال، ممکن است به اشتباه تصور شود که طبیعت دارای نظم است، درحالی‌که این نظم می‌تواند ناشی از تفسیر ذهنی فرد باشد!

۳. پاسخ به اشکالات

۱-۳. پاسخ به اشکال اول: ذهنی بودن غایت و نقص طبیعت در تصور آن

این اشکال، با دو جواب که در آثار خود ابن سینا وجود دارد، رفع می‌شود:

۱-۳. جواب اول: تمایز بین فاعل مباشر و فاعل مسخر

ابن سینا بین فاعل مباشر^۱ و فاعل مسخر^۲ تمایز قائل می‌شود

■ فاعل مباشر که تحت تسخیر فاعل دیگری نیست، باید ذهن داشته باشد تا غایت را تصور کند و به سمت آن حرکت کند.

■ اما فاعل مسخر مانند ابزاری در اختیار فاعل بالاتر است و نیازی به داشتن ذهن ندارد (برای توضیح فاعل بالاراده و مسخر نک: شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۵۷).

در مورد موجودات طبیعی، فاعل طبیعی مسخر مبادی عالیه (مانند نفس، عقل یا خداوند) است. این مبادی عالیه، غایت را به صورت وجود علمی (شکل شریف شده وجود ذهنی در فضای رتبی بودن وجود) در خود دارند. بنابراین، غایت ابتدا در ذهن مبادی عالیه شکل می‌گیرد و سپس فاعل مسخر (موجود طبیعی) را به سمت تحقق آن غایت هدایت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸۷).

به عبارت دیگر، ذهن در موجودات طبیعی دخیل است، اما نه به صورت مستقیم. ذهن مبادی عالیه غایت را تصور می‌کند و موجودات طبیعی به عنوان فاعل مسخر به سمت آن غایت حرکت می‌کنند. این رویکرد اشکال عدم وجود ذهن در طبیعت را برطرف می‌کند (لاهیجی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲۷).

البته ممکن است این نگاه ابن سینا با نگاه آگوست کنت متفاوت باشد و کسی نمی‌تواند با رویکرد اندیشه کنت، ابن سینا را در این مسئله به واگرایی متهم کند، چراکه آگوست کنت

۱. فاعلی که مستقیماً فعل را انجام می‌دهد.

۲. فاعلی که تحت کنترل فاعل دیگری است.



معتقد بود که در مراحل تفکر بشر، برای طبیعت قائل شدن به فطرت و روح منسوخ شده است و جزو افکار اولیه بشر نسبت به طبیعت محسوب می‌شود (کاپلستون، ۱۳۹۲ ب، ج ۹، ص ۹۴). او بر این باور بود که بعدها رب النوع از همین فکر جاندارگرایی موجودات سرچشمه گرفته است. اما باید توجه داشت که ابن سینا در این استدلال تصریحی بر جاندارانگاری طبیعت ندارد، بلکه می‌خواهد نشان دهد که تصور ذهنی، که نوعی آگاهی است، در مبادی عالیه آن موجود، واقع شده است.

۳-۱-۲. جواب دوم: حضور جبلی غایت

اگر اصرار شود که از دید فیلسوفان مشاء باید صورت غایت نزد فاعل مباشر باشد و نه نزد فاعل غیرمباشر یا مبادی عالیه که فعل به طور غیرمستقیم از آن‌ها متولد می‌شود، پاسخ دیگری می‌توان به این مسئله ارائه داد. باید توجه داشت که حضور صورت غایت به دو شکل امکان‌پذیر است: ۱. حضور شعوری: در فاعل‌های ارادی (مانند انسان‌ها)، غایت به صورت آگاهانه و شعوری حضور دارد.

۲. حضور جبلی: در فاعل‌های غیرارادی (مانند گندم، سنگ یا اتم هیدروژن)، غایت به صورت غریزی و فطری حضور دارد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲). اما در موجودات غیرارادی، صورت غایت به صورت جبلی حاضر است و این حضور نیازی به شعور ندارد. به عبارت دیگر، فطرت موجودات طبیعی به گونه‌ای است که آن‌ها را به سمت تحقق غایت هدایت می‌کند. بنابراین حتی اگر موجودات طبیعی ذهن نداشته باشند، غایت به صورت جبلی در آن‌ها وجود دارد و این امر برای تحقق غایت کافی است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲).

این پاسخ به دیدگاه ملاصدرا نزدیک است که معتقد است علم یکی از صفات شش‌گانه وجود است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱ - ۷۲ و ۲۹۰). حتی موجودات طبیعی، به طور جبلی، از علم برخوردارند و این علم آن‌ها را به سمت غایت هدایت می‌کند. همچنین، این دیدگاه به نظریات آلفرد نورث وایتهد در فلسفه فرایندی نزدیک است که طبیعت را در جست‌وجوی کمال درونی خود می‌داند (Whitehead, n.d., p. 87).

کوتاه سخن آن‌که: این تحلیل نشان می‌دهد که استدلال ابن سینا در خصوص غایت‌مندی موجودات طبیعی، حتی اگر موجودات طبیعی فاقد ذهن باشند، همچنان قابل دفاع است، زیرا غایات آن‌ها از طریق فاعل قبلی که ذهن و اراده دارد، تحقق می‌یابد. بنابراین در این جا



غایت‌ها به طور مستقیم به ذهن موجودات طبیعی نسبت داده نمی‌شوند، بلکه از طریق مبادی عالی، که به طور آگاهانه و هدفمند عمل می‌کنند، این غایات به موجودات طبیعی منتقل می‌شوند و آن‌ها به طور غیرارادی به سمت این غایات حرکت می‌کنند.

۳-۲. پاسخ به اشکال دوم: نیاز به انتخاب برای دستیابی به غایت

اشکال دوم بر این مبنا بود که در هر غایتی باید به تعبیر ابن سینا «رؤية»، فکر و انتخاب وجود داشته باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲). بر اساس این نظر، موجودات طبیعی چون فکر نمی‌کنند قادر به انتخاب غایت نیستند و بنابراین فاقد غایت‌اند. در پاسخ به این اشکال، ابن سینا دیدگاه خود را این گونه روشن می‌کند که تفاوتی میان «غایت داشتن» و «انتخاب غایت» وجود دارد. بنابراین ابن سینا تمایزی اساسی بین وجود غایت و انتخاب غایت قائل می‌شود. از دیدگاه او فکر برای انتخاب بین چند غایت لازم است، نه برای وجود غایت (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲). در موجودات طبیعی، معمولاً یک غایت واحد وجود دارد که به طور جبلّی و فطری تحقق می‌یابد. لذا نیازی به انتخاب نیست. ابن سینا توضیح می‌دهد که فرد با فکر، غایت را ایجاد نمی‌کند، بلکه از میان غایات موجود، یکی را انتخاب می‌کند. اگر فکر نباشد، انتخاب صورت نمی‌گیرد، اما این به معنای نبود غایت نیست. در موجودات طبیعی، غایت به طور ذاتی و جبلّی وجود دارد و نیازی به انتخاب نیست (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲).

۳-۲-۱. مثال‌های ابن سینا برای توضیح غایت‌مندی بدون نیاز به فکر

ابن سینا برای توضیح این که غایت‌مندی نیازمند فکر و انتخاب نیست، از چند مثال استفاده می‌کند. این مثال‌ها نشان می‌دهند که حتی بدون فکر و انتخاب، به صورت خودکار و جبلّی غایت می‌تواند تحقق یابد. در ادامه، این مثال‌ها را با جزئیات بیشتر، بررسی می‌کنیم.

مثال اول: مهارت در صنعت: ابن سینا می‌گوید: اگر می‌خواهید مطلب را بهتر درک کنید، به افرادی که در صنعتی ماهر شده‌اند توجه کنید. شخص تازه‌کار وقتی برای اولین بار کاری را انجام می‌دهد، باید با دقت و فکر عمل کند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲). برای مثال، سخنور تازه‌کار باید به دقت کلمات را انتخاب کند، بداند معنا را با چه عباراتی بی‌اغازد و چگونه سخن خود را به پایان برساند. حتی او ممکن است در هر لفظ فکر کند که چه بگوید. اما وقتی همان فرد در آن کار مهارت پیدا می‌کند، دیگر نیازی به فکر کردن ندارد. او به صورت خودکار



و بدون توجه به جزئیات، کارش را انجام می‌دهد و به نتیجه مطلوب می‌رسد. چنین شخص ماهری اگر فکر می‌کرد، مکث می‌کرد، کارش کند و ناقص می‌شد.

این مثال نشان می‌دهد که فکر برای انتخاب لازم است، اما برای وجود غایت ضروری نیست. وقتی مهارت حاصل می‌شود، غایت به صورت خودکار تحقق می‌یابد.

مثال دوم: نوازندگی: وقتی فردی برای اولین بار می‌خواهد موسیقی بنوازد، باید به دقت فکر کند که انگشتانش را روی کدام تارها بگذارد و چگونه آن‌ها را به صدا درآورد تا تأثیر مطلوب ایجاد کند، اما وقتی همان فرد مهارت می‌یابد، دیگر نیازی به فکر کردن ندارد. دست‌های خودکار حرکت می‌کنند و موسیقی زیبا نواخته می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲).

این مثال نیز تأکید می‌کند که فکر برای انتخاب لازم است، اما برای وجود غایت (مثلاً ایجاد موسیقی زیبا) ضروری نیست.

مثال سوم: جلوگیری از سقوط: ابن سینا مثال می‌زند: فردی که در حال زمین خوردن است، به سرعت دستش را به چیزی می‌گیرد تا از سقوط جلوگیری کند. این فرد برای گرفتن چیزی فکر نمی‌کند. اگر فکر می‌کرد، ممکن بود دیر شود و زمین بخورد. هدف او حفظ خود از سقوط است، اما این هدف بدون نیاز به فکر و انتخاب محقق می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲). این مثال نشان می‌دهد که غایت (جلوگیری از سقوط) می‌تواند بدون فکر و انتخاب تحقق یابد.

مثال چهارم: حرکت ماهیچه‌ها: ابن سینا به حرکت بدن انسان اشاره می‌کند:

■ حرکت دست: وقتی دست خود را حرکت می‌دهیم، قوه محرکه مستقیماً دست را حرکت نمی‌دهد، بلکه ابتدا ماهیچه‌ها را منقبض و منبسط می‌کند.

■ عدم آگاهی: ما معمولاً متوجه حرکت ماهیچه‌ها نیستیم، اما حرکت دست را می‌بینیم.

■ غایت: هدف نهایی (حرکت دست) بدون نیاز به فکر درباره ماهیچه‌ها محقق می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲). این مثال نشان می‌دهد که غایت می‌تواند بدون فکر درباره مراحل واسطه‌ای تحقق یابد.

مثال پنجم: خاراندن بدن: وقتی بدن می‌خارد، دست به صورت خودکار به سمت محل خارش حرکت می‌کند و خارش را برطرف می‌کند.

■ عدم نیاز به فکر: فرد برای خاراندن فکر نمی‌کند. اگر فکر می‌کرد، عمل کند و ناقص

می‌شد (ابن سینا، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۷۲).



■ هدف: هدف (رفع خارش) بدون نیاز به فکر و انتخاب محقق می‌شود. این مثال نیز

تأکید می‌کند که غایت می‌تواند بدون فکر و انتخاب تحقق یابد.

بر این اساس، ابن سینا با این مثال‌ها نشان می‌دهد که غایت‌مندی نیازمند فکر و انتخاب نیست. در بسیاری از موارد، غایت به صورت خودکار و جبلّی تحقق می‌یابد. فکر و انتخاب تنها زمانی لازم است که فرد با چند غایت مواجه باشد. در موجودات طبیعی، معمولاً یک غایت وجود دارد، بنابراین نیازی به فکر و انتخاب نیست. این مثال‌ها استدلال ابن سینا درباره غایت‌مندی موجودات طبیعی را تقویت می‌کنند و نشان می‌دهند که نظریه او از نظر فلسفی قوی است.

۳-۳. پاسخ به اشکال سوم: قاعده توقف فعل با رسیدن به غایت

اشکال سوم این است که بر اساس قاعده‌ای فلسفی، اگر غایتی بر فعلی مترتب باشد، فاعل با رسیدن به آن غایت، فعلش را ترک می‌کند و فعل متوقف می‌شود. اما در مورد کون و فساد (تولد و مرگ) که فاعل آن طبیعت است، دیده می‌شود که این فعل هرگز متوقف نمی‌شود و تا ابد ادامه دارد. در نتیجه، خاصیت غایت در این جا وجود ندارد و بر این فعل غایت مترتب نمی‌شود، بنابراین فواعل طبیعی غایت ندارند (لامیجی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲۸).

شکل استدلال:

۱. رسیدن به غایت باعث توقف فعل است.
۲. فواعل طبیعی فعلشان متوقف نمی‌شود.
۳. نتیجه: فواعل طبیعی غایت ندارند.

پاسخ ابن سینا: تمایز بین غایت بالذات و غایت بالعرض

در آثار ابن سینا برای پاسخ به این اشکال پاسخی وجود دارد و آن تمایز بین غایت بالذات و غایت بالعرض است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۳).

۱. غایت بالذات: آنچه خودش غایت است و راه کشف آن نیز وصول فعل به شکل دائمی یا اکثری به آن است.
۲. غایت بالعرض: آنچه خودش غایت نیست، بلکه به عنوان لازمه تحقق غایت بالذات وجود دارد (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۲۴۶). غایت بالعرض نیز به دو قسم تقسیم می‌شود:
۳. غایت بالعرض ضروری: آنچه برای تحقق غایت بالذات ضروری است.



۴. **غایت بالعرض اتفاقی:** آنچه به طور تصادفی در مسیر تحقق غایت بالذات رخ می‌دهد.

مثال: اگر کسی چاه بکند تا به آب برسد، رسیدن به آب غایت بالذات است. اما اگر در حین

حفر چاه به گنج برسد، یافتن گنج غایت بالعرض اتفاقی است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۳).

کاربرد این تمایز در پاسخ به اشکال: ابن سینا در پاسخ به اشکال سوم توضیح می‌دهد که در مورد کون و فساد (تولد و مرگ)، غایت بالذات بقای نوع است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵). این غایت بالذات هرگز تمام نمی‌شود، زیرا بقای نوع، چه در انسان و چه در انواع طبیعی، باید تا ابد ادامه یابد. بنابراین، فعل طبیعی (کون و فساد) نیز هرگز متوقف نمی‌شود. این نگاه ابن سینا بر پایه نگاه مشائی به جهان استوار است که معتقد است جهان مادی، ازل تا ابد وجود دارد: **■ ازل:** وجود از هیچ به وجود نیامده است. لذا فیلسوفان قائل به حدوث ذاتی و نه زمانی

عالم‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۴۲).

■ ابد: قاعده کل ازلی ابدی برای جهان صادق است (کندی، ۱۹۷۸، ص ۴۶).

در این رویکرد، کون و فساد (تولد و مرگ افراد) به عنوان غایت بالعرض ضروری عمل می‌کنند. این فعل‌ها برای تحقق غایت بالذات (بقای نوع) ضروری‌اند، اما خودشان غایت بالذات نیستند. بنابراین با تحقق آن‌ها فعل طبیعی متوقف نمی‌شود، زیرا غایت بالذات (بقای نوع) هنوز در حال تحقق است و ادامه دارد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵).

ابن سینا برای توضیح غایت بالعرض ضروری، آن را به سه قسم تقسیم می‌کند. این اقسام نشان می‌دهند که چگونه برخی امور، اگرچه خودشان غایت نیستند، اما برای تحقق غایت بالذات ضروری‌اند. در ادامه، این سه قسم با جزئیات بیشتر بررسی می‌شود.

■ قسم اول: ضروری برای تحقق فعل: در این قسم چیزی وجود دارد که برای انجام فعل و تحقق غایت ضروری است. به عبارت دیگر، بدون آن، فعل انجام نمی‌شود و غایت محقق نمی‌گردد. ابن سینا از این قسم به کائنه علت تعبیر کرده است. برای مثال، برای قطع کردن یک چیز، باید از وسیله‌ای آهنی استفاده کرد. صلابت آهن برای انجام فعل قطع کردن ضروری است. اگر آهن صلابت نداشته باشد، قطع کردن ممکن نیست. در این جا، صلابت آهن ضروری برای تحقق فعل است و بدون آن، غایت (قطع کردن) محقق نمی‌شود. این قسم از غایت ضروری، به تعبیر ابن سینا، کائنه علت برای غایت است، زیرا بدون آن، فعل و غایت مرتبط با آن تحقق نمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۳).



■ **قسم دوم:** ضروری برای وجود فعل: در این قسم از اعراض ضروری، چیزی وجود دارد که برای وجود فعل ضروری است، اما به طور مستقیم باعث تحقق غایت نمی‌شود. برای مثال، تیرگی آهن برای انجام فعل قطع کردن ضروری است، زیرا آهن با تیرگی همراه است. هر آهنی در دوره زندگی ابن سینا تیره بوده است. بنابراین، برای هر قطع‌کردنی به صلابت آهن نیاز است و هر آهنی با تیرگی همراه است. پس برای قطع کردن یک چیز به تیرگی آهن نیاز است. در این جا تیرگی آهن ضروری برای وجود فعل است، زیرا بدون آن، فعل قطع کردن ممکن نیست. این قسم از غایت ضروری، لازمه تحقق فعل است، اما خودش به طور مستقیم باعث تحقق غایت نمی‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴).

■ **قسم سوم:** ضروری برای علت غایی: در این قسم از اقسام سه‌گانه عرض ضروری، چیزی وجود دارد که برای علت غایی ضروری است، اما خودش نه کانه علت است (قسم اول) و نه لازمه علت (قسم دوم). علت غایی، محرک فاعل است و غایت، نتیجه فعل. برای مثال، ازدواج فعلی است که فرد انجام می‌دهد و غایت آن تولید نسل است. علت غایی ازدواج، تولید نسل است. محبت به فرزند لازمه علت غایی (تولید نسل) است، اما خودش غایت نیست (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴). محبت به فرزند ضروری برای علت غایی است، زیرا بدون آن، تولید نسل ممکن است با مشکل مواجه شود (مثال خود ابن سیناست). در این جا محبت به فرزند لازمه علت غایی است، اما خودش غایت بالذات نیست. این قسم نشان می‌دهد که برخی امور، اگرچه غایت نیستند، اما برای تحقق علت غایی ضروری‌اند.

به طور مختصر، ابن سینا با تقسیم غایت بالعرض ضروری به سه قسم، نشان می‌دهد که چگونه برخی امور، اگرچه خودشان غایت نیستند، اما برای تحقق غایت بالذات ضروری‌اند. این اقسام عبارت‌اند از «ضروری برای تحقق فعل» (مانند صلابت آهن برای قطع کردن)؛ «ضروری برای وجود فعل» (مانند تیرگی آهن برای قطع کردن)؛ ضروری برای علت غایی (مانند محبت به فرزند برای تولید نسل).

غایت بالذات و غایت بالعرض ضروری: غایت بالذات در فعل طبیعت در کون و فساد همان بقای نوعی موجود طبیعی است که باید در یک فرایند پیوسته ادامه یابد. هدف این فرایند، نه ظهور یک فرد خاص، بلکه بقای نوع است. این غایت بالذات در حقیقت، هدف نهایی



تحریکی است که طبیعت در هر لحظه برای حفظ نوع انسان و امور طبیعی دیگر به انجام می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵).

از سوی دیگر، وجود افراد خاص مانند A و B که می‌میرند و یا تولد افراد جدید مانند D و C که جایگزین افراد قبلی می‌شوند، به طور مستقیم غایت نیستند، بلکه کون و فساد این افراد در واقع، غایت ضروری به شمار می‌آیند، چراکه حضورشان برای ادامه یافتن تحریک و تحقق بقای نوع انسان یا هر نوع طبیعی دیگر ضروری است. در این حالت، توالد و تناسل به عنوان یک غایت ضروری و نه غایت بالذات، برای ادامه تحریک و حرکت طبیعت لازم است.

غایت ضروری و استمرار فعل: شایان ذکر است که رسیدن به غایت‌های ضروری به معنای توقف فعل نیستند. فعل طبیعت که در این جا توالد و تناسل را شامل می‌شود، برای رسیدن به غایت بالذات، یعنی بقای نوع انسان و یا انواع دیگر موجودات طبیعی، به طور مستمر ادامه می‌یابد و هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود. همان‌طور که صلابت آهن برای انجام قطع کردن لازم است، ولی با حصول آن فعل متوقف نمی‌شود، همین‌طور توالد و تناسل برای بقای نوع انسان ضروری‌اند، اما به معنای توقف فعل طبیعت نیستند (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۹۵).

در نهایت، باید گفت که در مثال توالد و تناسل یا کون و فساد، غایت بالذات که همان بقای نوع طبیعی است، به طور مستمر و بدون توقف ادامه دارد. این در حالی است که غایت‌های ضروری، همان‌طور که در این بحث روشن شد، هم به طور مستمر وجود دارند تا حرکت طبیعت به طور ابدی ادامه یابد. بنابراین، اشکالی که بر غایات ضروری وارد شده است که چرا فعل متوقف نمی‌شود، ناشی از اشتباه در تفکیک غایت بالذات از غایت ضروری است، زیرا غایت بالذات به طور پیوسته در حال تحقق است و در نتیجه، فعل طبیعت که به دنبال غایت بالذات خودش است، هیچ‌گاه به طور قطعی متوقف نمی‌شود.

۳-۴. پاسخ به اشکال چهارم: تحلیل معرفت‌شناختی توجیه ابن سینا

در پاسخ به این اشکال که ابن سینا غایت‌مندی موجودات طبیعی را بر مشاهده حسی بنیاد نهاده است، درحالی‌که محسوسات بدیهی به شمار نمی‌آیند، می‌توان به دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی استناد کرد. وی در اساس الاقتباس به صراحت بیان می‌کند که محسوسات جزو بدیهیات‌اند (نک: طوسی، ۱۳۶۷، ص ۴۲-۴۳)، گرچه از نوع بدیهی اولی نیستند. مقصود او از بدیهی بودن محسوسات آن است که آن‌ها بی‌نیاز از برهان‌اند و عقل بدون نیاز به استدلال، صدقشان



را می‌پذیرد، هرچند شناختشان از طریق تجربه و مشاهده مستقیم یا غیرمستقیم حاصل شود. و اگر محسوسات دارای گستره و تداوم باشند، استدلال فلسفی می‌تواند بر آن‌ها استوار گردد؛ زیرا چنین مشاهداتی اتفاقی و ناپایدار نیستند؛ بلکه از نظم فراگیر و همیشگی طبیعت حکایت دارند. در بحث غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی نیز نمونه‌هایی چون «رویش گندم از گندم» یا «تولد هم‌نوع از هم‌نوع» از همین سنخ محسوسات دائمی‌اند که پیوسته و بی‌استثنا تحقق می‌یابند. بر این اساس، استدلال ابن سینا در اثبات غایت‌مندی طبیعت، با تکیه بر این نوع محسوسات پایدار، از منظر خواجه نصیرالدین طوسی موجه و معتبر است و اشکال مطرح شده بر آن وارد نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

- غایت‌مندی پدیده‌ها از دیدگاه ابن سینا از حیث مبانی و... استحکام منطقی و فلسفی دارد.
- پاسخ به اشکالات بر این دیدگاه هرچند به صورت مستقیم توسط ایشان طرح نشده است، اما وجود پاسخ‌های متقن و مستدل در میان آثار ایشان نشان از انتظام و قاعده‌مندی مشرب فلسفی ابن سینا دارد.
- ابن سینا با استناد به مفهوم علت غایی و بر پایه فلسفه مشاء، معتقد است که تمام موجودات طبیعی به سمت هدفی مشخص حرکت می‌کنند و این حرکت به طور مداوم ادامه دارد. او این مطلب را با استناد به استدلال منطقی و فلسفی (مشاهده اعم از حس و درک و دریافت درونی مبتنی بر عقل و حافظه) تبیین می‌کند.
- ادعای ابن سینا با چهار اشکال مواجه است که پاسخ سه اشکال اول استدلالی و معتبر است که از آثار خود او مبتنی بر مشرب فلسفی اش استخراج شده است و یک اشکال بر پایه معرفت‌شناسی مطرح شده است. اشکالاتی که در آثار او پاسخی یافته‌اند، چنین‌اند: اولاً طبیعت فاقد ذهن است و نمی‌تواند غایت را تصور کند؛ ثانیاً غایت نیازمند انتخاب است؛ ثالثاً در حالی که موجودات طبیعی قدرت انتخاب ندارند. توقف فعل با رسیدن به غایت، نیز محل اشکال است، چراکه فعل طبیعت هیچ گاه متوقف نمی‌شود، بنابراین نمی‌تواند غایت داشته باشد.
- ابن سینا اشکالاتی که از کون و فساد در طبیعت بر علت غایی وارد می‌شود را با تبیین تمایز بین غایت بالذات و غایت بالعرض ضروری پاسخ داده است.



■ اشکال اول و دوم بر مبنای تصور و تصدیق اعتقاد به علت غایی مطرح شده است که ابن سینا با تمایزی بین فاعل مباشر و فاعل مسخر و نیز بین حضور شعوری و حضور جبلی غایت، پاسخ داده است.

■ ابن سینا با رویکرد معرفت‌شناسانه و بر پایه مبنای گروهی ارسطویی، محسوسات را جزء گزاره‌های پایه می‌داند با چالش‌هایی مواجه است که با مبنای گروهی معتدل قابل تایید است. ■ در نهایت، استدلال ابن سینا در خصوص غایت‌مندی موجودات طبیعی از نظر فلسفی قابل دفاع است، دارای مؤید معرفت‌شناسانه است و در نتیجه می‌تواند به عنوان پایه‌ای برای تحقیقات بیشتر در فلسفه طبیعت و علوم زیست‌محیطی استفاده شود. این نظریه با تأکید بر نظم و هماهنگی طبیعت می‌تواند به تغییر نگرش انسان به محیط زیست و مسئولیت‌پذیری بیشتر در قبال آن کمک کند.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳ش). **دانشنامه علائی (الهیات)**. (تصحیح محمد معین). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی | دانشگاه بوعلی سینا.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶ش). **الإلهیات من کتاب الشفاء**. (تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹ش). **النجاة**. (تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۱ش). **الإشارات و التنبيهات**. (تصحیح مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۵ق). **الشفاء (الطبیعیات)**. (تحقیق ابراهیم بیومی مدکور و سعید زاید). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۶. ارسطو. (۲۰۰۷م). **الطبیعة**. (ترجمه اسحق بن حنین حیری). تصحیح عبدالرحمن بدوی. بیروت: مرکز القومي للترجمة.
۷. اعسم، عبد‌الامیر. (۱۹۸۹م). **المصطلح الفلسفی عند العرب**. الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۸. ایجی، قاضی عضدالدین؛ جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۲۵ق). **شرح المواقف**. (تصحیح بدرالدین نعسانی). تهران: الشریف الرضی.
۹. تهنانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶م). **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**. (عبدالله خالدی و جورج زیناتی، مترجمان: علی فرید دحروج، محقق). مكتبة لبنان ناشرون.
۱۰. تیلش، پل. (۱۳۸۱ش). **الهیات سیستماتیک**. (ترجمه حسین نوروزی). حکمت.
۱۱. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱م). **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**. داراحیاء التراث العربی.
۱۲. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۱ش). **عرشیه**. (ترجمه غلام‌حسین آهنی). دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
۱۳. شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳ش). **مفاتیح الغیب**. (تصحیح علی بن جمشید نوری، محمد خواجوی). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی | انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۰۲ق). **بداية الحکمة**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۵. طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۶۷ش). **اساس الاقتباس**. (به‌کوشش محمدتقی مدرس رضوی)، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. کاپلستون، فردریک. (الف). (۱۳۹۲ش). **تاریخ فلسفه** (از دکارت تا لایب‌نیتس)، (ترجمه غلام‌رضا اعوانی) (ج. چهارم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.



۱۷. کاپلستون، فردریک. (ب). (۱۳۹۲ش). **تاریخ فلسفه** (از مین دوییران تا سارتر). (ترجمه عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف‌ثانی)، (ج. نهم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۶ش). **تاریخ فلسفه** (فیلسوفان انگلیسی از هابز تا هیوم)، (ترجمه جلال‌الدین اعلم)، (ج. پنجم). تهران: سروش.
۱۹. کردوانی، پرویز. (۱۳۸۲ش). در حال حاضر مسئله آب در ایران در وضعیت بحرانی قرار گرفته است. (مصاحبه زهرا جعفری). **نشریه کتاب ماه علوم و فنون**، (۶۹ و ۷۰)، ۵۶-۶۰.
۲۰. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۸م). **رسائل الکندی الفلسفیه**، (تصحیح محمد عبدالهادی ابو ریده). بیروت: دار الفکر العربی.
۲۱. لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۹۱). **شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام**، (تحقیق اکبر اسد علی‌زاده). مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.

22. Kenny, Anthony. (1992). *What Is Faith*. Oxford university press.

23. Whitehead, Alfred North. (n.d.). *Science and Modern*. New York.