

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نشریه علمی

آموزه‌های فلسفه اسلامی

دوره ۱۹، پاییز و زمستان ۱۴۰۳، شماره ۳۵

فهرست

مقالات پژوهشی

- ۷..... چگونگی ارزش‌گذاری تکنولوژی بر مبنای فلسفه اسلامی معاصر
مصطفی اسلامی و عباس گرانی
- ۳۷..... بازکاوی خاستگاه انصاف در فلسفه اخلاق اسلامی؛ تحلیل محتوای کیفی روایات
مونا امانی‌پور
- ۶۵..... ارزیابی دیدگاه علامه طباطبایی درباره شبهه هیوم در منشأ تصور علیت
علی اکبر بیگدلو و اصغر واعظی
- ۸۵..... جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل (کتاب الايضاح فی الخیر المحض لأرسطو طاليس)
حسن عباسی حسین‌آبادی
- ۱۰۷..... اعتبارسنجی و تحلیل حدیث خصال سبع در مراتب خلقت و تدبیر عالم
محمد رضا رحمتی، رامین گل‌مکانی و سید علی دلبری
- ۱۳۱..... تعمیم احساسات ثابت در نظریه اعتباریات علامه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به باید‌ها ...
غلامعلی مقدم امیرحسن شریفی تربتی

تحلیل «سعادت» از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی ۱۵۳

محمد مهدی منتصری و احد فرامرز قراملکی

بنیاد معرفت شناختی الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی ۱۷۷

سید روح الله نورافشان، ابراهیم شیرعلی نیا، مریم باروتی، محمد حسین زارعی رضائی

مقالات ترویجی

ملاک های ثبوتی و اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات ۱۹۵

جواد پارسایی

ملاصدرا و مسئله نفخ روح الهی در قوس نزول ۲۱۹

علی کریمیان صیقلانی

افلاطون در سایه ارسطو؛ چرایی کم توجهی به آثار افلاطون در نهضت ترجمه ۲۳۷

رضا مختاری خویی و رحمت الله محمودی

بازخوانی جایگاه عقل به مثابه ابزار شناخت در اندیشه جاحظ؛ رویکردی کیفی ۲۵۷

رضاعلی نوروزی، جابر افتخاری و اشرف سادات میرزاصفی نائینی



The Manner of Valuing Technology on the Basis of Contemporary Islamic Philosophy

Mostafa Eslami¹ | Abbas Geraei²

1. Corresponding Author, PhD Graduate, Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. Email: eslami@iki.ac.ir

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran. Email: gerae2144@qabas.net



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 16 August 2025

Accepted: 20 October 2025

Available Online: 25 October 2025

Keywords:

Technology; Value;
Criterion of Value;
Technology Valuation.



Abstract

With the advancement of technology and its deep penetration into human societies, gaining an increasingly thorough understanding of this phenomenon, along with its implications and consequences, has become a pressing necessity. One of the key issues requiring careful examination concerns the manner in which technology is to be evaluated and the effects it exerts on human life. The present study seeks to establish a criterion for the valuation of technology. The data for this research were gathered through library methods and adjudicated using an analytical approach. Based on the findings of this research, it must be stated that, on the one hand, valuation is meaningful only in relation to voluntary action. In the process through which technology comes into existence, the stages of selection, design, production, and application of technology are all shaped by deliberate human action; accordingly, only those stages that are connected to the human agent as the subject of action are susceptible to value judgment. By contrast, the technological artifact itself, independently and without being measured against the criterion of human felicity, cannot intrinsically be characterized as good or bad and is, in this sense, value-neutral. Therefore, since the ultimate value, which has intrinsic worth based on the ultimate perfection and felicity of humans, is the degree of proximity (taqarrub) that each voluntary action brings for a human in relation to God Almighty, the criterion for value assessment in technological artifacts will also be evaluable based on the voluntary actions associated with it. These actions are: (1) the selection of an artifact for production; (2) the design of the artifact; (3) the production of the artifact; and (4) the use of the artifact by free and responsible agents. It is on this very basis that technological valuation becomes both meaningful and possible.

Cite this article: Eslami, M.; Geraei, A. (2024). The Manner of Valuing Technology on the Basis of Contemporary Islamic Philosophy. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 7-36. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7342.1634>



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



چگونگی ارزش‌گذاری تکنولوژی بر مبنای فلسفه اسلامی معاصر

مصطفی اسلامی^۱ | عباس گرائی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری، گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: eslami@iki.ac.ir

۲. استادیار، گروه فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران. رایانامه: gerae2144@qabas.net

چکیده

با پیشرفت تکنولوژی و رسوخ آن در جامعه‌های بشری، شناخت هرچه بیشتر این پدیده و آثار و لوازم آن ضروری می‌نماید. یکی از مسائل نیازمند به بررسی، چگونگی ارزیابی تکنولوژی و تبعات بر زندگی بشر است. این تحقیق با هدف تعیین ملاک برای ارزش‌گذاری تکنولوژی شکل گرفته است. داده‌های این تحقیق به روش کتابخانه‌ای گردآوری و به روش تحلیلی، داوری شده است. بر اساس دستاوردهای این تحقیق، باید گفت از یک سو، ارزش‌گذاری، تنها در فعل اختیاری معنا دارد و در فرایند تحقق تکنولوژی، انتخاب، طراحی، ساخت و کاربری تکنولوژی با فعل اختیاری انسان رقم می‌خورد و تنها چنین مرحله‌ای که با فاعل تکنولوژی ارتباط می‌یابد قابلیت ارزش‌گذاری دارند، اما مصنوع تکنولوژی به خودی خود و بدون مقایسه با سعادت انسان، قابل اتصاف به خوب و بد نیست و از این جهت، خنثی است. بنابراین، چون ارزش‌نهایی، که بر مبنای کمال‌نهایی و سعادت انسان ارزش ذاتی دارد، میزان تقریبی است که هر فعل اختیاری، برای انسان نسبت به خدای متعال به ارمغان خواهد آورد، در مصنوعات تکنولوژی نیز ملاک ارزیابی ارزشی، در افعال اختیاری مرتبط با آن، یعنی ۱. انتخاب یک مصنوع برای ساخت؛ ۲. طراحی یک مصنوع؛ ۳. ساخت یک مصنوع؛ ۴. استفاده از یک مصنوع توسط فاعل‌های مختار، بر همین مبنا قابل ارزیابی خواهد بود.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۵/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۳

کلیدواژه‌ها

تکنولوژی، ارزش، ملاک ارزش، ارزش‌گذاری تکنولوژی.



استناد: اسلامی، مصطفی؛ گرائی، عباس. (۱۴۰۴). چگونگی ارزش‌گذاری تکنولوژی بر مبنای فلسفه اسلامی معاصر. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۷-۳۶.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7342.1634>



مقدمه

با پیشرفت تکنولوژی و رسوخ آن در جامعه‌های بشری، شناخت هرچه بیشتر این پدیده و آثار و لوازم آن ضروری می‌نماید. فلسفه تکنولوژی عهده‌دار این امر است و با بررسی ماهیت تکنولوژی و آثار و لوازم آن برای انسان و جهان پیرامون آن، سعی در شناخت هرچه بیشتر این پدیده و جهت‌دهی صحیح به شکل‌گیری آن دارد. به گفته برخی از اندیشمندان غربی، فلسفه تکنولوژی باید به سه پرسش اصلی درباره تکنولوژی پاسخ دهد:

تکنولوژی چیست؟

- (۱) تبعات تکنولوژی برای جامعه‌های بشری چیست و چگونه ارزیابی می‌شود؟
- (۲) وظیفه انسان‌ها در برابر تکنولوژی چیست و چگونه باید عمل کنند؟
- (۳) هستی‌شناسی تکنولوژی، پاسخی به پرسش اول خواهد بود و ارزش‌شناسی تکنولوژی، وظیفه پاسخ به دو پرسش دیگر را دارد و در حوزه اخلاق تکنولوژی بررسی می‌گردد (Brey, 2010, p. 36).

در مقاله‌ای دیگر (اسلامی، ۱۴۰۳)، در پاسخ به پرسش اول، به بُعد هستی‌شناسی تکنولوژی، از دیدگاه فلسفه اسلامی معاصر پرداخته شد و با روشن شدن دیدگاه صحیح، برخی دیدگاه‌های مطرح در فلسفه غرب در این زمینه مورد ارزیابی قرار گرفت. در این تحقیق، با نگاهی فلسفی به جایگاه ارزش‌ها در شکل‌گیری تکنولوژی، برآنیم تا با بُعد ارزش‌باری تکنولوژی از دیدگاه فلسفه اسلامی معاصر و با نقش برجسته این بُعد از تکنولوژی در حیات بشر آشنا گردیم. ازاین‌رو، پرسش اصلی این تحقیق این خواهد بود که تکنولوژی و تبعات آن چگونه ارزیابی می‌شوند؟ اما برای رسیدن به پاسخ این پرسش، نخست، در پی پاسخ چستی ملاک ارزش‌گذاری خواهیم رفت و پس از آن، با بررسی فرایند تولید تکنولوژی، آنچه را که در این فرایند قابل ارزش‌گذاری است مشخص خواهیم کرد.

۱. تاریخچه بحث

تحقیقات ارزش‌شناختی تکنولوژی، منشأ پیدایش فلسفه تکنولوژی در مغرب‌زمین گردید؛ ازاین‌رو، اگرچه امروزه یکی از شاخه‌های فلسفه تکنولوژی، بُعد ارزشی و ارزش‌شناسی تکنولوژی است؛ اما در حقیقت، منشأ فلسفه تکنولوژی و بحث محوری این علم را می‌توان ارزش‌شناسی تکنولوژی



دانست. البته قدمت نگاه ارزشی به مصنوعات بشری را می‌توان از زمان وجود بشر در این کره خاکی دانست؛ زیرا از زمانی که بشر بوده، استفاده از مصنوعات نیز مطرح بوده است. اما بنابر آنچه از این نگاه ارزشی در تاریخ ثبت شده است، می‌توان اولین دوره را دوره یونان باستان دانست. برخی محققان نگاه ارزشی به تکنولوژی را در این دوره، نگاهی غیرمثبت ارزیابی کرده و معتقدند اندیشمندان دوران یونان باستان، مصنوعات بشری و تکنولوژی‌های موجود آن زمان را، موجودی شر تلقی می‌کردند که گرچه استفاده از آن‌ها برای گذران زندگی ضروری است؛ اما خطراتی را برای انسان به همراه خواهند داشت. از این رو، نگاه محتاطانه‌ای به تکنولوژی داشته‌اند (میچام، ۱۳۹۳). بعد از نگاه باستانی، عصر روشن‌گری است؛ دوره‌ای که همراه با درک قدرت علوم طبیعی برای توسعه تکنولوژی است. افرادی چون دکارت در این دوره معتقد بودند، انسان از طریق قوه استدلال و هوش خود می‌تواند طبیعت را بشناسد و آن را تحت کنترل خویش درآورد (بری، ۱۳۹۳). این نگاه با تفکری از بیکن همراه شد که معتقد بود مرزهای امپراتوری انسان توسط تکنولوژی برای تحقق تمام امور ممکن، می‌تواند گسترش یابد (Achterhuis et al., 2001, p. 3). این نگاه نه تنها تکنولوژی را شر نمی‌دانست، بلکه از آن به خیر ذاتی تعبیر می‌کرد و سوء استفاده از آن را امری عرضی می‌دانست. ابتدای این دوره با دفاع از تکنولوژی و استدلال بر شر نبودن آن و سپس با اعتقاد به نقش ابزاری و اعتقاد به بی‌طرفی و خنثی بودن تکنولوژی پیش رفت؛ اما در نهایت این نگاه مثبت به تکنولوژی، تا جایی بالا رفت که در نگاه امثال دیوید هیوم^۱، عصر تکنولوژی، «سعادتمندانه‌ترین و بافضیلت‌ترین» عصر تلقی شد (میچام، ۱۳۹۳). ایده‌های محوری روشن‌گری مانند خودمختاری فردی، طبیعت به عنوان چیزی مرده و پیش‌بینی‌پذیر، برتری عقل انسانی و برتری روش علمی، به این باور منجر شد که انسان می‌تواند با تکنولوژی بر طبیعت غالب شود و به بشریت سود برساند، گرچه ممکن است تبعات منفی کمی نیز دربر داشته باشد. بدین ترتیب این نگاه خوش‌بینانه به تکنولوژی که از قرن هفدهم با عصر روشن‌گری شکل گرفت، تا حدود قرن بیستم در دوران اوج خود بود، و تاکنون نیز معتقدانی دارد (بری، ۱۳۹۳).

از دهه ۱۹۲۰ میلادی، رویکردی جدید میان اندیشمندان نسبت به تکنولوژی شکل گرفت. بشر با بحران‌های زیست محیطی که از گسترش تکنولوژی‌ها به وجود آمده بود مواجه شد. این

1. David Hume.



بحران‌ها به همراه دیگر محصولات منفی تکنولوژی چون ویرانی‌ها و کشتار مردم در جنگ‌های جهانی اول و دوم و احتمال نابودی کامل بشر توسط تکنولوژی، سبب شد نگاه تازه‌ای نسبت به تکنولوژی شکل بگیرد. نگاهی که بر تبعات منفی تکنولوژی مدرن بر بشریت تمرکز داشت و با رویکردی نقادانه معتقد بود تکنولوژی به شیوه‌های متعدد زیان‌بار است. این دوره با نگاه ذات‌گرایی هایدگر آغاز شد و با نگاه جبرگرایانه افرادی چون ژاک الول^۲ قوت گرفت. از دیگر اندیشمندان این دوره می‌توان هربرت مارکوزه^۳، ایوان ایلچ^۴، گلن^۵، یوناس^۶ و مامفورد^۷ را نام برد. فیلسوفان این دوره با عنوان سنت کلاسیک فلسفه تکنولوژی شناخته می‌شوند (Brey, 2010, p. 36).

این رویکرد تا حدود دهه ۱۹۸۰ میلادی رویکرد غالب بود؛ اما نقدهای اندیشمندان در مواجهه با این نگاه، شروع رویکردی جدید را در نگاه به تکنولوژی رقم زد. سه نقد عمده به این رویکرد وجود داشت: اول، وجود نگاه بدبینانه افراطی به تکنولوژی در این رویکرد؛ دوم، به تصویر کشیدن نگاهی جبرگرایانه از تکنولوژی به سبب نگاه ذات‌گرایانه به تکنولوژی؛ سوم، ارائه حکمی کلی درباره تمام محصولات تکنولوژی و عدم توجه به مطالعات موردی. مجموعه این انتقادات موجب شد نگاهی جدید به تکنولوژی شکل گیرد. در این رویکرد، تکنولوژی

۲. ژاک الول (Jacques Ellul, 1912-1994) فیلسوف و جامعه‌شناس و دانشمند مشهور اهل فرانسه بود. از آثار مشهور او در زمینه فلسفه تکنولوژی می‌توان به کتاب جامعه تکنولوژیک اشاره کرد. وی در این کتاب زندگی مدرن را تحت سلطه تکنیک می‌داند و استدلال می‌آورد تمام ابعاد زندگی بشری متأثر از تکنولوژی است (Ellul, 1964).

۳. هربرت مارکوزه (Herbert Marcuse, 1898-1979) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی-آمریکایی بود که به عنوان یکی از برجسته‌ترین اعضای مکتب فرانکفورت شناخته می‌شد. مارکوزه معتقد بود که تکنولوژی در جوامع سرمایه‌داری به ابزاری برای کنترل اجتماعی تبدیل شده است. او در کتاب انسان تک‌بعدی استدلال کرد که فناوری به جای رهایی‌بخشی، مردم را به مصرف‌کنندگان منفعل تبدیل کرده و مانع تفکر انتقادی می‌شود (Marcuse, 1964).

۴. ایوان ایلچ (Ivan Illich, 1926-2002) یک نویسنده، فیلسوف و کشیش کلیسای کاتولیک اهل اتریش بود. او منتقد سرسخت فناوری‌های مدرن و نهادهای اجتماعی بود. او در کتاب ابزارهای همزیستی استدلال کرد که فناوری‌های پیچیده به جای کمک به انسان، وابستگی و کنترل اجتماعی ایجاد می‌کنند و باید به سمت فناوری‌های ساده و انسانی حرکت کرد (Illich, 1973).

۵. آرنولد گلن (Arnold Gehlen, 1904-1976) فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی است. معتقد بود که انسان موجودی ناقص است و برای جبران ضعف‌های خود به فناوری نیاز دارد. او فناوری را ابزاری برای سازگاری انسان با محیط می‌دانست و آن را بخشی ضروری از تمدن بشری تلقی می‌کرد (Gehlen, 1980).

۶. هانس یوناس (Hans Jonas, 1903-1993) یوناس در کتاب ضرورت مسئولیت استدلال کرد که تکنولوژی قدرت بی‌سابقه‌ای به انسان داده است و باید با اخلاق جدیدی کنترل شود. او هشدار داد که فناوری‌های مدرن، به‌ویژه زیست‌فناوری و انرژی هسته‌ای، می‌توانند آینده بشریت را تهدید کنند (Jonas, 1984).

۷. لوئیس مامفورد (Lewis Mumford, 1895-1990) فیلسوف و شهرساز آمریکایی بود. در کتاب افسانه ماشین استدلال کرد که تکنولوژی باید در خدمت انسان باشد، نه برعکس. او از توسعه پایدار و فناوری‌های انسانی حمایت می‌کرد و معتقد بود که ماشین‌ها نباید جایگزین ارزش‌های انسانی شوند (Mumford, 1967).



دارای دو بعد مثبت و منفی است، به گونه‌ای که استفاده از آن هم برای خیرخواهی و هم برای شرارت می‌تواند باشد. جبر تکنولوژی در این نگاه جایی ندارد، بلکه پدیده‌ای تلقی می‌شود که با ارادهٔ انسانی قابل مدیریت است. در آخر این که اصحاب این رویکرد به جای مطالعه و نظریه‌پردازی دربارهٔ کلیت تکنولوژی، با مطالعهٔ موردی به سراغ مصادیق تکنولوژی رفتند (بری، ۱۳۹۳). چرخش تجربی خصوصیت بارز این رویکرد بود که تکنولوژی را نه امری خودمختار، بلکه تأثیرگذار بر نیروهای اجتماعی می‌دانست (Achterhuis et al., 2001, p. 6). با دور شدن از جبر تکنولوژیکی و این فرض که تکنولوژی پدیده‌ای مستقل از ارادهٔ انسان است، این پدیده، در میان فیلسوفان این دوره، معنای جدیدی یافت. به عنوان مثال، در نگاه وینر^۸، فینبرگ^۹ و اسکلاو^{۱۰} پدیده‌ای سیاسی، و در نگاه لتور، ویبی بیکر^{۱۱}، میشل کالن^{۱۲} و دیگر اندیشمندان حوزه مطالعات علم و فناوری^{۱۳}، فعالیتی اجتماعی، و در نگاه آیدی^{۱۴} و بورگمن^{۱۵} پدیده‌ای فرهنگی تلقی شد (Franssen et al., 2023).

دورهٔ آخر در این سیر، که نسل سوم فلسفهٔ تکنولوژی، پس از دورهٔ کلاسیک و چرخش تجربی شمرده می‌شود، دورهٔ روی‌آوری به اخلاق تکنولوژی است. دو جریان اخلاق کاربردی^{۱۶} و اخلاق

۸. لنگدن وینر (-1944 Langdon Winner) فیلسوف و نظریه‌پرداز سیاسی معتقد است که تکنولوژی دارای سیاست است و برخی فناوری‌ها به طور ذاتی ساختارهای قدرت و کنترل اجتماعی را در خود جای داده‌اند. او در مقاله مشهور خود «آیا مصنوعات سیاست دارند؟» این موضوع را بررسی کرده است (Winner, 1986).

۹. اندرو فینبرگ (-1943 Andrew Feenberg) فیلسوف تکنولوژی و نظریه‌پرداز انتقادی است؛ فینبرگ دیدگاهی انتقادی و دموکراتیک نسبت به فناوری دارد و معتقد است که تکنولوژی نه تنها تحت تأثیر جامعه است، بلکه می‌تواند به طور دموکراتیک تغییر کند (Feenberg, 1999).

۱۰. ریچارد اسکلاو (-1954 Richard Sclove) پژوهشگر علوم سیاسی و تکنولوژی است؛ او بر ارتباط میان دموکراسی و فناوری تأکید دارد و معتقد است که تصمیمات تکنولوژیک باید به طور دموکراتیک اتخاذ شوند تا از تأثیرات منفی فناوری بر جامعه جلوگیری شود (Sclove, 1995).

11. Wiebe Bijker.

12. Michel Callon.

13. Science and Technology Studies (STS).

۱۴. دان آیدی (Don Ihde, 1934-2024) یکی از بنیان‌گذاران پست‌پدیدارشناسی است. او معتقد بود که تکنولوژی واسطه‌ای میان انسان و جهان است و تجربه انسانی را تغییر می‌دهد. او تأکید داشت که فناوری‌ها بی‌طرف نیستند و بر ادراک و کنش‌های انسانی تأثیر می‌گذارند (Ihde, 1979).

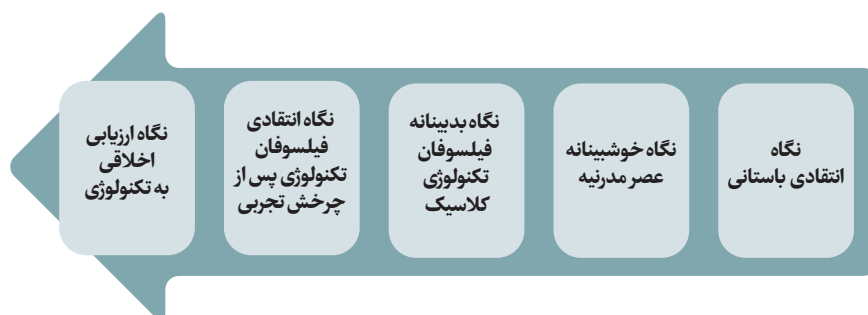
۱۵. آلبرت بورگمن (Albert Borgmann, 1937-2023) را به عنوان فیلسوف تکنولوژی و فرهنگ می‌شناسند. بورگمن مفهوم «یارادایم دستگاه» را مطرح کرد و استدلال کرد که فناوری‌های مدرن زندگی را به مصرف‌گرایی بی‌هدف تبدیل کرده‌اند. او پیشنهاد کرد که باید به چیزها و فعالیت‌های کانونی توجه کنیم که ما را به زندگی واقعی و معنادار متصل می‌کنند (Borgmann, 1984).

16. Applied Ethics.



حرفه‌ای^{۱۷} به عنوان دو رویکرد متمایز و در عین حال متداخل در حوزه اخلاق در این دوره شکوفا شد. اخلاق حرفه‌ای با هدف یاری رساندن به مهندسان با عنوان اخلاق مهندسی^{۱۸} شکل گرفت و رسالت آن ارائه روش‌های مقابله با مسائل و معضلات اخلاقی‌ای که مهندسان در کار خود با آن مواجه می‌شدند و تدوین اصول کلی اخلاقی و کدهای حرفه‌ای بود. از سوی دیگر، تحقیقات اخلاق کاربردی شکل گرفت که رسالت آن حل مسائل اخلاقی‌ای است که جامعه‌های بشری به طور کلی در مقام استفاده از تکنولوژی با آن مواجه بودند. این رویکرد اخلاقی به تکنولوژی، به دنبال تعیین شرارت یا خیر بودن تکنولوژی نیست، بلکه معتقد است باید تکنولوژی را به عنوان یک فرهنگ در زندگی خود بپذیریم و به دنبال راه‌کارهای اخلاقی و ارزشی در مواجهه با تکنولوژی‌ها باشیم (Brey, 2010, p. 42). این رویکرد زمینه‌ای برای شکل‌گیری و رشد رشته‌های تخصصی همچون «مطالعات علم و فناوری» (STS) و «ارزیابی تکنولوژی»^{۱۹} (TA) با نگاه اخلاقی به تکنولوژی گردید (Franssen et al., 2023). این حوزه‌های فکری به بررسی انواع ارزش‌ها مانند ارزش‌های فرهنگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی در تکنولوژی می‌پردازد و در اختیار شرکت‌ها و گروه‌هایی که آثار مفید و زیان‌بار محتمل تکنولوژی‌های جدید را مطالعه می‌کنند، قرار می‌دهد (بایکر، ۲۰۰۶، ص. ۲۶).

در سیری تاریخی، نگاه اندیشمندان غربی در تکنولوژی سرانجام به سمت ارزیابی اخلاقی پیشرفت و ارزیابی تکنولوژی و تبعات آن بر جامعه‌های بشری و تعیین وظیفه انسان‌ها در مواجهه با تکنولوژی و تبعات آن، از وظایف حوزه اخلاق تکنولوژی برشمرده شد (Brey, 2010, p. 36).



17. Professional Ethics.

18. Engineering Ethics.

19. Technology Assessment.



۲. پیشینه پژوهش

از آثار مکتوبی که بیشترین قرابت را با موضوع این مقاله دارند، می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد: کتاب تجسم ارزش‌ها در تکنولوژی (Flanagan et al., 2008) به این موضوع می‌پردازد که مصنوعات تکنولوژی نباید صرفاً بر اساس کارایی، ایمنی و قابلیت استفاده ارزیابی شود، بلکه باید ارزش‌های اجتماعی، اخلاقی و سیاسی نیز در طراحی آن لحاظ شوند. نویسندگان این کتاب پیشنهاد می‌کنند که طراحان تکنولوژی باید همه ارزش‌ها به خصوص ارزش‌های اخلاقی را آگاهانه در فرایند طراحی خود بگنجانند.

مقاله نقش ارزش‌ها در پیکربندی فناوری (Gonzalez, 2015) به بررسی نقش ارزش‌ها در پیکربندی تکنولوژی می‌پردازد و تأکید دارد که تکنولوژی نه تنها ابزار خنثی نیست، بلکه دارای ارزش‌های ساختاری و پویاست که در فرایند توسعه و استفاده از آن نقش دارند. نویسنده هر مصنوع تکنولوژی را دارای دو نوع ارزش می‌داند، نوع اول ارزش‌های درونی و ذاتی که بیان‌کننده کیفیت و کارایی محصول می‌باشد، و نوع دوم ارزش‌های بیرونی که دربردارنده ارزش‌های اخلاقی، سیاسی و اجتماعی است.

این دو اثر و دیگر آثاری که در غرب به بحث ارزش‌شناسی تکنولوژی پرداخته‌اند، عمدتاً به بحث ارزش‌ها در مقام طراحی پرداخته‌اند و گاهی اشاره‌ای به آن در مقام مصرف و کاربر نیز داشته‌اند. در این پژوهش سعی شده است دیگر ابعاد ارزشی مرتبط با تکنولوژی نیز در نظر گرفته شود. همچنین این پژوهش‌ها به مبنای ارزش‌شناسی اشاره چندانی نداشته‌اند که در اینجا این مبنا بر اساس نگاه یک فیلسوف اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است.

در آثار فارسی می‌توان به کتاب مناسبات تکنولوژی و ارزش‌ها (محدث، ۱۴۰۱) اشاره کرد که به بررسی ارتباط میان فناوری و ارزش‌های انسانی، اجتماعی و فلسفی می‌پردازد. این اثر تلاش می‌کند تا نسبت میان تکنولوژی و ارزش‌ها را از دیدگاه فیلسوفان تحلیلی، قاره‌ای و حکمت اسلامی بررسی کند. نویسنده استدلال می‌کند که تکنولوژی صرفاً یک ابزار خنثی نیست، بلکه در فرایند طراحی و استفاده، ارزش‌های خاصی را منعکس می‌کند. نگاه ایشان نگاه کلی در فلسفه غرب و اسلامی است و شیوه ورود و خروج به مباحث در این کتاب با نگاه کلی این مقاله متفاوت است.



از آنجاکه کاوش فلسفی و ارزش‌شناختی این تحقیق بر اساس فلسفه اسلامی معاصر به سرانجام خواهد رسید، شایسته است که ابتدا مفهوم ارزش بررسی گردد.

۳. مفهوم‌شناسی ارزش

واژه «ارزش»^{۲۰} در لغت به معنای برازندگی، شایستگی، و عملی دارای ارزییدن، معنا شده است (دهخدا)؛ همچنین به معنای مطلوبیت و دارای فایده و نفع نیز به کار می‌رود (Merriam-Webster, 2016). اما در اصطلاح، در علوم مختلف همچون اخلاق، سیاست، حقوق، اقتصاد و دیگر علوم، معنا و کاربرد خاص خود را دارد و محققان هریک از این رشته‌های علمی، معنای ارزش را در حوزه دانش خویش بررسی نموده‌اند. این مطالعات، شاخه‌ای از فلسفه را به نام «ارزش‌شناسی»^{۲۱} به خود اختصاص داده است که مسائلی چون ماهیت، ملاک و معیار، جایگاه متافیزیکی و دیگر مسائل مرتبط با ارزش‌ها را بررسی می‌کند (Dagobert, 1976, p. 32). با توجه به گستردگی اصطلاحات ارزش، برخی تعریف اصطلاحی ارزش را ناممکن می‌دانند (Van Deth & Scarbrough, 1998, p. 3). اما علی‌رغم کاربردهای گوناگون این واژه، ارزش، در تمامی کاربردهای آن معادل امور مطلوب به کار می‌رود (مصباح، ۱۳۸۵، ص. ۵۳).

” یک عنصر مشترک در همه تعاریف متفاوتی که برای ارزش در علوم مختلف

بیان شده است، وجود دارد و آن عنصر مطلوبیت، سودمندی و فایده‌بخشی است (مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۱۳۸).

از این رو، می‌توان ارزش را معادل مطلوبیت دانست.

در میان ارزش‌ها و مطلوبیت‌های گوناگون، آنچه با کمال حقیقی انسان تناسب داشته باشد یا دارای تناسب بیشتری باشد، آن مطلوبیت و ارزش، ارزشی اخلاقی خواهد بود. آن فعلی که بیشترین تناسب را با کمال حقیقی انسان داشته باشد، دارای بیشترین ارزش اخلاقی است (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۱).

با توجه به این‌که ارزش اخلاقی^{۲۲}، مطلوبیت افعال اختیاری انسان را نسبت به عام‌ترین

20. Value.

21. Axiology.

۲۲. برای آشنایی بیشتر با مفهوم ارزش اخلاقی می‌توانید به مباحث فلسفه اخلاق مراجعه کنید (نک: احمدی، ۱۴۰۰).



هدف زندگی انسان ارزیابی می‌کند، بنابراین، ارزش‌هایی که افعال اختیاری انسان را تنها با نظر به اهدافی خاص و محدود بررسی می‌کنند مانند ارزش‌های سیاسی، جامعه‌شناختی، اقتصادی، حقوقی، و دیگر ارزش‌ها، خود بر اساس عام‌ترین هدف زندگی قابل ارزیابی و ارزش‌گذاری خواهند بود. در ارزش‌گذاری اخلاقی، تمام آنچه ارزش ذاتی و غیری^{۲۳} با کمال اختیاری انسان دارند مورد بررسی قرار می‌گیرد و ارزش‌های مثبت یا منفی^{۲۴} بر اساس آن تعیین می‌گردد (مصباح، ۱۳۸۵، ص. ۵۹).

ازاین‌رو، اگرچه تکنولوژی از منظر ارزش‌های مختلفی چون اقتصادی، حقوقی، اجتماعی و سیاسی قابل ارزیابی است؛ اما آنچه به عنوان ارزش‌شناسی تکنولوژی در این تحقیق مطرح می‌شود، ارزش‌های اخلاقی است. همچنان که فیلسوفان عرصه تکنولوژی، بعد ارزش اخلاقی آن را به بحث نشسته‌اند (نک: بری، ۱۳۹۳).

برای روشن شدن بحث ارزش‌های اخلاقی و ارزیابی تکنولوژی بر اساس ارزش‌های اخلاقی، لازم است نخست به تحلیل رابطه ارزش با فعل اختیاری و سپس تعیین ملاک این نوع ارزیابی خواهیم پرداخت.

۴. رابطه فعل اختیاری و ارزش

کار اختیاری، یعنی کاری که اراده و خواست فاعل در تحقق آن، تأثیر دارد، به گونه‌ای که اگر فاعل آن را بخواهد آن را انجام می‌دهد و اگر نخواهد انجام نمی‌دهد. با این تعریف از فعل اختیاری، با تحقق فعل اختیاری، این پرسش جایز خواهد بود که چرا فاعل این فعل را انجام داده است؟ پاسخ این پرسش، همان علت غایی است که هر فعل اختیاری که معلول فاعل مختار است، برای تحقق بدان نیازمند است و بدون تحقق این علت غایی در کنار دیگر علل مورد نیاز معلول، این معلول محقق نخواهد شد. ازاین‌رو، فعل فاعل دارای اختیار، علاوه بر علت فاعلی آن، محتاج علت غایی نیز خواهد بود. این علت غایی همان مطلوبیت هدف برای فاعل از انجام آن فعل خواهد بود (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۱).

۲۳. ارزش ذاتی یعنی ارزشی که در آن موضوع به چیز دیگری وابسته نیست و در مقابل ارزش غیری ارزشی است که در آن موضوع به چیز دیگری وابسته است و تابع آن می‌باشد (مصباح، ۱۳۸۵، ص. ۵۳).

۲۴. در هر موضوع، آن چیزهایی که مطلوب هستند با ارزش یا ارزش مثبت تلقی می‌شوند و چیزهایی که با مطلوب منافات داشته باشند، بی‌ارزش، ضد ارزش و یا ارزش منفی دانسته می‌شوند (مصباح، ۱۳۸۵، ص. ۵۳).



به تعبیر شهید مطهری، در هر فعل اختیاری مراحلی وجود دارد، از قبیل تصور فعل، میل به آن و تصدیق مطلوبیت آن برای نفس؛ عمل اختیاری بر اساس هدف و مقصدی که انسان از فعل اختیاری خود دارد صورت می‌گیرد، و انسان برای وصول به آن مطلوب خود فعل را انجام می‌دهد (مطهری، ۱۳۸۲، ص. ۱۶۶).

اینجاست که پای ارزش به هر فعل اختیاری، باز خواهد شد، زیرا ارزش در معنای عام، به معنای مطلق مطلوبیت در هر فعل اختیاری، به عنوان علت غائی و مطلوبیت هدف، ضرورتاً همراه خواهد بود. در تعبیر علامه مصباح، مطلوبیت و ارزش، در حوزه کار و فعل اختیاری فقط معنا می‌دهد، و می‌توان گفت مطلوبیت، مقید به فعل اختیاری است (مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۲). بنابراین، رابطه ارزش و فعل اختیاری یک رابطه ضروری و دو سویه خواهد بود، بدین معنا که هر فعل اختیاری لزوماً همراه ارزش خواهد بود و هر ارزش و مطلوبیتی نیز در یک فعل اختیاری معنا یافت.

به بیان علامه طباطبایی، انجام تمامی افعال اختیاری انسان زمانی رخ خواهد داد که فرد، وجوب انجام آن فعل را برای خود اعتبار کند؛ و ترک این افعال نیز با اعتبار امتناع و ضرورت عدم تحقق آن فعل رخ خواهد داد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۶). این اعتبارات^{۲۵} در هر فرد تحت تأثیر ارزش‌های عام مورد قبول او خواهد بود که با توجه به نوع جهان بینی اش، مورد پذیرش وی قرار گرفته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص. ۲۵-۲۶). بنابراین، هر کجا که فعلی اختیاری تحقق می‌یابد، ابتدا ضرورت وجود یا ضرورت عدم آن فعل اعتبار شده، و این باید یا نباید فعل و در نتیجه خوب یا بد بودن آن، با توجه به ارزش‌های عام مقبول آن فاعل مختار اعتبار می‌گردد.

بنابراین، هرجا پای فعل اختیاری در میان باشد، لزوماً آن فعل قابل ارزیابی ارزشی خواهد بود و می‌توان علت غایی آن فعل را با میزان ارزش‌های اخلاقی سنجید و آن فعل را از این جهت ارزش‌گذاری نمود. این قضاوت‌ها و داوری‌ها در مورد افعال و کارهای خود و دیگران، نقش برجسته‌ای در زندگی عملی ما دارند، و بر اساس این داوری‌ها ما الگوی زندگی خویش را تعیین می‌کنیم تا با آن رفتار زندگی خود را تنظیم و تصحیح کنیم. در حقیقت این داوری‌ها نشان می‌دهند ما در زندگی خود چه هدف‌هایی در نظر داریم، و همین قضاوت‌ها موجب می‌شود تا کارهایی که با هدف‌های ارزشمند ما تناسب دارند برگزینیم و به اختیار خود آن

۲۵. این لزوم و ضرورت در کلام علامه طباطبایی با اعتباریات و در کلام علامه مصباح با ضرورت بالقیاس تبیین شده است (نک: مصباح، ۱۳۹۱، ص. ۷۲).



افعال را انجام دهیم. پس این داوری‌ها جهت‌زندگی ما را به سمت اهداف خاص ما نشان می‌دهند و در ارزش‌گذاری و انتخاب رفتارهای متناسب با آن اهداف، تأثیر می‌گذارند (مصباح، ۱۳۸۵، صص. ۱۵-۱۶).

اگرچه همه افعال اختیاری انسان قابل ارزش‌گذاری و قضاوت و داوری ارزشی خواهند بود، اما ممکن است هر شخص یا گروهی بر اساس معیار متفاوتی که در ارزش‌گذاری افعال دارد، قضاوت متفاوتی برای هر فعل اختیاری داشته باشد.

اکنون جای طرح این پرسش است که آیا اساساً ارزش‌ها قابلیت ارزش‌یابی و اتصاف به صحیح و غلط را دارند؟ پاسخ این پرسش را باید در مباحث واقع‌گرایی و غیرواقع‌گرایی ارزش‌های اخلاقی پی‌گرفت. گزاره‌های ارزشی در صورتی قابلیت اتصاف به صدق و کذب را خواهند داشت که ناظر به واقعیت و مبتنی بر امور واقعی باشند، نه مبتنی بر اموری اعتباری مانند سلیقه و خواست جمعی. واقع‌گرایان ارزش‌ها و لزوم‌های اخلاقی را دارای واقعیت عینی می‌دانند که وابسته به سلايق و قراردادها نخواهد بود و بدین جهت برای ارزیابی ارزش‌ها معیاری واقعی معرفی می‌کنند. در مقابل غیرواقع‌گرایان گزاره‌های اخلاقی و ارزشی را غیرواقع‌نما و از نوع گزاره‌های انشائی می‌دانند که اصلاً قابلیت صدق و کذب و مطابقت با واقع ندارد. از نگاه ایشان نمی‌توان رابطه‌ای منطقی میان ارزش‌ها و واقعیت‌ها پیدا نمود و ارتباطی میان بایدها و هست‌ها وجود ندارد، این امور فقط مبتنی بر سلايق فردی یا جمعی خواهند بود (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۵۸). نقد غیرواقع‌گرایی مجالی تفصیلی می‌طلبد و اجمالاً می‌توان گفت غالب این مکاتب با چالش توجیه مواجه‌اند، به این معنا که با مبنای مکتب خود نمی‌توانند ادعای اصلی خود را ثابت نمایند؛ زیرا نه توجیهی بر مبنای واقعی برای ارزش‌ها دارند و نه می‌توانند به ارزش‌های واقعی برای ارزش‌گذاری متوسل شوند (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۰).

با پذیرش واقع‌گرایی اخلاقی نوبت به این پرسش می‌رسد که مبنای واقعی اخلاق چیست؟ به تعبیر دیگر در میان مکاتب گوناگون واقع‌گرایی کدام یک مبنایی صحیح برای اخلاق معرفی می‌نمایند؟

۵. ملاک ارزیابی ارزشی

بیان شد که ارزش به معنای مطلوبیت است؛ اما مراد از مطلوبیت یک امر سلیقه‌ای به معنای



خواستنی نیست، بلکه مراد از مطلوب، شایسته خواستن است که امری عینی و واقعی است (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۲). روشن شد که ارزش در امور اختیاری معنا پیدا می‌کند و هر جا فعلی اختیاری باشد، ضرورتاً مبتنی بر ارزش و مطلوب‌های انسانی خواهد بود. از طرفی انسان دارای مطلوب‌های متنوعی است، مانند مطلوب‌های رفع گرسنگی، تأمین نیازهای مالی، عاطفی، به دست آوردن نشاط و تعالی معنوی و دیگر مطلوب‌هایی که ناشی از ابعاد و شئون مختلف زندگی است. با مقایسه مطلوب‌ها بدین نتیجه خواهیم رسید که برخی مطلوب‌ها در عرض یکدیگرند، یعنی برای رسیدن به مطلوبی دیگر نیست و مستقل از دیگر مطلوب‌ها مطلوب است؛ و برخی دیگر مطلوب‌ها در طول یکدیگرند، به این معنا که مطلوبی مقدمه برای مطلوبی دیگر است. انسان اگرچه اهداف متنوعی مانند اهداف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دارد، اما همه این اهداف نهایتاً مقدمه برای رسیدن به زندگی مطلوب هستند. از این رو، اگرچه برای همه امور اختیاری، مطلوب و ارزشی متصور است؛ اما هدفی که از همه آن‌ها مد نظر است زندگی مطلوب است که این همان هدف اخلاق و مطلوب یا ارزش ذاتی اخلاقی است. اما سؤال اساسی این است که آنچه زندگی را مطلوب می‌کند چیست؟ یا به عبارت بهتر منشأ هرگونه مطلوبیت از کجاست و تمامی مطلوبیت‌ها نهایتاً وابسته به چه چیزی هستند (مصباح، ۱۳۹۶، صص. ۱۴۶-۱۴۷). پاسخ این پرسش را در تحلیل علت غایی این افعال اختیاری خواهیم یافت. بیان شد که هر فعل اختیاری، همچنان که به علت فاعلی نیازمند است، برای موجود شدن نیازمند علت غایی نیز خواهد بود که این علت غایی همان هدف مطلوب از ایجاد این فعل می‌باشد. اما با تبیین اهداف طولی، علت غایی یک فعل ممکن است در طول علت غایی دیگر قرار بگیرد، و مطلوبی مقدمه رسیدن به مطلوبی دیگر باشد. برای مثال اگر کسی برای دوست خود نامه‌ای بنویسد، در این فعل اختیاری، اگر پرسیده شود چرا این فعل را انجام داده است؟ یعنی از هدف مطلوب فاعل آن سؤال کرده‌ایم که همان علت غایی فعل نوشتن خواهد بود. در پاسخ این پرسش ممکن است گفته شود، با خبر کردن دوست از احوالات نویسنده نامه، هدف مطلوب و علت غایی این فعل بوده است؛ اما باز می‌توان این پرسش را ادامه داد که علت غایی و هدف مطلوب خود این مطلوب، یعنی با خبر کردن دوست از احوال نویسنده، چیست؟ پاسخ این پرسش علت غایی دیگری است که در طول علت غایی پیشین است، مثلاً برای این که بتواند از دوست خود کمک بگیرد، او را از احوال خود با خبر کرده است. از آنجا که علت غایی در دسته علت‌های حقیقی است، و تسلسل



در علل حقیقی محال است، تسلسل در علل غایی نیز محال است. بنابراین، سلسله علل غایی باید نهایتاً به علتی منتهی گردد که مطلوبیت و خواستن آن برای رسیدن به مطلوب دیگری نباشد، بلکه رابطه فاعل با آن، رابطه‌ای ضروری باشد. به تعبیر دیگر، مطلوبیتی اصیل و مشترک در همه انسان‌ها وجود دارد که ناشی از اموری واقعی است. مطلوب‌های انسان که در زبان فلسفی علت غایی افعال اختیاری انسان نام دارند به مطلوبی بازگشت دارند که رابطه آن با انسان رابطه‌ای ضروری است. اگر چنین رابطه‌ای وجود نداشته باشد، سؤال از چرایی خواست‌های انسان پایان نمی‌پذیرد، و برای ایجاد انگیزه در انسان لازم می‌آید که بی‌نهایت انگیزه، پیش از آن تحقق یابد. وجود مطلوب‌های خاص در انسان، نشان از آن دارد که این رابطه به مطلوبی ختم شده که وابسته به مطلوبی دیگر نبوده، و وجود انسان برای آن کافی است. به تعبیر دیگر، رابطه انسان با وجود آن مطلوب، رابطه‌ای ضروری است. انسان موجودی خودآگاه است، و لازمه این خودآگاهی، خواست خود است. پس لازمه وجود انسان، مطلوبیت خود است، و سایر خواست‌های انسان به تبع چنین خواست و مطلوبیتی پدید می‌آیند. انسان با یافتن خود، بر نقایص خویش آگاه می‌گردد، و مطلوبیت خود، او را به مطلوبیت رفع نقایص خود و بهره‌مندی از کمال و لذت بیشتر سوق می‌دهد. نقص‌های انسان همچون جهل و نداشتن لذتی خاص و... اموری هستند که انسان در آرزوی برطرف کردن آنهاست، و از آنجاکه برطرف کردن این نقایص، عللی واقعی می‌طلبند، سخن گفتن از اموری که رافع این نقایص‌اند، سخن گفتن از اموری واقعی است. اخلاق در حقیقت تلاش دارد با معرفی کارها و صفاتی خاص، تأمین آن سعادت (تکامل) را به انسان نشان دهد. بنابراین، اخلاق از اموری واقعی سخن می‌گوید، و اگر از خوب بودن کاری سخن می‌گوید، در حقیقت کاری را معرفی می‌کند که شایسته انجام برای دستیابی به کمال و لذتی خاص است، و اگر لزوم انجام کاری را گوشزد می‌کند، از رابطه ضروری بین مطلوبی خاص با انجام کاری خاص سخن می‌گوید که این رابطه ضروری در فلسفه، ضرورت بالقیاس الی الغیر خوانده می‌شود (مصباح، ۳۹۶۱، صص. ۱۴۷-۱۴۸). اگرچه همه انسان‌ها در کمال طلبی، همانند حب به ذات مشترک‌اند، اما در آنچه کمال می‌انگارند ممکن است مشترک نباشند (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۹).

به بیان علامه طباطبایی، انسان در زندگی خود دارای هدفی اصلی است که مطلوبیت آن برای او وابسته به چیز دیگری نیست، و به خاطر چیز دیگری آن را نمی‌خواهد، بلکه خود آن موضوع برای او ارزشمند است، و دارای ارزش ذاتی است. این هدف اصلی، در حقیقت همان



سعادت است که انسان برای خود تصور می‌کند، و دیگر اهداف در زندگی نسبت به این هدف اصلی، اهداف تبعی هستند که همه آن‌ها مقدمه‌ای برای رسیدن به آن هدف اصلی یعنی رسیدن به سعادت هستند. ایشان در این باره می‌نویسد:

” اعمالی که انسان در مسیر زندگی انجام می‌دهد، تحت نظامی است که از آن تخطی نمی‌کند، و در حقیقت از یک نقطه مشخصی سرچشمه می‌گیرد و آن این است که انسان می‌خواهد یک زندگی سعادت‌مندانه داشته باشد که در آن تا می‌تواند کامروا بوده، به خواسته و آرزوهای خود برسد، و به عبارت دیگر، تا می‌تواند نیازمندی‌های خود را از جهت بقای وجود به طور کامل تری رفع نماید (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵).

انسان بر اساس سعادت است که برای خویش تصور کرده است، آن را هدف اصلی خود می‌داند و در مسیر زندگی خود به دنبال تحصیل اهدافی است که گمان می‌کند برای رسیدن به آن هدف اصلی، نقش مقدمه را دارند، و اهداف تبعی او به شمار می‌روند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۲۲). بنابراین، انسان‌ها همان‌گونه که در داشتن حب ذات مشترک‌اند، در کمال‌طلبی نیز با یکدیگر مشترک‌اند، و در این حقیقت که هدف اصلی در زندگی آنان سعادت است با یکدیگر اختلاف ندارند. اما آنچه مسیر انسان‌ها را در رسیدن به سعادت متفاوت می‌کند، تصویری است که هر فرد، از سعادت و کمال‌نهایی خویش دارد، و تشخیص این‌که مصداق این سعادت و کمال چیست، آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند.

بر اساس آنچه در فلسفه اسلامی اثبات می‌گردد، خداوند متعال در کامل‌ترین مرتبه وجود قرار دارد (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص. ۳۵-۳۶؛ ۱۹۸۱، ج. ۶، صص. ۱۴-۱۶). بنابراین، مقدار کمال هر موجودی را می‌توان در مقایسه با کمال مطلق الهی مشخص کرد؛ یعنی هر موجودی که در مراتب کمال به خداوند نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است. بر همین اساس، کمال انسان نیز از همین راه قابل تشخیص است و انسان به هر میزانی که به خداوند نزدیک‌تر باشد، کامل‌تر است؛ به عبارت دیگر، معیار تشخیص کمال انسان، نزدیک بودن او به خداوند متعال است (مصباح، ۱۳۹۶، صص. ۱۶۶-۱۶۷). علامه طباطبایی در این باره می‌فرماید:

” پس برای انسان نزدیکی و دوری‌ای از خدای سبحان وجود دارد که آن دو،



دو ملاک دائمی در سعادت و شقاوت او و برای اصلاح جامعه مدنی در دنیا هستند

(طباطبایی، ۱۳۷۱، ج. ۳، ص. ۲۹۹).

براین اساس، می‌توان گفت از نظر اخلاقی، هر امر اختیاری، به اندازه‌ای ارزشمند است که در قرب انسان به خداوند مؤثر باشد. گرچه می‌توان با استفاده از عقل و گاه تجربه میزان ارزشمندی امور اختیاری را مشخص نمود؛ اما در بسیاری از موارد، ممکن است همه نتایج کار بر ما معلوم نباشد، و از آنجاکه احتمال می‌دهیم بسیاری از نتایج آن در جهان دیگر ظاهر شود، نمی‌توانیم آن‌ها را با عقل خود یا حتی به کمک تجربه محاسبه کنیم. در این موارد، راهی جز این نداریم که به ارزش کار از راه راهنمایی کسی که به همه نتایج آن آگاه است پی ببریم. راهنمایی‌ها و دستورهای که به واسطه وحی به دست بشر رسیده، همین نقش را برای هدایت انسان به کمال و سعادت حقیقی او ایفا می‌کنند (مصباح، ۱۳۹۶، ص. ۲۲۴).

۶. نسبی بودن مفاهیم ارزشی

در یک تقسیم‌بندی، مفاهیم به نسبی و نفسی قابل تقسیم‌اند. مفاهیم نفسی، مفاهیمی هستند که برای کاربرد آن‌ها خود شیء را در نظر می‌گیریم و برای فهم این مفاهیم نیازی به تصور رابطه این مفاهیم با امور دیگر نیست، مانند مفهوم سیب. اما مفاهیم نسبی، مفاهیمی هستند که در کاربرد آن‌ها رابطه شیء با امور دیگر در نظر گرفته می‌شود و تنها با لحاظ این رابطه معنا پیدا می‌کند، مانند مفهوم علت. مفاهیم ارزشی نظیر خوب و بد مفاهیمی نسبی‌اند؛ یعنی تا مقایسه‌ای صورت نگیرد اساساً چنین مفهومی انتزاع نمی‌شود (عبودیت و مصباح، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۵). با توضیحی که درباره ملاک واقعی ارزش ارائه شد معلوم شد این مفاهیم از مقایسه افعال و صفات اختیاری انسان با سعادت انسان انتزاع می‌شوند و اساساً به کاربرد این مفاهیم در جای دیگر بی‌معناست. با روشن شدن مفهوم ارزش و ملاک ارزیابی ارزشی در افعال اختیاری انسان، اکنون به تحلیل ارزش‌باری تکنولوژی می‌پردازیم.

۷. تکنولوژی و ارزش

ارزش‌ها برآمده از اندیشه و تعقل انسان است که با راهنمایی دین، می‌تواند نقش حیاتی در زندگی فردی و اجتماعی او بازی کند و آن نقش عبارت از این است که دنیای اندیشه را با دنیای عمل



اتصال می‌بخشد. یکی از زمینه‌های تجلی و ظهور دستاوردهای عالم اندیشه در دنیای خارج، مصنوعات تکنولوژی است که برآمده از دانش بشری و ترکیب آن با ارزش‌هاست. خوب و بد هریک از مصادیق تکنولوژی و باید یا نباید استفاده از هر کدام از آن‌ها، با تأثیرپذیری از دنیای ارزش‌ها معنا می‌یابد و در گرو ارزش‌های اخلاقی‌ای است که دنیای پیچیده اندیشه انسان را در قالب دستور یا توصیفی ارزشی، به نمایش می‌گذارد.

یکی از اهداف میانی این تحقیق، بررسی تأثیر ارزش‌های اخلاقی در فرایند تحقق تکنولوژی از دیدگاه فلسفه اسلامی معاصر است. بدین منظور در این بخش این مسئله را دنبال می‌کنیم که تکنولوژی چگونه و تا چه اندازه ممکن است تحت تأثیر ارزش‌های اخلاقی قرار گیرد تا مشخص شود که اگر سازنده، طراح و کاربر مصنوعات تکنولوژی واقعاً به ارزش‌های اخلاقی خاصی باور داشته باشد این ارزش‌ها چگونه و تا چه اندازه این مصنوعات تکنولوژی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. در این بخش ابتدا با توجه به آنچه از نگاه فیلسوفان اسلامی معاصر در مفهوم ارزش و ملاک ارزیابی ارزشی بیان شد، به تحلیل بعد ارزش‌باری تکنولوژی خواهیم پرداخت.

۱-۷. پاسخ کلی به مسئله رابطه ارزش و تکنولوژی بر اساس فلسفه اسلامی معاصر

با توجه به دیدگاه فیلسوفان مسلمان در خصوص ارزش‌ها و نحوه پیدایش آن‌ها روشن شد که از منظر ایشان، انجام یا ترک افعال اختیاری انسان با دخالت ارزش‌ها صورت می‌گیرد به گونه‌ای که تمامی افعال اختیاری انسان تحت تأثیر ارزش‌های عام مورد قبول انسان تحقق می‌یابند و این ارزش‌ها بر اساس نوع جهان‌بینی انسان، مورد پذیرش قرار می‌گیرند. بنابراین، در پاسخ به مسئله نقش ارزش‌ها در تکنولوژی از منظر فلسفه اسلامی معاصر می‌توان به طور کلی گفت: هر کجا که فعلی اختیاری در تکنولوژی نقش دارد ضرورتاً ارزش‌ها نیز تأثیرگذارند. بنابراین، برای مشخص شدن رابطه ارزش و تکنولوژی و تأثیر ارزش‌ها در مراحل جزئی تکنولوژی، باید با بررسی مراحل تحقق تکنولوژی مشخص نمود که چه مرحله‌ای با فعل اختیاری انسان سروکار دارند و ارزش‌ها در آن مرحله چگونه تأثیرگذار خواهند بود.

۲-۷. بررسی جزئی نقش ارزش‌ها در مسئله رابطه ارزش و تکنولوژی بر اساس فلسفه اسلامی معاصر

تذکر این نکته حائز اهمیت است که تکنولوژی در حقیقت به کارگیری علم در مقام صنعت است.



از این رو، مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و... تأثیرگذار بر این علم، در مراحل تولید و استفاده تکنولوژی نیز می‌تواند تأثیرگذار باشد. چنان‌که برخی تصریح کرده‌اند که، در تکنولوژی، لایه‌های معرفتی زیادی وجود دارد؛ لایه‌های فنی مهندسی که خود مبتنی بر لایه‌های علوم پایه هستند و آن‌ها نیز از نوع نگاه معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی که این علوم پایه از آن‌ها تغذیه می‌کنند، متأثرند (پارسانیا، ۱۳۹۵). ایشان تأکید می‌کنند که تکنولوژی مدرن برآمده از مبانی علوم مدرن است که می‌توان آن مبانی را در یک مثلث سه ضلعی با ضلع‌های انسان محوری، نگاه سکولار به معنای اصالت دنیا و نگاه معرفت‌شناسانه‌ای که فقط آنچه انسان می‌فهمد را دارای اعتبار می‌داند، خلاصه کرد (خسروپناه، ۱۳۹۵).

بدون شک گام نهادن در مسیر تولید مصنوعات تکنولوژی، فعل اختیاری محقق است و می‌توان نقش ارزش‌ها را در این جریان ردیابی کرد. برای این منظور ابتدا باید تبیینی از مراحل این مسیر به دست داد تا با روشن شدن مراحل مختلف آن بتوانیم به مقصود خویش از این بخش نزدیک گردیم. زیرا چنان‌که بیان شد هر جا پای فعل اختیاری انسان در میان باشد، ارزش و ارزیابی ارزشی نیز ضرورتاً وجود خواهد داشت و بر اساس ملاکی که فیلسوفان مسلمان برای ارزش‌های اخلاقی معرفی نموده‌اند قابل ارزیابی خواهد بود.

۷-۲-۱. انتخاب یک مصنوع برای ساخت

هدف تکنولوژی از هر سنخ که باشد اساساً کسب شناخت و معرفت نیست، بلکه رفع نیازهای عمدتاً غیرمعرفتی انسان هاست. از این رو، اولین گام تکنولوژی با طرح یک نیاز رقم می‌خورد. پدیدار شدن یک نیاز، محقق را بر آن می‌دارد تا طرحی نو در اندازد و رافع آن نیاز را به جامعه بشری ارائه نماید. حیات انسان به انواعی از نیازهای مادی و معنوی پیچیده شده که هر کدام انسان را به تلاش برای رفع خویش می‌خوانند، اما آیا هر نیازی، هر کسی را برای تلاش جهت رفع آن نیاز برمی‌انگیزاند؟ با تحلیلی که از ماهیت ارزش‌ها ارائه شد روشن می‌شود که این چنین نیست که هر نیازی، برانگیزاننده هر محقق باشد، بلکه اساساً توجه به یک نیاز، در مرتبه نخست وابسته به سعادتی است که انسان برای خویش تعریف نموده و در مرتبه دوم وابسته به مقدماتی است که برای رسیدن به آن سعادت تشخیص داده است. اگر این مجموعه (سعادت و مقدمات آن) را نظام ارزشی نام نهم، می‌توان گفت توجه به یک نیاز و تصمیم بر رفع آن نیاز وابسته به نظام ارزشی محقق است.



برای مثال، یک مسلمان، نیازهای مختلفی در ابعاد زندگی فردی و اجتماعی خود دارد و وظیفه دانشمندان مسلمان در عرصه تولید تکنولوژی، دستیابی به علومی است که ساخت مصنوعات مورد نیاز مسلمین را برای دستیابی به سعادت، تأمین نماید. بنابراین، گام اول در تولید تکنولوژی، «هدف‌گذاری بر اساس رفع نیازها» است و ضرورتاً ارزش‌ها در این گام نخست (تشخیص نیاز و تصمیم بر رفع آن) دخالت دارند.

۷-۲-۲. مرحله طراحی

هنگامی که محقق تصمیم می‌گیرد برای رفع یک نیاز، تکنولوژی خاصی را طراحی کند باز پای کاری اختیاری و تأثیر نظام ارزشی محقق و طراح در میان است. برای مثال، اگر نیاز به شادی و نشاط در جامعه‌ای احساس شود و رفع این نیاز توجه یک طراح را به خود جلب کند ممکن است شناخت او از قوانین عالم طرح‌های متعددی را در ذهن وی حاضر کند که به گمان وی، تحقق آن‌ها می‌تواند به رفع این نیاز کمک کند. اما از میان طرح‌های روی میز ذهن، کدام یک به روی میز کار منتقل می‌گردد؟ کار ارادی محقق در این مرحله آماده‌سازی یک طرح برای رفع یک نیاز است و ضرورتاً تا نظام ارزشی نقش خود را بازی نکند فعل طراح محقق نخواهد شد. برای نمونه، می‌توان به مثال مشهور فینبرگ در طراحی و سیر شکل‌گیری اولیه دوچرخه در اواخر قرن ۱۹ میلادی، اشاره کرد. دو گزینه برای طراحی ساخت دوچرخه مطرح بود. در گزینه اول که مورد تأیید مردان به شمار می‌رفت، دوچرخه به عنوان وسیله ورزشی تندرو، با دو چرخ ناهمسان طراحی شد به این شکل که چرخ جلو بزرگ‌تر و چرخ عقب کوچک‌تر بود. اما در گزینه دوم طراحی دوچرخه، هر دو چرخ، اندازه یکسان داشتند و به عنوان یک وسیله حمل و نقل ایمن، مناسب حال زنان و کودکان طراحی شده بود. در نهایت حامیان گزینه طراحی دوم پیروز شدند و دوچرخه، به جای طراحی برای سرعت بیشتر، به شکل ایمن، طراحی و سپس تولید گردید (Feenberg, 1999, pp. 79-80).

نمونه دیگر دخالت ارزش‌ها در روند طراحی تکنولوژی را می‌توان در طراحی‌های ساختمانی و معماری مشاهده کرد. این‌که چگونه یک طراح به عنوان یک فاعل مختار، نظام ارزشی مورد قبول خود را در طراحی مصنوع خود پیاده می‌سازد، یکی از مصادیق بارز دخالت ارزش‌ها در طراحی یک بنا است. همچنین سازمان‌ها، خانه‌ها و ساختمان‌هایی که با توجه به تکریم و



راحتی معلولان مسیری متناسب با آن‌ها طراحی می‌شود و بناهایی که ارزش‌های اسلامی در آن به نمایش گذاشته می‌شود از دیگر مصادیق دخالت ارزش‌ها در طراحی است.

بنابراین، طراح با توجه به نظام ارزشی مورد قبول خود، سعادت نهایی را در نظر می‌گیرد و در مرتبه بعد با توجه به مقدمات رسیدن به این سعادت نهایی و انگیزه رفع نیازهای مقدماتی، بر مبنای نظام ارزشی مورد قبول خود، شروع به طراحی مصنوع تکنولوژیکی می‌نماید.

۷-۲-۳. مرحله ساخت

مرحله ساخت، مهم‌ترین مرحله شکل‌گیری مصنوع است و پس از این مرحله، مصنوع، تحقق و وجود خارجی خواهد یافت. فعل اختیاری در این مرحله به روشنی قابل تبیین است و می‌توان به راحتی تأثیر نظام ارزشی سازنده را در این مرحله مشاهده کرد. در مرحله ساخت، سازنده، به عنوان یک فاعل مختار، تحت نظام ارزشی خود شروع به ساختن مصنوع می‌کند و مصنوع تکنولوژی تحت تأثیر نظام ارزشی سازنده آن ساخته و تولید می‌شود. آنچه در مرحله طراحی، در ذهن طراح وجود دارد، در این مرحله در خارج از ذهن ساخته می‌شود، از این رو، تمامی ارزش‌هایی که در مرحله رفع نیاز و مرحله طراحی وجود داشت، در این مرحله نیز وجود دارد و به مرحله وجود خارجی محصول آن طراحی رسیده است. سازنده‌ای که تحت تأثیر نظامی از ارزش‌هایی است که او را در مسیر سعادت ابدی قرار می‌دهد، در مرحله ساخت مصنوع این ارزش‌ها را خواسته یا ناخواسته مد نظر قرار خواهد داد و سپس مصنوع را خواهد ساخت.

در بسیاری از مصنوعات تکنولوژی مرتبط با صنایع نظامی، دخالت ارزش‌ها در ساخت این مصنوعات به وضوح قابل مشاهده است. سلاح‌های کشتار جمعی توسط افرادی ساخته می‌شود که نسبت به جان افراد بی‌گناه و غیر نظامی بی‌تفاوت می‌باشند. نمونه دیگر آن را در تکنولوژی‌هایی می‌توان یافت که بحران‌های زیست محیطی به وجود می‌آورند و طبیعت و حفظ آن نزد سازندگان‌شان بی‌ارزش یا کم ارزش تلقی می‌شود.

۷-۲-۴. مرحله کاربری

پس از مرحله ساخت، مهم‌ترین بخش دخالت ارزش‌ها در فعل اختیاری انسان، در مرحله استفاده کاربران تکنولوژی، محقق می‌شود. کاربران و استفاده کنندگان مصنوعات تکنولوژی، به عنوان فاعل‌های مختار، تحت نظام ارزشی‌شان، محصولی از تکنولوژی را انتخاب و برای رفع نیازهای



خود از آن استفاده می‌کنند. مثال مشهور میان فیلسوفان تکنولوژی، برای دخالت ارزش‌ها در مرحله کاربری، استفاده از چاقو است؛ چاقو می‌تواند در دست فردی که متأثر از ارزش‌های مثبت است، برای رفع نیازهای روزمره او مانند پوست کردن میوه، استفاده شود، یا در دست فردی که نسبت به ارزش‌های متناسب با سعادت حقیقی انسان بی‌تفاوت است، در اعمال غیر مشروع مانند قتل افراد بی‌گناه استفاده شود.

اگرچه مرحله کاربری، بعد از مرحله ساخت است و طبیعتاً این مرحله متأثر از ارزش‌های مرحله قبل نیز خواهد بود، اما این تأثیر به معنای به وجود آمدن جبر تکنولوژیکی و استفاده کاربر طبق نظام ارزشی سازنده، نخواهد بود. در بسیاری از مصنوعات تکنولوژی، حتی اگر مصنوع با ارزش‌های منفی و در مسیر دوری از سعادت ابدی ساخته شده باشد، امکان استفاده از آن مصنوع توسط کاربر در مسیر رسیدن به سعادت اخروی تحت تأثیر ارزش‌های اخلاقی کاربر، وجود دارد. مانند بسیاری از سلاح‌های نظامی که برای کشتن افراد بی‌گناه طراحی و ساخته شده است اما می‌توان با در اختیار گرفتن این سلاح‌ها، از آن‌ها برای دفاع از مظلوم و ترویج ارزش‌های اخلاقی استفاده کرد. اگر مصنوع به گونه‌ای طراحی شده باشد که هیچ‌گونه استفاده از آن در مسیر ارزش‌های اخلاقی کاربر، متصور نباشد، یقیناً در این‌گونه موارد، نظام ارزشی کاربر، او را به سمت طرد و استفاده نکردن از آن مصنوع فرا می‌خواند، مانند سلاح‌های شیمیایی و میکروبی برای افرادی که ارزش‌های اسلامی را باور دارند. البته واژه «باور» بر این حقیقت دلالت دارد که صرف ملقب شدن به نام مسلمان یا القاب دیگر از سایر مکاتب، به معنای لزوم پیروی از ارزش‌های خاص آن مکتب نیست.

۷-۳. بُعد ارزش‌بار و بُعد خنثی در تکنولوژی

در تمامی مراحل طراحی، ساخت و استفاده مصنوعات تکنولوژی، می‌توان عمل و فعل اختیاری انسان را به وضوح مشاهده کرد. از تصمیم به طراحی یک مصنوع، تا ساخت اولیه و تولید انبوه آن، رساندن به دست کاربران و استفاده کنندگان و در نهایت استفاده این مصنوعات توسط کاربران آن، همه این افعال در حوزه افعال اختیاری انسان می‌باشد. انجام این اعمال، به صورت اختیاری بدان معناست که علاوه بر علت فاعلی، علت غایی نیز در تحقق این افعال مؤثر است. از این رو، این افعال، همراه با هدف مطلوبی است که فاعل آن، اراده کرده و شوق رسیدن به آن هدف، نقش علت غایی این افعال را بازی می‌کند. از آنجاکه هر فعل اختیاری ضرورتاً تحت تأثیر ارزش‌ها



انجام می‌گیرد طراحی، ساخت، استفاده و هر نوع فعل اختیاری که مرتبط با مراحل تولید و استفاده از مصنوعات تکنولوژی است، ضرورتاً تحت تأثیر ارزش‌ها و قابل ارزیابی ارزشی خواهد بود. اما این امر بدان معنا نیست که مصنوع تکنولوژی به خودی خود و بدون مقایسه با سعادت انسان، قابل اتصاف به خوب و بد باشد. یک مصنوع، چه نوع ساده آن مانند چاقو و چه نوع پیچیده آن مانند انواع رایانه‌ها، خود به خود خنثی است و دارای ارزش نیست و نمی‌تواند صرف‌نظر از فاعل و هدف آن، یا کاربر و هدف آن، مورد ارزیابی ارزشی قرار گیرد. علامه مصباح به خنثی بودن مصنوع تکنولوژی به عنوان یک شیء تصریح کرده، می‌گوید:

” تکنولوژی از نظر بار ارزشی خنثی است ... این پیشرفت‌ها ذاتاً دارای بار ارزشی مثبت یا منفی نیستند و یک وسیله مجهز و مدرن می‌تواند در مسیر صحیح یا باطل استفاده شود (مصباح، ۱۳۹۰).

ایشان در تبیین خنثی بودن ذاتی تکنولوژی می‌گوید:

” وقتی یک تلفن همراه در دست شما می‌آید و اختراع می‌شود و در بازار فراوان می‌شود خود این تلفن را نمی‌شود گفت چیز خوبی است یا بد است. از لحاظ ارزش اخلاقی خنثی است. بستگی به این دارد که شما چگونه از آن استفاده کنید. یک وسیله است و پیشرفتی است که می‌تواند از آن استفاده خیلی خوبی شود ممکن هم هست استفاده بدی کنند که بعضی از افراد جاهل و نادان سوءاستفاده هم می‌کنند. ولی خود آن خنثی است یعنی نمی‌شود بگویند این تحولات موجب کمال انسانی شده است. ابزاری است که در اختیار انسان قرار گرفته است (مصباح، ۱۳۹۰).

مصنوعات تکنولوژی تا مادامی که ابزار است خنثی است اما وقتی افعال اختیاری انسان در ارتباط با این مصنوعات با سعادت انسان سنجیده می‌شود، پای ارزش به میان آمده، فعل انسان متصف به خوب و بد می‌گردد (مصباح، ۱۳۹۰).

آیت الله جوادی آملی نیز، تکنولوژی را با اهداف و اندیشه مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان آن قابل ارزیابی می‌داند و معتقد است حکومتی که بر مبنای دینی و اسلامی است باید در



ساخت و استفاده از تکنولوژی، ارزش‌های اسلامی را مد نظر قرار دهد. از این رو، تکنولوژی‌هایی که همراه با ارزش‌های منفی برای استفاده کنندگان آن می‌باشد را در چنین حکومتی روا نمی‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، صص. ۱۱۱-۱۱۴).

مهدی گلشنی نیز در پاسخ به این پرسش که آیا مصنوعات تکنولوژی خنثی یا همراه با ارزش‌ها هستند، معتقد است، آثار مثبت و منفی تکنولوژی به مقاصد تولیدکنندگان و یا مقاصد مصرف‌کنندگان بازمی‌گردد. این‌که گفته می‌شود این تکنولوژی ضد ارزش است زمانی است که تکنولوژی برای مقاصد ضد ارزشی تولید می‌شود و از این جهت متضمن برخی ضد ارزش‌ها است، اینجاست که برخی مصرف‌کنندگان با غفلت از این مقاصد متحمل این ضد ارزش‌ها می‌شوند (گلشنی، ۱۳۹۳، صص. ۱۹۰-۱۹۱).

۷-۴. چگونگی ارزش‌گذاری تکنولوژی

پس از روشن شدن بعد ارزش‌باری و بعد خنثی تکنولوژی، نوبت ارزیابی بُعد ارزش‌بار تکنولوژی بر اساس معیار و ملاک ارزیابی ارزشی است. چنان‌که بیان شد بُعد فعلی مصنوع تکنولوژی که ابزار صرف باشد، همراه با ارزش نخواهد بود، بلکه بُعد فاعلی آن، در مقام ساخت و استفاده توسط فاعل مختار، به عنوان فعل اختیاری، ضرورتاً ارزشی خواهد بود و از این جهت قابل ارزیابی ارزشی است. بر مبنایی که تبیین شد، ارزش‌نهایی که ارزش ذاتی دارد، بر مبنای کمال‌نهایی و سعادت انسان، میزان تقریبی است که هر فعل اختیاری، برای انسان نسبت به خدای متعال به ارمغان خواهد آورد. از این رو، در مصنوعات تکنولوژی نیز ملاک ارزیابی ارزشی، در افعال اختیاری مرتبط با آن، همچون ساخت و استفاده آن توسط فاعل‌های مختار، بر همین مبنای قابل ارزیابی خواهد بود. اگر مصنوع تکنولوژی برای اهدافی ساخت یا مصرف شود که مستقیماً یا با واسطه به هدف‌نهایی که سعادت انسان است منتهی گردد، مثبت و مفید ارزیابی می‌شود و اگر مستقیماً یا با واسطه اهداف تبعی و میانی، نه تنها در مسیر هدف اصلی و نهایی قرار نگیرد، بلکه موجب دور شدن از آن گردد، متصف به ضد ارزش خواهد شد. برای مثال، اگر مصنوعی تکنولوژیکی مانند رکعت‌شمار برای کمک به عبادت‌کنندگان در تقرب به خداوند طراحی، ساخته یا استفاده شود فعل طراح، سازنده یا کاربر متصف به خوب شده، با ارزش شمرده می‌شود و در مسیر رسیدن به ارزش‌نهایی خواهد بود و گاه به تبعیت از این ارزش‌گذاری به آن مصنوع، شیء با ارزش اطلاق می‌گردد. همچنین وقتی مصنوع تکنولوژیکی مانند ابزارهای ارضای امیال جنسی، طراحی، ساخته



یا استفاده می‌شوند، چنین افعال ارادی بر ضد ارزش نهایی است و برای انجام‌دهنده آن فعل اختیاری بد ارزیابی می‌شود.

به نظر می‌رسد تعبیر خنثی بودن تکنولوژی که در کلام برخی فیلسوفان معاصر آمده (نک: مصباح، ۱۳۹۰)، ناظر به خود مصنوع صرف نظر از مراد سازنده و کاربر و سعادت آن‌ها باشد. زیرا تکه‌هایی از آهن یا پلاستیک به خودی خود و بدون مقایسه قصد سازنده یا کاربر با سعادت وی، قابل ارزش‌گذاری نیست. اما در مقام طراحی، ساخت و استفاده، هرچیزی چه مصنوع چه غیر مصنوع، از آن جهت که عملی انسانی و اختیاری است، جهت‌دار و دارای ارزش خواهد بود. اگر کشاورز یا باغ‌داری به نیت‌های ارزشی محصولی را به بار آورد، عمل او نیز قابلیت ارزش‌گذاری اخلاقی پیدا خواهد کرد. از این رو، آنچه به عنوان جهت‌داری و ارزش‌باری تکنولوژی قابل بررسی است، افعال ارادی انسان است و این ارزش‌گذاری متوجه فعل انسانی است نه خود مصنوع تکنولوژی. نسبت دادن ارزش‌ها به خود تکنولوژی اگر استعمالی بالعرض و مجازی باشد امری قابل مسامحه است، اما با نگاه فلسفی، این مصنوعات نمی‌توانند به اوصاف ارزشی متصف گردند. این سخن بدان معنا نخواهد بود که چون مصنوع تکنولوژی امری خنثی است، پس می‌تواند به هر شکلی طراحی، ساخته یا استفاده و ترویج شود. همچنین مراد این نخواهد بود که همه مصنوعات آثاری یکسان خواهند داشت. چراکه هرشیء اعم از مصنوع یا غیر آن، اگرچه خود همراه بار ارزشی نباشد، اما می‌تواند در مقام طراحی، ساخت و استفاده، متصف به اوصاف ارزشی گردد. یک دستگاه تلفن همراه، صرف نظر از طراح، سازنده و کاربر آن، تنها مجموعه‌ای از هادی‌ها، نیمه هادی‌ها و... است و از این جهت، متصف به اوصاف ارزشی نمی‌گردد. جهتی که در این مثال قابل ارزش‌گذاری است، این است که طراح و سازنده، معنایی را از آن اراده کرده، یا کاربر از استفاده از آن، هدفی را دنبال می‌نماید. بنابراین، مراد این نیست که همه مصنوعات ارزش یکسان دارند.

ممکن است گفته شود، همچنان که شراب در ذات خود نجس و از مصادیق پلیدی‌ها شمرده می‌شود، اگر مصنوعی آثاری منفی دارد، ذات خودش متصف به ارزش منفی خواهد بود و این یعنی مصنوع می‌تواند در ذات خود گران‌بار از ارزش باشد. در پاسخ می‌توان گفت، شراب هم به خودی خود مایعی است که دارای ارزش نیست و تا به گونه‌ای با سعادت انسان ارتباط پیدا نکند قابل ارزش‌گذاری نیست. اگر هیچ انسانی برای استفاده این شراب وجود نداشته باشد آیا



باز هم نجاست و رذالت آن مایع معنا خواهد داشت؟ این فعل ارادی انسان در تولید یا استفاده از آن است که این مایع را با سعادت انسان مرتبط می‌سازد و این مقایسه فعل ارادی با سعادت انسان است که پای ارزش را به میان می‌آورد. استفاده از شراب به علت آثار مخرب آن در سعادت انسان، متصف به ضد ارزش می‌شود نه ذات شراب. در تولید یا استفاده از مصنوعات تکنولوژی نیز، ممکن است به خاطر آثار زیان‌باری که یک مصنوع در سعادت انسان داشته باشد ضد ارزش خوانده شده و از آن نهی گردد.

مثال دیگر، دارویی که فقط شفا بخش است و مصرف مضر ندارد را با ماده مخدر و مضر که فقط بیمارکننده است، در نظر بگیرید؛ آیا می‌توان درباره این دو مصنوع از نظر ارزشی قضاوت کرد؟ پاسخ این است که اگرچه این دو مصنوع از جهت ذات دارای ارزش نیستند اما از این جهت که در ارتباط با نفع و ضرر برای انسان است، می‌توان گفت بالعرض اولی دارای ارزش خوب و دومی دارای ارزش بد است.

نتیجه‌گیری

حاصل آن‌که اساساً رابطه ارزش و فعل اختیاری یک رابطه ضروری و دو سویه خواهد بود، بدین معنا که هر فعل اختیاری لزوماً همراه ارزش خواهد بود و هر ارزش و مطلوبیتی نیز در یک فعل اختیاری معنا خواهد یافت. یکی از زمینه‌های تجلی و ظهور دستاوردهای عالم اندیشه در دنیای خارج، مصنوعات تکنولوژی است که برآمده از دانش بشری و ترکیب آن با ارزش‌هاست.

در پاسخ به مسئله چگونگی ارزش‌گذاری تکنولوژی نخست این مسئله تبیین شد که ارزش‌ها از منظر فلسفه اسلامی معاصر در (۱) ایجاد انگیزه برای رفع یک نیاز که مرحله نخست فرایند شکل‌گیری تکنولوژی است، (۲) مرحله طراحی، (۳) مرحله ساخت و (۴) مرحله کاربری تکنولوژی، تأثیرگذارند و نقشی قهری دارند. اما مصنوع تکنولوژی به خودی خود و بدون مقایسه با سعادت انسان، قابل اتصاف به خوب و بد نیست و از این جهت، خنثی است.

پس از بررسی بُعد ارزش‌باری و بعد خنثی تکنولوژی، روشن شد که بُعد فعلی مصنوع تکنولوژی که ابزار صرف است، همراه با ارزش نیست، بلکه بُعد فاعلی آن، در مقام انتخاب، طراحی، ساخت و استفاده توسط فاعل مختار، به عنوان فعل اختیاری، ضرورتاً ارزشی خواهد بود و از این جهت قابل ارزیابی ارزشی است. بر مبنایی که تبیین شد، ارزش‌نهایی که ارزش



ذاتی دارد، بر مبنای کمال‌نهایی و سعادت انسان، میزان تقریبی است که هر فعل اختیاری، برای انسان نسبت به خدای متعال به ارمغان خواهد آورد. ازاین‌رو، در مصنوعات تکنولوژی نیز ملاک ارزیابی ارزشی، در افعال اختیاری مرتبط با آن، یعنی (۱) انتخاب یک مصنوع برای ساخت، (۲) طراحی یک مصنوع، (۳) ساخت یک مصنوع، و (۴) استفاده از یک مصنوع توسط فاعل‌های مختار، بر همین مبنا قابل ارزیابی خواهد بود.



فهرست منابع

۱. احمدی، حسین. (۱۴۰۰). بررسی معناشناسی اخلاق نزد شیخ اشراق. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*. (۲۹)، ۵۶-۳۵.
۲. اسلامی، مصطفی. (۱۴۰۳). اصالت یا اعتباریت فناوری بر اساس فلسفه اسلامی معاصر. *معرفت فلسفی*. (۸۵)، ۱۳۴-۱۱۵.
۳. بایکر، ویه. (۲۰۰۶). چرا و چگونه تکنولوژی اهمیت می‌یابد؟ (نوشین شاهنده، مترجم). بازیابی شده از <https://tarjomaan.com/images/docs/files/000007/nf00007479-1.pdf>
۴. بری، فلیپ. (۱۳۹۳). فلسفه تکنولوژی پس از چرخش تجربی (یاسر خوشنویس، مترجم). بازیابی شده از www.farhangemrooz.com/news/28700
۵. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۵). بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی رویکرد تکنولوژی حاکم. سخنرانی در سلسله نشست‌های فلسفه تکنولوژی، با عنوان تکنولوژی در آینده انقلاب اسلامی ایران. بازیابی شده از <http://fatehan.net/post/95>
۶. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). ولایت فقیه. قم: اسراء.
۷. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۹۵). اسلام و تکنولوژی. سخنرانی در سلسله نشست‌های فلسفه تکنولوژی، با عنوان تکنولوژی در آینده انقلاب اسلامی ایران. بازیابی شده از <http://fatehan.net/post/95>
۸. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
۹. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۰. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). اصول فلسفه رئالیسم (چاپ دوم). قم: بوستان کتاب.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۸). شیعه در اسلام (چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب.
۱۲. عبودیت، عبدالرسول، و مصباح، مجتبی. (۱۳۹۸). خداشناسی. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۳. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۳). علم، دین و فلسفه. تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ الف). سخنرانی در دیدار با جمعی از معلمان پژوهنده استان قم. بازیابی شده از <https://mesbahyazdi.ir/node/3298>
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۰ ب، ۲۳ آذر). بیانات آیت‌الله مصباح در همایش ضرورت پژوهش در آموزش و پرورش. آرشیو صوتی علامه مصباح، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). فلسفه اخلاق (احمد حسین شریفی، محقق). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۱۷. مصباح، مجتبی. (۱۳۸۵). بنیاد اخلاق (چاپ چهارم). قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).
۱۸. مصباح، مجتبی. (۱۳۹۶). فلسفه اخلاق، سلسله دروس مبانی اندیشه اسلامی ۴. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (قدس سره).



۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). **کلیات علوم اسلامی** (چاپ بیست و هشتم). تهران: انتشارات صدرا.
۲۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۰). **شواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه** (سید جلال‌الدین آشتیانی، مصحح؛ چاپ دوم). مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية** (چاپ سوم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۲. میچام، کارل. (۱۳۹۳). **سه نحوه بودن با تکنولوژی** (یاسر خوشنویس، مترجم). بازیابی شده از <https://www.farhangemrooz.com/news/28810>

23. Achterhuis, H. J., et al. (2001). *American philosophy of technology: The empirical turn*. Indiana University Press.
24. Borgmann, A. (1984). *Technology and the character of contemporary life: A philosophical inquiry*. University of Chicago Press.
25. Brey, p. (2010). *Philosophy of technology after the empirical turn*. Techné: Research in Philosophy and Technology, 14(1), 36-48.
26. Dagobert, D. R. (1976). *Dictionary of philosophy*. Adam and Company.
27. Ellul, J. (1964). *The technological society*. Vintage Books.
28. Feenberg, A. (1999). *Questioning technology*. Routledge.
29. Flanagan, M., Howe, D. C., & Nissenbaum, H. (2008). *Embodying values in technology: Theory and practice*. na.
30. Franssen, M., et al. (2023). *Philosophy of Technology*. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/entries/technology>
31. Gehlen, A. (1980). *Man in the age of technology*. Columbia University Press.
32. Gonzalez, W. J. (2015). On the role of values in the configuration of technology: From axiology to ethics. In *New perspectives on technology, values, and ethics: Theoretical and practical* (pp. 3-27).
33. Ihde, D. (1979). *Technics and praxis*. D. Reidel Publishing Company.
34. Illich, I. (1973). *Tools for conviviality*. Harper & Row.
35. Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. University of Chicago Press.
36. Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
37. Merriam-Webster. (2016). Definition by Merriam-Webster. Retrieved



from <https://www.merriam-webster.com>

38. Mumford, L. (1967). *Technics and human development*. Harcourt Brace Jovanovich.
39. Sclove, R. (1995). *Democracy and technology*. Guilford Press.
40. Van Deth, J. W., & Scarbrough, E. (Eds.). (1998). *The impact of values* (Vol. 4). Oxford University Press.
41. Winner, L. (1986). *The whale and the reactor: A search for limits in an age of high technology*. University of Chicago Press.



Re-examining the Origin of Equity in Islamic Moral Philosophy: A Qualitative Content Analysis of Narrations

Mona Amanipour ¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: mona.amanipour@atu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 14 July 2025
Revised: 21 August 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 22 October 2025

Keywords:

Equity (Inṣāf), Origin of Equity, Narrations on Equity, Resolving Contradictions in Narrations, Motivators of Equity, Obstacles to Equity, Islamic Moral Philosophy



Abstract

Equity (inṣāf) is one of the most frequent words in human discourse and a fundamental philosophical, legal, and ethical concept. Despite extensive inquiry by scholars across various disciplines, certain aspects of equity remain ambiguous or insufficiently articulated. Relying on library-based sources and employing a qualitative content analysis of narrations, the present study seeks to address a central question in moral philosophy: What is the origin of equity? By clarifying this issue, the study aims to contribute to the realization of equity and its positive consequences—such as human felicity and individual and social excellence—as well as to promoting meritocracy in selection and appointment processes, removing cognitive ambiguities, and preventing erroneous judgments. From the apparent meaning of some narrations concerning the origin of equity, two answers are inferred: religious law (sharʿ) or reason (ʿaql). However, a comprehensive examination of the corpus of narrations, together with the application of principles for resolving apparent contradictions—such as the type of indication and the reciprocal relationship between reason and religious law—demonstrates that equity is among the highest inner, justice-oriented moral virtues rooted in reason, with faith serving as one of its most significant motivating forces. Moreover, references by certain thinkers to the rational necessity of equity, along with the fact that many factors motivating equity—such as aversion to wrongdoing, benevolence, and magnanimity—as well as those inhibiting it—such as anger, baseness, and incapacity—originate from reason, further reinforce this conclusion. Therefore, in the realm of Islamic ethics, equity is affirmative (imḍāʿī) rather than foundational (taʿsīṣī); it is not exclusive to religious people, and non-religious individuals can also be equitable.

Cite this article: Amanipour, M. Re-examining the Origin of Equity in Islamic Moral Philosophy: A Qualitative Content Analysis of Narrations, *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 37-64. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7181.1624>



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



بازکاوی خاستگاه انصاف در فلسفه اخلاق اسلامی؛ تحلیل محتوای کیفی روایات

✉ مونا امانی پور

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: mona.amanipour@atu.ac.ir

چکیده

انصاف از پریسامدترین واژه‌های کلام بشری و از مفاهیم اساسی فلسفی، حقوقی و اخلاقی است. با وجود کنکاش اندیشمندان علوم مختلف درباره انصاف، هنوز برخی زوایای آن مبهم است یا به درستی تبیین نشده است. پژوهش حاضر بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای و به روش تحلیل محتوای کیفی روایات، در پی پاسخ به این پرسش اساسی در حوزه فلسفه اخلاق است که خاستگاه انصاف چیست؟ تا از رهگذر آن برای تحقق انصاف و آثار مثبت آن همچون سعادت و اعتلای فرد و جامعه، شایسته‌سالاری در انتخاب و انتصاب افراد، رفع شبهه ذهنی و پیشگیری از داوری‌های نادرست زمینه‌سازی کند. از ظاهر برخی روایات درباره چستی خاستگاه انصاف، دو پاسخ شرع یا عقل برداشت می‌شود. اما بررسی مجموع روایات و توجه به قواعد حل تعارض همچون نوع دلالت و رابطه دوسویه میان عقل و شرع نشان می‌دهد انصاف از برترین فضائل اخلاقی درونی و حق محور برخاسته از عقل است و ایمان از مهم‌ترین محرک‌های آن به شمار می‌آید. همچنین اشاره به ضرورت عقلی انصاف در سخن برخی اندیشمندان و سرچشمه گرفتن بیشتر عوامل برانگیزاننده به انصاف مانند بی‌زاری از بدی، خیرخواهی و جوانمردی، یا بازدارنده از آن مانند خشم، پستی و ناتوانی، از عقل این نتیجه را تأیید و تقویت می‌کند. بنابراین انصاف در حوزه اخلاق اسلامی، امضایی است نه تأسیسی و تنها ویژه دیندارها نیست و افراد بی‌دین نیز می‌توانند منصف باشند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۷/۳۰

کلیدواژه‌ها

انصاف، خاستگاه انصاف، روایات انصاف، حل تعارض، روایات، محرک‌های انصاف، موانع انصاف، فلسفه اخلاق اسلامی.

استناد: : امانی پور، مونا. (۱۴۰۳). بازکاوی خاستگاه انصاف در فلسفه اخلاق اسلامی؛ تحلیل محتوای کیفی روایات. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۳۷-۶۴.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7181.1624>





مقدمه

یکی از مهم‌ترین نیازهای انسان، رسیدن به کمال و بهره‌مندی از زندگی سعادت‌مندانه است که براساس آموزه‌های اسلام، این مهم در گرو برخورداری افراد از مکام اخلاق و نهادینه‌کردن آن‌ها در فرد و جامعه است. از این رو، پیامبر(ص) فرمود: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ؛ من برای به کمال رساندن مکارم اخلاق مبعوث شده‌ام» (غازی، ۱۴۱۸ق، ص. ۱۳۱)^۱

انصاف به عنوان یکی از برترین مکارم اخلاق^۲، بر محور حق استوار است و کارکرد ویژه آن ادای حقوق به صورت کامل و برابر است. به همین دلیل، نقش مهمی در شکل‌دهی به نظام‌های حقوقی و اجتماعی دارد و به عنوان یک اصل، در تصمیم‌گیری‌های قضایی و سیاست‌گذاری‌های عمومی تأثیرگذار است. از همین جهت نیز در اسلام، جایگاه بالایی دارد و آثار مثبت فراوانی را - مانند برقراری عدالت، آرامش، محبت، رحمت الهی و غیره - برای فرد و جامعه به ارمغان می‌آورد.

برای دستیابی به این آثار نیک، ابتدا لازم است فضیلت انصاف را در فرد و جامعه ایجاد و سپس نهادینه کرد. گام اول برای ایجاد انصاف، آگاهی از خاستگاه آن و گام بعد، حفظ و تقویت آن است. حفظ و تقویت نیز زمانی میسر می‌شود که انسان عوامل برانگیزاننده و بازدارنده را شناخته، تلاش کند موانع را حذف و محرک‌ها را ایجاد و تقویت کند. بنابراین، شناخت خاستگاه انصاف و عوامل مؤثر بر آن در راستای دستیابی به سعادت و اعتلای فرد و جامعه، اهمیت بسزایی دارد. همچنین، سبب شناخت بهتر دیگران و تعیین محدوده توقع‌ها از آن‌ها می‌شود. به بیان دیگر مشخص می‌شود از چه کسی و تا چه حد می‌توان انتظار انصاف داشت. امری که در شایسته‌سالاری و انتخاب و انتصاب افراد برای پست‌های مهمی چون حکومت، قضاوت و غیره که نیازمند متصدیانی منصف هستند، بسیار اهمیت دارد. به ویژه آن‌که زندگی حق‌مدار و عدالت‌محور یک جامعه متأثر از نوع حکومت و متصدیان آن است. از آنجاکه در آیات قرآن، انصاف به صورت مستقیم نیامده است^۳، سخنان و سیره معصومین(ع)

۱. این روایت در کتب اهل سنت از طریق ابوهریره، به دو گونه «مکارم الاخلاق» و «صالح الاخلاق» نقل شده است. (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج. ۲، ص. ۲۸۱؛ حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج. ۲، ص. ۶۷۰، ح. ۴۲۲۱).

۲. بنا به فرمایش پیامبر(ص) و امام صادق(ع)، انصاف مردم از خویش، یکی از سه خصلت برتر است. (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، صص. ۱۴۴-۱۴۵؛ حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۷). و بنا به فرمایش امیرمؤمنان(ع)، انصاف برترین فضیلت و خلق است. (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۴، ح. ۹۰۹۶-۹۰۹۷).

۳. در برخی آیات مانند (نحل / ۹۰)، «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، عدالت به انصاف تفسیر شده است.



که برگرفته از عقل و شرع است، به عنوان تنها منبع متقن و کارآمد برای این شناخت باقی می ماند. از این رو، پژوهش حاضر در پی بازکاوی خاستگاه انصاف در فلسفه اخلاق اسلامی با بهره گیری از تحلیل محتوای کیفی روایات است؛ تا از رهگذر آن برای دست یابی به انصاف و آثار مثبت آن، شایسته سالاری در انتخاب و انتصاب افراد، رفع شبهه ذهنی و پیش گیری از داوری های نادرست زمینه سازی کند.

۱. روش شناسی

پژوهش حاضر به روش تحلیل محتوای کیفی انجام شده است. در مرحله اول، تمام روایات مرتبط با انصاف از جوامع حدیثی شیعه و اهل سنت، از جمله روایات دربرگیرنده مشتقات ریشه نصف، کارکرد انصاف، نموها و مصداق های انصاف و غیره، با معیار ارجاع به کهن ترین منبع و اشاره به اختلاف منابع، گردآوری شد. در مرحله دوم، کدگذاری و استخراج مقوله های فرعی و اصلی به شیوه استقرائی انجام گرفت. در نهایت، جهت گیری، ارتباط و تحلیل محتوای روایات در مقاله منعکس شد.

۲. پیشینه شناسی

انصاف از دیدگاه علوم مختلف، مورد کنکاش قرار گرفته و مسائل مرتبط با آن، به شکل مستقل یا در لابه لای مباحث دیگر تبیین شده است. برخی از مهم ترین نگاه های موجود در این باره عبارت اند از:

پژوهش های سیاسی: مانند کتاب عدالت به مثابه انصاف اثر جان رالز^۴ که سال ۱۳۸۳، با ترجمه عرفان ثابتی توسط انتشارات ققنوس تهران منتشر شده است. این کتاب مهم ترین اثر در این دسته است و بیشتر کارهای دیگر انجام شده در این بخش درباره نقد، تحلیل و شرح همین اثر است، مانند مقاله «نظریه عدالت به مثابه انصاف جان رالز: نظریه ای جهان شمول یا لیبرالی» از داود غزایاق زندی که در سال ۱۳۸۱، شماره ۱۸۵ و ۱۸۶، فصلنامه اطلاعات سیاسی اقتصادی چاپ شده است.

پژوهش های فقهی درباره قاعده «عدل و انصاف»: مانند مقاله «بررسی قاعده عدل و انصاف و

4.. Rawls John



آثار آن» از علی محامد که در فصلنامه دانشگاه قم، سال ۱۳۸۵، شماره ۳۰ به چاپ رسیده است و کتاب القضاء فی الفقه الاسلامی اثر سید کاظم حائری که سال ۱۴۱۵ ق در قم توسط مجمع الفکر الاسلامی منتشر شده است و بخشی از آن به این قاعده می‌پردازد.

پژوهش‌های حقوقی: مانند پایان‌نامه کارشناسی ارشد «انصاف و جایگاه آن در حل اختلافات بین‌المللی» اثر سید محمد رضا رضوی زادگان که در سال ۱۳۷۴، در دانشگاه شهید بهشتی دفاع شده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد «جایگاه انصاف در حقوق و قانون ایران» از مهرداد محمودی یزدانی که سال ۱۳۸۰، در دانشگاه تهران دفاع شده است. نیز مقاله «اصل انصاف؛ ماهیت، انواع و کارکردهای آن» اثر انسیه مطیعی و مسعود البرزی ورکی که سال ۱۳۹۹ در شماره ۳۷ دوفصلنامه حقوق خصوصی منتشر شده است.

پژوهش‌های اجتماعی: مانند مقاله «انصاف جایگزین اعتماد» اثر علی رضائیان، که سال ۱۳۸۲، در شماره ۴ فصلنامه فرهنگ مدیریت منتشر شده است و مقاله «چرا رعایت انصاف این همه سخت است؟» از جول بروکنر که سال ۱۳۸۵، با ترجمه فضل‌الله امینی در شماره ۵۹ ماهنامه گزیده مدیریت چاپ شده است.

پژوهش‌های حدیثی: این پژوهش‌ها یا بخشی از جوامع حدیثی با دسته‌بندی موضوعی است که به گردآوری روایات انصاف پرداخته است. مانند: کافی، بحارالانوار و غیره یا بخشی از پژوهش‌های عدالت‌محور است که در آن‌ها، انصاف به عنوان کلمه مترادف با عدالت یا مرتبط با آن بررسی شده است. مانند: رساله دکتری «عدالت در نگرش و روش سیاسی امام علی (ع)» اثر علی اکبر علیخانی که سال ۱۳۸۱، در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی دفاع شده است. نویسنده در فصل سوم با عنوان مفاهیم پیرامونی عدالت سیاسی، به صورت مختصر انصاف را در روش و نگرش حضرت علی (ع) ذیل سه عنوان چیستی انصاف و تعریف آن، انصاف سیاسی و انصاف اقتصادی مورد بحث قرار داده است. نیز کتاب انصاف از منظر قرآن و حدیث، اثر حمیدرضا دانشجو که سال ۱۳۹۷ توسط انتشارات کتاب تارا به چاپ رسیده است. نویسنده در فصل سوم این کتاب مختصر، با عنوان «انصاف از منظر حدیث»، تنها برخی روایات باب انصاف را بدون تحلیل محتوای آن‌ها بیان کرده و به خاستگاه انصاف نپرداخته است.



از میان پژوهش‌های مرتبط با انصاف در علوم مختلف، تنها پژوهش‌های حدیثی با پژوهش حاضر از جهت گستره مطالعاتی و داده‌ها، اشتراک و از جهت مسئله و روش پژوهش با آن اختلاف دارد. دیگر پژوهش‌ها نیز از جهت گستره مطالعاتی، داده‌ها و مسئله با آن اختلاف دارند. به گونه‌ای که هیچ‌یک از پژوهش‌های نام‌برده و منابع در دسترس دیگر، به بازکاوی خاستگاه انصاف در فلسفه اخلاق اسلامی با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی روایات نپرداخته است.

۳. مفهوم‌شناسی انصاف

واژه‌شناسان، انصاف را برگرفته از ریشه «نصف: نیمه هر چیز» و به معنای «دادن حق برابر» (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج. ۷، ص. ۱۳۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۹، ص. ۳۳۲)؛ «رضایت دادن به نیم در معامله» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج. ۵، ص. ۴۳۲)؛ «عدالت» (جوهری، ۱۴۰۷ق، ج. ۴، ص. ۱۴۳۳؛ فیروزآبادی، ۱۳۸۴، ج. ۲، ص. ۴۳۳)؛ «رفتار همراه با عدالت و قسط بر اساس برابری حقوق» (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص. ۴۹۵؛ طریحی، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۳۲۳) و «دادن و گرفتن حق» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۹، ص. ۳۳۲ به نقل از ابن‌عربی) می‌دانند. با وجود تفاوت این تعریف‌ها، با کمی دقت می‌توان دریافت که انصاف «دادن حق به صورت برابر» است. گویی انسان به داشتن نیمی از حق رضایت می‌دهد. این رفتار در بیان جوهری و دیگران، از جهت مساوات و برابری حق در کمیت، به «عدل و قسط» تعبیر شده است؛ چراکه مقتضای عدل، [به شرط شایستگی‌های برابر] مساوات است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص. ۳۲۶). «گرفتن حق» نیز یا از جهت کاربرد ماده «نصف» در باب‌های مختلف مزید است یا از این جهت که انسان پیش از دادن حق به صاحبش، آن را از خود یا دیگری می‌گیرد.

برخی لغت‌شناسان گفته‌اند: «أَنْصَفَ» برای آنچه ذاتاً، به نیمه خود رسد، به کار می‌رود (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج. ۹، ص. ۳۳۱). بنابراین، با توجه به این‌که انصاف مصدر «أَنْصَفَ» است، این نکته ظریف به دست می‌آید که خاستگاه انصاف، درونی است و زمانی به کار می‌رود که شخص از جانب خود و به دور از اجبار بیرونی، حق دیگری را به شکل کامل دهد تا آنجا که در حقوق برابر شوند.

با این‌که انصاف از مکارم اخلاق است، اما در بیشتر کتاب‌های اخلاقی مشهور، تعریفی

۶. برخی از مهم‌ترین کتاب‌هایی که در این پژوهش مورد کاوش قرار گرفت، عبارت‌اند از: تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق ابن مسکویه؛ احیاء علوم الدین غزالی؛ اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی؛ المحجة البیضاء فیض کاشانی؛ اخلاق و جامع



برای آن ارائه نشده است. با وجود این، برخی پژوهشگرها آن را هم سو با معنای لغوی چنین تعریف کرده‌اند:

” مقصود از انصاف، برابری و مساوات میان خود و دیگری و عدم ترجیح خود بر دیگری در چیزی است (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۸، ص. ۳۱۲).

یا

” به دیگری همان حقی را عطا کنی که اگر جای او بودی دوست داشتی آن را بگیری و این عطا کردن حق در گفتار و رفتار، در رضایت مندی و خشم و هم با کسانی است که دوست داریم و هم با کسانی است که از آن‌ها بیزاریم (ابن حمید، ۱۴۲۰ق، ج. ۳، ص. ۵۷۷).

معنای اصطلاحی انصاف، همانند معنای لغوی، در عبارت «دادن حق به صورت برابر» خلاصه می‌شود. «حق» در این تعریف، عام است و شامل انواع حقوق فقهی، اخلاقی و غیره می‌شود. مراد از «برابری» در آن نیز، کمیتی است نه کیفیتی. همچنین بر مبنای اطلاق آن، شرایط متفاوت حق و حالت‌های مختلف دهنده و گیرنده حق، نباید در انصاف اثرگذار باشد. به این معنا که شخص منصف در هر حالتی - خشنودی یا خشم، گشایش یا سختی و غیره - نسبت به همه انسان‌ها، چه دوستش باشند چه دشمنش، حق را هر چه باشد، خواه به سود او یا به زیانش باشد، به شکل کامل و برابر ادا می‌کند.

۴. روایات خاستگاه انصاف

درباره چستی خاستگاه انصاف، دو پاسخ عقل و شرع از ظاهر برخی روایات قابل برداشت است که بر اساس آن، انصاف در حوزه اخلاق اسلامی، فضیلتی تأسیسی یا امضائی خواهد بود. در دسته‌ای از روایات، انصاف به عنوان ثمره عقل، لشکر عقل، نشانه عقل، اخلاق عاقل، حقیقت عقل و کمال آن معرفی شده است که بیانگر خاستگاه عقلی برای انصاف‌اند. در

السعادات محمد مهدی نراقی؛ معراج السعاده احمد نراقی؛ اخلاق شبر؛ اخلاق مشکینی؛ الموسوعة الجامعة فی الاخلاق و الاداب سعود بن عبدالله و غیره.



مقابل، دسته دیگری از روایات، انصاف را به عنوان واجب الهی، اخلاق مؤمن، برترین ایمان، حقیقت ایمان و کمال آن معرفی کرده اند که بیانگر خاستگاه شرعی برای انصاف اند.

جدول شماره ۱: روایات بیانگر خاستگاه عقلی

ردیف	روایت	کد فرعی
۱	پیامبر(ص): «إِنَّ الْعَقْلَ عَقَالٌ مِنَ الْجَهْلِ ... فَتَشَعَّبَ مِنَ الْعَقْلِ الْجَلْمُ وَمِنَ الْجَلْمِ الْعِلْمُ ... وَمِنْ كَرَاهِيَةِ الشَّرِّ طَاعَةُ النَّاصِحِ، فَهَذِهِ عَشْرَةُ أَصْنَافٍ مِنْ أَنْوَاعِ الْخَيْرِ وَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْعَشْرِ الْأَصْنَافِ عَشْرَةُ أَنْوَاعٍ ... وَأَمَّا طَاعَةُ النَّاصِحِ، فَيَتَشَعَّبُ مِنْهَا ... وَالْأَنْصَافُ ... فَهَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا تَتَشَعَّبُ مِنَ الْعَقْلِ؛ عقل، بازدارنده از جهل است ... از عقل، بردباری و از بردباری، علم ... و از بیزاری از شر، پیروی از خیر خواه منشعب می شود. اینها ده گونه از انواع خیر هستند که هر کدام از آنها ده گونه دارد. از پیروی از خیر خواه، ... و انصاف ... نشئت می گیرد ... این خصلت ها همه از عقل ناشی می شود» (حرانی، ۱۳۶۳، صص. ۱۵-۲۲).	ثمره عقل؛ اخلاق عاقل
۲	در خبر طولانی از «وهب بن منبه» نقل شده است که خداوند در تورات درباره خلق آدم می فرماید: من آدم را از چهار عنصر خلق کردم و سپس در جسم او، چهار مزاج قرار دادم که استواری بدن به آنهاست و منشاء اخلاق آدمی است. سپس ده خلق به اخلاق او افزودم که تمام دین در آنهاست و هریک دشمنی دارد. عقل یکی از این ده خلق است که از آن ده خصلت و از هر کدام از این خصلت ها، ده خوی منشعب می شود. یکی از ده خصلت منشعب شده از عقل، بیزاری از بدی است. «وَيَتَشَعَّبُ مِنَ كَرَاهَةِ الشَّرِّ ... وَالْأَنْصَافُ لِمَنْ هُوَ دُونَهُ ... فَهَذِهِ مِائَةُ خِصْلَةٍ مِنْ أَخْلَاقِ الْعَاقِلِ؛ از بیزاری از شر، ... و انصاف نسبت به فرودست ... منشعب می شود ... اینها صد خصلت از اخلاق عاقل است.» (صدوق، ۱۳۸۵، ج. ۱، صص. ۱۱۰-۱۱۳)	
۳	امام صادق(ع): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ ... فَكَانَ مِمَّا أُعْطِيَ الْعَقْلُ مِنَ الْخَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُودَ ... الْإِنْصَافُ وَضِدَّةُ الْحَمِيَّةِ؛ خدا عقل اولین خلق از روحانی های سمت راست عرش را از نور خود خلق کرد ... از هفتاد و پنج سپاهی که خدا به عقل عطا کرده است ... انصاف است که ضد آن حمیت است.» (برقی، ۱۳۳۰، صص. ۱۹۶-۱۹۷ و کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، صص. ۲۱-۲۳، ج. ۱۴)	لشکر عقل
۴	امام جواد(ع): «حَسَبَ الْمَرْءِ مِنْ عَقْلِهِ إِضَافَةُ مَنْ نَفْسِهِ؛ از عقل انسان همین او را بس، که از جانب خویش انصاف دهد.» (اربلی، ۱۴۲۱ق، ج. ۳، ص. ۱۴۰)	نشانه عقل
۵	امام صادق(ع): «الْعَاقِلُ مَنْ كَانَ ذَلُولًا عِنْدَ إِجَابَةِ الْحَقِّ، مُنْصِفًا بِقَوْلِهِ ...؛ عاقل کسی است که در اجابت حق ذلیل و در گفتارش منصف ... باشد.» (منسوب به امام صادق(ع)، ۱۴۰۰ق، ص. ۱۰۳)	عاقل واقعی

۷. این حدیث را ابن صباغ، ۱۴۲۲ق، ج. ۲: ۱۰۵۴ نیز از امام جواد(ع) نقل کرده است. اما دیلمی، ۱۴۰۹ق، ۱۲۷ آن را از حارث همدانی از امام علی(ع) نقل کرده است.

۸. در روایت دیگری از امام صادق(ع)، دادن حق از جانب خود (کارکرد انصاف) و قاعده زرین که به دیدگاه برخی پژوهشگرها با آن هم پوشانی دارد (نک: قرائی و نظری، ۱۳۹۴)، نشانه عاقل واقعی معرفی شده است: «لَا يَتَعَدَّ الْعَاقِلُ عَاقِلًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ ثَلَاثًا: إِعْطَاءَ الْحَقِّ مِنْ نَفْسِهِ عَلَى حَالِ الرِّصَا وَالْعَصَبِ، وَأَنْ يَرْضَى لِلنَّاسِ مَا يَرْضَى لِنَفْسِهِ ...» (حرانی، ۱۳۶۳ش: ۳۱۸) همچنین در روایتی از امام علی(ع)، پذیرش و دادن حق از جانب خویش (کارکرد انصاف)، نشانه کمال عقل معرفی شده است:



جدول شماره ۲: روایات بیانگر خاستگاه شرعی

ردیف	روایت	کد فرعی
۱	امام صادق (ع): «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِأَشَدِّ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى خَلْقِهِ؟ [فَذَكَرَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ أَوَّلُهَا] إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ؛ أَيَا شِمَا رَا از سخت‌ترین کارهایی که خدا بر بندگانش واجب کرده است با خبر کنیم؟ [پس امام (ع) سه کار را نام برد که اولین آن‌ها] انصاف مردم از جانب خویش بود.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۴۵، ح. ۶ و با اندکی اختلاف در ص. ۱۷۰، ح. ۳)	واجب الهی
۲	امام سجاد (ع): «مَنْ أَخْلَقَ الْمُؤْمِنَ ... إِنْصَافُ النَّاسِ؛ انصاف نسبت به مردم ... از اخلاق مؤمن است.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۴۱، ح. ۳۶)	اخلاق مؤمن
۳	امام علی (ع): «الْمُؤْمِنُ يَنْصِفُ مَنْ لَا يَنْصِفُهُ؛ مؤمن، به کسی که با او منصف نیست، انصاف می‌دهد.» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۴، ح. ۹۰۹۸)	
۴	امام علی (ع): «إِنَّ أَفْضَلَ الْإِيمَانِ إِنْصَافُ الرَّجُلِ مِنْ نَفْسِهِ؛ برترین ایمان، انصاف از خویش است.» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۸۸، ح. ۱۴۸۱)	برترین ایمان
۵	پیامبر (ص): «مَنْ ... وَأَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ فَذَلِكَ الْمُؤْمِنُ حَقًّا؛ مؤمن حقیقی کسی است که ... و به مردم از جانب خویش انصاف دهد.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۴۷)	مؤمن واقعی
۶	امام صادق (ع): «الْمُؤْمِنُ مَنْ ... وَأَنْصَفَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِهِ؛ مؤمن کسی است که ... و به مردم از جانب خویش انصاف دهد.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۳۵)	
۷	پیامبر (ص): «ثَلَاثٌ مِنْ حَقَائِقِ الْإِيمَانِ: ... وَإِنْصَافُكَ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، ...؛ سه چیز از حقیقت‌های ایمان هستند: ... و انصاف با مردم از جانب خود ...» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۳۶۰)	حقیقت ایمان
۸	پیامبر (ص): «لَا يَسْتَكْمِلُ الْعَبْدُ الْإِيمَانَ حَتَّى يَكُونَ فِيهِ ثَلَاثُ خِصَالٍ: ... وَالْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِهِ ...؛ ایمان بنده کامل نمی‌شود مگر این‌که سه خصلت در او باشد ... و انصاف از جانب خویش ...» (خرائطی، ۱۴۱۱ق، جزء ۳، ص. ۳۵۳ و جزء ۵، ح. ۶۲۹)	کمال ایمان

«أَعْقَلَ النَّاسِ مَنْ دَلَّ لِلْحَقِّ فَأَعْطَاهُ مِنْ نَفْسِهِ» (آمدی، ۱۳۶۶ش: ۵۲، ح. ۳۹۲)

۹. همچنین از پیامبر (ص) نقل شده است: «أَفْضَلُ الْإِيمَانِ ... وَأَنْ تُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ وَتَكْرَهُ لَهُمْ مَا تَكْرَهُ لِنَفْسِكَ» (ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج. ۵: ۲۴۷) در این روایت، به جای انصاف، قاعده زرین آمده است.

۱۰. در برخی روایات، به جای انصاف، قاعده زرین آمده است. مانند: پیامبر (ص): «أَحَبُّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ تَكُنْ مُؤْمِنًا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج. ۱۱، ص. ۱۷۵، ح. ۱۲؛ با اندکی اختلاف در: ابن حنبل، ۱۴۱۹ق، ج. ۲، ص. ۳۱۰). و پیامبر (ص): «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ» (طیالسی، ۱۴۱۹ق، ج. ۳، ص. ۴۹۷، ح. ۲۱۱۶).

۱۱. این روایت به صورت مرفوع از امام علی (ع) نیز نقل شده است (صدوق، ۱۳۶۲، صص. ۳۵۱ و ۳۵۲).

۱۲. در برخی روایات، به جای انصاف، قاعده زرین آمده است. مانند: پیامبر (ص): «لَا تَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يُحِبَّ لِلنَّاسِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ...» (ابویعلی، ۱۴۰۴ق، ج. ۵، ص. ۴۰۷، ح. ۳۰۸۱ و ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج. ۳۸، ص. ۳۰۰).

۱۳. در برخی روایات، به جای انصاف، قاعده زرین آمده است. مانند: پیامبر (ص): «لَا يَسْتَكْمِلُ الْعَبْدُ الْإِيمَانَ حَتَّى ... وَأَنْ يَوَدَّ لِلنَّاسِ مَا يَوَدُّ لِنَفْسِهِ» (بیهقی، ۱۴۱۰ق، ج. ۶، ص. ۲۶۳، ح. ۸۰۸۷ و پیامبر (ص): «لَا يَسْتَكْمِلُ عَبْدُ الْإِيمَانِ كُلَّهُ، حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ



۵. تحلیل روایات خاستگاه انصاف و حل تعارض آن‌ها

در دو روایت نخست از جدول شماره ۱، بر اساس منطوق مطابقی و صریح، انصاف برخاسته از عقل معرفی شده است. در روایت سوم، مراد از لشکریان عقل و جهل، نشانه‌های این دو و اخلاق برخاسته از آن‌هاست. در روایت چهارم و پنجم، انصاف به عنوان نشانه کافی و بارز بر وجود عقل در انسان معرفی شده که نبود آن نشان دهنده بی‌بهرگی از عقل واقعی است.

اما این روایات چگونه با روایات جدول شماره ۲ قابل جمع است؟ به ویژه آن‌که در روایت اول از جدول شماره ۲، به صراحت، انصاف به عنوان امری الزامی از سوی شارع مقدس (خداوند) معرفی شده که بیانگر خاستگاه شرعی برای انصاف است.

در پاسخ باید گفت: روایت اول از جدول شماره ۲ در کتاب‌های مختلف حدیثی، با تعبیر متفاوتی از امام صادق (ع) نقل شده است^{۱۴}. مانند:

”ثَلَاثُ خِصَالٍ هُنَّ أَشَدُّ مَا عَمِلَ بِهِ الْعَبْدُ، انْصَافُ الْمُؤْمِنِ مِنْ نَفْسِهِ... (حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۳۷۸).

”مَا ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُ بِشَيْءٍ أَشَدُّ عَلَيْهِ مِنْ خِصَالٍ ثَلَاثٍ يُحَرِّمُهَا... وَالْانْصَافُ مِنْ نَفْسِهِ... (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۴۵؛ حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۲۵۷؛ صدوق، ۱۳۶۲، ص. ۱۲۸).

”أَشَدُّ الْأَعْمَالِ ثَلَاثَةً: إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ ... (صدوق، ۱۳۳۸، ص. ۱۹۳؛ ۱۳۶۲، ص. ۱۳۲).

”سَيِّدُ الْأَعْمَالِ ثَلَاثَةٌ: إِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِكَ ... (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۴۴-۱۴۵؛ حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۷).

با توجه به اشتراک این روایات در بیان سه عمل نام‌برده از جمله انصاف، به نظر می‌رسد این روایات

مَا يُجِبُّ لِنَفْسِهِ... (بخاری، بی‌تا، ص. ۷۴، ش. ۶۹۳). همچنین از عمار یا سر نقل شده است: «ثَلَاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الْإِيمَانَ: الْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ...» (صنعانی، ۱۴۰۳ق، ج. ۱۰، ص. ۳۸۶، ح. ۱۹۴۳۹؛ ابن ابی شیبہ، ۱۴۰۹ق، ج. ۷، ص. ۲۲۹؛ بخاری، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۸؛ فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ص. ۴۵۹).

۱۴. همچنین از پیامبر (ص) و امام باقر (ع) روایت‌هایی با مضمون مشابه نقل شده است: پیامبر (ص): «يَا عَلِيُّ ثَلَاثٌ لَا تُطِيقُهَا هَذِهِ الْأُمَّةُ... وَإِنْصَافُ النَّاسِ مِنْ نَفْسِهِ...» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۸). و امام باقر (ع): «ثَلَاثٌ مِنْ أَشَدِّ مَا عَمِلَ الْعَبْدُ، انْصَافُ الْمُؤْمِنِ مِنْ نَفْسِهِ...» (صدوق، ۱۳۳۸، ص. ۱۹۲ و ۱۳۶۲، ص. ۱۳۱).



تعبیر متفاوتی از یک معنا و مقصود واحد باشند که در آن‌ها واجب الهی (ما فرض الله) با عمل (ما عمل به العبد) و سخت‌ترین عمل (اشد الاعمال) با برترین عمل (سید الاعمال) که دو به دو با یکدیگر ارتباط نزدیکی دارند، هم‌پوشانی دارد. بنابراین، نمی‌توان به صراحت این روایت در تعیین خاستگاه شرعی برای انصاف، استناد کرد. به‌ویژه آن‌که در بیشتر نقل‌ها، سخن از سختی این اعمال هست تا وجوب آن‌ها. همچنین روایات جدول شماره ۱، در تعیین خاستگاه عقلی برای انصاف، صراحت بیشتری دارند و نقل آن‌ها یکسان است. افزون بر این، حتی در صورت پذیرش نقل لفظی روایت اول و تصریح بیشتر آن نسبت به روایات جدول شماره ۱، می‌توان برای واجب الهی نیز دو خاستگاه شرع یا عقل را در نظر گرفت؛ چرا که عقل حجت درونی و شرع حجت بیرونی است و فرمان خداوند به الزام انجام عملی بر اساس هریک از این دو حجت، واجب خواهد بود. چنان‌که در روایات، عقل اساس امر و نهی الهی معرفی شده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۰، ح. ۱ و ص. ۲۶، ح. ۲۶).

روایت دوم و سوم که در آن‌ها انصاف به عنوان اخلاق مؤمن معرفی شده است، تنها در صورتی می‌تواند خاستگاه شرعی انصاف را تأیید کند که لقب^{۱۵}، مفهوم مخالف داشته باشد. بدین صورت که منطوق جمله، اثبات انصاف برای مؤمن و مفهوم مخالف آن، نفی انصاف از غیرمؤمن باشد. در نتیجه انصاف وابسته به ایمان (شرع) و منحصر در آن خواهد بود. اما بنا به دیدگاه علمای اصول فقه، لقب، مفهوم مخالف ندارد (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج. ۵، ص. ۱۲۷). بنابراین، این دو روایت، بر حصر انصاف در مؤمن و نفی آن از غیرمؤمن دلالت نمی‌کنند. در نتیجه تعارضی با روایات بیانگر خاستگاه عقلانی انصاف نخواهند داشت.

در روایت چهارم، انصاف به عنوان برترین ایمان معرفی شده است بدین معنا که ایمان در مراتب پایین خود بدون انصاف هم حاصل می‌شود. بنابراین، میان اصل ایمان و انصاف ملازمه تام نیست تا شرع، خاستگاه انصاف به شمار آید. همین نکته درباره روایت‌های پنج تا هشت نیز صادق است؛ چرا که در آن‌ها میان انصاف و ایمان واقعی و کامل، تلازم برقرار است نه اصل پذیرش و اقرار به توحید و دیگر اصول اعتقادی.

افزون بر این، رابطه دوسویه میان عقل و شرع سبب شده است در کنار بیان عقل به عنوان خاستگاه

۱۵. بنا به دیدگاه علمای اصول فقه، مواردی که در آن‌ها صفت بدون موصوف آمده است، ذیل بحث لقب قرار می‌گیرد نه وصف. (نائینی، ۱۳۷۶، ج. ۱ و ۲، ص. ۵۰۱؛ خوئی، ۱۴۱۰ق، ج. ۵، ص. ۱۲۷). هرچند در هر دو حالت وصف و لقب، مشهور، نفی مفهوم مخالف است.



انصاف در روایات، از ایمان به عنوان یکی از مهم ترین عوامل برانگیزاننده سخن به میان آید تا بدان جا که تفکیک میان خاستگاه و محرک، در نگاه اول دشوار می نماید.

عقل و شرع، اساس و معیار انسان برای شناسایی حسن و قبح هستند. با وجود این که این دو، مجزا از یکدیگرند اما با هم بیگانه نیستند. عقل و شرع هر دو برای رسیدن به یک هدف، تلاش می کنند و در صورت کمال و سلامتی عقل، هر دو هم راستا و هم سخن هستند. عقل خاستگاه خیر و اخلاق نیکو (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۱، ح. ۳۴۰ و ص. ۲۵۴، ح. ۵۳۴۳)؛ اساس امر و نهی و ثواب و عقاب الهی (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۰، ح. ۱ و ص. ۲۶، ح. ۲۶) و پایه تصدیق و ایمان است (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۰، ح. ۳۲۱). به این ترتیب هر چه عقل کامل تر باشد، ایمان و پابندی به شرع، بیشتر می شود (ر.ک: آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۰، ح. ۳۱۵ و ۳۱۶ و ص. ۵۲، ح. ۳۸۳ و ص. ۵۳، ح. ۴۱۳ و ص. ۵۵، ح. ۵۱۱ و ص. ۶۱، ح. ۶۸۷ و ص. ۸۴، ح. ۱۳۷۷)؛ از همین جهت، قرآن انسان ها را در برابر دعوت انبیاء و آیات الهی به تفکر و تعقل می خواند تا این گونه در برابر حق تسلیم شده، ایمان بیاورند (ر.ک: بقره ۱۶۴ و ۲۴۲؛ یونس ۱۶؛ مائده ۵۸؛ انعام ۳۲ و غیره). بر این اساس مؤمنین حقیقی که بزرگ ترین پیروان و حامیان ادیان الهی در طول تاریخ اند، عاقل ترین انسان ها هستند. بنابراین، می توان نتیجه گرفت، سرچشمه و آشخور اولیه انصاف، عقل است و ایمان به عنوان ثمره عقل، از مهم ترین محرک های انصاف به شمار می آید.

۶. تأیید خاستگاه عقلی انصاف

در تأیید آنچه گذشت، می توان به دو مورد استناد کرد. اول: دیدگاه برخی اندیشمندان؛ دوم: روایات بیانگر عوامل مؤثر بر انصاف.

۶-۱. دیدگاه برخی اندیشمندان

برخی اندیشمندان به عقلانی بودن منشأ انصاف، اشاره کرده اند. از جمله: هابز^{۱۶}، از فیلسوفان سیاسی برجسته انگلستان، در لویاتان^{۱۷} - معروف ترین اثر خود - انصاف را به عنوان یازدهمین قانون طبیعی نام برده است و در تعریف آن می گوید:

”قانون طبیعی^{۱۸} حکم یا قاعده ای کلی است که به واسطه عقل کشف شده باشد

16. Thomas Hobbes

17. Leviathan

18. Lex Naturalis



و آدمی را از انجام فعلی که مخرب زندگی اوست یا وسایل صیانت زندگی را از او سلب می‌کند، و یا از ترک فعلی که به عقیده خودش بهترین راه حفظ آن [زندگی] است، منع کند (هابز، ۱۳۸۰، ص. ۱۶۰).

سخن ابن قیم نیز به ناشی شدن انصاف از عقل اشاره دارد برای همین نمی‌توان از جاهل انصاف طلبید: «چگونه از ظالم و جاهل انصاف طلبد؟!» (جوزی، ۱۴۰۷، ج. ۲، ص. ۳۷۴). همچنین بیان انصاف به عنوان ضرورت و واجب عقلی در علم اصول فقه، در سخن برخی علما از جمله سیدرضی (۱۳۸۷، صص. ۱۷۹ و ۱۸۰)؛ سیدمرتضی (۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۴۲۳ و ج. ۲، ص. ۵۷۱)؛ حلبی (بی‌تا، صص. ۳۷، ۴۷ و ۴۶۴)؛ طوسی (۱۴۰۰، ص. ۴۸ و ۱۴۱۷، ج. ۲، صص. ۴۹۹، ۷۲۳ و ۷۵۹) و دیگران ناظر به همین بحث است.

۷. روایات بیانگر عوامل مؤثر بر انصاف

انصاف، دادن حق به شکل برابر است، بنابراین، تمام عواملی که به گونه‌ای بر دادن حق یا بر برابری آن، اثرگذار باشند، بر انصاف تأثیرگذار هستند. این عوامل به دو دسته کلی محرک‌ها و مانع‌ها تقسیم می‌شود. هر آنچه میل و توانایی انسان را به دادن حق برابر تقویت کند، برانگیزاننده به انصاف خواهد بود و هر چیزی که علاقه و توانمندی انسان را به دادن حق برابر ضعیف کند، بازدارنده از انصاف است. شناخت این عوامل و خاستگاه برانگیزاننده به یا بازدارنده از آن‌ها در روایات می‌تواند در تأیید و تقویت یا رد و تضعیف نتیجه حاصل از تحلیل روایات خاستگاه انصاف کمک کند.

جدول شماره ۳: روایات بیانگر محرک‌ها و مانع‌های انصاف

ردیف	روایت	کد فرعی	کد اصلی
۱	پیامبر(ص): «عَلَامَةُ النَّاصِحِ فَأَرْبَعَةٌ: يَقْضِي بِالْحَقِّ وَيُعْطِي الْحَقَّ مِنْ نَفْسِهِ وَيَرْضَى لِلنَّاسِ مَا يَرْضَاهُ لِنَفْسِهِ وَلَا يَتَعَدَّى عَلَى أَحَدٍ؛ نشانه خیرخواه و نصیحت‌گو چهار چیز است: به حق حکم می‌کند؛ از جانب خویش حق را عطا می‌کند؛ آنچه برای خود می‌پسندد برای مردم می‌پسندد و به کسی تجاوز نمی‌کند.» (حرانی، ۱۳۶۳، صص. ۱۵-۲۲)	خیرخواهی	برانگیزاننده



برانگیزاننده	جوانمردی	۲	پیامبر(ص): «يَا أَخَا تَقِيْفٍ! مَا الْمُرُوَّةُ فِيكُمْ؟ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْإِنصَافُ وَالْإِضْلَاحُ، قَالَ: وَكَذَلِكَ هِيَ فِينَا؛ اِي برادر ثقیفی، جوانمردی میان شما به چیست؟ پاسخ داد: یا رسول الله، به انصاف و اصلاح است. پیامبر(ص) فرمود: نزد ما هم این گونه است.» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج. ۳، ص. ۷۸۸، ح. ۸۷۶۳)
		۳	روزی امام علی(ع) بر عده‌ای از یاران خود گذشت که درباره جوانمردی سخن می‌گفتند. به آنان فرمود: «أَيْنَ أَنْتُمْ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ؟ فَقَالَ: فِي قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» فَالْعَدْلُ الْإِنصَافُ، وَالْإِحْسَانُ التَّقْضُلُ؛ چرا از کتاب خدا سخن نمی‌گوئید؟ گفتند: یا امیرالمؤمنین کدام آیه قرآن را می‌فرمائید؟ فرمود: این سخن خداوند عزوجل «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»، [که مراد از] عدل، انصاف و [مراد از] احسان، تقضل است.» (صدوق، ۱۳۳۸، ص. ۲۵۷)
		۴	امام علی(ع): «لَمْ يَنْصِفْ بِالْمُرُوَّةِ مَنْ لَمْ يَزَعْ ذِمَّةَ أَوْلِيَائِهِ، وَ يَنْصِفْ أَعْدَاءَهُ؛ آنکه پیمان دوستان خود را حفظ نکند و با دشمنان خویش منصف نباشد، جوانمرد نیست.» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۵۹، ح. ۵۵۱۴)
	بزرگ منشی	۵	امام علی(ع): «الْإِنصَافُ عُنْوَانُ التُّبُلِ؛ انصاف، نشانه نجابت و بزرگ منشی است.» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۴، ح. ۹۰۹۴)
		۶	امام علی(ع): «الْإِنصَافُ شِبْمَةُ الْأَشْرَافِ؛ انصاف، خلق شرافتمندان است.» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۴، ح. ۹۰۹۵)
	حیاء	۷	امام علی(ع): «مَنْ لَمْ يُنْصِفْكَ مِنْهُ حَيَاءُهُ لَمْ يُنْصِفْكَ مِنْهُ دِينُهُ؛ اگر حیاء کسی باعث نشود به تو انصاف دهد، دین او نیز باعث نخواهد شد.» (واسطی، ۱۴۱۸ق، ص. ۴۲۷)
	دین		
	ترس از خدا در نهان	۸	امام کاظم(ع): «خَافُوا اللَّهَ فِي الْبَيْتِ حَتَّى تُعْطُوا مِنْ أَنْفُسِكُمْ التَّصَفُّ؛ از خدا در نهان بترسید تا از جانب خویش انصاف دهید.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، صص. ۲۸۸ و ۴۵۷)
	پارسایی	۹	پیامبر(ص): «عَلَامَةُ الزَّاهِدِ فَعَشْرَةٌ... وَلَيْسَ لَهُ حَمِيَّةٌ...؛ نشانه پارسا ده چیز است: ... و حمیت ندارد ...» (حرانی، ۱۳۶۳، صص. ۱۵-۲۲)



بازدارنده	چهل	پیامبر(ص): «يَا عَلَى ثَلَاثَةٌ لَا يَنْتَصِفُونَ مِنْ ثَلَاثَةٍ: حُرٌّ مِنْ عَبْدٍ، وَعَالِمٌ مِنْ جَاهِلٍ، وَقَوِيٌّ مِنْ ضَعِيفٍ؛ يَا عَلَى، سه گروه از سه گروه انصاف نمی‌ستانند: آزاد از برده، دانشمند از جاهل و توانا از ناتوان.» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۳۵۹)	۱۰
	ناتوانی		
	بردگی		
بازدارنده	حماقت	امام علی(ع): «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْتَصِفُونَ مِنْ ثَلَاثَةٍ أَبَدًا: الْعَاقِلُ مِنَ الْأَحْمَقِ وَالْبَرُّ مِنَ الْفَاجِرِ وَالْكَرِيمُ مِنَ اللَّيِّيمِ؛ سه گروه، هرگز از سه گروه انصاف نمی‌گیرند: عاقل از احمق، نیکوکار از بدکار و بزرگوار از پست.» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۳۹۴، ج. ۹۱۰۸)	۱۱
	بدکاری		
	پستی		
	سفاهت	امام علی(ع): «ثَلَاثَةٌ لَا يَنْتَصِفُونَ مِنْ ثَلَاثَةٍ: شَرِيفٌ مِنْ وَضِيعٍ؛ وَحَلِيمٌ مِنْ سَفِيهِ؛ وَبَرٌّ مِنْ فَاجِرٍ؛ سه کس، از سه کس انصاف نمی‌ستانند: شرافتمند از فرومایه، بردبار از بی‌خرد و نیکوکار از بدکار.» (صدوق، ۱۳۶۲، ص. ۸۶)	۱۲
	بدکاری		
	پستی		
	شهوت (علاقه و نفرت)	امام علی(ع): «فَأَمْلِكْ هَوَاكَ، وَشَعْخْ نَفْسِكَ عَمَّا لَا يَجِلُّ لَكَ فَإِنَّ الشَّخَّ بِالنَّفْسِ الْإِنصَافُ مِنْهَا فَيَمَّا أُخْبِتَتْ وَكُرِهَتْ...؛ مالک شهوت خود باش و آنچه برای تو جایز نیست، از خود دریغ کن. چراکه دریغ‌کردن از خود، همان انصاف از خویش است در آنچه دوست می‌داری و در آنچه از آن بیزاری.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)	۱۳
	خشم	امام علی(ع): «أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ، وَمِنْ خَاصَّةِ أَهْلِكَ، وَمَنْ لَكَ فِيهِ هَوِيٌّ مِنْ رَعِيَّتِكَ فَإِنَّكَ إِلَّا تَفْعَلْ تَطْلِمُ؛ به مردم از جانب خودت و از جانب نزدیکان و خانواده‌ات و کسانی از رعیت که به آن‌ها تمایل داری انصاف بده. که اگر این کار را انجام ندهی ظلم کردی.» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)	۱۴
	خشم	پیامبر(ص): «أَلَا أَخْبَرُكُمْ بِأَشْبَهَكُمْ بِي؟ ... وَأَشَدُّكُمْ مِنْ نَفْسِهِ أَنْصَافًا فِي الرِّضَا وَالْغَضَبِ؛ آیا شما را از شبیه‌ترین کس به خود آگاه کنم؟ ... آنکه بیش از همه، در خشنودی و خشم، از خود انصاف می‌دهد.» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۲۴۰، ج. ۳۵)	۱۵

۱-۲. محرک‌های انصاف

■ **بیزاری از بدی:** بر اساس دو روایت اول جدول شماره ۱، یکی از خصلت‌های برخاسته از عقل، بیزاری از

۱۹. این حدیث در منابع دیگر از امام صادق(ع) از پیامبر(ص) نقل شده است. نک: برقی، ۱۳۳۰، ج. ۱، ص. ۶ و طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۶۱۴.

بدی است که خود پایه و محرکی برای انصاف به شمار می آید. شناخت خیر و شر، امری فطری و درونی است و سرشت سالم آن را درک می کند و می پذیرد حتی اگر انسان پایبند دین و آئینی نباشد. مؤید این سخن، پیمانی است که پیش از ظهور اسلام در جامعه عرب مرسوم بود. اصفهانی محتوای این پیمان که به «حلف فضول»^{۲۰} مشهور است، چنین بیان می کند:

”سوگند خوردند همراه هر کسی که در مکه به او ظلم شود، خواه آشنا باشد یا غریبه، آزاد باشد یا برده، باشند تا حق او را بگیرند و داد او را از خود و غیر خود باز ستانند (ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ج. ۱۷، ص. ۲۹۰).“

با وجود این که، هنوز حضرت محمد (ص) به پیامبری مبعوث نشده بودند و مردم آن زمان، پایبند آئین الهی نبودند، سوگندی برای انصاف و دادخواهی مظلوم از ظالم، حتی اگر خود، آن ظالم باشند، یاد می کنند که نشانگر، بیزاری آنان از بدی است. نفرتی که از عقل و سرشت زیباطلب و زیباشناس بشر نشئت گرفته است. اسلام نیز این خلق را تأیید می کند و می ستاید. پیامبر (ص)، در سن ۲۵ سالگی، هنگام عقد این پیمان، حضور داشتند و بعد از بعثت درباره آن چنین فرمودند:

”در خانه عبدالله بن جدعان شاهد سوگندی بودم که آن را با تمام خیر دنیا مبادله نمی کنم و اگر در اسلام به آن دعوت می شدم به یقین آن را می پذیرفتم (حمیری، ۱۳۸۳ق، ج. ۱، ص. ۸۸؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ج. ۱۷، صص. ۲۹۰، ۲۹۴).“

امام حسین (ع) نیز، ولید را با این سوگند تهدید کرده است. در خبر آمده است میان امام حسین (ع) و ولید بن عتبہ بر سر زمین مشترکی، اختلاف پیش آمد. ولید که از جانب عمویش معاویه حاکم مدینه بود، حق امام (ع) را پایمال کرده بود. امام حسین (ع) هم برای احقاق حق خود به او فرمود:

۲۰. در سبب ایجاد این سوگند و علت نام گذاری آن اختلاف است. خلاصه سبب ایجاد این سوگند این است که در مکه شخصی (مکی یا غیرمکی) کالایی را به دیگری (مکی) می فروشد. ولی خریدار از پرداخت قیمت آن ابا می کند. فروشنده برای احقاق حق خود، از قبایل مکه درخواست کمک می کند که در نهایت منجر به انعقاد حلف فضول و بازگرداندن حق فروشنده می شود. علت نام گذاری آن را نیز چند گونه بیان کرده اند: اول: این سوگند شبیه سوگندی بود که پیش از آن توسط سه نفر که اسامی آن ها مشتق از فضل بود، برپا شده بود. برای همین به فضول، جمع اسامی آن ها معروف شد. دوم: چون هنگام عقد این پیمان و سوگند، «مطیبین» و «احلاف» از پذیرش آن، خودداری کردند، پس به حلف فضول یعنی سوگند افراد کم اهمیت و اضافی مشهور شد. سوم: چون این سوگند، فضلی از جانب هم پیمانان بود آن را فضول نامیدند. چهارم: هم پیمانان سوگند خوردند اجازه ندهند کسی حقی مازاد (فضل) بر حق خود از دیگری بگیرد؛ بنابراین به حلف فضول نام گذاری شد. واقدی، نظر اول را درست می داند. (نک: حمیری، ۱۳۸۳ق، ج. ۱، صص. ۸۷-۸۸؛ یعقوبی، بی تا، ج. ۲، صص. ۱۷-۱۸؛ ابوالفرج اصفهانی، بی تا، ج. ۱۷، صص. ۲۸۸-۳۰۱).



” به خدا سوگند یا به من در حقم انصاف می‌دهی یا شمشیر خود را برمی‌دارم و در مسجد رسول‌الله (ص) قیام می‌کنم و (مردم را) به «حلف فضول» دعوت می‌کنم (حمیری، ۱۳۸۳ق، ج. ۱، ص. ۸۸).

■ **خیرخواهی:** بر مبنای روایت اول جدول شماره ۱، اطاعت خیرخواه که با واسطهٔ بیزاری از بدی، از عقل نشئت می‌گیرد، پایه و اساسی برای انصاف است. به همین دلیل در بخش دیگر این حدیث که در ردیف ۱ جدول شماره ۳ آمده است، پیامبر (ص)، چهار نشانه برای خیرخواه نام می‌برند که همه از کارکردها و مصداق‌های انصاف هستند.

■ **جوانمردی:** افزون بر روایت‌های ۲ تا ۴ جدول شماره ۳، از زید بن علی هم نقل شده است: جوانمردی، انصاف به فرودست، ارج نهادن به فرادست و رضایت به خیر و شری است که به انسان می‌رسد (آبی، ۱۴۲۴ق، ج. ۱، ص. ۲۴۱). مهتدی نیز می‌گوید: جوانمردی سبب پابندی انسان به عدالت و انصاف و دوری از ستم، فساد و خواری می‌شود (مهتدی، ۱۴۲۱ق، ص. ۶۵).

■ **بزرگ‌منشی:** بزرگ‌منشی از دیگر محرک‌های انصاف است، به همین دلیل در روایات، از انصاف به عنوان خلق شرافتمندان یاد شده است.

■ **حیاء:** بر اساس روایت شماره ۷، حیاء محرک قوی‌تر و مهم‌تری نسبت به دین است. حیاء سرآمد مکارم اخلاق (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲، صص. ۵۵-۵۶) و از عوامل درونی کنترل نفس و خویشتن‌داری در تمام قلمروهاست (پسندیده، ۱۳۸۳، صص. ۳۴ و ۳۷) که به دلیل حضور ناظر محترم، در انسان برانگیخته می‌شود (پسندیده، ۱۳۸۳، صص. ۲۴-۳۰). حیا که هنگام مواجهه با فعل ناپسند در انسان رخ می‌دهد (پسندیده، ۱۳۸۳، ص. ۲۱)، هم نقش بازدارندگی دارد و هم نقش وادارندگی (پسندیده، ۱۳۸۳، صص. ۳۵-۳۷). بنابراین، از سویی انسان را از ستم و تجاوز به حقوق دیگران باز می‌دارد و از سوی دیگر او را به انصاف و ادای حقوق دیگران به‌طور کامل و برابر وامی‌دارد.

■ **دین و ایمان:** چنان‌که در تبیین خاستگاه انصاف گذشت، ایمان از مهم‌ترین عوامل برانگیزاننده به انصاف به شمار می‌آید، به همین دلیل، انصاف به عنوان خُلُقِ مؤمن و حقیقت و کمال ایمان معرفی شده است.

■ **ترس از خدا:** با آنکه ترس از خدا در نهان و آشکار، مطلوب است، ذکر ترس از خدا در نهان به صورت ویژه در حدیث ۸ جدول شماره ۳، می‌تواند به چند دلیل باشد: اول: ترس در نهان،



لازمه ترس در آشکار است. بنابراین، ترس در نهان، ترس در آشکار را هم در پی دارد. دوم: انسان در نهان، کارهایی را روا می‌داند و انجام می‌دهد که در آشکار روا نمی‌داند. به همین دلیل ترس در نهان بر نفس سنگین تر است (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج. ۱۱، ص. ۳۷۱). سوم: ترس در نهان بزرگ‌تر و بهتر است، چون هیچ مانعی جز یاد الهی ندارد (مازندرانی، ۱۴۲۱ق، ج. ۹، ص. ۲۷۹). برخلاف ترس در آشکار که گاهی به دلیل ترس از بی‌آبرویی و غیره است.

■ **پارسایی:** بر اساس حدیث جنود عقل و جهل، حمیت ضد انصاف است. بنابراین، پارسایی که از عقل سرچشمه می‌گیرد و مانع حمیت است، محرک انصاف خواهد بود.

۲-۲. مانع‌های انصاف

■ **جهل، حماقت و سفاهت:** بر اساس حدیث جنود عقل و جهل، انصاف زاده عقل و ضد آن حمیت، زاده جهل است. بنابراین، اولین مانع انصاف و تضعیف‌کننده آن، جهل خواهد بود. به همین دلیل است که نمی‌توان از جاهل، احمق و سفیه، حق را طلبید و انصاف خواست.

در سه روایت ۱۰، ۱۱ و ۱۲ با وجود اختلاف لفظی، عدم انتصاف عاقل، عالم و حلیم از جاهل، احمق و سفیه بیان شده است. این روایت‌ها یا بیانگر عدم جواز انتصاف سه گروه عالم و... از سه گروه جاهل و... است که در این صورت ترجمه دقیق آن‌ها این‌گونه است: «سه گروه هرگز نباید از سه گروه انصاف ستانند» یا دلالت بر واقعیت عینی دارند که سه گروه عالم و... هرچند تلاش کنند، نمی‌توانند حق خود را به طور کامل از سه گروه جاهل و... بگیرند؛ چراکه این سه گروه جاهل و... تمایل یا توانایی انصاف دادن را ندارند. در این صورت ترجمه دقیق، این‌گونه خواهد بود: «سه گروه نمی‌توانند از سه گروه انصاف ستانند»

به هر حال، هر کدام از این دو احتمال درست باشد، تفاوتی نمی‌کند. زیرا در هر دو حالت، جهل، حماقت و سفاهت مانع انصاف هستند. این مانع بودن یا از جهت منع جواز انتصاف است یا از جهت ناتوانی یا عدم تمایل دهنده حق به انصاف.

به همین دلیل، سه گروه عالم و... مستحق‌ترین مردم به دلسوزی هستند. چراکه حق آن‌ها پایمال شده است و یارای گرفتن آن را ندارند و هرگز نیز نمی‌توانند آن را به دست آورند. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید:

”سزاوارترین مردم به رحمت و دلسوزی عبارت‌اند از: عالمی که حُکم



جاهلی بر او جاری می‌شود؛ شریفی که انسان پستی بر او چیره شود و نیکوکاری که شخص بدکاری بر او تسلط یابد (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۵۰، ح. ۱۰۳۴۳).

■ **بدکاری و پستی:** انسان پست، برای خود ارزش و مقامی قائل نیست و خود را به گونه‌های مختلف خُرد و زبون می‌کند. بی‌آنکه از این کار واهمه و ابایی داشته باشد. بنابراین، به راحتی پا بر انصاف گذاشته، به خویش و دیگران ظلم خواهد کرد. به همین دلیل امام علی (ع) دربارهٔ چنین انسانی می‌فرماید:

” از کسی که نزد خویش خوار و ذلیل است، امید خیر و نیکی نداشته باش (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۶۳، ح. ۵۶۵۷).

امام هادی (ع) نیز می‌فرماید:

” از شر کسی که نزد خویش حقیر و کم‌ارزش است، ایمن مباش (حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۴۸۳).

شکستن حریم الهی و تجاوز به حقوق دیگران برای انسان بدکار امری بی‌اهمیت و عادی است. بنابراین، بدکاری و فجور او، مانعی برای انصاف و محرکی برای ستم او می‌شود. در مورد سه حدیث یادشده باید دقت کرد با هم مشترکاتی دارند و اندکی نیز با هم متفاوت‌اند. حدیث ۱۱ و ۱۲ که هر دو از امام علی (ع) نقل شده‌اند، بر هم منطبق هستند. بنابراین، می‌توان احتمال داد اختلاف الفاظ آن‌ها به دلیل نقل به معناست. احمق و سفیه، شریف و کریم، لئیم و ضعیف دو به دو با هم ارتباط معنایی بسیار نزدیکی دارند به گونه‌ای که گاه مترادف هم به کار می‌روند. پس تنها ارتباط دو لفظ عقل و حلم باید روشن شود. بر اساس روایت اول و سوم جدول شماره ۱، منشأ بردباری عقل است. بنابراین، هر انسان بردباری، عاقل هم هست. پس می‌توان بیان کرد در این روایت، مقصود از حلیم، انسان عاقل است. به عبارتی اطلاق مُسَبَّب بر سبب (بیان معلول و ارادهٔ علت) شده است که از انواع مجاز لغوی است.

وجه اشتراک روایت امام علی (ع) با روایت پیامبر (ص)، نیز عدم انتصاف عاقل از جاهل است اما دو مورد دیگر با هم متفاوت‌اند. البته احتمال دارد منظور از آزاده، سخاوتمند و



شرافتمند باشد؛ چراکه انسان سخی و شریف از بُخل و فرومایگی آزاد و رهاست. در مقابل منظور از برده، انسان فرومایه باشد؛ چون برده پستی و حقارت خویش است. همچنین ممکن است منظور از توانمند، نیکوکار باشد؛ چراکه توان مقابله با نفس و انجام عمل نیک را دارد و در نهایت منظور از ناتوان، انسان بدکار باشد؛ زیرا توان ایستادگی در برابر هوس های نفس خویش را ندارد. چنان که روایات متعددی این معنا و احتمال را تأیید می کنند. مانند:

پیامبر (ص) می فرماید: «قوی کسی است که بر نفس خویش غلبه کند» (صدوق، ۱۴۰۴ق، ج. ۴، ص. ۳۷۸) و «قوی آن نیست که قهرمانان را شکست دهد. بلکه قوی کسی است که بر خشم خود چیره شود و آن را فروخورد» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج. ۹، ص. ۱۲).

امام علی (ع) نیز می فرماید: «قوی کسی است که شهوت خویش را مقهور سازد» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۴۰، ج. ۴۸۶۶)؛ و «قوی ترین مردم کسی است که بر نفس خویش، قدرت یابد.» (آمدی، ۱۳۶۶، ج. ۴۸۶۸؛ همچنین ر. ک: آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۳۵، ج. ۴۷۱۷، ص. ۲۴۱، ج. ۴۸۹۶، ص. ۲۴۲، ج. ۴۹۰۲)؛ و «برترین قدرت و توانمندی، قدرت بر خویش و بهترین حکومت، حکومت بر خویش است» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۴۳، ج. ۴۹۳۶).

بر اساس روایت های بیان شده، مقصود از توانمندی و قدرت، توان جسمی نیست، بلکه توانمندی در جهاد با نفس و پیروزی بر آن است. بنابراین، انسان نیکوکار، توانمند است؛ چراکه بر تمایلات و خواهش های نفس خویش پیروز شده است. برخلاف آن، انسان بدکار، ناتوان است. چون قدرت چیرگی بر هوا و هوس خود را ندارد.

اگر احتمال بیان شده پذیرفته شود، هر سه روایت، تعبیر متفاوتی از یک مفهوم خواهند بود و گرنه دو مانع دیگر انصاف (ناتوانی و بردگی) مشخص می شود.

■ **ناتوانی و بردگی:** باید توجه کرد عامل بردگی به گونه ای، به عامل ناتوانی باز می گردد. زیرا برده، به دلیل نداشتن آزادی و اختیار تام، ناتوان از اراده و عمل کردن است. اما علت ذکر آن به طور خاص، می تواند به دلیل اهمیت آن، یا به دلیل تفاوت در جنس ناتوانی باشد. ضعف نیز می تواند شامل همه انواع ناتوانی باشد. از جمله ناتوانی در جسم، اراده، عمل، امکانات، آزادی و غیره.

■ **شهوت:** مانع دیگر انصاف، علاقه و نفرت و به طور کلی تمام تمایلات نفسانی یا همان شهوت است. پیروی از شهوت، سبب خروج انسان از مدار حق است (ر. ک: کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۲،



ص. ۳۳۶، ج. ۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ج. ۱، ص. ۲۳۶). اگر انسان بخواهد همواره و نسبت به همه، چه دوست و چه دشمن منصف باشد، باید بتواند شهوت و خواسته‌های خود را کنترل کند. یکی از عوامل خویشتن‌داری در قلمرو شهوت، عفت است که از عقل ناشی می‌شود. به همین دلیل امام علی (ع) راه کنترل شهوت را، عقل و قدرت بر نفس معرفی کرده‌اند: «شهوت را با عقل درمان کنید» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۱۶، ج. ۴۲۵۳ و ص. ۵۲، ج. ۳۷۶) و «هرگاه قدرت [کنترل نفس] بیشتر شود، شهوت کاهش می‌یابد» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۲۳۲، ج. ۴۶۴۸).

■ **خشم:** انسان در حالت خشنودی راحت‌تر حق را ادا می‌کند. اما اگر خشمگین باشد، خلاف عقل و منطق رفتار خواهد کرد. تمایل به انتقام در درون او شعله خواهد کشید و خشم، در نهایت مانع دادن کامل حق از جانب او خواهد شد. کنترل خشم، بسیار دشوار و نیازمند توان بالایی برای مقابله با نفس است. به همین دلیل، پیامبر (ص)، کسی را قوی می‌نامند که می‌تواند خشم خود را فرو نماند (نوری، ۱۴۰۸ق، ج. ۹، ص. ۱۲).

■ **حسد:** حسد مانع دیگر انصاف و محرک مهم ستم است. حسود هرگز خیرخواه نیست پس وقتی خیر و نعمتی به دیگران می‌رسد ناراحت شده، آرزوی زائل شدنش را می‌کند. چنان‌که امام علی (ع) می‌فرماید: «حسود را جز زوال نعمت، درمانی نیست» (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۳۰۱، ج. ۶۸۳۷).

از نمونه‌های حسادت مانع انصاف که در قرآن ترسیم شده، حسادت اهل کتاب به مؤمنین است. آنان دوست نداشتند خیر و برکتی از سوی خداوند بر مؤمنین نازل شود: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾؛ کافران اهل کتاب، و مشرکان، دوست ندارند از سوی خداوند، خیر و برکتی بر شما نازل گردد (بقره ۱۰۵). و با آنکه حق، برای آنان آشکار شده بود و می‌دانستند ایمان به پیامبر (ص) مایه سعادت و نجات و بزرگ‌ترین خیر و نعمت است، اما به دلیل حسادت، آرزوی کفر مسلمانان را می‌کردند تا این‌گونه نعمت ایمان از آنان زائل گردد: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾؛ بسیاری از اهل کتاب، از روی حسد - که در وجود آن‌ها ریشه دوانده - آرزو می‌کردند شما را بعد از اسلام و ایمان، به حال کفر باز گردانند؛ با این‌که حق برای آن‌ها کاملاً روشن شده است (بقره ۱۰۹). مانع انصاف بودن حسد در قلمرو دانش نیز چشمگیر است. اگر دانشمندی نسبت به عالم‌تر از خود حسادت کند، با او منصف نخواهد بود. در نتیجه سخن و



علم او را تأیید نمی‌کند و حتی گاهی آن را مردود و نادرست جلوه می‌دهد. این رفتار از مهم‌ترین آفت‌های علم است. به همین دلیل، امام علی (ع) می‌فرماید:

”عالم کسی است که به عالم‌تر از خود حسادت نمی‌کند و کسی که در علم از او پایین‌تر است، کوچک نمی‌شمارد و به ازای دانش خویش، چیزی از اموال بی‌بها و فناپذیر دنیا نمی‌گیرد (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۸، ح. ۲۵۸).

از همین جهت است که برخی علما، در بحث علمی، از حسادتی که مانع انصاف است، به خدا پناه می‌برند (حصفکی، ۱۴۲۳ق، ص. ۷). ابن عابدین در شرح این سخن می‌نویسد:

”حسود، هم به خویش ظلم می‌کند چون خود را به رنج و سختی و گناه گرفتار می‌کند و هم به دیگری. چون آنچه از خوبی برای خود می‌پسندد، هرگز برای دیگران نمی‌پسندد... انصاف، حرکت بر اساس میانه‌روی و پایداری بر مسیر حق است و این وصف هرگز با حسد جمع نمی‌شود (ابن عابدین، ۱۴۱۵ق، ج. ۱، ص. ۲۳).

لازم به ذکر است عوامل نام‌برده، جامع و تام نیست و ممکن است عوامل دیگری یافت شود که در انصاف به صورت مستقیم یا غیرمستقیم اثرگذار باشد. اما از آنجاکه این پژوهش مبتنی بر روایات است، به دیگر موارد نپرداخته است.

همچنین این عوامل بی‌ارتباط با یکدیگر نیستند. بلکه برخی در دیگری تأثیرگذارند یا از برخی دیگر ناشی می‌شوند. برای مثال بر اساس آیات و روایات از جمله حدیث جنود عقل و جهل، جهلی که در مقابل عقل است، از مهم‌ترین خاستگاه‌های کاستی‌های اخلاقی است و خشم، یکی از ثمره‌های آن است. همچنین یکی از علت‌های پستی انسان، اسیر شهوت بودن است.

۳-۷. خاستگاه عوامل مؤثر بر انصاف

نکته مهم درباره عوامل مؤثر بر انصاف این است که در بیشتر موارد، عقل نقش مستقیم و اساسی در انگیزش به یا پرهیز از آن‌ها دارد. در دو محرک دین و ایمان و ترس از خدا. چنان‌که در تبیین رابطه دوسویه عقل و شرع گذشت. عقل پایه ایمان و پذیرش اصول اعتقادی است. همچنین در دو مانع شهوت و بدکاری، عقل هم به عنوان معیار شناخت حسن و قبح و هم به عنوان یکی از



راه‌های خویشتن‌داری، نقش مهمی ایفا می‌کند. این امر، نتیجه حاصل از تحلیل روایات درباره چِستی خاستگاه انصاف را تأیید و تقویت می‌کند و نشان می‌دهد عقل هم در ایجاد و هم در تقویت انصاف به عنوان فضیلتی اخلاقی نقش محوری دارد. به همین دلیل در روایات، عقل خاستگاه خیر و اخلاق نیکو معرفی شده است (آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۵۱، ح. ۳۴۰ و ص. ۲۵۴، ح. ۵۳۴۳).

جدول شماره ۴: خاستگاه انگیزش به و پرهیز از عوامل مؤثر بر انصاف

ردیف	محرک‌ها	خاستگاه انگیزش		مانع‌ها	خاستگاه پرهیز	
		عقل	شرع		عقل	شرع
۱	بیزاری از بدی	✓		جهل، حماقت و سفاهت	✓	
۲	خیرخواهی	✓		حسد	✓	
۳	جوانمردی	✓		بردگی	✓	
۴	بزرگ‌منشی	✓		پستی	✓	
۵	حیاء	✓		خشم	✓	
۶	پارسایی	✓		ناتوانی	✓	
۷	دین و ایمان		✓	شهوت		✓
۸	ترس از خدا		✓	بدکاری		✓

نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل محتوای کیفی روایات و توجه به قواعد حل تعارض و رابطه دوسویه میان عقل و شرع، خاستگاه انصاف، عقل است و شرع این فضیلت اخلاقی را امضا کرده است. این یافته، با دیدگاه اندیشمندانی که انصاف را واجب عقلی می‌دانند و نیز با سرچشمه‌گرفتن بیشتر عوامل مؤثر بر انصاف از عقل، تأیید و تقویت می‌شود. بنابراین، عقل هم در ایجاد و هم در تقویت انصاف در فرد و جامعه، نقش کلیدی دارد و می‌توان انصاف را فضیلتی جهانی. چه در اخلاق سکولار و چه دین‌مدار. به شمار آورد.



بر این اساس کسانی که پایبند شرع نیستند، با داشتن عقل سلیم و بهره‌گیری از محرک‌های عقلی، می‌توانند منصف باشند؛ هرچه عقل آنان بیشتر باشد، محرک‌های عقلی در آنان قوی‌تر و موانع عقلی ضعیف‌تر است و بنابراین، منصف‌تر خواهند بود. اما اگر کسی با رسیدن به کمال عقل، به شرع، ایمان آورد، به دلیل برخورداری از محرک‌های شرعی افزون بر محرک‌های عقلی و پرهیز از موانع شرعی، انصاف بیشتری نسبت به دیگران خواهد داشت. لازم به یادآوری است که این پژوهش تنها بر پایه روایات صورت گرفته است. بنابراین، ممکن است عوامل دیگری نیز بر انصاف مؤثر باشند که در این مطالعه بدان پرداخته نشده است.



فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

۱. آبی، ابوسعید. (۱۴۲۴ق). **نثر الدر** (خالد عبدالغنی محفوظ، محقق). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲. آمدی، عبدالواحد. (۱۳۶۶). **غرر الحکم و درر الکلم**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳. ابن ابی شیبہ، عبدالله بن محمد. (۱۴۰۹ق). **المصنف** (سعید لحام، محقق و معلق). بیروت: دار الفکر.
۴. ابن حنبل، احمد. (۱۴۱۹ق). **مسند احمد** (ابوالمعاطی نوری، محقق). بیروت: عالم الکتب.
۵. ابن حمید، صالح. (ناظر). (۱۴۲۰ق). **نضرة النعيم في مكارم اخلاق الرسول الكريم (ص)**. جدة: دار الوسيلة.
۶. ابن صباغ، علی. (۱۴۲۲ق). **الفصول المهمة في معرفة الأئمة** (سامی غریبی، محقق). قم: دار الحديث.
۷. ابن عابدین، محمد امین. (۱۴۱۵ق). **رد المحتار على الدر المختار**. بیروت: دار الفکر.
۸. ابن عساکر، علی. (۱۴۱۵ق). **تاریخ مدینه دمشق** (علی شیری، محقق). بیروت: دار الفکر.
۹. ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة** (عبدالسلام محمد هارون، محقق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۰. ابن منظور، محمد. (۱۴۱۴ق). **لسان العرب**. بیروت: دار صادر.
۱۱. ابوالفرج اصفهانی، علی. (بی تا). **الأغانی** (سمیر جابر، محقق). بیروت: دار الفکر.
۱۲. ابویعلی، احمد بن علی. (۱۴۰۴ق). **مسند أبي يعلى** (حسین سلیم اسد، محقق). دمشق: دار المأمون للتراث.
۱۳. اربلی، علی. (۱۴۲۱ق). **كشف الغمة في معرفة الأئمة**. قم: شریف رضی.
۱۴. برقی، احمد. (۱۳۳۰). **المحاسن** (جلال الدین حسینی، مصحح و معلق). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۵. بخاری، محمد بن اسماعیل. (۱۴۰۷ق). **الجامع الصحيح المختصر** (مصطفی دیب البغا، محقق). بیروت: دار ابن کثیر.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل. (بی تا). **الکنی** (هاشم الندوی، محقق). بیروت: دار الفکر.
۱۷. بیهقی، ابوبکر احمد بن حسین. (۱۴۱۰ق). **شعب الإيمان** (محمد سعید بسیونی زغلول، محقق). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. پسندیده، عباس. (۱۳۸۳). **پژوهشی در فرهنگ حیا**. قم: دار الحديث.
۱۹. جوزی، ابن قیم. (۱۴۰۷ق). **زاد المعاد في هدى خير العباد** (شعیب الأرناؤوط و عبدالقادر الأرناؤوط، محققان). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۲۰. جوهری، اسماعیل. (۱۴۰۷ق). **الصحيح** (احمد عبدالغفور العطار، محقق). بیروت: دار العلم للملایین.
۲۱. حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). **المستدرک على الصحيحین** (مصطفی عبدالقادر عطا، محقق). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۲. حرانی، ابن شعبه. (۱۳۶۳). **تحف العقول** (علی اکبر غفاری، مصحح و معلق). قم: موسسه نشر اسلامی.
۲۳. حصفکی، محمد. (۱۴۲۳ق). **الدر المختار شرح تنویر الابصار و جامع البحار** (عبدالمنعم خلیل ابراهیم،



- محقق). بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۴. حلبی، ابوصلاح. (بی تا). **الکافی** (رضا استادی، محقق). اصفهان: کتابخانه عمومی امام علی (ع).
۲۵. حمیری، ابن هشام. (۱۳۸۳ق). **السيرة النبوية** (محمد محیی الدین عبد الحمید، محقق). مصر: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده.
۲۶. خرائطی، ابوبکر. (۱۴۱۱ق). **مكارم الاخلاق** (سعاد سلیمان خندقاوی، محقق). قاهره: بی نا.
۲۷. خویی، ابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). **محاضرات فی اصول الفقه** (محمد اسحاق فیاض، تقریر). قم: انصاریان.
۲۸. دیلمی، حسن. (۱۴۰۹ق). **أعلام الدين في صفات المؤمنين** (مؤسسه آل البيت (ع) لإحياء التراث، محقق). قم: آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۲۹. راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۰۴ق). **مفردات غریب القرآن**. تهران: نشر کتاب.
۳۰. سیدرضی. (۱۳۸۷). **المجازات النبوية** (طه محمد زینی، محقق). قاهره: مؤسسة الحلبي وشركا.
۳۱. سیدمرتضی. (۱۳۶۳). **الذريعة الى اصول الشيعة** (ابوالقاسم گرجی، مصحح و معلق). تهران: دانشگاه تهران.
۳۲. صدوق، محمد. (۱۳۳۸). **معانی الاخبار** (علی اکبر غفاری، مصحح و معلق). قم: موسسه نشر اسلامی.
۳۳. صدوق، محمد. (۱۳۶۲). **الخصال** (علی اکبر غفاری، مصحح و معلق). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. صدوق، محمد. (۱۳۸۵ق). **علل الشرايع**. نجف: المكتبة الحيدرية.
۳۵. صدوق، محمد. (۱۴۰۴ق). **من لا يحضره الفقيه** (علی اکبر غفاری، مصحح و معلق). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۶. صنعانی، عبدالرزاق. (۱۴۰۳ق). **المصنف** (حبیب الرحمن الاعظمی، محقق). بیروت: المكتب الاسلامی.
۳۷. طریحی، فخرالدین. (۱۳۶۷). **مجمع البحرين** (احمد حسینی، محقق). تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۳۸. طوسی، محمد. (۱۴۰۰ق). **الاقتصاد في مايجب على العباد**. تهران: کتابخانه جامع چهل ستون.
۳۹. طوسی، محمد. (۱۴۱۴ق). **الأمالی** (بخش مطالعات اسلامی موسسه بعثه، محقق). قم: دار الثقافة.
۴۰. طوسی، محمد. (۱۴۱۷ق). **عدة الأصول** (محمد رضا انصاری، محقق). قم: بی نا.
۴۱. طیالسی، سلیمان بن داود. (۱۴۱۹ق). **مسند أبي داود الطيالسي** (محمد بن عبد المحسن ترکی، محقق). رباط مراکش: دار هجر.
۴۲. غازی، داود بن سلیمان. (۱۴۱۸ق). **مسند الرضا(ع)** (محمد جواد حسینی جلالی، محقق). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۳. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). **روضة الواعظین و بصيرة المتعلمین**. قم: شریف رضی.
۴۴. فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۰ق). **العين** (مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، محققان). قم: دار الهجرة.
۴۵. فیروزآبادی، محمد. (۱۳۸۴). **القاموس المحيط** (یوسف الشیخ محمد بقاعی، ضبط و توثیق). بیروت: دار الفكر.
۴۶. قرائی سلطان آبادی، احمد، و نظری توکلی، سعید. (۱۳۹۴). **مفهوم انصاف در اخلاق اسلامی و نسبت آن با قاعده زرین**. پژوهشنامه اخلاق، ۸(۲۸)، ۴۱-۵۶.



۴۷. کلینی، محمد. (۱۳۶۳). **الكافي** (على أكبر غفاری، مصحح و معلق). تهران: دار الكتب الاسلامية.
۴۸. مازندرانی، محمد صالح. (۱۴۲۱ق). **شرح اصول الكافي** (میرزا ابوالحسن شعرانی و سید علی عاشور، محققان و مصححان). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۹. متقی هندی، علی. (۱۴۰۹ق). **کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال** (بکری حیانی، شرح و تفسیر؛ صفوة سقا، تصحیح). بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۰. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۱۰ق). **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول** (سید جعفر حسینی، محقق). تهران: دار الكتب الاسلامية.
۵۱. مفید، محمد. (۱۴۱۳ق). **الارشاد**. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۵۲. منسوب به امام جعفر صادق (ع). (۱۴۰۰ق). **مصباح الشریعة ومفتاح الحقیقة**. بیروت: مؤسسة الاعلمی.
۵۳. مهتدی بحرانی، عبدالعظیم. (۱۴۲۱ق). **من أخلاق الإمام الحسین (ع)**. قم: شریف رضی.
۵۴. نائینی، محمد حسین. (۱۳۷۶). **فوائد الاصول** (محمد علی کاظمی خراسانی، تحریر). قم: موسسه نشر اسلامی.
۵۵. نوری، حسین. (۱۴۰۸ق). **مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل** (مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، محقق). بیروت: مؤسسة آل البيت (ع) لإحياء التراث.
۵۶. هابز، تامس. (۱۳۸۰). **لویاتان** (حسین بشیریه، مترجم؛ سی.بی. مکفرسون، ویراستار و مقدمه نویسنده). تهران: نشر نی.
۵۷. واسطی، علی. (۱۴۱۸ق). **عیون الحكم والمواظ** (حسین حسینی، محقق). قم: دار الحديث.
۵۸. یعقوبی، احمد. (بی تا). **تاریخ یعقوبی**. بیروت: دار صادر.



An Evaluation of Allameh Tabataba'i's View on Hume's Skepticism Regarding the Origin of the Concept of Causality

Ali-Akbar Bigdello¹ | Asghar Va'ez²

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: aliakbarbigdello@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. Email: a_vaezi@sbu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 25 February 2025
Revised: 19 October 2025
Accepted: 20 October 2025
Available Online: 26 November 2025

Keywords:
Origin of the Concept of Cause, Necessary Connection, Second-Order Philosophical Intelligibles, Presential Knowledge.



Abstract

In his discussion of causality, David Hume searched for an impression that could be the origin of the concept of causality. He reduced causality to the contiguity and succession of two phenomena, denied the necessity previously conceived to exist between cause and effect, and relegated it to human mental custom and habit. On the other hand, Allamah Mohammad Hosein Tabataba'i considers the reality of causality to be beyond mere contiguity and succession between two things. In his view, causality means the dependence and reliance of the effect on the cause. Tabataba'i regards cause and effect as belonging to the second-order philosophical intelligibles, which are not grasped by the senses but are apprehended by the intellect. Tabataba'i's innovation in this regard is that he explains the manner in which second-order philosophical intelligibles arise through presential knowledge, thereby providing a foundation for the conception of cause and effect. In the present research, first, the views of Hume and Tabataba'i are analytically broken down into clearer and more elementary steps. Then, using a comparative approach, the points of commonality as well as the points of disagreement between the two views are clarified.

Cite this article: Bigdello, A.A.; Va'ez, A. (2024). An Evaluation of Allameh Tabataba'i's View on Hume's Skepticism Regarding the Origin of the Concept of Causality. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 65-84. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6839.1598>



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



ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ شبههٔ هیوم در منشأ تصور علیت

علی اکبر بیگدلو^۱ | اصغر واعظی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: aliakbarbigdello@gmail.com

۲. دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. رایانامه: a.vaezi@sbu.ac.ir

چکیده

دیوید هیوم در بحث علیت به جست‌وجوی انتطباعی پرداخت که منشأ تصور علیت باشد. او علیت را به مجاورت و تعاقب دو پدیده فروکاست و ضرورتی را که تا پیش از این بین علت و معلول تصور می‌شد انکار کرد و آن را به انس و عادت ذهنی انسان تقلیل داد. از سوی دیگر، علامه طباطبائی حقیقت علیت را فراتر از صرف مجاورت و توالی بین دو شیء می‌داند. علیت در نگاه او به معنای وابستگی و اتکای معلول به علت است. علامه طباطبائی علت و معلول را جزء معقولات ثانیه فلسفی می‌داند که به چنگ حواس نمی‌آیند، بلکه عقل آن‌ها را درک می‌کند. ابتکار علامه طباطبائی در این زمینه این است که نحوهٔ پدید آمدن معقولات ثانیه فلسفی را از طریق علم حضوری تبیین می‌کند و به این ترتیب، مبنایی را برای تصور علت و معلول ارائه می‌کند. در پژوهش حاضر ابتدا دیدگاه هیوم و علامه طباطبائی به شیوهٔ تحلیلی به گام‌های روشن‌تر و بسیط‌تری تجزیه شده است، سپس با رویکرد تطبیقی، نقاط مشترک و همچنین نقاط مورد اختلاف دو دیدگاه روشن می‌گردد.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۵

کلیدواژه‌ها

منشأ تصور علت، پیوند
ضروری، معقولات ثانیه
فلسفی، علم حضوری.

استناد: بیگدلو، علی اکبر؛ واعظی، اصغر. (۱۴۰۳). ارزیابی دیدگاه علامه طباطبائی دربارهٔ شبههٔ هیوم در منشأ تصور علیت. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۶۵-۸۴.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6839.1598>





مقدمه

بحث از منشأ پدید آمدن تصورات یکی از مباحث مهم در فلسفه جدید است، به نحوی که در این دوره، نزاع بین دو مکتب عقل‌گرا و حس‌گرا به همین موضوع مربوط می‌شود. به عنوان مثال، دکارت تصورات را به سه قسم تقسیم می‌کند که یک دسته آن تصورات فطری هستند. تصورات فطری تصوراتی هستند که نه ساخته خود انسان است و نه از بیرون برای انسان حاصل شده، بلکه این تصورات، بالطبع در نفوس انسان‌ها قرار داده شده است (دکارت، ۱۳۹۱، ص. ۶۰). اما دیوید هیوم منکر وجود تصورات فطری است. هیوم ریشه تمام تصورات را در حس می‌داند و معتقد است تا زمانی که انسان از طریق یکی از حواس ظاهری یا باطنی خود شیئی را درک نکند، نمی‌تواند تصویری از آن داشته باشد. هیوم محتویات ذهن انسان را به دو قسم انطباعات و تصورات تقسیم می‌کند. انطباعات، داده‌های مستقیم و بدون واسطه حواس هستند که با نیرو و وضوح بر ذهن وارد می‌شوند مانند دیدن، شنیدن، لمس کردن، هیجانات و عواطف. درحالی‌که تصورات، تصاویر خفیف و کم‌رنگ این انطباعات در اندیشه و تعقل هستند. هیوم معتقد است که هر تصور باید مسبوق به یک انطباع باشد و اگر در موردی هیچ انطباعی در کار نباشد، معنا و درکی هم وجود نخواهد داشت (هیوم، ۱۳۹۹، ص. ۲۳).

در همین چارچوب، هیوم از تصور علت و معلول بحث می‌کند و منشأ این تصور را کنکاش می‌کند. البته بحث هیوم در علت منحصر در این بحث تصویری نیست زیرا هیوم علت را در دو ساحت بررسی می‌کند: ساحت تصویری و ساحت تصدیقی. در بحث تصویری، مفهوم علت بررسی می‌شود: این‌که چه ارکانی در شکل دادن به مفهوم علت نقش دارند؟ منشأ تصور علت چه چیزی است؟ و سوالات مشابه آن. و در بحث تصدیقی، به سوالاتی که مؤخر از مفهوم‌شناسی است پرداخته می‌شود، سوالاتی از این قبیل: آیا هر شیئی علت دارد؟ آیا هر علتی، معلولی خاص را ایجاد می‌کند؟ آیا بین علت و معلول شباهتی وجود دارد؟ آیا انفکاک بین علت و معلول جایز است؟

در این مقاله، اصلی‌ترین و مهم‌ترین قسمت در فرایند تحلیل علت در فلسفه هیوم که همان جستجوی منشأ تصور علت است مورد توجه قرار گرفته است. همان‌طور که گفته شده:

”جدی‌ترین مسأله برای هیوم، کشف انطباعی است که تصور علت و پیوند

ضروری از آن قابل اخذ باشد (ایر، ۱۳۹۸، ص. ۹۲).



هیوم اذعان می‌کند که برای شروع منظم تبیین خود لازم است که دربارهٔ تصور علت تأمل شود تا فهمیده شود که این تصور از کدام منشأ نشئت می‌گیرد؛ بدون فهم کامل تصویری که دربارهٔ اش استدلال می‌کنیم، اندیشیدن درست ناممکن است؛ و بدون دنبال کردن یک تصور تا منشأ آن و بررسی انطباق نخستینی که آن تصور از آن روییده است، فهم تصور کاملاً ناممکن است (هیوم، ۱۳۹۹، ص. ۱۱۴).

۱. تاریخچه و پیشینه پژوهش

بحث از علت و معلول تاریخی به قدمت حیات انسان دارد. این بحث علاوه بر قدمت طولانی، یکی از اساسی‌ترین و مهم‌ترین مباحث فلسفه می‌باشد. طبیعتاً هر پژوهشی در این باره، تنها به گوشه‌ای از مباحث پیرامون علت و معلول خواهد پرداخت. پژوهش حاضر با توجه به تتبعات صورت گرفته، پژوهشی نو و بدیع می‌باشد و به صورت مستقیم در این باره پژوهشی صورت نگرفته است. پژوهش‌هایی با عناوین زیر موجود می‌باشند اما هیچ کدام دلالت بر عنوان پژوهش پیش رو ندارد؛ به عنوان مثال: «مقایسه دیدگاه هیوم و غزالی در مسئلهٔ علت»، «بررسی انتقادی شکاکیت هیوم»، «بررسی اصل علت در فلسفهٔ اسلامی با تکیه بر آثار علامه طباطبائی»، «بررسی تطبیق نظریهٔ شناخت از دیدگاه هیوم علامه طباطبائی».

وجه تازگی و تفاوت این مقاله در این است که در آن با رویکردی تطبیقی و مقایسه‌ای، نظریهٔ هیوم در پیدایش تصور علت و معلول بیان و پاسخ علامه طباطبائی به این دیدگاه ذکر شده است. به عبارت دیگر مقالهٔ پیش رو با محور قرار دادن دیدگاه علامه طباطبائی در زمینه منشأ ایجاد تصور علت و معلول به دنبال این است که آیا این دیدگاه می‌تواند پاسخی برای هیوم باشد؟

۲. تبیین دیدگاه هیوم

با تأمل در آثار هیوم می‌توان در دوازده گام به بحث از منشأ تصور علت و معلول پرداخت هرچند این گام‌ها در بیانات هیوم به صورت منسجم تنظیم نشده‌اند:

۲-۱. گام اول



از آنجا که هر تصویری، مسبوق به انطباق مطابق خویش است^۱، پس تصور علت و معلول نیز باید ناشی از انطباعی باشد که در وهله اول برای انسان حاصل می‌شود. هدف از جستجوی منشأ تصور علت و معلول، کشف انطباعی است که این تصور از آن سرچشمه می‌گیرد. یافتن یا نیافتن انطباعی صحیح برای آن، می‌تواند سرنوشت واژه و تصور علت و معلول را مشخص کند و در این مقام است که کشف می‌شود آیا تصویری که از علیت داریم، تصویری قابل اعتنا است یا نیازمند توجیه دیگری است (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۳).

۲-۲. گام دوم

علت و معلول، دو وصفی هستند که بر متعلقات و موصوفات خود اطلاق می‌شوند. از این رو، باید بر متعلقات آن‌ها متمرکز شویم. یعنی عنوان علت و معلول، همواره تکیه بر اشیائی دارند و جدا از آن‌ها نیستند. تصور علت و معلول، از قبیل اشیاء عینی نیست که هم‌ردیف تصورات ما از موجودات جهان از قبیل درخت و انسان و سنگ و... قرار بگیرد. پس باید خصوصیات و ویژگی‌های متعلق‌ها را بررسی کنیم. چه خصوصیتی در متعلقات وجود دارد که باعث شکل‌گیری علت و معلول می‌شود؟ (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۴).

۲-۳. گام سوم

تصور علیت از هیچ یک از متعلق‌های خاص به دست نمی‌آید و از آنجا که ورای متعلق‌های عینی چیزی وجود ندارد که موجب شکل‌گیری تصور علیت شود، لذا باید روابط و نسبت‌های بین متعلق‌ها را بررسی کرد. متعلقات با یکدیگر ارتباط دارند و برای کشف حقیقت و منشأ تصور علیت، باید بر روی رابطه بین متعلقات متمرکز شویم (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۴).

۲-۴. گام چهارم

در نخستین وهله، آنچه قابل کشف و پیگیری می‌باشد این است که بین متعلق‌هایی که علت و معلول تلقی می‌کنیم، رابطه معیت^۲ وجود دارد. مراد از معیت، معیت مکانی است. یعنی رابطه همجواری مکانی بین علت و معلول وجود دارد. علت و معلول از یکدیگر فاصله ندارند و در یکجا محقق می‌شوند. هرچند ممکن است متعلق‌های دور از هم، برساننده یکدیگر تلقی شوند، اما

۱. این اصل همان اصل مهم هیوم است که طبق آن، تصورات از انطباعات حسی ناشی شده‌اند و انطباعات، ریشه تمام ادراکات ذهن انسان است.

2. conjunction



بررسی‌ها نشان می‌دهد که از طریق زنجیره‌ای از علل به یکدیگر متصل‌اند، عللی که با یکدیگر و با متعلق‌های دور معیت دارند (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۴). هیوم با ذکر تبصره‌ای متذکر می‌شود که ممکن است چیزی مکان نداشته باشد مثل اندیشه اخلاقی یا انفعالات انسانی، در این صورت برای این موجودات، مجاورت مکانی به عنوان یک عنصر ضروری در رابطه علت محسوب نمی‌شود (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵).

۲-۵. گام پنجم

دومین رابطه‌ای که در علت وجود دارد، تقدم زمانی^۳ علت بر معلول است. این ویژگی مورد تصدیق همگان قرار نگرفته است، به همین خاطر هیوم استدلالی برای اثبات آن می‌آورد بدین صورت که اگر هر علتی بتواند با معلول خود کاملاً همزمان باشد، باید همه علت‌ها اینچنین باشند؛ و اگر همه علت‌ها همزمان باشند، توالی علل در جهان بر هم می‌خورد و در واقع زمان، نابود می‌شود و همه چیز در یک لحظه باید اتفاق بیفتد، و بطلان این حرف، واضح و مشهود است؛ اگر یک علت با معلول خود همزمان باشد و این معلول با معلول خود و همینطور الی آخر، روشن است که دیگر چیزی به نام توالی وجود نخواهد داشت و همه متعلق‌ها باید همزمان باشند درحالی‌که احدی به این نتیجه پایبند نمی‌شود. پس باید بین علت و معلول فاصله زمانی باشد. لذا دومین رابطه‌ای که در علت وجود دارد، رابطه توالی یا تقدم زمانی است (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵).

۲-۶. گام ششم

دو رابطه معیت و توالی که در گام‌های ششم و هفتم ذکر شد، برای تحقق علت لازم هستند اما کافی نیستند. یعنی این دو رابطه، در علت وجود دارند اما علت فراتر از اجتماع معیت و توالی است. زیرا یک شیء می‌تواند در معیت با شیء دیگر و مقدم بر آن باشد، بدون این‌که علت آن باشد مثلاً شب و روز دو پدیده‌ای هستند که هیچگاه از هم جدا نمی‌شوند و همواره پی در پی محقق می‌شوند و توالی زمانی نیز دارند اما نمی‌توان یکی را علت دیگری دانست (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۶). کمپ اسمیت شارح برجسته هیوم می‌گوید:

» در جایی که ما علت و معلول را تجربه کرده باشیم، طبیعت ارتباط بین علت و معلول کاملاً رمزآلود باقی خواهد ماند. تنها چیزی که برای ما آشکار

3. temporal priority



می‌شود، ارتباط زمانی و ارتباط مکانی بین علت و معلول است و این دو ارتباط، غیر از حقیقت علیت است (Kempt Smith, 1964, p. 395).

۲-۷. گام هفتم

سومین رابطه‌ای که در علیت وجود دارد و نسبت به دو رابطه دیگر از اهمیت بیشتری برخوردار است، عبارت است از پیوند ضروری^۴. بین علت و معلول، رابطه‌ای از سنخ ضرورت برقرار است که در اشیاء دیگر به چشم نمی‌خورد. رابطه ضروری یعنی این‌که با آمدن علت، بدون هیچ انتظار و تردیدی، معلول نیز محقق می‌شود و تخلف معلول از علت، ناممکن باشد. ضرورت، شرط کافی برای علیت است و دیگر نیازی به فراروی از آن نداریم. پس در طلب منشأ تصور علیت، باید به این پردازیم که منشأ تصور ضرورت در کجاست؟ و ارتباط ضروری، از چه انطباعات یا انطباعاتی مشتق شده است؟ (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۷).

۲-۸. گام هشتم

تصور ضرورت از انطباعات حواس پدید نیامده است. ارتباط ضروری، ناشی از هیچ حس و مشاهده‌ای نیست و لذا نظریه لاک مبنی بر این‌که مفهوم علیت و ضرورت، با حس و درون‌نگری درک می‌شود مورد انکار هیوم واقع می‌شود (Orr, 1903, p. 142). وقتی در اطرافمان به اشیاء بیرونی نگاه می‌کنیم و کنش‌های علت را بررسی می‌کنیم، هرگز قادر نیستیم در هیچ تک نمونه‌ای، هیچ ارتباط ضروری را کشف کنیم؛ هیچ خصوصیتی که معلول را به علت پیوند دهد و یکی را نتیجه قطعی دیگری سازد موجود نیست (هیوم، ۱۴۰۰، ص. ۷۰). این‌که آتش باعث حرارت می‌شود را با حس لامسه درک می‌کنیم اما با لامسه یا هیچ حس دیگری نمی‌توانیم درک کنیم که آتش باید حرارت را تولید کند و ضرورتاً حرارت از او صادر می‌شود. حواس انسان فقط طرفین رابطه در علیت را درک می‌کند اما به مفهومی تحت عنوان ضرورت، پی نمی‌برد. تمام آنچه بر حواس بیرونی ظاهر می‌شود این است که یک شیء، بعد از شیء دیگر واقع می‌شود، نه بیشتر. پس خاستگاه تصور ضرورت، نمی‌تواند انطباعات بیرونی باشد که توسط حواس برای انسان پدید می‌آید.

۲-۹. گام نهم

در این گام، منشأ بودن حواس درونی نیز نفی می‌شود. هیچ انطباعات درونی وجود ندارد که ما را

4. necessary connection



به تصور ضرورت برساند. انسان در ذهن و افعال خویش، ردی از ضرورت نمی‌یابد. هیوم در این بخش، سوال مهمی را مطرح می‌کند و به آن پاسخ می‌دهد. سوال این است که آیا از رابطهٔ بین اراده با حرکات اندام بدن که به موجب آن به محض اراده بر حرکت اندام‌های بدن، حرکتی در اندام‌ها ایجاد می‌شود، نمی‌توان مفهوم ضرورت را به دست آورد؟ پاسخ هیوم منفی است یعنی از نسبت اراده با حرکت اندام بدن نمی‌توان ضرورتی را کشف کرد زیرا اراده، عمل روح است و حرکت اندام، عمل بدن انسان است و چگونه روح با آن لطافتی که دارد، بر جسم‌های زمخت تأثیرگذار است؟ همچنین اراده نمی‌تواند به‌طور یکسان همهٔ اعضای بدن را حرکت دهد. تأثیر اراده فقط بر برخی اندام‌های بدن وجود دارد، به‌عنوان مثال، چرا اراده بر زبان و انگشتان تأثیر دارد ولی بر قلب و کبد تأثیری ندارد؟ همچنین انسانی که به ناگاه دچار فلج در پا یا دست شده، نمی‌تواند با اراده این اعضا را حرکت دهد (هیوم، ۱۳۹۵، صص. ۷۰-۷۴).

۱۰-۲. گام دهم

تمام انطباعات، منحصر در انطباعات بیرونی و انطباعات درونی است و از آنجاکه در دو گام قبلی، هیچ انطباع بیرونی یا درونی یافت نشد که منشأ ایجاد تصور ضرورت باشد، نتیجه گرفته می‌شود که هیچ انطباعی وجود ندارد که سبب شکل‌گیری تصور پیوند ضروری شده باشد و چنین تصویری، ارجاع به هیچ انطباعی ندارد. هیوم می‌گوید:

” ما به عبث در جستجوی یک ایدهٔ ارتباط ضروری بوده‌ایم، در همهٔ منابعی

که می‌توانستیم تصور کنیم که از آن‌ها اخذ شده باشد (هیوم، ۱۴۰۰، ص. ۷۹).

۱۱-۲. گام یازدهم

نیافتن منبع صحیحی برای تصور ضرورت، منجر به حصول نتیجهٔ مهمی در باب معناداری این واژه می‌شود. نظریهٔ معنا در فلسفهٔ هیوم، با بحث انطباعات گره خورده است که بر اساس آن، واژه‌ای معنادار است که بتوان انطباع صحیحی برای آن پیدا کرد و اگر هیچ انطباعی دلالت بر آن نداشته باشد، آن واژه تهی از معنا می‌شود و هم‌ردیف الفاظ پوچ و بی‌معنا قرار می‌گیرد. هیوم هیچ انطباعی را که دلالت بر تصور ضرورت داشته باشد نیافت و در نتیجه اصل معناداری ضرورت را زیر سوال برد. وی در کاوش می‌گوید:



”هیچ تصویری از پیوند ضروری نداریم، و به نظر می‌رسد که این لغت وقتی در استدلال‌های فلسفی یا در زندگی روزمره به کار گرفته می‌شود، مطلقاً بدون معنا باشد (هیوم، ۱۴۰۰، ص. ۸۰).“

۲-۱۲. گام دوازدهم

گام‌های قبلی در جستجوی منشأ تصور ضرورت، رویکردی سلبی داشتند اما در این گام با رویکردی ایجابی مواجه هستیم. هیوم در کاوش، پس از نفی انطباع بیرونی و درونی از ضرورت، متذکر می‌شود که هنوز یک منبع را بررسی نکرده است (هیوم، ۱۴۰۰، ص. ۸۰). این منبع همان طبیعت انسان است. انسان موجودی است که از طبیعت خاصی بهره‌مند است و این طبیعت، در فرایند استدلال و نتیجه‌گیری‌هایی که فرد دارد، دخیل است. یکی از مهم‌ترین اصول طبیعت انسان «اصل عادت»^۵ یا «اصل انس»^۶ است. ریشه اصلی بحث علیت و تصور پیوند ضروری را باید در عادت انسانی جستجو کرد. برای توضیح این اصل باید خاطر نشان شود که بین اشیاء طبیعی، همواره مشابهتی برقرار است و همین شباهت موجب می‌شود که از اشیاء جدید، انتظار اثرات و نتایج را داشته باشیم که در گذشته از اشیاء مشابه آن داشته‌ایم. اگر مصادیق مشابه که دارای نتایج مشابهی هستند، به دفعات مکرر در حالات مختلف برای انسان تجربه شده باشد، در این صورت تمایلی طبیعی در انسان شکل می‌گیرد که رویداد اولی را علت برای آن نتیجه قلمداد کند و قائل به ارتباط ضروری بین آن دو شود. ضرورت و الزامی که انسان بین علت و معلول مشاهده می‌کند، تنها به خاطر شباهت موجود بین اشیاء و وجود عادت است که در طبیعت انسان نهادینه شده است. کمپ اسمیت می‌گوید:

”مشاهده چند مورد مشابه که مکرراً به وقوع پیوسته‌اند، باعث پدید آمدن

انطباع جدیدی در ذهن می‌شود و ضرورت ذهنی را ایجاد می‌کند (Kemp Smith،

(1964, p. 395).

هیوم ذات ضرورت را همین می‌داند و می‌گوید ضرورت چیزی است که در ذهن وجود دارد و نه در متعلق‌ها؛ ما حتی نمی‌توانیم تصویری متمایز از علیت بسازیم که کیفیتی در اجسام تلقی شود.

5. habit

6. custom



ضرورت، چیزی نیست جز الزام فکر به گذر از علت به معلول و از معلول به علت، مطابق اتحاد تجربه شدهٔ آن‌ها (هیوم، ۱۳۹۵، ص. ۲۲۷).

۳. تبیین دیدگاه علامه طباطبایی

۳-۱. معقول ثانی بودن علت و معلول

یکی از مهم‌ترین ابتکارات علامه طباطبایی، پیگیری و توجه به ریشه‌های پدید آمدن مفهوم علت و معلول است.^۷ علامه طباطبایی مفهوم علت و معلول را از جمله مفاهیم قابل توجه و معنادار می‌داند و معتقد است که این دو مفهوم پایگاه و منشأ انتزاع صحیحی دارند.

از منظر ایشان تصور علت و معلول از طریق حواس پنجگانه به دست نیامده است. حس ظاهری هرچقدر هم قوی باشد نمی‌توان مفهومی به نام علت را تشخیص دهد و کشف کند. چشم، فقط آتش و درخت و انسان را می‌بیند و در بین مشاهدات خود چیزی تحت عنوان علت نمی‌بیند. لامسه فقط نرمی و زبری و حرارت و برودت و سایر کیفیات مناسب با قوهٔ لامسه را درک می‌نماید و همین‌طور سایر قوای حسی. بنابراین، مفاهیمی مانند علت و معلول، خارج از چنگال حواس هستند. از طرف دیگر باید گفت که مفهوم علت و معلول جزء مفاهیم ذهنی محض نیستند زیرا این دو مفهوم همواره وصف اشیاء خارجی هستند و ما واقعا و بدون هیچ مجاز گفتنی این مفاهیم را به خارج اطلاق می‌کنیم. بنابراین، علت و معلول نه از قبیل مفاهیم پوچ و بی‌معنا هستند و نه از قبیل مفاهیم ذهنی محض.

علامه طباطبایی مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان مسلمان عقیده دارد که مفهوم علت و معلول، جزء مفاهیم معقولات ثانیهٔ فلسفی است (طباطبایی، ۱۴۳۹ق، ص. ۶۹). این دسته از معقولات، معانی عمیقی هستند که در دل اشیاء خارجی قرار دارند و جز با تحلیل عقلی به دست نمی‌آید. معقولات ثانیهٔ فلسفی، مفاهیمی حقایقی هستند که با کندوکاو و تلاش عقلانی از موجودات خارجی به دست می‌آید. علامه طباطبایی به تبع ملاصدرا نه تنها اتصاف معقولات فلسفی را خارجی می‌داند بلکه عروض آن را نیز خارجی می‌داند.^۸ (صدرالمآلهین شیرازی، ۱۴۴۰ق،

۷. شهید مطهری در این زمینه تصریح می‌کند که علامه طباطبایی برای اولین بار در تاریخ فلسفه به این مطلب توجه کرده و کیفیت و ترتیب انتزاع مفاهیم علت و معلول و مفهوم وجود و مفهوم جوهر و عرض را که عموماً فلاسفه در بیان راه پیدایش این تصورات یا ساختند یا متحیر بیان کرده است (مطهری، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۲۶).

۸. در این صورت، تفاوت معقولات اولی با معقولات ثانیهٔ فلسفی در این خواهد بود که معقولات اولی نسبت به معقولات ثانیهٔ فلسفی با موضوعات خویش مغایرت بیشتری دارند و استقلال وجودی افزون‌تری دارند و معمولاً بالضمیمه هستند و به دو



ص. ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۴۳۳ق، ص. ۶۸). بنابراین، مفهوم علت و معلول نیز اتصاف و عروض خارجی دارند. دلیل معقول ثانی فلسفی بودن علت و معلول این است که آثار و خواص معقولات ثانیه فلسفی در مفهوم علت و معلول وجود دارد. مهم‌ترین نشانه معقول ثانی فلسفی این است که صورت مستقیم اشیاء خارجی نباشد اما قابلیت اتصاف و انطباق بر خارج را داشته باشد. مفهوم علت و معلول نماینده هیچ گروه خاصی از موجودات نمی‌باشد اما می‌تواند توصیف‌گر اشیاء بیرونی باشد.

علامه طباطبایی این مقدار توضیح را کافی نمی‌داند زیرا همواره احتمال تردید و خطا در آن وجود دارد. به همین جهت وی منشأ پدید آمدن معقولات ثانیه فلسفی را مورد توجه قرار می‌دهد و به لایه عمیق‌تری می‌رسد. این لایه عمیق‌تر، علم حضوری است. علم حضوری، سنگ بنای شناخت است و اگر سایر علوم حصولی، مبتنی بر علم حضوری شوند، از استحکام و اتقان بالایی برخوردار خواهند بود. ارجاع علم حصولی به علم حضوری در آثار مختلف علامه طباطبایی مشهود است: «آن کل علم حصولی ینتهی الی علم حضوری» (طباطبایی، ۱۴۳۹ق، ص. ۲۶۰)، «در مورد هر علم حصولی، علمی حضوری موجود است» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۴۴)، «اگر بخواهیم به کیفیت تکثرات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علوم حضوری را بررسی نماییم زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشئیت آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۴۷).

۳-۲. کیفیت به دست آوردن تصور علت و معلول

علامه طباطبایی نخستین فیلسوفی است که در تاریخ فلسفه اسلامی به طور جدی به بحث از منشأ معقولات ثانیه فلسفی پرداخته و در این زمینه نظریه پردازی کرده است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۲۳).^۹ از آنجا که موضوع پژوهش حاضر صرفاً منشأ تصور علت و معلول است نه همه معقولات ثانیه فلسفی، لذا بحث را در همین مورد پیگیری می‌کنیم. می‌توان دیدگاه علامه طباطبایی در خصوص نحوه به دست آمدن تصور علت و معلول را بدین نحو تقریر کرد:

متن وجودی موجودند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۶، ص. ۱۶۰).

۹. دیدگاه‌های دیگری نیز در بین متفکرین اسلامی معاصر در این باره وجود دارد، از جمله دیدگاه احمد احمدی که تصور علت و معلول را مأخوذ از علم حضوری در مرحله احساس و ادراک حسی می‌داند (احمدی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴۰) و همچنین دیدگاه آیت الله جوادی آملی که پی بردن به مفهوم علت و معلول را از طریق علم حضوری نمی‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج. ۸، ص. ۳۴۵).



۳-۲-۱. گام اول

علم به دو قسم تقسیم می‌شود: علم حضوری و علم حصولی. علم حضوری آن است که معلوم وی با واقعیت خارجی خود (نه با صورت و عکس) نزد عالم حاضر است و واسطه‌ای بین عالم و معلوم خارجی نباشد. علم حصولی علمی است که معلوم آن با صورت و مفهوم نزد عالم حاضر شود و واسطه‌ای بین عالم و معلوم خارجی در کار باشد که آن واسطه همان مفهوم و صورت ذهنی است. علامه طباطبایی در تعریف علم حضوری و حصولی معتقد است علم حضوری آن است که وجود خارجی معلوم برای ما حاضر شود و علم حصولی آن است که ماهیت شیء برای ما حاصل شود نه وجود خارجی معلوم (طباطبایی، ۱۴۳۹ق، ص. ۱۵۴). به نظر می‌رسد هرچند علامه در تعریف علم حصولی از واژه ماهیت استفاده کرده است ولی دایره علم حصولی را گسترده‌تر از آن می‌داند و هر آنچه را که در مرتبه مفهوم ذهنی باشد، داخل علم حصولی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ص. ۱۸۱). اصطلاح «علم حضوری» در دوره معاصر در کتب فلسفی شهرت یافته است، لکن در سنت فلسفه اسلامی، حقیقت علم حضوری مورد توجه فیلسوفان بوده است و آن را دقیقاً همان علم حصولی نمی‌دانستند (سربخشی، ۱۴۰۱، ص. ۲۱).

۳-۲-۲. گام دوم

چهار نوع علم حضوری در رابطه با وجود خودمان قابل درک است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۵۵)^{۱۰}:

الف) علم حضوری نفس به ذات خویش؛

ب) علم حضوری نفس به کارها و فعالیت‌هایی که در دایره وجودش اتفاق می‌افتد؛

ج) علم حضوری نفس به قوا و ابزارهایی که به وسیله آن‌ها این کارها را انجام می‌دهد؛

د) علم حضوری نفس به محسوسات که با واقعیت خودشان در حواس موجودند.

۳-۲-۳. گام سوم

نفس قابل فروکاست به حالات خود نیست یعنی نفس عیناً همان حالات نیست بلکه نفس جوهری است که افعال و آثاری از آن سر می‌زند. ارتباط نفس با آثار خود را می‌توان در چند فرض بیان کرد:

الف) نفس و آثارش هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارد؛

۱۰. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم و همچنین در پاورقی‌های اسفار علم به محسوسات را علم حضوری می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۵۵؛ ۱۴۴۰ق، ج. ۶، ص. ۲۵۹)؛ تعدادی از محققین معاصر نیز از این دیدگاه پیروی کرده‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۴؛ فنایی اشکوری، ۱۳۷۵، ص. ۱۲۹؛ سربخشی، ۱۳۹۰).



ب) نفس و آثارش با یکدیگر مرتبط هستند و وجود نفس وابسته به وجود آثار است؛
ج) نفس و آثارش با یکدیگر مرتبط هستند و وجود آثار و افعال نفس وابسته به وجود نفس است؛
د) نفس و آثارش با یکدیگر مرتبط هستند و وجود هر کدام وابسته به وجود دیگری است؛
روشن است که فرض چهارم تنها در مقام تصور بیان شده است و نمی‌تواند صحیح باشد زیرا این فرض مستلزم دور است. علامه طباطبایی از بین این چهار فرض، فرض سوم را صحیح می‌داند یعنی افعال و حالات نفس متکی بر نفس هستند و به صورت مستقل وجود ندارند بلکه همگی وابسته به نفس هستند (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۵۱). نفس به منزله پایه‌ای است که سایر حالات و عوارض نفسانی به آن تکیه دارند. در گام بعدی بیان می‌شود که چرا علامه این فرض را صحیح می‌داند.

۳-۲-۴. گام چهارم

همان‌طور که در گام دوم گفته شد، هریک از ما به نفس خود و همچنین به افعال و آثار نفسانی خود علم حضوری داریم. وجود ما و وجود آثار و افعال ما مستقیماً نزد ما حاضر است. حال اضافه می‌کنیم رابطه بین این دو را نیز با علم حضوری می‌یابیم یعنی وقتی به نفس و به آثارش علم حضوری داریم و واقعیت آن‌ها را نزد خود حاضر می‌یابیم، در این صورت می‌توانیم واقعیت نفس و واقعیت افعال نفس را بدون واسطه بسنجیم و مقایسه وجود آن‌ها را با علم حضوری انجام دهیم.

با مراجعه به علم حضوری خودمان متوجه می‌شویم که آثار و افعال نفسانی وابسته به نفس هستند ولی نفس وابسته به آن‌ها نیست (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۶۹). مثلاً در حالت شادی یا غم، با علم حضوری درک می‌کنم که این شادی یا غم وابسته به من است و اگر من نباشم، شادی یا غم هم موجود نخواهد بود همچنین با علم حضوری درک می‌کنم که وجود من وابسته به هیچ‌کدام از این حالت‌ها نیست. من می‌توانم وجود داشته باشم و این حالت‌ها را نداشته باشم و بی‌نیاز از آن‌ها باشم. درکی که انسان از آثار و احوال نفسانی خویش دارد به‌گونه‌ای است که این آثار، وابسته به نفس هستند و بر او تکیه دارند به‌گونه‌ای که اگر نفس نباشد، هیچ کدام از این آثار و احوال هم نمی‌توانند موجود باشند. از طرف دیگر انسان درک می‌کند که ذات نفس اولاً از احوال و آثاری که از وی صادر می‌شوند بی‌نیاز است ثانیاً تکیه‌گاه و پشتوانه‌ای است برای این آثار و احوال. با علم حضوری نه تنها وجود نفس و وجود آثار و



افعال نفس را می‌فهمیم بلکه وابستگی وجودی افعال نفس به خود نفس را نیز درک می‌کنیم. بنابراین، در این مرحله اطلاع جدیدی از خود به دست آوردیم و متوجه حقیقت وابسته نبودن نفس و وابسته بودن افعال نفس شدیم.

۳-۲-۵. گام پنجم

معلول عبارت است از وجودی که محتاج و وابسته به وجود دیگری است و علت عبارت است از وجودی که معلول به آن وابسته است (طباطبائی، ۱۴۳۹ق، ج ۲، ص ۶). علت، نیاز وجودی معلول را برطرف می‌کند و معلول در هستی خود نیازمند به علت است. با توجه به گام چهارم که افعال و آثار نفس را وابسته به وجود نفس دانستیم متوجه می‌شویم که نفس، علت است و آثار نفس، معلول هستند. شهید مطهری در توضیح کلام علامه طباطبائی می‌گوید:

”نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آثار و افعال خویش را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آن‌ها است. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و احوال را متعلق الوجود به خود می‌یابد و این نحو درک کردن، عین ادراک معلول است (مطهری، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۷).

بدین ترتیب اولین مصداق از علت و معلول را به دست می‌آوریم و با حقیقت علت و معلول آشنا می‌شویم. این آشنایی از طریق علم حضوری است و غیر از مفهوم و تصور علت و معلول است زیرا تصورات داخل در علم حصولی هستند نه علم حضوری.

۳-۲-۶. گام ششم

هیچ یک از اقسام علم حضوری نمی‌توانند به تنهایی علم حصولی تولید کنند. برای تولید علم حصولی به فعالیت بیشتری نیاز است (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۶). علم حضوری صرفاً ارتباطی است که انسان با ذات معلوم پیدا می‌کند و هیچ دلالتی بر صورت‌سازی ذهنی و مفهوم‌سازی ندارد لذا برای داشتن علم حصولی باید فعالیت دیگری انجام شود و شیء دیگری ضمیمه گردد.

۳-۲-۷. گام هفتم

آنچه که می‌تواند در پدید آمدن علم حصولی مؤثر باشد، «قوه خیال» است. قوه خیال بر روی



پدیده حسی (مدرک حسی) می‌آید و اجزای صورت حسی و نسب میان اجزاء را می‌یابد و این معلومات را درحالی‌که آثار خارجی ندارند ادراک می‌کند. یعنی قوه خیال فقط صورتی را درک می‌کند که فاقد آثار خارجی است و بدین نحو علمی حصولی شکل می‌گیرد. و از طرف دیگر این قوه از علم حضوری به خود و افعالمان نیز صورت‌گیری می‌کند و این علوم حضوری را به حصولی تبدیل می‌کند. بنابراین، قوه خیال به همه ادراکات حضوری دسترسی دارد و می‌تواند آن‌ها را بیابد و و تبدیل به پدیده‌های بی‌اثر نموده و علم حصولی بسازد. علامه طباطبایی از قوه خیال به قوه تبدیل‌کننده علم حضور به علم حصولی تعبیر می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۵۷).

لازم به ذکر است که قوه خیال از منظر پیشینیان مخزن و نگهدارنده صورت‌هایی که با حواس درک شده‌اند می‌باشد لکن طبق بیان علامه طباطبایی خیال قوه‌ای است که از یافته‌های بیرونی یا درونی نفس عکس‌برداری می‌کند و آن‌ها را در خزانه خود نگه می‌دارد. نکته مهم دیگر این است که قوه خیال به خودی خود نمی‌تواند مفهوم یا تصویری را تولید کند بلکه تنها در صورت مواجهه شدن با واقعیت‌ها، از آن‌ها تصویر یا مفهومی می‌سازد و آن را در خزانه ذهن نگه می‌دارد (حسین‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۱۴۵).

۸-۲-۳. گام هشتم

در این قسمت با کنار هم قرار دادن گام چهارم و گام هفتم به مطلوب می‌رسیم و تصور علت و معلول را به دست می‌آوریم. در گام چهارم وابستگی آثار نفس به نفس را ادراک کردیم و در گام هفتم قوه خیال و عملکرد مهم آن در مفهوم‌سازی و تصویربرداری از علوم حضوری را متوجه شدیم. حال در این قسمت می‌گوییم پس از یافتن حقیقت علت و معلول نزد نفس، قوه خیال از این علم حضوری، تصویربرداری می‌کند و آن را به علم حصولی تبدیل می‌کند و باعث شکل‌گیری تصور علت و تصور معلول می‌شود. بنابراین، برای اولین بار تصویری از معنای علت و معلول بودن در ذهن ما شکل می‌گیرد. با پیدایش یک مصداق از یک تصور دو نتیجه مهم به دست می‌آید: الف) این تصور بی‌معنا و پوچ نیست نیست ب) این تصور صرفاً ذهنی و بدون مصداق نیست.

۹-۲-۳. گام نهم

این گام تعمیم‌دهنده گام قبلی است. در گام هشتم تصویری که از علت و معلول پیدا کردیم، در ضمن نفس و آثار نفس بود و فقط علیت در این مورد خاص را درک کردیم حال در این قسمت

می‌گوییم نفس از جهت نفس بودنش نیست که موصوف به وصف علت شده است و همچنین افعال نفس به صرف افعال نفس بودنشان نیست که متصف به معلول شده‌اند؛ وابستگی و عدم وابستگی است که ما را به تصور علت و معلول می‌رساند و مورد نفس خصوصیتی ندارد. هر کجا وابستگی شیئی به شیئی دیگر را بفهمیم، به معلول بودن و علت بودن در آن جا می‌رسیم. بنابراین، به تصویری از علت و معلول رسیدیم که عمومیت دارد و مختص به یک مورد نیست.^{۱۱}

۴. مقایسه دیدگاه هیوم و علامه طباطبائی

از مطالب گذشته نقاط افتراق دیدگاه هیوم و علامه طباطبائی در بحث منشأ تصور علت، همچنین کاستی‌های دیدگاه هیوم و قوت نظریهٔ علامه طباطبائی روشن می‌شود. این موارد عبارت‌اند از:

اول. هیوم تمام تصورات را به حس برمی‌گرداند و جز حس، قائل به منشأ صحیحی برای تصوراتی که بر خارج اطلاق می‌شوند نیست. اما علامه طباطبائی این انحصار را قبول ندارد بلکه معتقد است ادراکات قابل توجهی وجود دارد که از حس به دست نیامده است. نزد علامه طباطبائی هرچند یکی از نقاط شروع ادراکات آدمی، حواس است اما سایر اقسام ادراکات که غیر حسی هستند، نفی نمی‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۳۹).

بر همین اساس در بحث علت، هیوم به دنبال این است که منشأ حسی برای تصور علت و معلول پیدا کند اما علامه طباطبائی علت را محسوس نمی‌داند بلکه عقل است که توانایی دسترسی به مفهوم علت و معلول را دارد البته نه به این نحو که عقل از پیش خود این تصور را جعل کرده باشد بلکه عقل با رسیدن به برخی مصادیق و با تحلیل و مذاقه به حقیقت علت و معلول پی برده است. علت و معلول، منشأ انتزاع خارجی دارند و از جمله معانی هستند که در خارج ثبوت و تحقق دارند و ابزار فهم این نوع وجود، عقل است.

دوم. هیوم سخنی در باب علم حضوری ندارد. وی در بررسی حس درونی، به نسبت اراده با اندام جسمانی انسان می‌پردازد و از این جهت به علم حضوری نزدیک می‌شود اما علت را خارج از این قلمرو می‌داند. لکن علامه طباطبائی به علم حضوری توجه ویژه‌ای می‌کند و در

۱۱. قوام علم به کاشفیت آن است نه عمومیت یا همگانی بودن آن (عزیزیان مصلح، ۱۴۰۳)؛ به همین خاطر حتی اگر نتوانیم با این تعمیم، تصور علت و معلول را در غیر از موطن نفس اثبات کنیم باز هم خللی به مطلوب ما وارد نمی‌شود زیرا از آن جایی که هیوم به نحو سالبهٔ کلیه تصور علت و معلول را نفی می‌کند، وجود یک مصداق از تصور علت و معلول کافی است تا دیدگاه هیوم نقض شود؛ بنابراین حتی اگر در یک نمونه ثابت کنیم که تصویری از علت و معلول داریم، برای معناداری واقعی بودن تصور علت و معلول کفایت می‌کند.



بحث حاضر فهم حقیقت علت و معلول را ابتدا توسط علم حضوری انسان به نفس و افعال نفسانی میسر می‌داند و سپس تصور معقول از آن به دست می‌آورد.

سوم. پس از آن که هیوم نتوانست در بین متعلقات محسوس، تصور علت و معلول را کشف کند، به سراغ نسبت‌ها و رابطه‌های میان متعلقات رفت و پژوهش خود را معطوف به کشف نسبت‌هایی کرد که دلالت بر علت دارد. اما علامه طباطبایی حقیقت علت و معلول را غیر از نسبت بین دو متعلق می‌داند هرچند ذهن برای به دست آوردن مفهوم علت و معلول، محتاج مقایسه و سنجش بین دو چیز است و علت و معلول هم با یکدیگر نسبت تضایف دارند لکن علت و معلول به عنوان دو وصف مطرح هستند و در جایگاه طرفین نسبت هستند نه خود نسبت (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۷۱).

چهارم. هیوم منشأ علت را سه نسبت تعاقب زمانی، پیوند معیت و پیوند ضروری می‌داند. یعنی از مشاهده توالی زمانی به همراه مجاورت در مکان و همچنین داشتن اتصال ضروری بین دو شیء، مفهوم علت و معلول به دست می‌آید. اما علامه طباطبایی به هیچ یک از این موارد به عنوان منشأ پیدایش علت معتقد نیست. علامه طباطبایی از نیازمندی و احتیاج افعال نفس، مفهوم معلول را به دست می‌آورد و از بی‌نیازی و استقلال نفس در عین برطرف‌کننده بودن نیاز وجودی افعال نفس، مفهوم علت را به دست می‌آورد. رکن اصلی در علت، هیچکدام از سه نسبتی که هیوم ادعا کرده بود، نیست بلکه ریشه علت، علم حضوری انسان به نیاز و محتاج بودن افعال و آثار نفس به خود نفس است (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج. ۲، ص. ۷۱).

پنجم. هیوم پیوند ضروری بین علت و معلول را در مقایسه با دو نسبت دیگر، رکن اصلی در تحقق معنای علت می‌داند به همین سبب تمام توجه خود را به سمت یافتن منشأ برای ضرورت و پیوند ضروری معطوف می‌کند. وی دو منبع را مورد کاوش قرار می‌دهد: اول حواس ظاهری و دوم حواس باطنی. در باب حواس ظاهری، هیوم به درستی معتقد است که هیچ حس ظاهری توان رسیدن به علت را ندارد و مفهوم ضرورت، فراتر از این است که با حواس خمسہ درک شود. در باب حواس باطنی نیز معتقد است ما در درون خودمان چیزی به نام ضرورت را درک نمی‌کنیم.

علامه طباطبایی در بحث حواس باطنی با هیوم مخالف است و معتقد است انسان در اولین مرتبه، در درون خودش به حقیقت علت و معلول پی می‌برد و سپس آن را به بقیه موارد تعمیم



می دهد. درون انسان، قلمروی علم حضوری او است و در این قلمرو است که وابستگی و عدم وابستگی به عنوان حقیقت معلول و علت فهمیده می شود سپس از آن صورت ذهنی ساخته می شود. حواس ظاهری مثل باصره و سامعه نمی توانند منشأ علت باشند لکن توجه به درون انسان و حالات نفسانی می تواند منشأ صحیحی برای علت باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۱). ششم. هیوم در نهایت امر، قائل می شود که ضرورتی که ما آن را بین علت و معلول فرض می کنیم، حقیقتی خارجی نیست بلکه طبیعت انسان به مقتضای عادت ذهنی و انس ذهنی، برای اشیائی که همراه با هم هستند، ضرورت قائل می شود. پس ضرورت ذهنی می شود نه عینی. ولی علامه طباطبایی حقیقت علت و معلول را واقعی و خارجی می داند زیرا وابستگی افعال نفس به نفس، واقعی است نه این که ذهن با عادت و انس به آن رسیده باشد (طباطبایی، ۱۳۹۶، ج ۲، ص ۷۰).

نتیجه گیری

تجربه گرایی دیوید هیوم باعث شد وی در بحث منشأ تصور علت، هیچ انطباعی که دلالت بر مفهوم علت و معلول داشته باشد را نیابد و علت را به انس و عادت ذهنی فروکاهد. اما علامه طباطبایی علت را داخل در معقولات ثانیة فلسفی و راه رسیدن به آن را درک حضوری نفس از خویش و آثار و افعال نفسانی می داند، سپس به یاری قوه خیال، این درک حضوری را به درکی مفهومی و حصولی مبدل می کند. تمایزات مهم علامه طباطبایی از هیوم در این بحث یکی در عدم انحصار معلومات در محسوسات و دیگری در توجه دقیق به علم حضوری نفس به خود و آثار خود است و سومی در مؤلفه محوری مفهوم علت و معلول که همان وابستگی و نیاز معلول به علت است. این تمایزات در کنار چندین تمایز دیگر، سازنده نظریه خاص علامه طباطبایی است که به موجب آن، دیدگاه علامه طباطبایی را از دیدگاه هیوم جدا می سازد.



فهرست منابع

۱. احمدی، احمد. (۱۳۹۲). *بن‌لایه‌های شناخت*. تهران: سازمان سمت.
۲. امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۶). *آموزش حکمت اشراق*. قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳. ایر، ای. جی. (۱۳۹۸). *هیوم*. (ابوالفضل رجبی، مترجم). تهران: نشر فارسی.
۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). *رحیق مختوم*. قم: إسرائ.
۵. حسین‌زاده، محمد. (۱۴۰۰). *معرفت‌شناسی در گستره مفاهیم یا تصورات*. قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۶. دکارت، رنه. (۱۳۹۱). *تأملات در فلسفه اولی*. (احمد احمدی، مترجم). تهران: سمت.
۷. سربخشی، محمد. (۱۳۹۰). *ادراک حسی ادراکی حضوری*. ذهن، ۱۲ (۴۶)، ۳۱-۵۲.
۸. سربخشی، محمد. (۱۴۰۱). *چستی و ارزش معرفت‌شناختی علم حضوری*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۹. سلیمانی امیری، عسگری. (۱۳۸۴). *حضوری بودن محسوسات*. معرفت فلسفی، ۲ (۳)، ۱۱-۴۱.
۱۰. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۴۰ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. قم: طلیعه نور.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: صدرا.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۳۹ق). *نهایة الحکمة*. قم: نشر اسلامی.
۱۳. عزیزیان مصلح، میثم. (۱۴۰۳). *وجدان خویش و خطاناپذیری آن از منظر فیلسوفان مسلمان*. *آموزه‌های فلسفه اسلامی*، ۱۸ (۳۲)، ۲۱۵-۲۳۶. <https://doi.org/10.30513/ipd.2024.5217.1443>
۱۴. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۷۵). *علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای یک معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه متعالی*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۵. مطهری، مرتضی. (۱۳۹۶). *پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم*. قم: انتشارات صدرا.
۱۶. هیوم، دیوید. (۱۳۹۵). *کاوشی در خصوص فهم بشری*. (کاوه لاجوردی، مترجم). تهران: مرکزی.
۱۷. هیوم، دیوید. (۱۳۹۹). *رساله‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی*. (جلال پیکانی، مترجم). تهران: ققنوس.
18. Kempt Smith, N. (1964). *The philosophy of David Hume*. London: Macmillan and Company Limited.
19. Orr, J. D. (1903). *David Hume and his influence on philosophy and Theology*. New York: Charles Scribner's Sons.



The Epistemological Status of Intellect in the Book of Causes (al-Īdāḥ fī al-Khayr al-Maḥḍ Attributed to Aristotle)

Hasan Abasi Hosseinabadi ¹✉

1. Corresponding author, Associated Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Payame noor University, Tehran, Iran. h_abasi@pnu.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 6 September 2025
Revised: 6 October 2025
Accepted: 20 October 2025
Available Online: 4 November 2025

Keywords:

Intellect, Book of Causes (Kitāb al-'Ilal), Thinking, Governance (Tadbīr), Epistemological Status.



Abstract

The topic of the intellect ('aql) is discussed in various chapters of the Book of Causes (Kitāb al-'Ilal). This article aims to investigate the epistemological status of the intellect: Does the intellect exist within the human soul as the rational soul (nafs-e nāṭeqah), in addition to being the first creation and the first effect? What is the epistemological status of the intellect in the Book of Causes? By clarifying these questions, one can also examine the function of the intellect. In this article, using a descriptive-analytical method based on various chapters of Thomas Aquinas's commentary on the Book of Causes, the following findings were reached: The Book of Causes has neglected to discuss the human rational soul. However, according to the nature and essence of the intellect itself, its function is thinking and knowing; and as the second level of existence and the first effect—a divine intellect—its function is governance (cosmic administration). The objects of the intellect are things higher and lower than it, and it involves the knowledge of intellects and eternal things as well as the intellect's knowledge of itself.

Cite this article: Abasi Hoseinabadi, H. (2024). The Epistemological Status of Intellect in the Book of Causes (al-Īdāḥ fī al-Khayr al-Maḥḍ Attributed to Aristotle). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 85-106. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7435.1641>



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



جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل (کتاب الايضاح فی الخير المحض لأرسطوطاليس)

حسین عباسی حسین آبادی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. رایانامه: h.abasi@pnu.ac.ir

چکیده

مبحث عقل در کتاب العلل در باب‌های مختلفی مطرح شده است. در این نوشتار برآنیم جایگاه معرفت‌شناسانه عقل را بررسی کنیم که آیا عقل علاوه بر این‌که اولین مخلوق و اولین معلول است، در نفس انسانی به عنوان نفس ناطقه وجود دارد؟ جایگاه معرفت‌شناسی عقل در کتاب العلل چگونه است؟ با روشن شدن این پرسش‌ها می‌توان وظیفه عقل را نیز بررسی کرد. در این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی مبتنی بر باب‌های مختلفی از شرح توماس آکوئینی بر کتاب العلل، به این یافته‌ها دست یافتیم که کتاب العلل از بحث درباره نفس ناطقه انسان غافل بوده، اما بر حسب طبیعت و ذات خود عقل، وظیفه عقل اندیشیدن و شناخت است؛ و به عنوان دومین مرتبه وجودی و اولین معلول، عقلی الهی، وظیفه آن تدبیر است. متعلقات عقل، امور بالاتر و پایین‌تر، و شناخت عقول و اشیای ازلی و نیز شناخت خود عقل است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۳

کلیدواژه‌ها

عقل، کتاب العلل، اندیشیدن، تدبیر، جایگاه معرفت‌شناسانه.



استناد: عباسی حسین آبادی، حسن. (۱۴۰۳). جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل (کتاب الايضاح فی الخير المحض لأرسطوطاليس). آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۸۵-۱۰۶.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7435.1641>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.





مقدمه

طرح مسئله: نظریه عقل با ارسطو در دفتر سوم کتاب درباره نفس آغاز شد و شارحان ارسطو آن را بسط دادند. اسکندر افرویدیسی (۱۶۰-۲۲۰ م)، تامسپیوس (۳۱۷-۳۸۸ م) و فیلسوفان اسلامی مانند کندی، و فارابی (۲۵۹-۳۳۹ ق) رساله‌ای درباره عقل و نفس ارسطویی نوشته‌اند که بیانگر اهمیت این مسئله در تاریخ فلسفه است.

ارسطو در دفتر سوم درباره نفس تقسیمی دوگانه از عقل ارائه کرد؛ یکی مشابه ماده است (عقل بالقوه) و دیگری مشابه علت فاعلی (عقل فعال)^۱ (ارسطو، ۱۳۷۸، الف، ۱۰-۱۹، ص. ۲۲۴-۲۲۶؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ص. ۷۴). از ارسطو تا پروکلس، سیر متنوعی از مکاتب و نحله‌های فلسفی بودند که در اینجا به طور گذرا نظریه عقل را در برخی از آن‌ها بیان می‌کنیم.

روایان متأخر (سه قرن ق. م) پس از ارسطو معتقد بودند لوگوس اصل فعال است که در خود، صور فعال همه اشیاء موجود را دارد. این صور فعال، مادی به اصطلاح «بذرهایی» هستند که توسط آن‌ها فعالیتی که از آن اشیاء فردی به عنوان عالم به وجود می‌آیند بسط و گسترش می‌یابد (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج. ۱، ص. ۴۴۶). مفهوم رواقی لوگوس به عنوان قدرت ایجاد در جهان محسوس است و مفاهیم بذرگونه به عنوان یک مبدأ معین در هر چیزی است (Witt, 1931, p. 103).

تئوفراسطوس، از مشائین اول پس از ارسطو، معتقد بود عقل آمیزشی از دو جنبه فاعلی و قابل و یا فعل و قوه است بی‌آنکه تعدد جوهری در خود آن باشد و عقل فعال نیز در خود نفس است (داودی، ۱۳۴۹، ص. ۱۸۶).

اسکندر افرویدیسی (۱۶۰-۲۲۰ م)، در شرحی که بر نظریه عقل ارسطو می‌نویسد تقسیم و انواع سه‌گانه برای آن معرفی می‌کند: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل فعال. اما قسم دیگری نیز با عنوان «عقل مستفاد» مطرح می‌کند که عقلی از خارج است (افرویدیسی، ۱۹۸۶، الف، شماره ۱-۱۰، ص. ۳۲؛ اسکندر، ۱۳۶۷، ص. ۸۱). در اندیشه اسکندر عقل فعال جنبه خارجی دارد و بنابر تقریر او از ارسطو، سزاوار است ضرورتاً آن را عقل الهی و فسادناپذیر دانست (افرویدیسی، ۱۹۸۶، ص. ۴۱).

افلوپتین (۲۰۳/۲۰۴ م-۲۷۰/۲۶۹ م) در جریان نوافلاطونی عقل را در مرتبه دوم بعد از واحد قرار داد. آنچه از «او» برمی‌آید پس از «او» بزرگ‌ترین چیزهاست؛ بزرگ‌ترین چیزها پس از «او»، عقل است که بی‌فاصله پس از اوست و در «دوم» است (افلوپتین، ۱۳۶۶، ج. ۲، انتاد ۵، رساله ۱، شماره ۶).

۱. مختصاتی برای عقل فاعلی برشمرده؛ از جمله، مستقل بالذات غیرقابل انفعال، نامختلط، جوهری بالفعل، همیشگی و دائمی، مفارق از هیولا، قبل از زمان، روحانی و نامیرا است (ارسطو، ۱۳۷۸، الف، ۱۰-۱۹، ص. ۲۲۴-۲۲۶؛ ارسطو، ۱۹۸۰، ص. ۷۴).



تامسپیوس در قرن چهارم میلادی می‌زیست. نزد او عقل در علم‌النفس ارسطو شامل دسته‌بندی زیر است: ۱. عقل فعال^۲؛ ۲. عقل بالقوه^۳؛ ۳. عقل منفعل^۴؛ ۴. عقل عام^۵؛ ۵. عقل ایجادی^۶ (Correia, 2018, p. 241). تامسپیوس عقلی را که مرکب از عقل فعال و عقل بالقوه است همان «من» می‌داند و عقل فعال را ماهیت «من» می‌شمارد (داودی، ۱۳۴۹، ص. ۲۲۳).

پروکلوس لیکایوس (Proclus Lycæus 410-485) در فلسفه اسلامی با عنوان «ابرقلس» شناخته می‌شود؛ در قسطنطنیه متولد شد و سال‌ها رئیس حوزه آتنی بود. از مهم‌ترین آثار او مبادی الهیات است که هفت باب نخست کتاب در کتاب‌الایضاح فی‌الخیرالمحض از یونانی به عربی ترجمه شده است. ترجمه عربی کتاب از اسحاق بن حنین است (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۳۱)؛ و ترجمه عربی به لاتین آن توسط «جرارد کرمونایی» (Gerard of Cremona, 1114-1187) انجام گرفت (Brand, 1984, p. 1) و در قرون وسطی شرح‌های متعددی بر آن نوشته شده است؛ از جمله شرح هنری گنت (۱۲۵۰)؛ آلبرت کبیر (۱۲۶۴-۱۲۴۸)؛ توماس آکوئینی (۱۲۷۲) و... هستند (Malgieri, 2022, p. 211). توماس آکوئینی نخستین کسی است که به خاستگاه اصلی^۷ این رساله اشاره می‌کند: او کتاب‌العلل را مستخرج از مبادی الهیات پروکلوس (ابرقلس) معرفی می‌کند (Brand, 1984, p. 2). صورت‌بندی کلی کتاب‌العلل این است که به بحث علل نخستین، یعنی خدا، عقول و نفس می‌پردازد (Brand, 1984, pp. 10-11).

باب‌های متعددی از کتاب‌العلل، از جمله باب دوم، چهارم، ششم، هفتم تا دوازدهم، چهاردهم، هجدهم و بیست و دوم به عقل اختصاص یافته است. فرضیه این پژوهش درباره نظریه عقل در کتاب‌العلل این است که عقل در این کتاب در راستای آثار نوافلاطونی است که در آن عقل در مرتبه دوم بعد از احد یا علت نخستین است و بر اساس این فرضیه، این پرسش

2. Actual intellect

3. Potential intellect

4. Passive intellect

5. common intellect

6. productive intellect

۷. کتاب‌العلل عربی به هیچ‌وجه صرفاً مجموعه‌ای از گزیده‌های پروکلوس و مبادی الهیات که نزد پروکلوسیای عربی مطرح است، نیست، بلکه اگرچه خلاصه‌ای از گزارش پروکلوس از افلاطون در یکی از نسخه‌های خطی عربی است، بی‌شک اثری از «حلقه ارسطویی‌کنند» است که در آن، مضامین اتولوجیا که توسط کندی ویرایش شده است و متون دیگری از افلوپین عربی گنجانده شده‌اند. (Taylor, 2021, p. 213).



مطرح می‌شود که وظایف شناختی عقل در جایگاه مرتبه دوم بعد از علت نخستین چیست؟ بحث از عقل در این کتاب به صورت مفصل در جایگاه وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه جای بحث دارد که به دلیل گسترده بودن مباحث، این نوشتار به جایگاه معرفتی عقل اختصاص یافته است و اهمیت بحث از جایگاه معرفتی عقل در این کتاب در این است، هرگاه بحث از جایگاه معرفتی عقل می‌شود بیشتر مراد بحث نفس ناطقه و مراتب عقل در انسان است؛ اما در این کتاب، بحث از نفس ناطقه مغفول مانده و عقل در همان جایگاه دوم بعد از علت نخستین مطرح است، اما بنابر طبیعت خود، وظایف شناختی دارد. بنا بر این فرض، در این نوشتار درباره وظایف شناختی عقل، حدود و متعلقات شناخت آن بحث می‌کنیم.

پیشینه تحقیق: درباره عقل در کتاب العلل مقاله‌ای با عنوان «جایگاه وجودشناسانه عقل در کتاب العلل» در سال ۱۴۰۳ در فصلنامه اندیشه فلسفی چاپ شده است که رویکرد آن وجودشناسانه و در ارتباط با مراتب وجود است و فاعلیت وجودشناسانه عقل را از دو طریق «تدبیر و حکم» و «خلق و ایجاد» تبیین می‌کند و با مسئله این مقاله که به بعد شناختی عقل می‌پردازد متفاوت است.

۱. چیستی عقل

مؤلف کتاب العلل در معرفی عقل آن را در نظام موجودات و به عنوان اولین مخلوق، نخستین انیّت ایجادشده (باب چهارم) و نخستین هویت ایجادشده (باب پانزدهم) معرفی می‌کند و برای آن مؤلفه‌هایی برمی‌شمارد: ازجمله قائم به علت نخستین (باب هشتم)، «جوهری تقسیم‌ناپذیر» (باب ششم) و «جوهر عقلی» (باب هفتم)، «دارای کلیت» (باب هشتم) و دارای بیشترین وحدت (باب شانزدهم) است و چون عقل، جوهر عقلی است، برحسب جوهرش اشیائی که او علت آنهاست را می‌شناسد (باب هفتم). علاوه بر آن، عقل دارای مراتب اولی و ثانوی است و عقل نخستین دارای بالاترین فیض و عقول بعدی فیض ضعیف‌تری دریافت می‌کنند.

مؤلف کتاب العلل در باب اول می‌گوید هر علت نخستینی بیشترین فیض را بر معلول آن دارد تا علت کلی دومین (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱) و در باب دوم و باب چهارم مشخص می‌کند مراد از علت دومی، عقل است. بنابراین، عقل به عنوان اولین مخلوق، و علت دوم مطرح است و هنری گنت در این باره گفته است:



” اگر خلقت به معنای فعل الهی باشد، فعل چیزی است که فی نفسه قائم به خود

است و اولین چیز خلق شده توسط خدا، عقل است (Malgieri, 2022, p. 213).

مؤلف کتاب‌العلل در باب هشتم می‌گوید:

” عقل دارای کلیت است، چون «انئیت» و صورت است... و علت نخستین

کلیت نیست؛ چون آن «انئیت» محض است^۸ (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۰).

در این باب در تعریف عقل و تمایز آن با علت نخستین از اصطلاح «کلیت» استفاده شده است. «کلیت» اینجا همان مفهوم کلی نیست، بلکه مراد از «کلیت»، صورتی ترکیبی است. صورتی که همراه با وجود است؛ با تعریف کلیت به معنای صورت ترکیبی، آن از علت نخستین سلب می‌شود و می‌توان گفت علت نخستین، صورتی ترکیبی از صورت و وجود نیست؛ انئیت محض و امری بسیط است. اصطلاح «کلیت» در ترجمه لاتین این اثر به yliatim ترجمه شده است.

مفهوم yliatim (یا به گفته تیلور helyatin) (Taylor, 1979, pp. 508–511) بر مفهوم «معین» و «اصل تعین» در معنای اصلیش دلالت دارد. آلبرت کبیر و توماس آکوئینی در تلقی زبان‌شناسی آن را مشتق از هیولای ὕλη یونانی و به اشتباه معنای آن را «ماده» و «پذیرنده» دانستند تا به عنوان یک تلقی صوری از عقل. با این همه تبیین آلبرت از این اصطلاح، معنایی مشابه معنای مدنظر توماس را بیان کرده است؛ چون او yliatim را پذیرندگی مادی در نسبت با نفس انسانی تصور کرد (Krause, 2022, p. 1871).

و برتولاچی اصطلاح yliatim در متن کتاب‌العلل را به معنای «شکل» (shape) ترجمه کرده است. عقل، وجود (انئیت) و صورت است و به همان اندازه آن صورت است، دارای شکل (shape) هستند؛ درحالی‌که علت نخستین وجود محض است و شکلی ندارد (Bertolacci, 2022, p. 254).

مؤلف کتاب‌العلل در باب هشتم نیز می‌گوید:

۸. کلمه عربی yliatim در متن کتاب‌العلل عبدالرحمن بدوی با اصطلاح «کلیت» آمده است؛ «و العقل ذو کلیة لأنه أنية و صورة، و كذلك النفس ذات کلیة، و الطبيعة ذات کلیة. و ليس للعلة الأولى کلیة، لأنها أنية فقط» (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۲).



” خیر محض و علت نخستین به هر عقلی ثبات و قوامش را می‌دهد (بدوی،

۱۹۷۷، ص. ۱۱).

عقل و مرتبه پایین‌تر یعنی نفس دارای «وجود» و «ذات» هستند (Gui, 2023, p. 3). بنابراین، در این باب می‌گویید عقل و نفس طبیعتی مرکب از وجود و صورت هستند یا مرکب از «وجود» و «ذات» هستند و در مقابل علت نخستین که بساطت محض است.

بنابر توضیحاتی درباره چستی عقل ارائه کردیم، عقل به عنوان قوه عقلانی نفس در کتاب العلل مطرح نیست و عقل مرتبه دوم هستی است و بیشتر نگاه نوافلاطونی و اثولوجیایی به عقل و نفس در آن غالب است (Costa, 2000, p. 113). مؤلف اثولوجیا در میمر سوم درباره عوالم موجودات چنین گفته است:

” الله - عزوجل - علت عقل، عقل علت برای نفس، و نفس علت برای طبیعت، و

طبیعت علت برای همه موجودات جزئی است (فلوطين، ۱۴۱۳ق، ص. ۵۰).

در اثولوجیا و نیز کتاب العلل، عقل بعد از احد و علت نخستین جای گرفته است. عقل در مرتبه برتر و بالاتر از نفس است و سلسله مراتب از طریق عقول پائین‌تر ادامه پیدا می‌کند. عقول، جواهر بسیط و غیرجسمانی قادر به «تعقل» هستند و خودشان را درک می‌کنند و واسطه علی بین خدا و امور پائین‌تر از خود هستند و این چنین است که نفس را به وجود می‌آورند و عقل از کمالات و نورانیت خود به نفس می‌دهد که همان عقل نفسی آن است. مؤلف کتاب العلل از نسبت عقول با عقل انسانی و نیز از مراتب عقل بالقوه و بالفعل، و تعقل استدلالی سخنی نمی‌گوید.

۲. جایگاه معرفت‌شناسانه عقل

عقل فی‌نفسه برحسب طبیعت خودش شناسنده است و تعقل می‌کند و می‌شناسد و درعین تعقل کردن، ایجاد می‌کند. بحث جایگاه معرفت‌شناسانه شامل مباحث متعددی از جمله نحوه شناخت عقل؛ متعلقات و حدود شناخت عقل است.



۱-۲. نحوه شناخت عقل: کلی و جزئی

مؤلف کتاب‌العلل در بحث از نحوه شناخت عقل دسته‌بندی دوگانه‌ای دارد:

■ شناخت کلی عقل از چیزها: شامل شناخت عقل از علل بالاتر و پایین‌تر و خدا است.

■ شناخت جزئی عقل از چیزها: شامل شناخت عقول از اشیای ازلی؛ شناخت اشیای ازلی از همدیگر؛ و فهم و شناخت عقول از خودشان می‌شود (Brand, 1984, pp. 10-11). درواقع شمای کلی نگاه معرفت‌شناختی عقل این است که عقل دو قسم شناخت دارد: یکی کلی و دیگری جزئی، و این نحوه شناخت منوط به متعلقات آن است و برحسب متعلقات آن است که نحوه شناخت آن مشخص می‌شود.

مؤلف کتاب‌العلل برای بحث از نحوه شناخت عقل، بحث از عقول و مراتب آن و نیز شناخت «کلی» و «جزئی» را مطرح می‌کند. او در باب نهم می‌گوید «هر عقلی مملو از صور است»، عقل اول به دلیل نزدیک بودن به علت نخستین بیشترین صور را در خود دارد و این صور نزد عقل اول به صورت کلی است؛ اما در عقول ثانی این صور کمتر کلی و از نوع جزئی است. وحدانیت عقل اول بسیار شدیدتر از عقول ثانی است و عقول ثانی کمترین وحدت و بیشترین کثرت را دارند... پس صوری که از عقول اول می‌آیند وحدت و یکپارچگی کلی‌تری دارند تا صوری که از عقول جزئی با یکپارچگی جزئی و پراکنده (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۱، Proclus, 1971, p. 157). پروکلوس در مبادی الهیات نیز می‌گوید هر عقلی پر از نوع است، اما یکی نوع کلی‌تر را شامل می‌شود (Proclus, 1971, p. 157).

آنچه از این بحث مهم فهمیده می‌شود این است که اولاً عقل، علاوه بر علت نخستین، چیزهای غیر از خودش را نیز می‌شناسد؛ ثانیاً شناخت عقل از متعلقاتش برحسب مراتب عقل، «کلی» یا «جزئی» است. مراد از کلی و جزئی این است که کلی و جزئی مربوط به اشیاء و متعلقات جزئی نیست، بلکه مربوط به عقل و مراتب عقل است. «کلی» با وحدت و بساطت همراه است و آنچه کلی را کلی می‌کند، وحدت و بساطت است. «جزئی» با کثرت شناخته می‌شود و آنچه جزئی را جزئی می‌کند، کثرت و ترکیب است. به این معنا که هرچه بساطت و وحدت بیشتر باشد، کلی‌تر است و آنچه از وحدت دورتر شود جزئی‌تر است. شناخت عقل از امور بالاتر، برحسب بساطت و وحدت بیشتر آن متعلقات، کلی‌تر است و شناخت عقل از مراتب پائین‌تر به طور جزئی‌تر است.



معنای دیگری که برای «کلی» و جزئی» در این باب می‌توان دریافت «مجمّل» و «به تفصیل» است و توماس آکوئینی در شرح کتاب العلل، از «ناقص» و «کامل» سخن گفته است؛ و می‌گوید شناخت عقل اول کلی و ناقص است؛ چون شناخت جنس است و شناخت جنس، شناخت نوع و افراد زیرمجموعه آن را در خود ندارد؛ ولی شناخت چیزی در نوع خاص آن شناختی کامل است؛ چون شناخت نوع شامل شناخت جنس نیز می‌شود (Aquinas, ۱۹۹۶, p. ۷۶).

برای بحث از کلیت شناخت عقل، مؤلفه‌های عقل «وحدت»، «بساطت»، «ازلیت»، «تجزیه‌ناپذیری»، «تجرد» و «فسادناپذیری» تعیین‌کننده است. واحد بودن عقل به این دلیل است که نخستین موجود ایجاد شده است و چون نخستین است پس واحد است؛ اما چون مرکب از متناهی و نامتناهی، مرکب از صورت و وجود است؛ قبول کثرت می‌کند و از علت نخستین که واحد محض است متمایز است. عقل بسیط‌ترین موجود در میان موجودات است. چون جسم نیست و حرکت ندارد؛ تقسیم‌پذیر و تجزیه‌ناپذیر نیست و معادل با دهر و یا جایگاه دهر و ازلیت است پس فسادناپذیر است. در عقل اول این مؤلفه‌ها قوی‌تر و در عقل ثانی ضعیف‌تر است. شناخت کلی به کلیت امور بالاتر و کلیت امور محسوس و پایین‌تر از عقل نظر دارد. شناخت کلی عقل از امور بالاتر و پائین‌تر به آن چیزی مربوط می‌شود که عقل تعقل می‌کند.

اما پرسش این است این نظریه «عقل مملو از صور» با کدام تفکر متفکران پیشین مرتبط است؟ در میان پیشینیان، افلاطونیان می‌گویند عقل مفارق، نوع معقول مختلف را در بهره‌مندی از صور مفارق مختلف به دست می‌آورند (Aquinas, 1996, p. 76). رواقیان معتقدند لوگوس جهان را تدبیر می‌کند و دربردارنده لوگوس بزرگ‌تر فردی است که به وسیله آن هر چیزی مطابق با تقدیر ایجاد می‌شود (Witt, 1931, p. 103). اما به نظر ارسطو آنطور که در کتاب دوازدهم متافیزیک آمده است هیچ صور مفارقی بالاتر از عقل جز خیر وجود ندارد و این نگاه با دیدگاه ایمان مسیحی که به خدایی خالق معتقد است متناسب‌تر است. خود خدا خیر محض و خود بودن است. او همه چیزها را از طریق ذاتش بدون بهره‌مندی از هر صورت دیگری می‌شناسد، اما عقل پایین‌تر جوهرشان متناهی است و نمی‌توانند همه چیزها را از طریق ذاتشان بشناسند، بلکه نوع معقول را از طریق بهره‌مندی از علت نخستین می‌شناسند (Aquinas, 1996, p. 76).

مسئله «عقل مملو از صور است»، در کتاب العلل متفاوت از متفکران یونان افلاطون، و ارسطو



است. نخست این‌که بحث بساطت و ترکیب که در کتاب‌العلل مطرح است و مبنا برای بحث از عقول و نیز بحث از علت نخستین است، در متفکران یونان مطرح نیست؛ به این معنا که در کتاب‌العلل، علت نخستین بسیط انیّت محض است و عقل و نفس مرکب هستند و عقل دارای کلیت و صورت و وجود است، پس چون موجودیت عقل از ترکیب صور و وجود است، عقل مملو از صور است.

نکته دیگر این‌که در کتاب‌العلل عقل در مرتبه دوم وجود است و عقول و صوری فراتر از آن نیست که صور و معانی را از آن دریافت کند. بنابراین، با نظریاتی که صور مفارقی بالاتر از عقول قرار داده است این تفاوت را دارد که صور در مرتبه عقل هستند و مرتبه علت نخستین، انیّت محض است و تعقل علت نخستین از ذات خود بدون بهره‌مندی از صور و بدون واسطه صور است.

نکته سوم این‌که در دیدگاه کتاب‌العلل صور موجودات در عقل هستند و نه درون موجودات، چنان‌که ارسطو معتقد به وجود صور در موجودات و انتزاع آن صور توسط عقل است. و ارسطو می‌گوید مقصود من از صورت (ایدوس)، ذات هر چیزی و جوهر نخستین آن است (ارسطو، ۱۳۸۰، زتا، ۷، ۱۰۳۲ب ۲).

نکته چهارم این‌که صور معقول در عقل است، نه در علت نخستین. بنابراین، عقل مملو از صورت است. در این باره میان رواقیان و نوافلاطونیان و کتاب‌العلل اشتراکات و افتراق‌هایی وجود دارد؛ هر سه بر یک عقل یا اصل عقلانی که منبع و سرچشمه صور و معانی است تأکید دارند؛ اما تفاوت مهم آن‌ها وجودشناسانه است؛ از این حیث که مفاهیم بزرگ‌گونه یا لوگوس بزرگ‌گونه رواقیان درون جهان هستند؛ ولی در نوافلاطونیان و کتاب‌العلل، عقل اول، در مرتبه دوم وجود، و فراتر از نفس و ماده است و صور در عقل هستند و عقل مملو از صور است. بنابراین، مؤلف کتاب‌العلل معتقد است علت نخستین بسیط مطلق و فقط «انیّت» است و هیچ ترکیبی با صورت ندارد. و عقول که موجودیتشان مرکب از وجود و صورت است، دارای صور معقول هستند.

۲-۲. متعلقات شناخت عقل

متعلقات شناخت عقل، شناخت امور بالاتر و پائین‌تر، شناخت امور ازلی و نیز شناخت عقل است.



۲-۱. شناخت امور بالاتر و پایین‌تر

در باب هفتم کتاب العِلل از متعلقات عقل، و تعقل امور بالاتر و پایین‌تر از او می‌گوید. عقل آنچه پایین‌تر از عقل است را به این دلیل که خود عقل علت آن است می‌شناسد و آنچه بالاتر از عقل است را چون آن علت اوست و خیر محض و فضائل را از آن به دست آورده است، می‌شناسد (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۰). معنای این باب به نظر می‌رسد این باشد که «علیت» دلیل برای فهم یک عقل است. به این معنا که عقل خود معلول علت نخستین است و علت عقول پائین‌تر است و عقل از طریق شناخت و معرفتی که از چیزهای پایین‌تر دارد آن‌ها را ایجاد می‌کند؛ یعنی شناخت علت ایجاد است (Aquinas, 1996, p. 60). علیت چه در علل نخستین و علل ثانوی، چه در علل بالاتر و پائین‌تر مطرح است.

همین‌طور عقل همه عالم، یعنی آنچه افضل و برترین چیز و پست‌ترین چیز را به‌نحو جوهر و ذات خود عقل می‌شناسد نه به‌نحویی که اشیاء هستند (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۰). عقل جوهری عقلانی است و مطابق با حالت جوهرش این چیزهایی که از بالا به دست می‌آورد و این چیزهایی که عقل آن‌ها را ایجاد می‌کند می‌شناسد. چون هر چیزی مطابق با حالت صورتش که مبدأ فعالیتش است عمل می‌کند؛ مثلاً آنچه داغ و سوزان است مطابق با حالت گرما می‌سوزاند. از این‌رو هر شناسنده هر آنچه مطابق با حالت جوهرش باشد را می‌شناسد. از آنجاکه یک عقل مطابق با حالت جوهرش هم علت و هم معلول است، چیزهای بالاتر را از طریق حالت جوهرش در یک حالت پایین‌تر از چیز بالاتر فی‌نفسه می‌شناسد؛ درحالی‌که آن چیزهای پایین‌تر را در یک حالت بالاتر از آنچه آن‌ها فی‌نفسه هستند، می‌شناسد. اگرچه علت نخستین فراعقلانی است، یک عقل آن را به‌طور فراعقلانی نمی‌شناسد؛ بلکه به‌طور عقلانی می‌شناسد. همین‌طور اگرچه اجسام فی‌نفسه مادی و محسوس هستند، یک عقل آن‌ها را نه به‌طور محسوس و مادی، بلکه به‌طور عقلانی می‌شناسد (Aquinas, 1996, pp. 60-63).

آنچه در مراتب بالاتر وجود هستند به‌قدر کافی و مؤثر توسط چیزهایی که در مراتب پایین‌تر هستند شناخته نمی‌شود؛ چون چیزهای بالاتر فراتر از امور پایین‌تر هستند. و چون معرفت انسان از حس ناشی می‌شود چیزهایی که در حواس خودمان حضور پیدا می‌کند را می‌توانیم بشناسیم؛ اما برای معرفت به امور بالاتر تنها از طریق آن چیزهایی که با چیزهای محسوس مشترک هستند به یک معرفتی از چیزهای بالاتر می‌رسیم (Aquinas, 1996, pp. 55-56).



نکته‌ای که درباره این مبحث می‌توان گفت این است که مبنای فعالیت عقل، «علیت» است. شناخت عقل، علت ایجاد اشیاء پایین‌تر است. «علیت» در کل ساختار کتاب العلل و مبحث عقل، مبنا است، از حیث «اولی» یا «ثانی» بودن عقول که به دلیل نزدیکی به علت نخستین صور کلی‌تری در خود دارند و دورتر بودن، صور کمتر کلی در خود دارد؛ دوم این‌که در شناخت امور بالاتر از خود، و شناخت امور پائین‌تر از خود، علیت مطرح است. چون عقل از حیث وجودی هم علت است هم معلول. عقل برحسب مرتبه وجودی خود که معلول علت بالاتر از خود است، امر بالاتر از خود را پائین‌تر از آن جایگاه والای آن می‌شناسد و چون عقل علت مراتب پائین‌تر است، امور پائین‌تر از خود در مرتبه‌ای بالاتر از آنچه آن امور هستند می‌شناسد.

۲-۲-۲. تعقل امور فناپذیر فرازمانی

امور فرازمانی مانند صور کلی و موجودات عقلانی دیگر است که بسیط هستند و تعقل امور فناپذیر برای عقل، همزمان با وجود آن‌هاست؛ چون این امور در عقل هستند.

هر عقلی اشیاء همیشگی را که فنا نمی‌پذیرد و تحت زمان رخ نمی‌دهد تعقل می‌کند. عقل همیشه ثابت و لایتحرک است، علت اشیاء همیشگی و دائمی است که تغییر نمی‌کنند و تحت کون و فساد قرار نمی‌گیرد، معلول بی‌واسطه یک عقل، جاودانه است؛ عقل با وجودش تعقل می‌کند و انیت همیشگی استحاله نمی‌یابد و تغییر نمی‌کند. درباره اموری که تحت کون و فساد هستند نیز می‌گوید «علت اشیاء مستحیل واقع در کون و فساد، علت جسمانی زمانی است، نه عقل دهری. عقل چیزهای فسادپذیر را به‌طور جاودانه می‌شناسد و آن‌ها در یک عقل نه به‌طور مادی و زمانی، بلکه به‌طور جاودانه هستند (Aquinas, 1996, p. 172; Proclus, 1971, p. 154).

در این باب دو نکته وجود دارد: اولاً این‌که عقول بی‌واسطه اشیایی که فسادپذیرند و تحت زمان هستند را ایجاد نمی‌کند؛ بلکه تنها چیزهای جاویدان را بی‌واسطه تعقل و ایجاد می‌کنند. دوم این‌که منبع و مصدر فسادپذیری در اشیاء، در محسوسات است (Aquinas, 1996, p. 38).

این باب بیانگر این مسئله است که سلسله مراتب عقول بعضی از حیث قدرت مقدم بر بعضی دیگر است. و این مراتب به‌طور بی‌واسطه یا باواسطه به علت نخستین وابسته هستند (Costa, 2000, p. 113). و عقل چیزهای ازلی و فسادناپذیر را می‌شناسد سپس نشان می‌دهد این شناخت چگونه است. هر عقلی چیزهای جاویدان را که نابود نمی‌شوند و تحت زمان نیستند می‌فهمد. او با چیزهای جاویدان آن چیزهایی که فراتر از زمان و حرکت هستند را درک می‌کند.



نه تنها چیزهای جاویدان و فسادناپذیر را می‌شناسد، بلکه به طور بی‌واسطه چیزهای جاویدان را ایجاد می‌کند؛ ازاینرو ما درصددیم تبیین کنیم این‌که هر عقلی می‌فهمد یعنی با فهمش آن چیزهای جاویدان را ایجاد می‌کند (Aquinas, 1996, p. 82).

۲-۳. تعقل ذات خود

مؤلف کتاب العلل در باب دوازدهم به شناخت عقل از خودش می‌پردازد و این مسئله بحث اتحاد عاقل و معقول را به طور ضمنی مطرح می‌کند که هر عقلی ذاتش را تعقل کند، هم عاقل است هم معقول و عقل و اشیاء معقول واحد و یکی هستند و همه اشیاء معقول در عقل است و عقل ذاتش را می‌شناسد، هم خودش و هم سایر اشیاء را می‌شناسد.

هر عقل بالفعلی که ذاتش را تعقل می‌کند هم عاقل و هم معقول است پس هرگاه که عقل، عاقل و معقول باشد ناگزیر «ذاتش را می‌بیند» (فإذا رأى ذاته) و هرگاه ذاتش را ببیند می‌داند که عقل ذاتش را تعقل می‌کند پس هرگاه ذاتش را بشناسد سایر اشیائی که تحت آن هستند نیز می‌شناسد مگر این‌که در آن به نوع عقلی باشد (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۴).

در این باب، عقل به ذات خود می‌نگرد و ذاتش را می‌بیند و تعقل می‌کند و هرآنچه در ذاتش به صورت نوع عقلی باشد را درک می‌کند؛ یعنی صور معقولی در عقل است و عقل با نگریستن به خود آن صور، صور معقول همه اشیاء را درک می‌کند. و این رؤیت صور معقول در عقل، توسط عقل و در عالم عقل انجام می‌شود^۹.

تعقل ذات عقل برای عقل حضور ذات برای ذات است. عقل خود را نه به واسطه چیزهای دیگر، بلکه چون خودش که صور محض است می‌شناسد؛ ازاین‌رو تعقل او از ذات خود عین وجود اوست. در عقل واسطه‌ای میان شناسنده و شناخته شده نیست؛ چون هردو در حقیقت یکی هستند و عقل در عقل به صورت اتحاد عقل و عاقل و معقول است. وقتی عقل چیزی را تعقل می‌کند و می‌فهمد در حقیقت همان صورتی است که خود عقل دارد.

همین مسئله در قضیه ۱۶۷ مبادی الهیات مطرح شده است:

” هر عقلی خودش را می‌فهمد. هر عقلی معرفت شهودی به خودش دارد:

اما عقل نخستین تنها خودش را می‌شناسد و عقل و متعلق آن به طور عددی یکی

۹. چنان‌که توماس آکوئینی برای نفس دو حرکت عقلانی توصیف می‌کند یکی از اشیاء به نفس در «انتزاع» و دیگری حرکت از نفس به چیزها در نگاه کردن به نمونه‌ها و مثال و صور آن‌ها. (Cory, 2013, p. 132).



هستند؛ درحالی‌که هر عقل بعدی به‌طور همزمان خودش و امور مقدم بر خودش را می‌شناسد به این منظور متعلق آن فی‌نفسه جدا از خود اوست و منبع آن جدای از خودش است. (Proclus, 1971, p. 145)

چون اگر یک عقل بالفعل باشد و خودش را متمایز از متعلقش بشناسند، آن از خودش آگاه است و خودش را می‌بیند. به‌علاوه خودش را بالفعل اندیشنده می‌بیند و خودش را بالفعل بیننده می‌شناسد. آن از خودش به‌عنوان عقل فعال آگاه است و همزمان آگاه از شیء شناخته‌شده و معلوم است و آگاه از خودش به‌عنوان شناسنده و آگاه از متعلق فعل تعلق خودش (Proclus, 1971, p. 147). درواقع عقل، عاقل و معقول هر سه یکی است؛ چون هم اندیشنده و فاعل اندیشه و فاعل شناسا و بیننده است، هم به بیننده بودن خود آگاه هست و هم معلوم را می‌شناسد. در باب دوازدهم (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۴)، این نتیجه حاصل می‌شود که عقل و اشیاء معقول واحد و یکی هستند و آن که همه اشیاء معقول در عقل است و عقل ذاتش را می‌شناسد، پس ناگزیر هرگاه ذاتش را بشناسد، سایر اشیاء را نیز می‌شناسد و هرگاه سایر اشیاء را بشناسد ذاتش را نیز می‌شناسد و هرگاه اشیاء را بشناسد می‌داند که آن‌ها معقول هستند. پس عقل هرگاه ذاتش را بشناسد و می‌داند اشیاء معقول باهم هستند^{۱۰}.

مؤلف کتاب العلل در بحث شناخت عقل از ذات خود در باب چهاردهم می‌گوید: هر علمی که ذاتش را می‌شناسد به ذاتش برمی‌گردد برگشتی تام. و آن علم همان فعل عقلی است. به این معناست که هر موجودی با شناخت ذات خود و در شناخت خویش بازگشت کاملی به خودش دارد. پس هرگاه عالم به ذاتش علم یابد و ذاتش را بشناسد با علمش به ذاتش برمی‌گردد و اگر چنین باشد هرگاه عالم و معلوم چیز واحدی باشد برای این که علم عالم به ذاتش از آن و به وسیله آن ایجاد می‌شود؛ یعنی از آن چون عالم است و به آن چون معلوم است. همین‌طور علم داشته باشد به ذاتش علم دارد فعلش به ذاتش برمی‌گردد پس همین‌طور جوهر آن به ذاتش برمی‌گردد. بازگشت جوهر به ذاتش، همان قائم ثابت بنفسه است و در ثبات و

۱۰. این مسئله در اندیشه اسکندر افرویدی هم مطرح شده است. اسکندر در رساله درباره عقل می‌گوید عقل فعال هم خود را می‌شناسد. «عقل بالفعل ذات خود را، بالذات و به لحاظ این که بالفعل معقول است، جاودانه می‌اندیشد. پس تنها عقلی است که جاویدان است و تا ابد خود را تعقل می‌کند و موضوع تعقل او نیز وحدتش است؛ زیرا عقل بسیط است و به موضوع بسیط هم می‌اندیشد چیزی که با ماده درنیامیخته باشد. بنابراین همواره به ذات خود می‌اندیشد» (بدوی، ۱۹۸۶، ص. ۳۶).



قائم بودنش نیاز به شیء دیگری ندارد، برای این‌که جوهر بسیط بنفسه کافی است (بدوی، ۱۹۷۷، ص. ۱۵).

موجودی می‌تواند به‌طور تام بازگردد که ذات خود را به‌طور تام بشناسد. و این آگاهی تام عقل از خویش بدون دوگانگی است و «برگشت» همان حضور وجودی ذات برای ذات است، و قید «تام» در «برگشت تام» هم برای تحقق کامل وحدت و بیان بی‌واسطگی و نیز دوئیت است. در نتیجه عقل در شناخت خویش به وحدت و منشأ فیضان برمی‌گردد.

در تفکر نوافلاطونی، در عقل اینهمانی شناسنده و شناخت و متعلق شناخت، اینهمانی ناظر و نظر و منظور وجود دارد (برای بحث اینهمانی‌ها مراجعه کنید به: فلوطین، ۱۳۶۶، ۵، ۳، ۵؛ فلوطین، ۱۳۶۶، ۳، ۸). اینهمانی به این معناست که عقل و معقول یکی می‌شود و فعل و تعقل عقل به ذات خود است و معقول همان ذات اوست. اما کتاب العلل بازگشت به عقل به ذات خود را در همان مرتبه علت دوم بیان می‌کند و به اتصال و کمال انسانی توجه ندارد.

در کتاب العلل «برگشت به ذات خود» نوعی برگشت معرفت‌شناسانه است؛ از حیث این‌که وظیفه عقل، شناخت و اندیشه و تدبیر است، فاعل شناسا به متعلق شناخت و عمل شناخت عقلانی خود برمی‌گردد و تا آنجا که ذات خود را می‌شناسد برگشت معرفت‌شناسانه است؛ چنان‌که پروکلس در مبادی الهیات در قضیه ۳۹ می‌گوید بازگشت به سه صورت است: بازگشت وجود، بازگشت حیاتی، بازگشت معرفتی و شناختی. و بازگشت معرفتی، نوعی آگاهی از خیر و علل آن است (Proclus, 1971, p. 41). این بیانگر نوعی پویایی است و چون دلالت بر حرکت وابستگی به مبدأ علی خود دارد، نوعی برگشت وجودشناسانه است تا آنجا که آن قائم بالذات است (Cory, 2013, pp. 137–144). و حرکت آن، حرکتی وجودی و معرفتی است؛ یعنی موجود از پراکندگی به وحدت می‌رسد. برگشت دو نوع است یکی «برگشت کامل به ذات خود» یک بازگشت جوهری است و به خصیصه وجودی قائم بالذات عقل اشاره دارد و دیگری بازگشت عملیاتی که به عمل شناخت درباره ذات خود اشاره دارد (Cory, 2013, p. 138).

۳. تحلیل و بررسی

درباره جایگاه معرفت‌شناسانه عقل در کتاب العلل چند نکته تحلیلی می‌توان بیان کرد: عقل در کتاب العلل مرتبه‌ای از وجود است که از وحدت فیضان یافته است. وجودی مستقل



است نه صرفاً نیروی ادراکی در انسان. وجودی تام و بالفعل است و همواره بالفعل است و هیچ‌گاه بالقوه نیست؛ چون از مبدآیی صادر شده است که عین فعلیت است. کل عالم معقول و صور ازلی موجودات در عقل به نحو عقلی و ازلی موجودند. عقل جایگاه صوری و ازلی و علل مثالی موجودات است.

«نظریه عقل مملو از صور است» که در کتاب‌العلل مطرح شده است، ریشه در نظریه مثل افلاطونی دارد و خود ریشه برای نظریه «ارتسامی علم» ابن سینا است. با این تفاوت که مثل افلاطونی «هستی‌های واقعی»، جواهر فی‌نفسه، هستی ثابت و «واقعیت راستین» و «آنچه واقعاً هست» است. اما عقل در کتاب‌العلل در سلسله مراتب موجودات، بعد از علت نخستین است. و مثل نامخلوق، و عقل و صور معقول کتاب‌العلل، مخلوق علت نخستین است و نظریه مطرح‌شده کتاب‌العلل ترکیبی از نظریه مراتب موجودات در نظام نوافلاطونی و نیز نظریه افلاطون است از حیث این‌که عقل، عالمی است که در آن صور کلی و جزئی موجودات و همه چیزها وجود دارد.

«عقل مملو از صور است»، بیانگر «وحدت در کثرت است»؛ از یک سو عقل، نخستین مخلوق علت نخستین است؛ از سوی دیگر مملو از صور معقول یا انواع معقول است؛ اعم از صور جواهر جاودانه، و صور معقول از امور محسوسات است و بنابر مراتب عقل، این‌که عقل اول باشد یا عقول بعدی، صور آن کلی و جزئی می‌شود. عقل اول، کلی‌ترین صور، و عقول بعدی صور کمتر کلی، بر این اساس نحوه شناخت عقل از امور بالاتر و پائین‌تر از خود «کلی» یا «جزئی» است و در این کتاب، «جزئی» مربوط به امور محسوس نیست، بلکه عقل نیز شناخت جزئی دارد، جزئی به معنای «تفصیلی» در مقابل «کلی» به معنای «اجمالی» یا به گفته توماس اکوئینی، به معنای معرفت کامل، و معرفت ناقص است. کلی و جزئی بودن شناخت عقل، به دو چیز بستگی دارد: یکی به مرتبه عقل و نزدیکی آن به علت نخستین دارد. عقل نخستین، که اولین مخلوق است و به علت نخستین نزدیک‌ترین است؛ دارای بیشترین وحدت و یکپارچگی و نیز دارای کلی‌ترین صور است. چون وحدت و بساطت با کلیت در تناسب است؛ هرچه واحدتر و بسیط‌تر باشد کلیت آن بیشتر است و عقل اول نیز بنابر جایگاه وجودشناسی خود، دارای کلی‌ترین صور و شناخت کلی است؛ اما عقول ثانی به دلیل دورتر



بودن از علت نخستین، کمتر کلی و بیشتر جزئی و دارای صور کمتر کلی هستند و بنابر آن نیز شناخت آن‌ها جزئی‌تر است.

دوم این‌که بستگی به وحدت و کثرت عقول دارد و این نیز به نکته اول برمی‌گردد؛ یعنی نزدیک‌ترین و اولین عقل بیشترین وحدت را و کمترین کثرت را در خود دارد؛ بنابراین، صور را به نحو کلی در خود دارند. و عقول ثانی و بعد کمیت بیشتری دارند و وحدت آن‌ها کمتر است؛ از اینرو کلیت آن‌ها کمتر است و صور را به صورت جزئی در خود دارند. عقل اول کلی‌تر می‌فهمد و معرفتش بسیط‌تر است و عقول پایین‌تر جزئی‌تر می‌شناسند.

بنابراین، شناخت عقل از امور پائین‌تر، حضوری است؛ ولی تفصیلی‌تر از شناخت مبدأ. از آنجا که عقل مملو از صور است و صور موجودات از نفس تا طبیعت در عقل موجود است این صور در آن «حضور» دارند. پس معرفت عقل از مراتب پائین‌تر به نحو علم حضوری است؛ اما چون این مراتب متعددند، عقل در درون خود نوعی کثرت در وحدت دارد. وحدت آن از ناحیه ذات خود است و کثرت آن از ناحیه صوری که در خود دارد و از او صادر می‌شود. عقل در مقام معرفت از پائین، جامع همه صور است و از طریق آن‌ها خود را نیز می‌فهمد.

نکته دیگر این است که شناخت عقل از اشیاء بنابر «ذات و جوهر» خود، و مرتبه وجودی خود است، نه بنابر مرتبه وجود اشیاء به نحوی که آن‌ها هستند. عقل میانه علت نخستین و نفس قرار دارد از بالا، فیض وحدت را می‌گیرد و به مراتب پائین، نور وجود و صورت می‌بخشد. شناخت عقل از امور بالاتر خود به نحو شهودی و اشرافی است؛ علت نخستین برتر از هر تعین و صورتی است شناخت عقل از او علم به سبب وجود خود است؛ اما چون جایگاه وجودی عقل در مرتبه بالاتر از همه امور پایین‌تر از عقل است، شناخت عقل از آن‌ها بالاتر از آن چیزی است که آن‌ها فی نفسه هستند. و شناختی «فعال» و «علی» است؛ عقل نسبت به مراتب پائین‌تر در موقعیت علت است نه مخلوق. عقل امور محسوس و اجسام را به طور عقلانی و بنابر وجود عقلانی خود می‌شناسد نه بنابر وجود محسوس اجسام و در مرتبه اجسام. بنابراین، می‌توان گفت شناخت عقل از امور بالاتر شناختی اجمالی است، اما شناخت او از امور پایین‌تر جامع و کامل و تفصیلی و برحسب احاطه وجودی است که در مرتبه بالاتر بر آن‌ها دارد. و آنچه در نفس و در عالم طبیعت ظاهر می‌شود تجلی درونی عقل است. همین‌طور می‌توان گفت موجودات پائین‌تر در عقل به نحو علم پیشینی موجودند و در عالم طبیعت به نحو خارجی



وجود دارند؛ آنچه در عالم طبیعت به نحو خارجی وجود دارد، در عقل به نحو پیشینی صور آن موجود است.

شناخت عقل از بالا، بازتاب فیض وجود است و شناخت عقل از پائین، نمود فعالیت عقل در مخلوقات است. و معرفت عقل از آن‌ها نوعی معرفت خود در تجلیات خویش است. نکته دیگر این‌که نحوه شناخت عقل، حضوری و وحدانی است. عقل چیزی را از بیرون کسب نمی‌کند، بلکه متعلقات خود را در ذات خویش می‌یابد؛ زیرا صور موجودات به نحو ازلی در خود عقل حاضرند؛ از این رو، معرفت عقلانی علم حضوری است و این حضور به صورت حضور وحدانی است. او اشیاء را به نحو کلی و یکباره در وحدت می‌شناسد؛ زیرا در مرتبه‌ای بالاتر از زمان و کثرت است. بر این اساس می‌گوید عقل اشیاء را نه در تمایز و تنوع، بلکه در وحدت نوری خویش درک می‌کند.

در کتاب‌العلل نظام معرفت یعنی بازگشت وجود به مبدأ خویش. یعنی نفس و موجودات مراتب پائین‌تر از عقل، در مسیر بازگشت به عقل به معرفت حقیقی می‌رسند. بنابراین، معرفت برای انسان نوعی صعود وجودی است نه فقط دانستن مفهومی و انتزاعی. هرچه موجود کامل‌تر شود به عقل نزدیک‌تر می‌شود و این نزدیکی همان معرفت است. عقل نیز خود از طریق تأمل در خویش به «واحد» بازمی‌گردد؛ چون واحد را در ذات خود منعکس می‌کند. کتاب‌العلل بازگشت عقل به خود در اتحاد عقل و معقول در عقل را مطرح می‌کند؛ زیرا فاعل شناخت است و عین شناخت است. هم شناسا است؛ هم شناخت، هم شناخته شده. این سه در عقل یکی است؛ یعنی دوگانگی بین فاعل و متعلق ادراک وجود ندارد. شناخت در عقل به نحو حضوری، وحدانی است نه انتزاعی. به این معنا که هرشناخت بازگشت به وحدت است. نحوه شناخت عقل از پائین و محسوسات به بالا و معقولات از طریق انتزاع نیست؛ بلکه شناخت از بالا به پائین است از طریق صدور و فیضان.

بازگشت عقل به ذات خود، پیش‌زمینه طرح مسئله اتحاد عاقل و معقول در فلسفه اسلامی است؛ اما در کتاب‌العلل عقل در مرتبه دوم نظام موجودات هم عاقل است، هم عقل و هم صور معقولاتی که در خود دارد.



نتیجه‌گیری

در کتاب العلل در راستای نگاه نوافلاطونی، عقل در نظام موجودات و در مرتبه دوم بحث می‌شود و در ارتباط با انسان و نفس انسانی بحث نمی‌شود، بلکه چنان‌که در باب اول از فیض علت نخستین به علت دومی سخن گفته است. عقل نه صرفاً مرتبه‌ای از وجود، بلکه سرچشمه هرگونه معرفت است؛ زیرا معرفت در این نظام عین تعقل است و تعقل نیز هم‌ذات با وجود عقل است. و این تعقل از راه اتحاد با معلوم صورت می‌گیرد. چنین اتحادی سبب می‌شود شناخت عقل از خویش و از عقول و موجودات مادون خود، همگی در پرتو بازگشت او به مبدأ واحد تبیین شود. تعقل عقل از ذات خود نوعی «دیدن» خود است و از اصطلاح «فِذایری ذات» و نیز «بازگشت به ذات خود» استفاده می‌کند و پروکلوُس در مبادی الهیات آن را تعقل شهودی می‌داند و عقل و عاقل و معقول باهم متحد و یکی می‌شود و از این حیث راه برای متفکران اسلامی از جهات مختلف باز می‌کند اتحاد عقل و عاقل و معقول هموار می‌شود؛ اما علاوه بر آن، نظریه «فیض در جهان‌شناسی و نظر کردن عقل به علت نخستین و به خود» در تفکر فارابی و ابن‌سینا در صدور کثرت از واحد انعکاس می‌یابد.

بنابراین، چون عقل در نظام جهان‌شناسی و مراتب موجودات و مساوی با دهر است، و از آنجا که تعقل و شناخت نیز نوعی ایجاد است وجودشناسی و معرفت‌شناسی عقل برهم منطبق هستند و به عبارت دیگر معرفت‌شناسی عقل در کتاب العلل، از سنخ معرفت‌شناسی وجودی است؛ یعنی شناخت نحوی از وجود و فعلیت است. متعلقات تعقل نیز همه مراتب بالاتر و پائین‌تر و امور ازلی و ذات خود عقل را دربرمی‌گیرد؛ تعقل عقل از هر مرتبه و هر چیزی امور بالاتر و پایین‌تر بر اساس جایگاه وجودی خود، عقلی و جاودانه است.



فهرست منابع

۱. افرویدیسی، اسکندر. (۱۳۶۷). ترجمه رساله الاسکندر افرویدیسی فی‌العقل علی رأی ارسطوطالیس و تحقیق پیرامون تأثیر آن در فلاسفه اسلامی. (منوچهر پزیشک، مترجم و محقق؛ شرف‌الدین خراسانی، مطابقت ترجمه فارسی از عربی با متن اصلی یونانی). بی‌جا: بی‌نا.
۲. افرویدیسی، اسکندر. (۱۹۸۶). مقاله الاسکندر الأفرویدیسی فی‌العقل علی رأی ارسطوطالیس. در عبدالرحمن بدوی (محقق). *شروح علی ارسطو: مفقوده فی‌الیونانیه و رسائل أخرى*. بیروت: دارالمشرق.
۳. افلاطون. (۱۳۸۰). *مجموعه آثار*. (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: خوارزمی.
۴. ارسطو. (۱۳۷۸). *درباره نفس*. (علیمراد داوودی، مترجم). تهران: حکمت.
۵. ارسطو. (۱۹۸۰). *کتاب النفس و یلیه الآراء الطبیعیه والحاس والمحسوس والنبات*. (نیکولای دمشقی، شارح؛ اسحاق بن حنین، قسطابن لوقا، ثابت بن قره، مترجمان؛ عبدالرحمن بدوی، محقق). بیروت: دارقلم.
۶. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۷۷). *الایضاح فی‌الخیار المحض لأرسطوطالیس، الأفلاطونیه المحدثه عند العرب*. کویت: وکالت المطبوعات.
۷. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۸۶). *شروح علی ارسطو: مفقوده فی‌الیونانیه و رسائل أخرى*. بیروت: دارالمشرق.
۸. داودی، علیمراد. (۱۳۴۹). *عقل در حکمت مشاء، از ارسطو تا ابن سینا*. تهران: دهخدا.
۹. فلوطین. (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*. (محمدحسن لطفی، مترجم). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۰. فلوطین. (۱۴۱۳ق). *اثولوجیا افلوطین عند العرب* (چاپ سوم). (عبدالرحمن بدوی، محقق). قم: انتشارات بیدار.
۱۱. کاپلستون، فردریک. (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه: یونان و روم* (چاپ ۴، ج. ۱). تهران: سروش.
12. Aquinas, T. (1996). *Commentary on the Book of Causes* (Super Librum De Causis Expositio). (Vincent A. Guagliardo, Charles R. Hess, & Richard C. Taylor, Trans. & Annot.). Washington, D. C: The Catholic University of America Press.
13. Aquinas, T. (1997). *On Being and Essence* (DE ENTE ET ESSENTIA). (Robert T. Miller, Trans.). Retrieved from www.Abika.com
14. Bertolacci, A. (2012). A hidden hapax legomenon in Avicenna's metaphysics: Considerations on the use of Anniyya and Ayyiyya in the Ilahiyyat of the Kitab al-Sifa. (pp. 289-309). Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235083_015
15. Bertolacci, A. (2022). God's Existence and Essence: The Liber de causis and School Discussions in the Metaphysics of Avicenna. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3 (pp. 251-280). Leiden; Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004501331_012
16. Brand, D. J. (1984). *The Book of Causes*. Milwaukee, WI: Marquette University Press.



17. Calma, D. (2022). *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3. Leiden; Boston: Brill.
18. Correia, M. (2018). Themistuis on the Human Intellect. In (pp. 241). Springer International Publishing AG. https://doi.org/10.1007/978-3-319-78547-9_12
19. Cory, T. S. (2013). The Liber de Causis, Avicenna and Aquinas's turn to Phantasms. *Topicos, Revista de Filosofia*, (45), 129-162.
20. Costa, C. D. (2000). Avicenna and the Liber de Causis: a Contribution to the Dossier. *Revista Espanola de Filosofia medieval*, (7), 95-114.
21. Gui, L. (2023). Being and Essence of Creation in Liber de Causis and Aquinas's Reception. *Religions*, 14(1407). <https://doi.org/10.3390/rel14111407>
22. Krause, K. (2022). From Content to Method: The Liber de Causis in Albert the Great. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3 (pp. 180-208). Leiden; Boston: Brill.
23. Malgieri, M. E. (2022). Citing Book of Causes, IV: Henry of Ghent and His Questions on the Metaphysics. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 3 (pp. 209-240). Leiden; Boston: Brill.
24. Proclus. (1971). *The Elements of Theology* (2nd ed.). (E. R. Dodds, Ed.). Oxford: Clarendon Press.
25. Strauss, D. (2014). Hylozoism and hylomorphism: a lasting legacy of Greek philosophy. *Phronimon*, 15(1), 32-45. <https://doi.org/10.25159/2413-3086/2211>
26. Taylor, R. C. (1979). ST. Thomas and the Liber de causis on the Hlyomorphic Composition of Separate Substances. *Mediaeval Studies*, 41, 506-513. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306252>
27. Taylor, R. C. (2021). Contextualizing the Kalam fi mahd al-khair/ Liber de Causis. In D. Calma (Ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, Volume 2 (pp. 211-232). Leiden; Boston: Brill.
28. Witt, R. E. (1931). The Plotinian Logos and its Stoic Basis. *The Classical Quarterly*, 25(2), 103-111. Retrieved from <http://www.jstor.org/stable/637007>



Validation and Analysis of the Hadith of the "Seven Attributes (Khiṣāl Sab‘ah)" in the Degrees of Creation and the Administration of the Universe

Mohammad Reza Rahmati ¹ | Ramin Golmakani ² | Seyed Ali Delbari ³

1. Master's in Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: rahmatimh4135@gmail.com
2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: golmakani@razavi.ac.ir
3. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran; lecturer of Advanced Level, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran. Email: delbari@razavi.ac.ir



Article Info

Article type:

Research Article

Received: 14 April 2025

Accepted: 21 October 2025

Available Online: 28 October 2025

Keywords:

Decree (Qaḍā'), Measure (Qadar), Will (Mashī'ah), Intention (Irādah), Permission (Idhṇ), Record (Kitāb), Term (Ajal).



Abstract

The manner of the creation and administration of the universe by God Almighty is an issue whose full dimensions cannot be comprehended by humans. However, by utilizing reason and with the aid of narrations from the Ahl al-Bayt (pbut), humans can, to the extent of their capacity, understand a significant portion of these hidden aspects. As narrated from the Imams; Imam al-Bāqir and Imam al-Ṣādiq (pbut) in some narrations concerning the creation, management of the cosmos, and the ordainment of beings: "Nothing occurs on the earth or in the heavens except through these seven attributes (al-khiṣāl al-sab'): by Will (mashī'ah), Intention (irādah), Measure (qadar), Decree (qaḍā'), Permission (idhṇ), Record (kitāb), and Term (ajal). Whoever claims to be able to invalidate even one of them has indeed committed disbelief." This research, using a descriptive-analytical method, while examining the chain of transmission and the signification of the mentioned hadith, elucidates the seven degrees (attributes) and their relationship with one another. The findings indicate that these degrees exist in a vertical hierarchy, and no action in the universe is realized outside this system. By emphasizing the sovereignty of this system over all actions, this hadith refutes the Mu'tazilite doctrine of delegation (tafwīd), which claims human independence in their own actions. Comprehending this precise system, in addition to explaining the manner of creation and administration of the universe, also clarifies the position of human free will within the cosmic order.

Cite this article: Rahmati, M.R.; Golmakani, R.; Delbari, S.A. (2024). Validation and Analysis of the Hadith of the "Seven Attributes (Khiṣāl Sab‘ah)" in the Degrees of Creation and the Administration of the Universe. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 107-130. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6945.1608>





اعتبارسنجی و تحلیل حدیث خصال سبع در مراتب خلقت و تدبیر عالم

محمد رضا رحمتی^۱ | رامین گل‌مکانی^۲ | سید علی دلبری^۳

۱. کارشناسی ارشد رشته فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: rahmatimh4135@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: golmakani@razavi.ac.ir

۳. استاد، گروه علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ استاد درس خارج حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران. رایانامه: delbari@razavi.ac.ir

چکیده

نحوه خلقت و مدیریت عالم از سوی خداوند متعال، از مسائلی است که فهم همه جهات آن برای انسان ممکن نیست. اما انسان می‌تواند با بهره‌گیری از عقل و به کمک احادیث اهل بیت (ع) به مقدار ظرفیت خویش، بخش عمده‌ای از این زوایای پنهان را درک کند، چنان‌که در برخی از احادیث درباره خلقت و مدیریت جهان هستی و تقدیر موجودات، به نقل از امامین صادقین (ع) آمده است: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ». این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، ضمن بررسی سندی و دلالتی حدیث مذکور، به تبیین مراتب هفتگانه و نسبت آن‌ها با یکدیگر می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این مراتب در نظامی طولی قرار دارند و هیچ فعلی در عالم هستی خارج از این نظام محقق نمی‌شود. این حدیث با تأکید بر حاکمیت این نظام بر تمام افعال، دیدگاه تفویض معتزلی را که قائل به استقلال انسان در افعال خویش است، نفی می‌کند. فهم این نظام دقیق، علاوه بر تبیین نحوه خلقت و تدبیر عالم، جایگاه اختیار انسان را نیز در نظام هستی روشن می‌سازد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۶

کلیدواژه‌ها

قضا، قدر، مشیت، اراده، اذن، کتاب، اجل.

استناد: رحمتی، محمد رضا؛ گل‌مکانی، رامین؛ دلبری، سید علی. (۱۴۰۳). اعتبارسنجی و تحلیل حدیث خصال سبع در مراتب خلقت و تدبیر عالم. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹، (۳۵)، ۱۰۷-۱۳۰.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6945.1608>





مقدمه

نظام آفرینش و مراتب ایجاد در عالم هستی، از مباحث بنیادین در اندیشه اسلامی است. علم الهی به عنوان محیط بر تمام هستی، همه موجودات و افعال را در بر می‌گیرد و اراده الهی است که باعث ایجاد و تحقق آن‌ها در نظام هستی می‌شود. این مسئله که هر موجود و هر فعلی در جهان هستی چگونه به منصه ظهور می‌رسد و چه مراتبی را طی می‌کند، همواره مورد توجه متفکران مسلمان بوده است. در این میان، نحوه خلقت و مراتب ایجاد موجودات و افعال، از مباحث مهمی است که عالمان شیعه به تفصیل به آن پرداخته‌اند. سؤال اساسی این است که موجودات و افعال چه مراتبی را در مسیر ایجاد طی می‌کنند و نسبت این مراتب با یکدیگر چیست؟ معتزله به عنوان یکی از مکاتب مهم کلامی، با طرح نظریه تفویض، معتقدند افعال انسان مستقل از اراده الهی است. در مقابل این دیدگاه، حدیثی از امامین صادقین (ع) نقل شده که به «حدیث خصال سبع» معروف است. این حدیث با بیان مراتب هفتگانه ایجاد (مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل)، نظام دقیقی از چگونگی تحقق موجودات و افعال در عالم هستی ارائه می‌دهد و تصریح می‌کند که هیچ چیز در آسمان‌ها و زمین بدون گذر از این مراتب هفتگانه محقق نمی‌شود. بررسی دلالت این روایت بر تبیین مراتب ایجاد و نقد دیدگاه معتزله، نیازمند تحلیل دقیق سندی و دلالتی است تا مشخص شود چگونه این روایت، نظام جامعی از مراتب ایجاد را که همگی تحت اراده الهی است ترسیم می‌کند و دیدگاه تفویض را به چالش می‌کشد. این پژوهش با هدف بررسی این مسئله و تبیین نظام مراتب ایجاد در پرتو روایت خصال سبع سامان یافته است. این روایت در کتب متعدد تفسیری و روایی آمده است و با توجه به این که این روایت تاکنون مستقلاً مورد بحث قرار نگرفته است، این نوشتار در صدد این است تا روایت مذکور را با رویکرد توصیفی-تحلیلی مورد بررسی قرار دهد و منظور از الفاظ «مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و کتاب و اجل» را بیان کرده و برداشت عالمان را مطرح کند و بررسی نماید که این روایت از حیث سندی قابل پذیرش است یا خیر، و از حیث دلالتی چه مطلبی را می‌توان از آن فهمید.

۱. گزارش متن حدیث

حدیث خصال سبع از جمله احادیث پرتکراری است که در منابع حدیثی شیعه که با اسانید مختلفی نقل شده است، به چشم می‌خورد.



حدیث با اندک تفاوتی در کتب معتبر شیعی مانند اصول کافی کلینی، خصال شیخ صدوق و محاسن مرحوم برقی به این صورت آمده است:

”عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْضِ وَاحِدَةٍ فَقَدْ كَفَرَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹)

”عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ قَالَا قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا بِهَذِهِ الْخِصَالِ السَّبْعَةِ بِمَشِيئَةٍ وَإِزَادَةٍ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَ أَجَلٍ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَى نَقْصِ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ كَفَرَ» (برقی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۴۴)

”حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةِ بَقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِزَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَ أَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ قَالَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ» (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج. ۲، ص. ۳۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱، ص. ۵۱۹)

روایت اول و دوم به نقل از امام صادق (ع) و امام باقر (ع) به لحاظ سند و متن عین هم هستند، اما روایت سوم که به نقل از امام کاظم (ع) است، با اندک تفاوتی در الفاظ ذکر شده که در مضمون با دو روایت قبلی یکی است.

۲. بررسی سند حدیث

در بحث اعتبارسنجی خبر واحد، ادله مختلفی برای حجیت آن اقامه شده است؛ در بیان ملاک پذیرش خبر واحد، شش مسلک وجود دارد که عمده بحث در دو مسلک از آن ها است. مورد اول



مسلک مشهور قدما است که آن‌ها با استناد به سیره عقلا و ظهور برخی از آیات و روایات، معتقد به وثوق صدوری‌اند و ملاک پذیرش خبر واحد را اطمینان به صدور خبر از مرجع، به سبب قرائن موجود قرار داده‌اند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج. ۳، صص. ۲۲۷-۲۲۸). مورد دوم مسلک عده‌ای از متأخرین است که این‌ها نیز با استناد به سیره عقلانی و ظهور برخی از آیات و روایات، معتقد به وثوق سندی‌اند و ملاک پذیرش خبر واحد را ثقه بودن راوی می‌دانند و با ارزیابی تک‌تک راویان در سلسله اسناد، به حجت بودن یا حجت نبودن خبری می‌رسند. با این مبنا، راوی باید صفات و شرایط لازم را (وثاقت، عقل، ضبط و به نظر عده‌ای ایمان) داشته باشد تا بتوان خبر او را پذیرفت (خویی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۴۰).

در این مجال، سند حدیث نخست به روش متأخران (وثوق سندی) و سپس نیز به روش متقدمان (وثوق صدوری) مورد بررسی قرار خواهد گرفت. سند این روایت در دو کتاب شریف کافی و المحاسن تقریباً یکی است، با این تفاوت که در سند روایتی که در کافی ذکر شده است، عطف عادی و تحویل وجود دارد اما در سند روایت کتاب المحاسن فقط عطف عادی وجود دارد؛ فلذا در سند کافی یک طریق بیشتر از سند المحاسن وجود دارد. علاوه بر این که در سلسله ذکر شده در کافی (عده من اصحابنا) قبل از (احمد بن خالد برقی) آمده است اما در المحاسن از خود برقی شروع شده است و این که روایت در کتاب کافی از امام صادق (ع) نقل شده است اما در کتاب المحاسن از امام باقر (ع) نقل شده است. بنابراین، با توجه به این که افراد در سلسله سندها یکی است و سند کافی دارای افراد بیشتری است، به بررسی سند کافی بسنده می‌شود. سند روایت به این صورت آمده است:

”عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ جَمِيعاً عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عُمَارَةَ عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُشْكَانَ جَمِيعاً عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ... (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹).

با توجه به حرف عطف (واو) و لفظ (جمعاً) در سند روایت آمده است، سند این روایت دارای عطف عادی و تحویل است که بازشناسی آن به این صورت می‌شود:



■ محمد بن یعقوب الكليني، عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن حريز بن عبد الله و عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن عبد الله بن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام...

■ محمد بن يعقوب الكليني، محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن فضالة بن أيوب عن محمد بن عمار عن حريز بن عبد الله عن أبي عبد الله عليه السلام...

بازسازی سند مذکور تجزیه به شش طریق شد که به جهت اختصار به بررسی طریق اول بسنده می شود:

۱. محمد بن یعقوب کلینی

کلینی نویسنده کتاب کافی، شخصی امامی، ثقة و جلیل القدر است. علامه حلی در مورد او می نویسد: «محمد شیخ أصحابنا في وقته بالري و وجههم، و كان أوثق الناس في الحديث و أثبتهم؛ محمد شيخ اصحاب ما در زمان خودش در ری بوده و وجه (وجهه) اصحاب بوده است و موثق ترین مردم در حدیث و استوارترین آنها بوده است» (حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۴۵).

۲. عده من اصحابنا

یکی از روش های اختصار مرحوم کلینی استفاده از عبارت «عده من اصحابنا» می باشد. اگرچه ظهور اولیه این عبارت، ارسال روایت است اما در واقع این تعبیر، یک اصطلاح برای



گروهی از اسناد است که بخش زیادی از اسناد کلینی با آن شروع شده است. مرحوم کلینی در مواردی که روایتی را از چند طریق تحمل کرده‌اند، به جای نام بردن تک‌تک راویان، با عبارت «عده من اصحابنا» به ایشان اشاره نموده است که «عده» در جایگاه‌های گوناگون، به افراد گوناگونی دلالت دارد اما هرگاه کلینی «عده» را این‌گونه: *عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بَالِدٍ...* بیاورد، دلالت بر این افراد می‌کند:

■ ابوالحسن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی

■ علی بن محمد بن عبدالله بن اذینه قمی

■ احمد بن عبدالله بن امیه

■ علی بن حسین سعدآبادی (دلبری، ۱۳۹۱، ص. ۲۹۹).

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی شخصی امامی، ثقة و جلیل‌القدر است. نجاشی در مورد او می‌نویسد: «أبو الحسن القمي ثقة في الحديث، ثبت، معتمد، صحيح المذهب؛ أبو الحسن قمي، ثقة در حدیث، ثابت شده، مورد اعتماد و دارای مذهب صحیح می‌باشد» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۲۶۰).

وقتی ثقة بودن علی بن ابراهیم بن هاشم قمی اثبات شد، دیگر نیازی به بررسی راویان دیگر در این طبقه نیست، چراکه وجود یک فرد ثقة در عرض افراد مجهول و مهمل و حتی ضعیف، اشکالی در سند حدیث ایجاد نمی‌کند.

۳. احمد بن محمد بن خالد

مراد احمد بن محمد بن خالد برقی، صاحب کتاب المحاسن است که سلسله سند در کتاب المحاسن از او شروع می‌شود (برقی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۴۴). او شخصی امامی و ثقة است. نجاشی در مورد او می‌نویسد: «كان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء واعتمد المراسيل؛ احمد بن محمد بن خالد برقي خودش ثقة است اما از ضعفا روایت نقل می‌کند و به روایات مرسل نیز اعتماد می‌کند» (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۷۶).

این تعبیر که احمد بن خالد برقی از ضعفا نقل روایت می‌کند، جرح خود او را در پی نخواهد داشت؛ همان‌طور که علامه حلی در مورد او می‌نویسد: «قال ابن غضائری: طعن عليه القميون، وليس الطعن فيه وإنما الطعن فيمن يروي عنه.... و عندي أن روايته مقبولة» (حلی، ۱۴۰۲ق، صص. ۱۴-۱۵).



ابن غضائری گفته است: «قمیون او (احمد بن خالد برقی) را طعن کرده اند.» در حالی که طعن درباره خود احمد بن خالد برقی نیست بلکه طعن درباره کسانی است که احمد بن خالد برقی از آن‌ها روایت کرده است... نزد من (علامه) روایت او مقبول است.

۴. عن ایبه

مراد محمد بن خالد برقی است که شیخ طوسی او را ثقه می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۳۶۳). گرچه نجاشی او را ضعیف در حدیث می‌داند (نجاشی، ۱۳۶۵، ص. ۳۳۵)، اما علامه حلی قول شیخ طوسی را برگزیده است (حلی، ۱۴۰۲ق، ص. ۱۳۹). شاید به این جهت باشد که نجاشی شخص برقی را تضعیف نکرده است (دلبری، ۱۳۹۱، ص. ۱۱۹).

۵. عن فضالة بن ایوب

مراد فضالة بن ایوب ازدی است که فردی امامی، ثقه و جلیل‌القدر است (نجاشی، ۱۳۶۵، صص. ۳۱۰-۳۱۱). برخی نیز او را از اصحاب اجماع می‌دانند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۸۳۱).

۶. محمد بن عماره

از آنجاکه اوصاف این شخص در کتب رجالی موجود نیست، بنابراین، شخصی مجهول‌الوصف است و از او فقط سه روایت در کتب شیعی موجود است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۷۷؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج. ۳، ص. ۲۵).

۷. حریر بن عبدالله سجستانی و عبدالله بن مسکان

این دو راوی که در سند به صورت عطف عادی آمده‌اند، محمد بن عماره روایت را از هر دو نقل کرده است. شیخ طوسی حریر بن عبدالله را ثقه و امامی می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۱۶۲). عبدالله بن مسکان نیز ثقه و امامی بوده است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص. ۲۹۴) که او را از اصحاب اجماع می‌دانند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج. ۲، ص. ۶۷۳).

در دو طریق ابتدایی که کلینی ذکر کرده است، همه روایات موجود در سلسله ثقه و امامی‌اند اما وجود (محمد بن عماره) که شخصی مجهول است، سند روایت را ضعیف می‌کند؛ فلذا نیازی به بررسی طریق سوم که کلینی ذکر کرده نیست، چرا که (محمد بن عماره) در آن طریق نیز وجود دارد. اما آنچه که باید از این سلسله نتیجه گرفت، لزوماً ضعف سند روایت نیست بلکه کسی که از (محمد بن عماره) روایت را نقل کرده است، (فضالة بن ایوب) است که برخی او



را از اصحاب اجماع دانسته‌اند (کشی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۶۷۳) و اگر او از اصحاب اجماع شمرده شود، روایت از باب (تصحیح ما یصح عنهم) صحیح خواهد بود (میرداماد، ۱۴۰۳ق، ص ۳۶۵).
 شیخ صدوق نیز سند روایت را از امام کاظم (ع) به این صورت آورده است: «حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ زَكْرِيَّا بْنِ عِمْرَانَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ...»

۱. محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی: نویسنده کتاب الخصال، محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی معروف به شیخ صدوق، امامی، ثقه و عالمی جلیل القدر است. شیخ طوسی درباره او می‌نویسد: «کان جلیلاً، حافظاً للأحادیث، بصیراً بالرجال، ناقداً للأخبار، لم یر فی القمیین مثله، فی حفظه و کثرة علمه؛ محمد بن علی، جلیل، حافظ احادیث، بصیر به رجال (روایت)، ناقد اخبار بود. مثل او در میان قمیین در حفظ او و کثرت علم او دیده نشده است» (طوسی، ۱۴۲۰ق، ص ۴۴۲).

۲. ابی: مراد علی بن الحسین بن موسی، پدر شیخ صدوق است که شخصی امامی، ثقه و جلیل است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۴۳۲).

۳. سعد بن عبدالله: سعد بن عبدالله قمی شخصی امامی، ثقه و جلیل القدر است (طوسی، ۱۴۶۰ق، ص ۲۱۵).

۴. ابراهیم بن هاشم: ابراهیم بن هاشم ابواسحاق، در کتب رجالی جرح نشده است ولی روایات زیادی از او نقل شده است و علامه حلی نیز قول او را مقبول می‌داند (حلی، ۱۴۰۲ق، صص ۴-۵).
 ۵. ابی عبدالله برقی: مراد محمد بن خالد برقی است که شیخ طوسی او را ثقه می‌داند (طوسی، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۳۶۳).

۶. زکریا بن عمران: از آنجا که اطلاعاتی از این شخص در کتب رجالی موجود نیست، شخصی مجهول الذات و مجهول الوصف است.

طبق بررسی فوق، وجود (زکریا بن عمران) که شخصیت مهملی است، روایت را ضعیف و مهمل کرده است.

بنابر بررسی‌هایی که مطابق شیوه متأخرین انجام شد، اتصال دو روایت اول یعنی روایتی که از امام باقر (ع) و امام صادق (ع) نقل شده است، مسند بوده و در سند آن‌ها عطف عادی و تحویل موجود است اما اعتبار سند این دو روایت وابسته به مبنایی است که در علم رجال



دربارهٔ اصحاب اجماع و اعتبار روایت یا اعتبار راوی که توسط اصحاب اجماع نقل شده است، گزیده شود. بنابر این اگر (فضالة بن ایوب) از اصحاب اجماع شمرده شود و قاعدهٔ (تصحیح ما یصح عنهم) جاری شود، روایت مذکور صحیح می باشد اما اگر (فضالة بن ایوب) از اصحاب اجماع شمرده نشود و یا قاعدهٔ (تصحیح ما یصح عنهم) جاری نشود، (محمد بن عماره) شخصیت مجهولی است و روایت ضعیف است. روایت سوم نیز که از امام کاظم (ع) نقل شده است به خاطر وجود (زکریا بن عمران) ضعیف و مهمل است. اما بنابر مسلک قدما، قرائن همسویی با کتاب و سنت و بداهت عقلی، موجب اطمینان به صدور این خبر از امام معصوم است. وقتی در کتاب کافی یا در کتاب المحاسن یک باب به این صورت (بَابُ فِي أَنَّهُ لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعَةٍ) آمده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۹؛ ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج. ۲، ص. ۳۵۹) نشانگر شهرت روایت در میان فضایی مثل کلینی و شیخ صدوق بوده است. از این رو، علامه مجلسی در مورد این روایت می نویسد که شیخ صدوق و کلینی این روایت را (قوی کالتصحیح) نقل کرده اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱۲، ص. ۵۵). از طرفی ذکر روایت در کتب متعدد حدیثی، شروح و کتب اعتقادی، شهرت روایت در میان علما را می رساند. استناد علما نیز به این روایت در امور عقلی و اعتقادی که مبسوطاً خواهد آمد، نشانگر دلالت عقل به محتوای روایت است. علاوه بر این که برخی عالمان به درستی در روایات معارفی که دلالت آن ها عقلی است، ضعف سندی را مانع پذیرش روایت نمی دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۳۷۱).

۳. بررسی دلالت حدیث

از آنجاکه بررسی سندی حدیث طبق روایت کلینی بود، بررسی دلالتی آن نیز طبق نقل کلینی انجام می پذیرد. فهم دلالت کلام متوقف بر فهم اجزاء آن می باشد؛ فلذا باید الفاظ به کار رفته در روایت را به درستی تبیین و تفسیر کرد. کلمات «مَشِيَّةٌ» و «إِرَادَةٌ» و «قَدَرٌ» و «قَضَاءٌ» و «إِذْنٌ» و «كِتَابٌ» و «أَجَلٌ» و «نَقْضٌ» الفاظی اند که نیاز به تفسیر و تبیین دارند که در ادامه مورد بررسی قرار می گیرند. اما آنچه که مقدم بر تبیین این الفاظ است، تعیین مراد از فضایی است که این الفاظ در مورد آن به کار گرفته شده اند و این که امام (ع) هر آنچه که در آسمان و زمین بود را متوقف بر این هفت خصلت کردند، این هفت خصلت در رابطه با حیطهٔ ربوبی است یا اسباب تکوین عالم است و یا در رابطه با اعمال انسان است؟



علامه مجلسی چهار احتمال در این مورد ذکر می‌کنند: (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰)

۱. مراد از این هفت خصلت، اختلاف مراتب تقدیر در لوح‌های آسمانی است.
۲. مراد اختلاف مراتب سببیت اسباب در آسمان‌ها و زمین است.
۳. برخی در مورد امور تکوینی و حتمی است و برخی در مورد امور تکلیفی (تشریعی) است.
۴. همه این مراتب در مورد امور تکوینی است.

■ قسم اول در رابطه با تقدیر عالم و لوح‌های آسمانی است که شاید منظور علامه مجلسی لوح محفوظ است؛ که در این صورت این خصال در مورد حیطه ربوبی می‌باشند.

■ قسم دوم در رابطه با کارکرد اسباب در آسمان‌ها و زمین‌ها و مراتب سببیت اسباب است که در این صورت خارج از حیطه ربوبی بوده و در مورد مخلوقات است.

■ قسم سوم که برخی را در مورد امور تکوینی و برخی را در امور تشریعی می‌داند و توضیح بیشتری نداده است، شاید منظور از این قسم این است که برخی در مورد مراتب خلقت در تکوین است و برخی در مورد مراتب انجام افعال انسانی یا باطن تکالیف انسانی است.

■ قسم چهارم که همه این خصال را در امور تکوینی جاری می‌داند نیز، به معنای مراتب انجام خلقت و تکوین است.

ملاصدرا به تصریح خود، چهار قسم اول از این هفت خصال را (یعنی مشیئه، اراده، قدر و قضاء) در تکوین و اسباب ایجاد اشیا می‌داند که در حیطه ربوبی و علم الهی‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸). و آنچه که از توضیح دادن او در مورد سه خصلت بعدی (یعنی اذن، کتاب و اجل) فهمیده می‌شود، این است که خصال پنجم و ششم از مراتب ایجاد اشیا اند اما فعل الهی بوده و عده‌ای از عقول و ملائکه‌اند و از آخرین خصلت نیز می‌توان به وضعیت و مدت اشیا (چه نسبت به قیامت کبری و چه نسبت به قیامت صغری) در عالم تعبیر کرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، صص. ۲۲۸-۲۲۹).

پس از این‌که به صورت اجمالی تبیین شد فضای بحث در مراتب خلقت (چه اشیا و چه افعال) و نحوه خلقت عالم است، باید الفاظ و مفردات روایت بررسی شود تا نظر صحیح در مورد فضای بحث نیز مشخص شود.

۳-۱. مفهوم لغوی و اصطلاحی «مشینه»

بر اساس منابع لغوی، مشینه مصدر «شاء یشاء» است که در اصل به معنای ایجاد و تحقق شیء



است، هرچند در استعمالات متعارف به معنای اراده نیز به کار می‌رود؛ به این معنا که مشیئه از جانب خداوند متعال به معنای ایجاد و اقتضای وجود شیء است و از جانب انسان‌ها به معنای اصابه و رسیدن به شیء است، گرچه اکثر متکلمین میان مشیئه و اراده تفاوتی قائل نشده‌اند، اما در اصل لغت، مشیئه به معنای ایجاد و اراده به معنای طلب است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج. ۱، ص. ۵۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج. ۶، ص. ۲۹۷؛ ابن منظور، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۲، ص. ۵۱۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱، ص. ۱۸۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۱؛ شرتونی، ۱۳۷۳، ج. ۳، ص. ۱۲۲).

در مورد مفهوم اصطلاحی «مشیئه» نیز در روایت مذکور، اختلاف وجود دارد. متکلمین معنای «مشیئه» و «اراده» را یکی دانسته‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج. ۲، ص. ۱۵۵۳؛ دغیم، ۲۰۰۶، ج. ۲، ص. ۲۶۳۹). علامه مجلسی نیز «مشیئه» را «عزم» و «اراده» معنی کرده است، از نظر او «مشیئه» در امور تکوینی و حتمی به کار می‌رود و در امور تکلیفی (تشریعی) که احتمال عدم حتمیت وجود دارد، لفظ «اراده» به کار می‌رود (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰).

طریحی کاربرد «مشیئه» در روایات را مختلف بیان کرده است، از نظر او ائمه (ع) گاهی «مشیئه» را به معنای «اراده» به کار برده‌اند و گاهی در معنایی غیر از «اراده» به کار رفته است (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۲۵۶). علامه طباطبایی تفاوت میان «مشیئه» و «اراده» را به اعتبار می‌داند؛ به این صورت که حالتی که در نفس پس از علم و قبل از اقدام پدید می‌آید، از این جهت که با کننده کار ارتباط دارد «مشیئت» و از این جهت که به عمل و فعل منسوب می‌گردد «اراده» نام دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۸۶). فلذا وی تفاوتی در اصل معنی «مشیئه» و «اراده» قائل نیست. اما جرجانی ادعا کرده است که با تتبع استعمالات، به اعم بودن «مشیئه» از «اراده» رسیده است (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۹۴).

اما از دیدگاه ملاصدرا میان مشیئه و اراده اختلاف است؛ از دیدگاه ملاصدرا، مشیئه الهی عین علم خداوند به نظام خیر است و زائد بر علم او نیست، برخلاف انسان که علم او به امور مقدور، سبب فعل نمی‌شود مگر آنکه شوق و سپس اراده جازم و عزم و در نهایت تحریک اعضا پدید آید. همچنین مشیئه به معنای مطلق اراده است، خواه به حد عزم و اجماع برسد یا نرسد، و در انسان گاه مشیئه از اراده جازم جدا می‌شود، مانند زمانی که به چیزی اشتیاق داریم اما به دلیل مانع عقلی یا شرعی بر انجام آن عزم نمی‌کنیم. در نهایت، مشیئه به معنای ابتدای فعل است و نسبت آن به اراده مانند نسبت ضعف به قوت و نسبت ظن به جزم است،



به‌گونه‌ای که گاه چیزی را می‌خواهیم اما اراده نمی‌کنیم، پس مشیئه ابتدای عزم بر فعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، صص. ۲۱۹-۲۲۰، ۲۹۶). این سخن عبارت دیگر صحت سلب است که دلالت بر تفاوت معنایی «مشیئه» با «اراده» می‌کند. بنابر این ملاصدرا «مشیئه» را «مطلق اراده» می‌داند که معنایی عام است و شامل «اراده جازم» و «اراده غیر جازم» می‌شود. در مورد معنی «مشیئه» در روایت با توجه به خصالی که در روایت ذکر شده است، «مشیئه» در مورد حضرت حق به کار رفته است و به تصریح شارحین نیز تأکید «مشیئه» در مورد امور تکوینی بیشتر است (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۰۱). قزوینی نیز در شرح خود، «مشیئه» را تدبیر افعال و تروک بندگان می‌داند و طبق این تفسیر نیز در مورد حضرت حق به کار رفته است (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۴).

از آنجا که «مشیئه» مشتق از «شیء» است و برخی نیز «شیء» را به معنای «موجود» می‌دانند، بنابر این «مشیئه» وقتی در مورد حضرت حق به کار می‌رود به معنای ایجاد است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۴۷۱). در فلسفه نیز با استناد به ادله عقلی و روایات که در مورد حضرت حق «مُشِئِ الاشیاء بمشیئته» به کار می‌رود، مراد از «مشیئه» در مورد حضرت حق این است که شیئیت اشیاء به وجود و مشیئه حضرت حق است و او محقق و موجد اشیاء است و از این جهت «مشیئه» فعل خدا محسوب می‌شود و از مراتب ایجاد اشیا محسوب می‌شود (قمی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، ص. ۲۴۸؛ احسانی، ۱۳۸۴، ج. ۱، ص. ۲۲۶؛ دغیم، ۲۰۰۴، ص. ۹۵۱).

شیخ جواد کربلایی در مورد مشیئه می‌نویسد:

” مفهوم مشیئه الهی، به معنای قدرت و اختیار خداوند در تقدیم و تأخیر امور است که اشاره به دو کتاب محو و اثبات دارد. در کتاب اثبات، علم ازلی خداوند ثبت شده که تغییرناپذیر است و خداوند اراده کرده که آن را به همان صورت حفظ کند. این علم ازلی از مظاهر «ام الکتاب» است که هیچ تغییری در آن راه ندارد. ام الکتاب و لوح محفوظ، محل علم مکنون الهی است که بر تمام موجودات و پدیده‌ها تقدم دارد. در این مرتبه از علم الهی که شامل تمام معلومات است، بداء (تغییر در اراده) راه ندارد و این علم ثابت و تغییرناپذیر است. این بیانگر آن است که مشیئت الهی در عین حال که قدرت مطلق بر تغییر امور را دارد، در مرتبه علم ازلی ثابت و بدون تغییر است (کربلایی، بی‌تا، صص. ۳۱۱-۳۱۲).



در تحلیل دقیق روایت خصال سبع، تمایز معنایی میان «مشیت» و «اراده» از چند منظر قابل بررسی است. نخست، صحت سلب میان این دو مفهوم نشان‌دهنده تفاوت معنایی و عمومیت مفهومی مشیت نسبت به اراده است. همچنین، ذکر «اراده» به عنوان یکی از خصال هفتگانه در عرض «مشیت»، خود دلیلی بر تمایز مفهومی این دو اصطلاح در روایت مذکور است. نکته قابل تأمل دیگر، تفاوت معنایی مشیت در کاربرد آن نسبت به خداوند متعال و انسان است. در مورد انسان، مشیت مرتبه‌ای پیش از عزم و اقدام به فعل است که هم از حیث رتبی و هم از حیث زمانی، مقدم بر تحقق فعل می‌باشد. اما در مورد ذات باری تعالی، مشیت به معنای مرتبه‌ای از مراتب ایجاد است که در خارج، عین فعل الهی محسوب می‌شود. در این میان، ملاصدرا دیدگاه متمایزی دارد و مشیت الهی را جزو افعال نمی‌داند. از منظر او، مشیت الهی عین علم خداوند به نظام خیر است و امری زائد بر علم الهی محسوب نمی‌شود. این تفسیر فلسفی از مشیت، بُعد عمیق‌تری به فهم این مفهوم در روایت خصال سبع می‌بخشد. در روایت خصال سبع، مراد از مشیت، همان مشیت الهی است که به عنوان نخستین مرتبه از مراتب هفتگانه ایجاد مطرح شده است. این تفاوت کاربردی و معنایی، نقش مهمی در فهم دقیق مراتب ایجاد و نسبت آن‌ها با یکدیگر دارد.

۲-۳. مفهوم لغوی و اصطلاحی «اراده»

«اراده» مصدر باب افعال، مشتق از «رود» است. «رود» در لغت به معنای طلب آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۴۶۶؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۶۳). در لغت‌نامه دهخدا نیز معنای خواستن، خواسته، میل، قصد و آهنگ ذکر شده است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۶۲۵). طبق مطالب فوق، «اراده» معنایی غیر از «مشیئه» دارد و «اراده» نیز از الفاظی است که مشترک بین حضرت حق و موجودات زنده دیگر است. ملاصدرا «اراده» را به صورت مشترک بین حضرت حق و موجودات تعریف کرده است، وی «اراده» را عزم بر انجام دادن یا ترک کردن کاری می‌داند که بعد از تصور فعل و تصور نتیجه فعل که نفع یا لذت باشد، انجام می‌پذیرد؛ با این تفاوت که مقام حضرت حق بری از این است که کاری را به خاطر لذت ذات خود کرده باشد ولی سایر موجودات زنده با وجود این غرض اراده می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۲۲۰).

جرجانی برای «اراده» سه تعریف ذکر کرده است. وی در ابتدا می‌نویسد «اراده» صفتی است



که موجب حالی در موجود زنده می‌شود که انجام دادن کار از این حال نشئت می‌گیرد. در تعریف دوم می‌نویسد «اراده» میلی است که پس از اعتقاد به نفع حاصل می‌شود و تعریف سوم را این‌گونه بیان می‌کند که مطالبه غذای روح توسط قلب از روی طیب نفس را «اراده» می‌گویند (جرجانی، ۱۳۷۰، ص. ۶). هر سه تعریف، تعریف شرح‌الاسمی‌اند که در غیر حضرت حق به کار می‌روند اما از آنجا که لفظ «اراده» در روایت در مورد حضرت حق به کار رفته، لازم است اراده الهی مورد بررسی قرار گیرد. علامه مجلسی اراده را در مورد حضرت حق به معنای ایجاد و در مورد سایر موجودات به معنای وجود و امر حضرت حق به خیرات می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). ابو حسین بصری (معتزلی) اراده را همان داعی قرار داده است به این معنی که علم خداوند به فعل از حیث مصلحتی که برانگیزنده برای ایجاد باشد را «اراده» می‌گویند. اشاعره و جبائیان نیز «اراده» را صفتی می‌دانند که زائد بر علم است (حلی، ۱۴۱۳ق، ص. ۲۸۸). اما از آنجا که فلاسفه مفهوم «اراده» در حق تعالی و سایر موجودات را متفاوت می‌دانند، «اراده» را زائد بر ذات یا زائد بر علم نمی‌دانند بلکه اراده الهی را عین ذات حضرت حق می‌دانند، چرا که «اراده» در ممکنات همان شوق مؤکدی است که به دنبال داعی پیدا می‌شود و داعی همان ادراک امری است که با طبع ملایم بوده و موجب تحریک عضلات به جهت تحصیل مطلوب می‌شود اعم از این که علم به غایت یقینی باشد یا ظنی و خیالی باشد اما در اراده الهی به جهت کامل بودن حضرت حق، نیاز به داعی ندارد و اراده عین داعی است و داعی نیز عین علم عنایی حضرت حق بر نظام آفرینش است و علم حق نیز عین ذات اقدسش است؛ فلذا اراده الهی عین ذات اقدس حق است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۳۵؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۳، صص. ۶۴۷-۶۴۸). در نتیجه، «اراده» صفتی است که هم در ممکنات و هم در حضرت حق به کار می‌رود، اما اراده حضرت حق مثل ممکنات نیست و عین ذات حق است.

۳-۳. مفهوم لغوی و اصطلاحی «قَدَر»

«قَدَر» که گاهی حرف (دال) آن ساکن می‌شود، مصدر فعل «قَدَرَ-يَقْدِرُ» در لغت به معنای تقسیم، مقدار، حکم و طاقت آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۷، ص. ۳۷۰؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۴۵۰). به معنای تقدیر نیز استفاده شده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۷۸).

برخی «قدر» را تقدیر یعنی تعیین اندازه موجودات از حیث کمی و کیفی و طولی و عرضی و وصفی و حدی و وزنی توسط حضرت حق می‌دانند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰؛ نواب لاهیجی،



بی‌تا، ص. ۴۲). ملاصدرا «قدر» را با مبنای فلسفی و دقیقی تعریف می‌کند، وی «قدر» را عبارت از صور جمیع موجودات در عالم نفسی می‌داند که بر وجه جزئی مطابق با مواد خارجی شخصی‌اند و مستند به اسباب و عللشان‌اند که این مواد خارجی به سبب علل و اسبابشان واجب‌اند و به سبب آن‌ها در زمان مشخصی لزوم دارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۲۴؛ ۱۳۶۸، ج. ۶، صص. ۲۹۲-۲۹۳). در کتاب اسرار الآیات نیز «قدر» را تقسیم به دو قسمت کرده و تعریف می‌کند، قسم اول «قدر علمی» است که عبارت از صورت جزئی متشخص اشیاء در قوه مدرکه و نفس طبیعی است که آیه «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر ۴۹) اشاره به قدر علمی است. قسم دوم «قدر خارجی» است که عبارت از وجود خارجی اشیاء است که هریک به تفصیل مرهون به وقت و زمان مخصوص در مواد خاص و استعداد ویژه خویش پی در پی بدون انقطاع موجود می‌گردند که آیه «وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا» (نحل ۱۸) اشاره به قدر خارجی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۴۷). همان‌طور که ذکر شد، «قدر» به معنای تقدیر آمده است و ملاصدرا در مورد «قدر» لفظ «تقدیر» را به کار می‌برد و چنین مثال می‌زند که فاعل هر فعلی که جزئی و از افراد طبیعت مشترک است، وقتی بخواهد آن را در خارج تکوین ببخشد، قبل از شروع به تکوین در خارج صفات و احوال او را باید تدبیر کند؛ مثل انسانی که می‌خواهد خانه‌ای بنا کند که قبل از شروع به ساخت آن، باید مکان و زمان آن را تعیین کند و مقدار آن از قبیل طول و عرض و صفات و رنگ و حالات آن را پیش‌بینی کند که همه این امور داخل در تقدیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۰). با توجه به این‌که این لفظ نیز در مورد حضرت حق به کار رفته است و با توجه به این تعاریف، می‌توان گفت «قدر» مرتبه‌ای از علم حضرت حق محسوب می‌شود که در مسیر ایجاد عالم و در سیر مدیریتی آن نیز مرتبه‌ای را به خود اختصاص داده است.

۳-۴. مفهوم لغوی و اصطلاحی «قضاء»

«قضاء» مصدر فعل «قضى-یقضى» در لغت به معنای حکم کردن و فصل دادن (فیصله دادن) آمده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج. ۴، ص. ۷۸؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۲۰، ص. ۸۴). علامه مجلسی مراد از «قضاء» را حکم کردن ثواب و عقاب برای موجودات می‌داند یا این‌که به معنای تسبب اسباب بعید می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). شیخ الرئیس ابن سینا، «قضاء» را سابق بر علم الهی که مقدرات از آن متشعب می‌شود، می‌داند (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص. ۳۰۶).



ملاصدرا می‌نویسد «قضاء» عبارت از صور عقلیه موجودات است که باری تعالی آن‌ها را در عالم عقلی بر وجه کلی و بدون زمان ابداع کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص. ۴۷). و در کتاب اسفار اربعه این‌گونه تعریف می‌کند که «قضاء» از افعال الهی نیست که مبائن ذات حضرت حق باشد، بلکه «قضاء» صورت علمیه لازمه ذات بوده و با جعل و تأثیر و تأثر نیست بلکه لازمه ذات بوده و مثل ذات قدیم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۲۹۲). در کتاب مبدء و معاد نیز «قضاء» را شامل همه صور موجوداتی می‌داند که خداوند در عالم خلق کرده است و آنچه که در آثار ملاصدرا در مورد «قضاء» مشترک است، این است که او این صور علمی را کلی و خالی از کثرت و مندمج در ذات حضرت حق می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص. ۱۲۵). اما وی در شرح خود بر اصول کافی در ذیل روایت مذکور، «قضاء» را بر دو قسمت تقسیم می‌کند؛ قسم اول «قضاء ازلی» است که در مرتبه قبل از «قدر» قرار دارد که این همان علم اجمالی عقلی است و قسم دوم «قضاء جزئی زمانی» است که در مرتبه بعد از «قدر» قرار دارد و مراد از «قضاء» در این روایت را «قضاء» ازلی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۹). پس «قضاء» الهی نیز در روایت مذکور مرتبه‌ای از علم الهی در خلقت عالم است که کلی بوده و هیچ کثرتی در آن راه ندارد.

۳-۵. مفهوم لغوی و اصطلاحی «إذن»

واژه «إذن» مصدر فعل «أَذَنَ-يَأْذُنُ» در اصل لغت به معنای اطلاق و رهاسازی در فعل است که می‌تواند معنای امر و اراده را نیز در بر گیرد. این واژه در ساختار «أَذَنَ بالشيء» با مصادر «إِذْنًا»، «أَذْنًا» و «أَذَانَةً» به معنای علم و آگاهی به کار می‌رود. با این حال، تمایز معناداری میان «علم» و «إذن» وجود دارد؛ به این صورت که «إذن» مفهومی خاص‌تر است و غالباً در مواردی استعمال می‌شود که مشیت و خواست در آن دخیل باشد، صرف نظر از این‌که نسبت به آن فعل رضایت وجود داشته باشد یا خیر (جمعی از نویسندگان، ۲۰۰۰، ص. ۱۵؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۸، ص. ۱۱؛ ابن منظور، بی‌تا، ج. ۱۳، ص. ۹؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۷۱).

علامه مجلسی مراد از «إذن» را علم یا امر در طاعات، یا رفع موانع می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). برخی «إذن» را به معنای ترک احداث مانع عقلی برای بنده، توسط خداوند می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۵؛ علوی عاملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۳) که شاید منظور علامه نیز همین معنی است. مرحوم فیض کاشانی نیز «إذن» را به معنای «امضاء» می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج. ۱،



ص. ۵۱۹). ملاصدرا نیز «اذن» را ایجاب وجود یافتن موجودات در خارج می‌داند و از آن تعبیر به معنای «امضاء» می‌کند، با این تفاوت که آن را تبیین کرده است؛ وی می‌نویسد «امضاء» همان ایجاد اشیاء در خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۷). از آنجاکه فلاسفه قائل اند شیء تا زمانی که واجب بالغیر نشود موجود نمی‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج. ۱، ص. ۲۲۱) فلذا وجوب شیء توسط علت، مساوی با موجود شدن آن است و مراد از «اذن» الهی عبارت از رساندن اشیاء به حالت وجوب و ایجاد آن‌ها در خارج است. اما در روایت مذکور «اذن» را همان ملائکه مقربینی می‌داند که حامل صور کلی اشیاء اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸).

۳-۶. مفهوم لغوی و اصطلاحی «کتاب»

«کتاب» مصدر سماعی فعل «کَتَبَ-يَكْتُبُ» به معنای «آنچه که در آن نوشته می‌شود» یا به معنای «دوات» و یا معنی «تورات» و «صحیفه» و «فرض» و «حکم» آمده است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۲، ص. ۳۵۱).

«کتاب» در اصطلاح، با نسبت به مضاف الیه خود به چند معنی اطلاق می‌شود؛ در معنی اول عقول و نفوس مجرد را که به مبدأ عالم نزدیک اند و صوادر نخستین اند و مظهر علم الهی اند و صور کائنات و همه موجودات در آن‌ها محفوظ اند را کتاب الهی می‌گویند و در معنی دوم کل جهان وجود را «کتاب الله» می‌گویند و در معنی دیگر افلاک و کواکب و نفوس فلکیه را «کتاب الواح سماویه» گویند (سجادی، ۱۳۷۵، ص. ۶۱۸). علامه مجلسی نیز مراد از کتاب را در روایت، کتابت در الواح سماوی یا به معنای فرض و ایجاب برای بندگان می‌داند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰). برخی می‌گویند «کتاب» یعنی خلق هر موجودی که شایستگی وجود دارد، از حیث عقل برای خدا واجب است و خلق نیز دو نوع است یا خلق تقدیر است که متعلق به افعال بندگان است و مراد روایت از کتاب همین خلق تقدیر است و یا خلق، خلق تکوین است که ابداع در افعال حضرت حق است و این مورد در روایت منظور نیست (علوی عاملی، ۱۳۸۸، صص. ۳۵۳-۳۵۴). و برخی علاوه بر وجوب خلق در تقدیر، نوشتن طاعت و معصیت بندگان توسط فرشتگان دست راست و دست چپ را نیز، منظور از «کتاب» مذکور در روایت می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۶). ملاصدرا لفظ «کتاب» را در مورد ملائکه می‌داند و می‌نویسد «کتاب» محل تقدیر است، به این صورت که «کتاب» جوهری عقلانی و علوی است که مثل



خیال انسان، صورت اشیاء کلی به صورت مقدر جزئی در آن نقش بسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸).

پس «کتاب» ملائکه‌ای هستند که حامل صور جزئی مخلوقات اند.

۳-۷. مفهوم لغوی و اصطلاحی «اجل»

«اجل» در لغت به معنای «نهایت وقت در هنگام مرگ» است و به معنای «مدت شیء» و «حلول دین» نیز به کار می‌رود (ابن منظور، بی‌تا، ج. ۱۱، ص. ۱۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج. ۳، ص. ۴۴۷). برخی «اجل» را وقت معین و مقدر نزد حق می‌دانند (مجلسی، ۱۳۶۳، ج. ۲، ص. ۱۵۰؛ علوی عاملی، ۱۳۸۸، ص. ۳۵۴). برخی نیز «اجل» را به معنای روز حساب یا روزی که در آن پس از فناء همه فقط خدا باقی می‌ماند، می‌دانند (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۶). ملاصدرا برای «اجل» چند معنی را محتمل می‌داند، اول این‌که مراد از «اجل» همه مدت زمان عالم باشد یا این‌که مدت زمان هر شخص را «اجل» گویند و یا این‌که منتهی زمان عالم و عمر او در قیامت کبری «اجل» است و احتمال چهارم این است که به معنای پایان عمر شخص باشد. وی کاربرد و اطلاق اجل را در دو جایگاه می‌داند که یا به معنای مدت زمان مشخص یا پایان زمان به کار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج. ۴، ص. ۲۲۸).

۳-۸. مفهوم لغوی و اصطلاحی «نقض»

«نقض» مصدر فعل «نَقَضَ - يَنْقُضُ» در لغت به معنای ضد ابرام (محکم‌کاری) و فاسد کردن آن آمده است که در سه لفظ ساختمان، حبل (ریسمان) و عهد به کار می‌رود (ابن منظور، بی‌تا، ج. ۷، ص. ۲۴۲؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۰، صص. ۱۶۸-۱۶۹).

برخی «نقض» را به معنای «شکستن» و «نقص» (ضاد بدون نقطه) را کم کردن می‌دانند و اینجا معنی هر دو کلمه یک نتیجه دارند که معنی آن شکستن و کم کردن یکی از این هفت خصلتی است که روایت آن‌ها را ذکر کرده است (قزوینی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۵۱۶؛ مجذوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۰۵).

بنابراین، «نقض» به معنای انکار و کم کردن یکی از این خصال هفتگانه در روایت است.

۴. معنای مختار حدیث

طبق براینده نظرات، واژه‌های ذکر شده به عنوان خصلت‌های هفتگانه در روایت، درباره حضرت



حق به کار رفته‌اند و ارائه فهرستی از مراتب خلقت و مدیریت عالم هستی را بیان می‌کنند که در فعل الهی از حیث زمانی مشترک بوده اما از حیث رتبه مختلف‌اند. و با توجه به سنجش اقوال ذکر شده، مراد از «مشیه» در روایت، مشیت الهی است و به معنای علم حضرت حق به نظام اتم است. واژه «اراده» که صفتی عین ذات حضرت حق می‌باشد همان داعی (انگیزه) برای انجام کار است که پس از علم به مصالح فعل و نتیجه فعل، حاصل می‌شود که داعی نیز عین علم عنایی حضرت حق می‌باشد و علم الهی عین ذات حق است؛ بنابراین، اراده الهی عین ذات اقدس حق است. مراد از واژه «قدر» صور علمی اشیاء و موجودات است که به صورت جزئی در علم حضرت حق‌اند که «قدر» نیز مرتبه‌ای در علم الهی بوده و به عبارتی تعیین حد وجودی اشیاء در علم حضرت حق است. مراد از واژه «قضاء» صورت علمیه‌ای است که لازمه ذات حضرت حق بوده و علم به عالم هستی به صورت اجمالی و مندمج که کثرتی ندارد، در این مرتبه وجود دارد. بنابراین، «قضاء» نیز از مراتب علم حضرت حق است. مراد از «اذن» ملائکه مقربینی هستند که حامل صور کلی اشیاء‌اند. مراد از «کتاب» همان محل تقدیر است که صورت اشیاء کلی در این محل، به صورت جزئی نقش می‌بندند و این‌ها همان ملائکه حامل صور جزئی می‌باشند. مراد از «اجل» مدت زمانی است که موجودات در خلقت و در مراحل مختلف دارند که این مدت زمان، شروع خلقت مخلوق را و قیامت صغری یعنی مرگ و قیامت کبری یعنی روز حشر را شامل می‌شود که اجل موجودات نیز ثبت در علم الهی بوده و به اراده حضرت حق می‌باشد. واژه «نقض» نیز به معنای شکستن و انکار است.

طبق معانی مذکور روایت این‌گونه ترجمه می‌شود که: نه در زمین و نه در آسمان چیزی نباشد جز به سبب هفت خصلت: به مشیت و اراده و قدر و قضاء و اذن و کتاب و اجل، هرکس گمان برد که می‌تواند یکی از این‌ها را نقض (انکار) کند، محققاً کافر است.

۵. مفهوم «تفویض»

«تفویض» در لغت به معنای رد اختیار به خود شخص و قرار دادن حکم کردن به عهده خود شخص است (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۱۰، ص. ۱۲۷). اما در اصطلاح کلامی به عده‌ای از متکلمین معتزلی گفته می‌شود که معتقداند که انسان خودش به صورت اختیاری ایجادکننده افعال خود است و ایجابی در کار نیست و اراده خداوند دخالتی در حوادث این جهان ندارد. دخالت اراده خداوند



صرفاً همین قدر است که ابتدا این جهان را تکوین کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵ق، ص. ۳۲۵؛ عضدالدین ایجی، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۱۴۶؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج. ۴، ص. ۲۲۳؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج. ۶، ص. ۶۲۸).

۶. وجه رد نظریه «تفویض» با حدیث «لا یكون شیء فی الارض و...»

همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند، مراد از این‌که حدیث فرمود: چیزی در زمین و آسمان نمی‌باشد مگر به سبب این هفت خصلت... یعنی چیزی در جهان حادث نمی‌شود مگر این‌که این هفت خصلت واسطه آن هستند و دخالت در حدوث آن دارند (مجدوب تبریزی، ۱۳۸۷، ج. ۲، ص. ۴۰۴). با توجه به این‌که از روایت عموم و اطلاق برداشت می‌شود و حدیث شریف با بیان این‌که هیچ امری در آسمان و زمین جز با خصال هفتگانه (مشیت، اراده، قدر، قضا، اذن، کتاب و اجل) محقق نمی‌شود و تأکید بر کفرآمیز بودن انکار حتی یکی از این مراتب، در نظام وجود و ایجاد را ترسیم می‌کند که در آن، وجود تمام موجودات از حیث رتبی پس از این مراتب قرار دارند که وقتی وجود و ایجاد موجودات پس از این مراتب‌اند، ایجاد افعال آن‌ها نیز در طول این مراتب است و همچنین حدیث شریف صراحتاً تأکید بر این دارد که هیچ چیزی در زمین و آسمان‌ها نیست مگر این‌که به سبب این خصال هفتگانه است که این سخن منافات با عقیده مفوضه دارد؛ چراکه مطابق با دلالت حدیث، اثبات می‌شود که هیچ امری خارج از اراده و مشیت الهی نیست.

نتیجه‌گیری

در بررسی روایت امام صادق (ع): «لا یكون شیء فی الارض و لا فی السماء...» نتایج زیر حاصل شد:

۱. روایت مذکور بنابر مسلک متأخرین، به دلیل وجود یک راوی مجهول، ضعیف است؛ البته با توجه به این‌که راوی از او یعنی (فضالة بن ایوب) از اصحاب اجماع است و اگر قاعده (تصحیح ما یصح عنهم) را جاری کنیم، سند روایت صحیح است یا روایت معتبر است؛ بنابر مسلک قدما نیز به علت وجود قرائن اعتبارزا مثل همسویی با قرآن و سنت، وجود روایت در کتب معتبر و شهرت آن بین علمای فاضل و همسویی با ادله عقلی، موجب اطمینان و وثوق به صدور خبر است.

۲. روایت خصال سبع با تأکید بر عمومیت و شمول خصال هفتگانه در تمام موجودات آسمان و زمین، نظام علی و معلولی خاصی را ترسیم می‌کند که در آن، هر پدیده‌ای در نظام



هستی، مسبوق به این مراتب هفتگانه است. این نگرش، تفسیر جدیدی از نظام علیت را ارائه می‌دهد که در آن، علیت طولی و عرضی در چارچوب این مراتب هفتگانه معنا می‌یابد.

۳. با توجه به تصریح روایت بر کفرآمیز بودن انکار حتی یکی از این مراتب، می‌توان نتیجه گرفت که این خصال هفتگانه نه تنها مراتب وجودی، بلکه اصول اعتقادی مهمی را نیز تشکیل می‌دهند که پذیرش آن‌ها در فهم صحیح توحید افعالی ضروری است. این نگاه، رویکرد نوینی در تبیین رابطه توحید افعالی با نظام علیت ارائه می‌دهد.

۴. دلالت روایت بر محال بودن تحقق هر امری بدون گذر از این مراتب هفتگانه، نقد جدی و بنیادینی بر عقیده تفویض وارد می‌کند. این نقد، برخلاف رویکردهای سنتی که عمدتاً بر نفی تفویض از منظر عقلی تمرکز داشته‌اند، مسیر جدیدی در نقد تفویض از منظر روایی و با تکیه بر نظام مراتب وجود گشوده است.



فهرست منابع

قرآن کریم

۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). **النهاية في غريب الحديث و الاثر**. قم: نشر اسماعيليان.
۲. ابن بابويه، محمد بن علی. (۱۴۱۶ق). **الخصال**. قم: موسسه نشر اسلامي.
۳. ابن سینا، حسین. (۱۳۷۱). **الشفاء (الهیات)**. قم: انتشارات بيدار.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم. (بی تا). **لسان العرب**. بیروت: دار الفکر.
۵. احسانی، احمد بن زین الدین. (۱۳۸۴). **شرح العرشیه**. بیروت: موسسه البلاغ.
۶. برقی، احمد بن محمد. (بی تا). **المحاسن**. قم: دار الکتب الاسلامیه.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر. (۱۴۱۲ق). **شرح المقاصد**. قم: الشریف الرضی.
۸. تهانوی، محمد اعلی بن علی. (۱۹۹۶). **موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۹. جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). **التعريفات**. تهران: ناصر خسرو.
۱۰. جرجانی، علی بن محمد. (بی تا). **شرح المواقف**. قم: الشریف الرضی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ق). **الصحاح**. بیروت: دار العلم للملایین.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۰۲ق). **رجال العلامة حلی**. قم: الشریف الرضی.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ق). **کشف المراد**. قم: موسسه نشر اسلامي.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). **الهدایه فی الاصول**. قم: موسسه فرهنگی صاحب الامر.
۱۵. خویی، سید ابوالقاسم. (بی تا). **مصباح الاصول**. قم: مکتبه الداوری.
۱۶. دغیم، سمیح. (۲۰۰۴). **موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازی**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۷. دغیم، سمیح. (۲۰۰۶). **الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي و الإسلامی**. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۱۸. دلبری، سید علی. (۱۳۹۱). **آشنایی با اصول علم رجال**. مشهد: دانشگاه رضوی.
۱۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). **لغت نامه**. تهران: دانشگاه تهران.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت: دار الشامیه.
۲۱. زبیدی، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **تاج العروس من جواهر القاموس**. بیروت: دار الفکر.
۲۲. سبزواری، هادی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومه**. تهران: نشر ناب.
۲۳. سجادی، جعفر. (۱۳۷۵). **فرهنگ علوم فلسفی و کلامی**. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۴. شرتونی، سعید. (۱۳۷۳). **اقراب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد**. تهران: دار الأسوة للطباعة و النشر.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۰). **اسرار الآیات**. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**. قم: مکتبه المصطفوی.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد. (۱۳۸۳). **شرح اصول کافی**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۹. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۷). **مجموعه رسائل**. بی جا: بی نا.
۳۰. طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرين**. تهران: مکتبه الرضویه.



۳۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **اختیار معرفه الرجال**. قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۳۲. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۶۵). **تهذیب الاحکام**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۰ق). **فهرست متب الشیعه و اصولهم و اسماء المصنفین و اصحاب الاصول**. قم: مکتبه المحقق طباطبائی.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۷ق). **رجال الطوسی**. قم: موسسه نشر اسلامی.
۳۵. علوی عاملی، احمد بن زید العابدین. (۱۳۸۸). **الحاشیه علی اصول الکافی**. قم: موسسه دار الحدیث.
۳۶. عضدالدین ایجی. (بی تا). **المواقف فی علم الکلام**. بی جا: بی نا.
۳۷. فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). **العین**. قم: موسسه دار الهجره.
۳۸. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۱۵ق). **القاموس المحیط**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق). **الوافی**. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمومنین علی (ع) العامه.
۴۰. قزوینی، خلیل بن غازی. (۱۳۸۸). **صافی در شرح کافی**. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۱. قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق). **شرح توحید صدوق**. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۴۲. کربلایی، جواد. (بی تا). **الأنوار الساطعة فی شرح زیارة الجامعة**. قم: دار الحدیث.
۴۳. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۴. مجذوب تبریزی، محمد بن محمدرضا. (۱۳۸۷). **الهدایا للشیعه ائمه الهدی**. قم: موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۵. مجلسی، محمدتقی. (۱۴۰۶ق). **روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. ایران: بنیاد فرهنگ اسلامی کوشانپور.
۴۶. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۶۳). **مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول**. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۶). **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**. تهران: صدرا.
۴۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۴۰۳ق). **التعلیق علی کتاب الوافی**. قم: مطبعة الخيام.
۴۹. نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵). **رجال النجاشی**. قم: موسسه نشر اسلامی.
۵۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). **تلخیص المحصل**. بیروت: دار الأضواء.
۵۱. نواب لاهیجی، محمدباقر. (بی تا). **نهج البلاغه (شرح نواب لاهیجی)**. تهران: نشر کتابچی.



Generalizing Stable Emotions in Allameh Tabataba'i's Theory of I 'tibāriyāt (Conventional Perceptions) to the Intrinsic Requirements of Things and the Relation between “Is” and “Ought”

Gholam-Ali Moghadam¹ | Amir-Hasan Sharify Torbaty²

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: dr.moghadam@razavi.ac.ir
2. Master's Student in Islamic Philosophy and Theology, Razavi University of Islamic Sciences, Mashhad, Iran. Email: amirhassan.sharifytorbaty@gmail.com



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 15 July 2025
Revised: 13 October 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 27 October 2025

Keywords

Allamah Tabataba'i,
Allamah's I 'tibāriyāt
(Conventional
Perceptions), Relation
of "Ought" to "Is,"
Critique of Conventional
Perceptions.



Abstract

The problem of the connection between conventional perceptions (i 'tibāriyāt) and reality, and the relation of "is" to "ought," is one of the most important and difficult discussions in the analytical sciences. The formulation and explanation of conventional perceptions (idrākāt i 'tibāriyya) and their manner of emergence by Allamah Tabataba'i is considered a turning point in this field. On the other hand, the foundation of these conventions upon human perceptions and emotions in his theory has given rise to controversial issues concerning their absolute-ness or relativity. The central question of this study is whether, by establishing a connection between these conventions and the inherent requirements (iqtidā'āt dhātiyya) of things, and by strengthening Allamah's foundation, a more robust account can be formulated—one that is more successful in addressing prevailing objections? It seems that according to Allamah's expression, although conventions such as obligation, ought, goodness and badness arise from variable needs and emotions, contrary to some interpretations, in his view these matters are not purely relative conventions; rather, they are rooted in the needs, innate constitution, and stable emotions of humans. In this article, using an analytical method, the issue of conventional perceptions from Allamah's perspective and its connection to reality is addressed, and by tracing the origin of the convention to inherent requirements, an attempt is made to emphasize and strengthen Allamah's foundation, and to explain the connection of the convention to reality and "is" to "ought" in an inherent manner.

Cite this article: Moghadam, Gh.A.; Sharify Torbaty, A.H. (2024). Generalizing Stable Emotions in Allameh Tabataba'i's Theory of I 'tibāriyāt (Conventional Perceptions) to the Intrinsic Requirements of Things and the Relation between “Is” and “Ought”. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35),131-152. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7188.1625>





تعمیم احساسات ثابت در نظریه اعتباریات علامه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به باید‌ها

✉ غلامعلی مقدم^۱ | امیرحسن شریفی تربتی^۲

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: dr.moghadam@razavi.ac.ir

۲. امیرحسن شریفی تربتی، دانشجوی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: amirhassan.sharifitorbaty@gmail.com

چکیده

مسئله ارتباط اعتباریات با واقعیت و ربط هست-ها به باید‌ها از مهم‌ترین و مشکل‌ترین مباحث علوم تحلیلی است. طرح و تبیین ادراکات اعتباری و نحوه پیدایش آن‌ها، توسط علامه طباطبایی نقطه عطفی در این حوزه محسوب می‌شود. از طرفی، ابتنای اعتبارات بر ادراکات و احساسات انسانی در نظریه ایشان، منشأ طرح مسائل مناقشه‌آمیز در اطلاق و نسبیت این اعتبارات شده است. سؤال تحقیق این است که آیا می‌توان با طرح پیوند میان اعتبارات و اقتضائات ذاتی اشیاء، و تقویت مبنای علامه، تقریری از این بحث ارائه کرد که در مواجهه با اشکالات موفقیت بیشتری داشته باشد؟ به نظر می‌رسد حسب ظاهر تعبیر علامه، اگرچه اعتبارهایی چون وجوب و باید و خوبی و بدی برخاسته از نیازها و احساسات متغیر است، اما برخلاف برخی برداشت‌ها، در نظر ایشان این امور، اعتبار محض و نسبی نبوده و ریشه در نیازها و ساختمان تکوینی انسان و احساسات ثابت او دارند. در این مقاله به روش تحلیلی به مسئله اعتباریات از دیدگاه علامه و جهت پیوند آن با واقع پرداخته و با ارجاع منشأ اعتبار به اقتضائات ذاتی، تلاش شده است مبنای علامه مورد تأکید و تقویت قرار گیرد و ربط اعتبار به واقع و هست به باید به‌نحو ذاتی تبیین گردد.

استناد: مقدم، غلامعلی؛ شریفی تربتی، امیرحسن. (۱۴۰۳). تعمیم احساسات ثابت در نظریه اعتباریات علامه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به باید‌ها. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۱۳۱-۱۵۲.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7188.1625>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.



اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۷/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۵

کلیدواژه‌ها

علامه طباطبایی، اعتباریات
علامه، ربط باید به هست، نقد
اعتباریات.





مقدمه

نحوه اعتبار و ملاک انطباق و تعیین مصداق مفاهیم اخلاقی و انشائات حقوقی چون خوبی و بدی، درستی و نادرستی، زیبایی و زشتی، باید و نباید و دیگر مفاهیم همگون از دیرباز موضوع مباحثه و منازعه اندیشمندان فلسفه، کلام، حقوق، فقه، اخلاق و سایر علوم زیستی و اجتماعی بوده است. تفاوت‌های مبنایی و اختلاف دیدگاه‌ها در این مسئله آثار و نتایج مهم دیگری در سایر حوزه‌های علوم انسانی دارد. نظریه اعتباریات علامه طباطبایی که در همین فضا ابراز شده نیز، ابعاد مختلف و حوزه‌های گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. یکی از ابعاد این نظریه ارتباط باید‌ها و نبایدها با هست‌ها و ربط مجعولات با واقعیات عالم تکوین است.

علامه در این حوزه از سویی از اعتباری بودن این مفاهیم سخن گفته و از سوی دیگر با استناد آن‌ها به احساسات ثابت نوع انسان و تحقق در ظرف اعتبار، برای پیوند این اعتباریات به واقع تلاش نموده است. در مقاله پیش‌رو ضمن تبیین اجمالی نگاه علامه در این حوزه، حکم به بسیاری از باید‌ها و نبایدها را به عنوان لوازم ضروری احکام عقل نظری در حوزه شناخت ذات و ذاتیات اشیاء قلمداد کرده و نشان داده‌ایم که با تعمیم نگرش علامه به اقتضائات ذاتی می‌توان به عینیت میان این احکام حکم نمود.

به این منظور بعد از تبیین اجمالی برخی مفاهیم و مبادی تصویری مرتبط با بحث مانند معنای اعتبار و اقسام و ویژگی‌های اعتباریات، دیدگاه علامه در حوزه پیوند اعتباریات با واقع را مورد بازخوانی قرار داده و در نهایت با تذکر به اقتضائات ذاتی اشیاء در حوزه شناخت عقل نظری، به استلزام میان احکام عملی با شناخت‌های نظری حکم می‌کنیم.

۱. پیشینه بحث

نظریه ادراکات اعتباری با تبیین خاص علامه پیش از ایشان، از سابقه طولانی در سنت فلسفه اسلامی برخوردار نیست و آن را می‌توان از ابداعات فکری علامه طباطبایی به شمار آورد: «لکننا لم نرث منهم کلاماً خاصاً بهذا الباب» (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص. ۳۴۰). بنابراین، تاریخچه خاص این مسئله را نیز باید در آثار علامه پی جویی کرد؛ علامه در آثار خود به طرح و تبیین این نظریه و بیان حدود و ثغور و دفاع از آن پرداخته است. رساله‌ای مستقل تحت عنوان «رسالة الاعتبارات» تألیف و ابعاد مختلف مسئله را در آن بررسی کرده‌اند، مقاله ششم از مجموعه مقالات کتاب اصول فلسفه



و روش رئالیسم نیز به این نظریه اختصاص یافته است. توضیح بیشتر پیش فرض‌ها و تشریح نظریه و مواجهه با چالش‌ها و نقض و ابرام و جرح و ایراد بیشتر نیز، در دیگر آثار علامه مانند تفسیر المیزان و مجموعه رسائل آمده است، علامه اصول و فروع این نظریه را در آثار فلسفی، کلامی، تفسیری و نیز در مباحث اجتماعی خود مطرح و تبیین کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۱۷۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۶۴؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳؛ شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۴۲). در خصوص مسئله محل بحث یعنی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و نحوه ارتباط آن با واقع نیز مقالاتی نوشته شده و در آن‌ها به جنبه‌هایی از نظریه علامه پرداخته شده است. از جمله مهم‌ترین این مقالات، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- «اعتباریات از نگاه المیزان» (برهان مهریزی، ۱۳۹۹): که در آن نویسنده به جمع‌بندی و تبیین نظریه اعتباریات در تفسیر المیزان علامه پرداخته و این نظریه را در ضمن مباحث پراکنده علامه در این کتاب تبیین کرده است.

۲- «بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها» (آزادبخت، ۱۳۹۰): نویسنده در این مقاله به منظور ارائه راه حل ریشه‌ای اشکالات مطرح شده درباره مفاهیم و قضایای اعتباری و اشکال نسبیت، به بازخوانی متفاوتی از عبارات علامه پرداخته و پس از بررسی نحوه شکل‌گیری اعتبار و تحقق ماهیت اعتبارات اولیه، نتیجه گرفته است که نهاد اعتبار دو ثمره متفاوت در طول هم تحت عنوان اعتباریات صدور و اعتباریات قانونی دارد.

۳- «اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق» (رحمتی؛ حیدریان، ۱۳۹۱): این مقاله به بررسی تطبیقی نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی و نظریه ناشناخت‌گرایی در فلسفه اخلاق پرداخته و به وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها اشاره کرده است. نویسندگان مقاله در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که علامه طباطبایی برخلاف ناشناخت‌گرایان، که از حل معضل نسبی‌گرایی ناتوان مانده‌اند، با معرفی ریشه‌های ثابت برای اخلاق، توانسته بر مشکل نسبی‌گرایی اخلاقی غلبه کند.

۴- «تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیت اخلاقی» (فاضلی؛ تاجیک چوبه، ۱۴۰۱): این مقاله نیز، همچون مقاله پیشین، تلاش دارد نشان دهد که نظریه ادراکات اعتباری علامه طباطبایی، به معنای نسبی‌گرایی اخلاقی نیست و در



بطن این نظریه راهکارهایی برای نفی نسبی‌گرایی وجود دارد. در ادامه نویسنده به تبیین برخی از این راهکارها پرداخته است.

۵- «تفسیر نو از اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر المیزان»

(ترکاشوند؛ میرسپاه، ۱۳۸۹): این مقاله به تفسیر نظریه علامه طباطبایی با تأکید بر تفسیر المیزان ایشان پرداخته است. نویسندگان مقاله معتقدند که دیدگاه‌های علامه در کتاب المیزان، در حقیقت تبیین مبانی و توجیه‌کننده نظریه اعتباریات ایشان است و حقیقت دیدگاه ایشان و پشتوانه این نظریه را باید در تفسیر المیزان جست‌وجو نمود.

۶- «تقریری واقع‌گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره)» (کاشی‌زاده، ۱۳۹۶): در این مقاله نیز سعی

شده است تا با واکاوی و بررسی نظریه اعتباریات علامه، نشان داده شود که نظریه ایشان در زمینه اخلاق، به قراردادگرایی و نسبی‌گرایی اخلاقی که حاصل خواست و سلیقه انسان‌هاست منجر نخواهد شد. بلکه نظریه اعتباریات، ریشه در واقعیت انسان و حقیقت خاص او دارد و در نتیجه گزاره‌های اخلاقی دارای معیاری برای سنجش خواهند بود.

آنچه در مقاله پیش‌رو به عنوان وجه نوآوری مقاله می‌توان بیان کرد، این است که در این مقاله ضمن تبیین این بعد از دیدگاه علامه با تعمیم و توسعه احساسات انسان به اقتضائات ذاتی موجودات عالم هستی، سعی کرده‌ایم در امتداد نگاه علامه، و تقویت مبانی ایشان، پیوند اعتبار به واقع را از زاویه‌ای دیگر و با تقریری متفاوت مورد تأکید قرار داده و راهی برای پیوند و عینیت اعتباریات فقهی و اخلاقی با واقعیت تکوینی پیشنهاد دهیم.

۲. تبیین اجمالی مبادی در نظریه اعتباریات علامه

۱-۲. معنای اعتبار

اعتبار از ماده عبر به معنای عبور، گذشتن و نفوذ است. این معنا را می‌توان به عنوان اصل واحد در مشتقات این ماده ملاحظه کرد، عبر گذشتن از چیزی یا از حالی به حال دیگر است، عبور غالباً درباره گذشتن از آب استفاده می‌شود، «تعبیر» عبور از ظاهر به باطن خواب است، «عبارت» کلامی است که از حلق و زبان گوینده عبور و به گوش شنونده می‌رسد. به همین منوال اعتبار معمولاً در عالم علم و عقل انجام می‌شود و نوعی عبور از محسوس به غیر محسوس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۵۴۳).

مبتنی بر این معنای محوری و اصل واحد، اعتبار در علوم مختلف معانی و اصطلاحات مختلفی پیدا می‌کند که از جعل و قراردادهای اعتباری محض و مبتنی بر اراده واضح، تا اعتبارات حقیقی مبتنی بر تکوین همه را شامل می‌شود. در معنای مرتبط با محل بحث نیز اعتبار اصطلاحاتی دارد که تا حدودی با هم متفاوت‌اند. پیش از ورود به بحث برخی از این اصطلاحات اجمالاً مورد اشاره قرار گرفته تا معلوم باشد وقتی از «اعتبار» در نظر علامه سخن گفته می‌شود، مراد از اعتبار چیست. مهم‌ترین معانی اعتبار که در کلام خود علامه آمده عبارت‌اند از (رمضانی، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۲):

۱- اعتبار به معنای انتزاع که بیشتر درباره معقولات ثانی فلسفی و منطقی به کار می‌رود. در اصطلاح فلسفی اعتبار به معنای انتزاع مفاهیمی است که اگرچه ما به ازای خارجی ندارند، اما منشأ انتزاع آن‌ها اشیای خارجی است و در عالم خارج به وجود منشأ انتزاع خود موجودند، به اصطلاح فلسفی ظرف عروض آن‌ها ذهن و ظرف اتصاف آن‌ها خارج است، معقولات فلسفی مانند امکان، وجوب و علت تعیین مشخص و محدودی در موضوع خود ندارند، بلکه در سرتاسر حقیقت موضوع و با وجود موضوع تحقق پیدا می‌کنند. در مقابل معقولات ثانی فلسفی، معقولات اولی و ثانی منطقی قرار دارند، معقولات اولی در تفسیر مشهور ما به ازای خارجی دارند، یعنی ظرف عروض و اتصاف آن‌ها خارج است. معقولات ثانی منطقی ذهنی بوده و در خارج هیچ‌گونه تحقق‌ی نه به نحو مابه‌ازاء و نه به نحو منشأ انتزاع ندارند و اصطلاحاً ظرف عروض و اتصاف آن‌ها ذهن است.

۲- اعتبار در برابر اصالت که در بحث اصالت وجود و ماهیت استعمال می‌شود. در این اصطلاح اصالت به معنای تحقق بالذات، منشأ آثار بودن، مابه‌ازای واقعیت بودن و عینیت با متن واقع است و در مقابل اعتبار به معنای عدم تحقق بالذات، عدم مجعولیت، عدم منشائیت برای آثار و بی‌بهره بودن از وجود حقیقی در متن واقع است.

۳- اعتبار به معنای وجود ضعیف که در این اصطلاح اعتباریات موجوداتی هستند که قوت و استقلال لازم را نداشته، از وجود منحاز برخوردار نبوده و به تبع یک موجود مستقل دیگر لحاظ می‌شوند. بنابراین، اگرچه استقلال وجودی ندارند، اما از وجود نیز بی‌بهره نبوده و دارای هستی ضعیفی به تبع موضوع یا اطراف خود هستند. این اعتبارات عدمی نیستند، بلکه بهره‌ای



هرچند اندک از وجود دارند. در این اصطلاح به این موجودات ضعیف مانند نسب و روابط و اضافات که به وجود اطراف موجودند، موجودات اعتباری می‌گویند.

۴- اعتبار به معنای فرض و اخذ حدود و خصوصیات یک امر واقعی و انتقال آن‌ها به مجعول دیگری به منظور تأمین نیازهای فردی و اجتماعی که معنای مورد نظر علامه است و در ادامه به تبیین آن خواهیم پرداخت.

۲-۲. اعتبار در نظر علامه

محل بحث و معنای مورد نظر علامه در فضای اعتباریات، آخرین اصطلاح پیش‌گفته از اعتبار است، در این معنا اعتبار به معنای اخذ و اعتبار حدود و خصوصیات یک امر واقعی در ظرف وهم و خیال است، که با هدف تأمین برخی از خواسته‌ها و سامان دادن به نیازهای انسانی در حوزه عمل فردی و اجتماعی انجام می‌شود. انسان مطابق روابطی که در عالم تکوین مشاهده می‌کند، روابط و قواعد و حدود و تعاریف و برخی معانی و مفاهیم و نسب و روابط نفس‌الامری را برای اعمال و رفتار خود و جامعه استعاره نموده و همان احکام و حدود را در ظرف عمل اعتبار می‌نماید.

چنان‌که در موجودات زنده، جایگاه رأس و سمت فرماندهی و هماهنگی دهی و رهبری آن را مشاهده و همان مفاهیم و معانی حاکی از نفس‌الامر را در قالب حدود و احکام و روابط و لوازم ریاست اعتبار می‌کند، یا از احاطه و تصرف حقیقی و تکوینی و نفس‌الامری خارجی، مفهوم ملکیت را اعتبار و همان حدود و لوازم و اقتضائات ملکیت نفس‌الامری را در مالکیت اعتباری خود، لحاظ می‌کند. یا با ملاحظه زوجیت نفس‌الامری، زوجیت و احکام و حدودی در میان افراد و اشیاء اعتبار می‌نماید. یا در اعتبارات ادبی با مشاهده شجاعت شیر در عالم خارج، همان مفهوم را برای انسان شجاع استعاره نموده و در ظرف توهم یا تخیل، خصوصیات و آثار مصداق «شیر» را به «انسان شجاع» تسری می‌دهد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۵۷-۱۵۸)، به همین صورت، اعتباریات حوزه فقه و حقوق و اخلاق و ادبیات و ... به کمک استعاره‌های نفس‌الامری از واقع صورت می‌پذیرند.

این اعتبارات برخاسته از فرض‌هایی هستند که انسان آن‌ها را برای رفع نیازهای حیاتی خود در حوزه‌های مختلف قرارداد می‌کنند. این مفاهیم اعتباری، ممکن است توسط یک نفر و یا توسط گروه یا جامعه اعتبار شود. بنابراین، اعتباریات در نظر علامه «فرض‌هایی است که ذهن



به منظور رفع احتیاجات حیاتی، آن‌ها را ساخته و جنبه وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الامر سروکاری ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

۲-۳. اقسام و ویژگی‌های ادراکات اعتباری

با توجه به محور بحث در اعتباریات که بر اساس نیازهای فردی و اجتماعی و با اخذ از خارج و استعاره مفاهیم و معانی واقعی انجام می‌شود، اعتباریات از نظر ماهیت، آثار، نیازها، حوزه جعل و کاربرد، فاعل، قابل، زمان، مکان و ... اقسام مختلفی پیدا می‌کنند؛ علامه در یک تقسیم‌بندی عام اعتباریات را به دو قسم «اعتباریات قبل اجتماع» و «اعتباریات بعد اجتماع» تقسیم می‌کند. اعتباریات «قبل اجتماع» اعتباریاتی هستند که انسان آن‌ها را مطابق طبیعت نوعیه و تکوینی و نیازهای ابتدایی خود اعتبار می‌کند. این نوع اعتباریات بدون فرض اجتماع و تنها بر اساس اقتضائات و کشش‌ها و گرایش‌های فردی اعتبار شده‌اند؛ مانند ضرورت خوردن و آشامیدن هنگام تشنگی و گرسنگی که برخاسته از نیازهای طبیعی بدن و قوای ادراکی و گوارشی یا روح و قوای روانی و عصبی و برای تأمین نیازهای فردی اعتبار شده‌اند.

اعتباریات «بعد اجتماع» اعتباریاتی هستند که با ملاحظه حضور انسان در اجتماع و نیازهای جمعی او اعتبار می‌شوند. اعتباراتی چون ریاست، ملکیت زوجیت، که در حوزه زندگی با دیگران و تنظیم روابط اجتماعی با حفظ حداکثری منافع اشخاص و جامعه و تعدیل رفتارها و تسهیل دستیابی به مقاصد و مساعدت و همیاری ... از واقعیات نفس‌الامری صورت‌برداری و بر وضعیت‌های مشابه، تطبیق می‌شوند.

همچنین اعتباریات به تبع تفاوت در نوع احساسات نیز، به اعتباریات عمومی ثابت و متغیر تقسیم می‌شود. اعتبارات ثابت برخاسته از احساسات عمومی نوع بشر و ماهیت انسان است که به جهت ابتنا بر احساسات ثابت از نوعی ثبات و دوام نیز برخوردارند. اعتباریات متغیر ناشی از احساسات خاص و وابسته به شرایط زمان، مکان، آداب، رسوم، تاریخ، جغرافیا، محیط، تربیت، وراثت، فاعل، قابل و ده‌ها بلکه صدها عامل دیگر هستند که به تبع تغییر و تبدل این عناصر و عوامل، دچار تغییر و تحول و تجدید و ابطال قرار می‌گیرند (طباطبایی، ج. ۲، ص. ۱۵۸).

این قسم اعتبارات زاییده احساسات بوده و بنابراین رابطه تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند. لذا خاستگاه اشکال نسبی‌گرایی در فقه، حقوق، اخلاق و دیگر علوم ارزشی نیز شده‌اند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۱). در ادراکات حقیقی رابطه میان موضوعات و محمولات،



اعتباری نبوده و مطابق واقع و نفس الامر است، زیرا در استنتاج از حقایق ذهن انسان معلومات پیشین را تجزیه و تحلیل و سرانجام به معلوم جدیدی می‌رسد (مظفر، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۲۵). ولی در ادراکات اعتباری، ارتباط موضوعات و محمولات فرضی و قراردادی است و با مفهوم حقیقی یا اعتباری دیگری رابطه واقعی و نفس الامری ندارد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۶۲-۱۷۱، رضانی، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۷).

اشکال نسبی بودن گزاره‌های فقهی، حقوقی، اخلاقی و نسبت آن‌ها با این متغیرات، در نگاه علامه با تمایز میان این دو نحوه از اعتبار و پابندی به اصول ثابت، مبتنی بر احساسات ثابت قابل پاسخ‌گویی است. آنچه در مقاله به عنوان تأکید و تقویت این پاسخ آمده نیز، ناظر به تعمیم احساسات و التفات به اقتضائات ذاتی اشیاء و تحکیم نسبت آن‌ها با بایدها و نبایدهاست.

۳. اعتباریات علامه طباطبایی و وجه ارتباط به مبادی ثابت

چنان‌که گذشت، در نگاه علامه انسان در مواجهه و تعامل با دیگر موجودات، مبتنی بر بقاء ذات، حب به لوازم ذات، تأمین خواسته‌های عمومی یا خصوصی، استخدام و بهره‌گیری از دیگران، ایجاد نظم و قاعده، رسیدن به سود همگانی، ارضای عواطف و احساسات و دستیابی به ملائمت و اجتناب از ناملائمت... دست به اعتبار اموری می‌زند. بدیهی است که بخشی از این اعتبارات متناسب با شرایط نسبی و متغیر تکوینی و طبیعی، دستخوش تغییر و تحول و نسبت قرار می‌گیرد، لکن باید توجه داشت که مطابق نگرش علامه بخش عمده‌ای از این اعتبارات ریشه در حقایق تکوینی و روابط ثابت و فطری انسان و جهان دارد و از این جهت به دوام، ثبات و ضرورت متصف می‌شود.

در حوزه انسانی، ریشه ادراکات اعتباری انسان به نیازها و طبیعت خاص و تکوینی وی باز می‌گردد که علی‌رغم تغییر و تحول در صورت و قالب، مبتنی بر طبیعت واحد انسانی و حقیقت ثابت او هستند، این طبیعت و احساس ثابت سبب ایجاد اعتبارات ثابت در حوزه فرد و اجتماع می‌شود.

برای مثال انسان در درون خویش به نحو وجدانی و با علم حضوری تشنگی را درک می‌کند. نیز می‌داند که آب علت ضروری رفع تشنگی است. اما صرف این ادراکات یعنی احساس



تشنگی و علم به برطرف شدن آن توسط آب، برای تأمین نیاز او کافی نیست، اگر اذعان و ایمان به ضرورت وجود نداشته باشد، اقدام به انجام و حرکت عملی نیز از سوی فاعل تحقق پیدا نخواهد کرد. برای تحقق این خواسته فراتر از این ادراک، نوعی تحریک و تشویق و راندن و الزام به سوی هدف و تأمین غرض لازم است. در اینجا انسان برای تأمین این خواسته و رسیدن به آن هدف، اقدام به اعتبار نوعی ضرورت و وجوب فراتر از ادراکات حقیقی خود نموده و با ضمیمه کردن «وجوب» و باید که برگرفته از «ضرورت‌های» علی و معلولی خارجی است، ضرورت نوشیدن آب هنگام تشنگی را اعتبار می‌کند و این اعتبار و ضرورت را در قالب «باید آب بنوشم» اظهار می‌نماید.

به نظر علامه ضرورت و وجوب اولین اعتباری است که انسان برای پاسخ به نیازها و تأمین اهداف و اشباع غرایز و ارضای احساسات خود می‌سازد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۹۸). انسان «وجوب» و ضرورت را به تنهایی و بدون این که اجتماعی محقق گردد، دریافت و اعتبار می‌کند. این اعتباریات قبل اجتماع، مربوط به حوزه خواست‌ها، احساسات و نیازهای فردی انسان و برخاسته از مقتضیات قوای طبیعی و تکوینی اوست، همچنین انتخاب اسهل، اصل استخدام، حب ذات و منافع ذات از جمله اعتبارات قبل اجتماع‌اند که تأمین‌کننده احتیاجات اصلی انسان در حوزه نیازهای شخصی اوست.

به اعتقاد علامه، ما نسبت وجوب و باید را از نسبت ضرورت خارجی که میان علت و معلول خارجی تحقق دارد، اخذ می‌کنیم. زیرا درکی وجدانی از علیت و معلولیت و رابطه میان آن‌ها داریم و علیت نفس خود را نسبت به حالات و عوارض آن به نحو حضوری درک می‌کنیم. همچنین می‌توانیم این رابطه را به خارج سرایت داده و مصادیقی برای آن تشخیص دهیم، یا با تصور امکان، به حقیقت علیت پی ببریم، در همه این موارد یک رابطه ضروری و قطعی میان طرفین برقرار است.

حال اگر شخص تشخیص دهد که فعلی با قوای فعاله او ارتباط داشته و مشتمل بر مصلحت قوه نامبرده است یا نیازی را رفع و نقص و فقدان را جبران می‌کند، برای تأمین این مقصود، یک رابطه ضرورت و باید، مشابه آنچه در علیت حقیقی درک کرده بود، میان خود و آن فعل اعتبار کرده و حکم به ضرورت انجام آن صادر می‌نماید.

این اعتبارات انسانی در همین حالت بسیط و ساده باقی نمی‌ماند؛ بلکه کم‌کم و به فراخور



توسعه و درک او از نیازها و احتیاجات مختلف، به تدریج از آن حالت بسیط و ساده بیرون آمده و متناسب با رشد و توسعه ادراکی و گرایشی شخص و به وجود آمدن نیازهای پیچیده‌تر، پیچیده‌تر می‌شود. هر چه ابعاد فردی و اجتماعی گسترده‌تر شود، کمیت این روابط و معادلات بیشتر و کیفیت آن‌ها دقیق‌تر و ظریف‌تر شده و اعتبارات ناظر به این روابط و نیازها نیز پیچیده‌تر خواهد شد، لذا اعتباراتی که پس از تحقق جامعه برای برطرف کردن نیازها، اعتبار می‌شود، از نظر دقت و ظرافت و وسعت و فراگیری از اعتباریات قبل اجتماع پیشرفته‌تر هستند:

” به واسطه تکاثر تدریجی جهان احتیاج فردی و نوعی که روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه‌تر و پیچیده‌تر به گذشته افزوده نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار ریشه‌های اصلی را پیدا نمود (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۹۶).

در همین روند است که هست‌ها و ضرورت‌ها و بایدها و نبایدها و به تعبیر کلامی، حسن و قبح‌ها و دیگر ادراکات عقل عملی از حوزه فرد به حوزه اجتماع کشیده می‌شود. علامه طباطبایی اعتبار «حسن و قبح» را زائیده بلافصل اعتبار «وجوب» دانسته و آن را جزء اعتبارات قبل اجتماع دسته‌بندی می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۹۹). انسان مانند دیگر موجودات با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته برای بقا و تأمین منافع و نیازهای خویش تلاش می‌کند، این تلاش‌ها که در مرتبه طبیعت ناظر به امور ملائم یا مخالف با طبیعت است (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۲۰۰)، برای موجودی مانند انسان که صاحب شعور و ادراک است، در ابعاد فراتر از غریزه و در قالب احکام و اعتبارات دقیق‌تری ظهور می‌کند. انسان بر اساس حب ذات و بقای وجود از همه موجودات سود خود را طلب می‌کند؛ برای وصول به این مقصد، از دیگران استفاده نموده و «استخدام غیر» را اعتبار می‌کند. استخدام غیر اگرچه مبتنی بر حب ذات و رسیدن به سود و منفعت خود است، اما انسان می‌داند، برای این‌که به سود خود برسد، نمی‌تواند بقیه و منافع آن‌ها را نادیده بگیرد، لذا اجتماع و قواعد و لوازم آن را نیز اعتبار می‌کند تا دیگران نیز به سود برسند، به همین منوال برای این‌که هر کس به سود شایسته و متناسب خود برسد و تعدی و تجاوز و خسارت و نابودی منافع رخ ندهد، حسن عدالت و قبح ظلم را به عنوان اصل پایه و مبدأ احکام عقل عملی اعتبار می‌نماید.



بدیهی است که خواسته‌ها، روش و ابزار انسان برای رسیدن به اهداف، متعدد است، این تفاوت‌ها در حکم به حسن و قبح‌های عقل عملی نیز تأثیر می‌گذارد و آن‌ها را میان اشخاص، گروه‌ها و جوامع مختلف، متغیر خواهد کرد، علاوه بر این عوامل متعددی مانند محیط، تربیت، وراثت، اعتقادات، وجدان، آداب و رسوم، تاریخ، ادبیات، هنر، جغرافیا، تقلید، غریزه، کشش‌ها، وهم، خیال، سبک و قالب زندگی و ده‌ها عامل دیگر، همواره نوع احساس و ذائقه و خواست انسان را دستخوش تغییر و تحول قرار می‌دهند و اعتبارات و حسن و قبح‌ها و باید‌ها و نبایدها و ادراکات عقل عملی او را متحول می‌کنند.

این اعتباریات تنها در ظرف اعتبار موجودند. از این جهت محکی و مطابق واقعی ندارند، بلکه تابع علل و عواملی هستند که زمان و شرایط خاص آن‌ها را اقتضا می‌کند. از این رو، حد و برهان نداشته، از ضرورت دوام و کلیت بی‌بهره بوده، وابسته به اعتبار معتبر و شرایط فردی و اجتماعی و نیازها و اقتضائات متغیر او هستند. این تفسیر موجب شده است که تحلیل علامه از اعتباریات در معرض اتهام نسبی‌گرایی قرار گیرد (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۴۹).

لکن علی‌رغم برداشت و انتساب نسبی‌گرایی به دیدگاه علامه و مناقشاتی که در این زمینه انجام شده، به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در ارجاع بخشی از این اعتباریات به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد موفق بوده است. در بخش بعدی مقاله این نگاه علامه را مورد بازخوانی، تقویت و تعمیم قرار داده و آن را مبتنی بر اقتضائات ذاتی اشیاء تقریر خواهیم کرد.

۴. توجه به اقتضائات ذاتی اشیاء و ربط هست‌ها به باید‌ها

چنان‌که گفتیم، مسئله ارتباط اصول اخلاقی و ادراکات عقل عملی به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد از مهم‌ترین مسائل حوزه اخلاق در علوم انسانی است که در دوره‌های اخیر مجدداً موضوع بحث و مناقشه قرار گرفته است. پیوند اعتباریات یا ادراکات عقل عملی به امور ثابت عالم تکوین از مسائل مهم و چالش برانگیز فلسفه اخلاق است، که با تعابیری چون استنتاج باید از هست، ارتباط دانش و ارزش، و پیوند اعتبار با واقع مطرح می‌شود. علامه چنان‌که دیدیم برخی از ادراکات و احساسات ثابت بشر را منشأ برخی از اصول و قواعد اخلاقی و حسن و قبح‌ها معرفی کرده و از این رهگذر ثبات اصول اخلاقی را تأمین نمودند.

چنان‌که گذشت، علامه اموری مانند وجوب و ضرورت و در مرتبه بعدی «حسن و قبح»‌های



اجتماعی و اخلاقی را اعتباری می‌داند و این اعتباریات را بر احساسات ثابت و نیازهای تکوینی و طبیعی انسان مبتنی می‌داند. اگر ریشه‌های اصلی اعتبارات، دارای ضرورت، ثبات و جاودانگی باشند، به تبع اعتبارات مبتنی بر آن‌ها نیز چنین خواهند بود و این پیوند اشکال چندانی ندارد.

اما از آنجاکه در نظریه علامه این نیازها و احساسات و غرایز، از مولفه‌های بسیاری، از جمله علوم و معارف، آداب و سنت‌ها، عادات و تقلیدها، عقاید و برداشت‌ها، جغرافیا، تاریخ، زمان، مکان، تربیت، محیط و حتی ژنتیک انسان‌ها تأثیر می‌پذیرند، نمی‌توان به نحو مطلق به ثبات چنین احساسات و به تبع پایداری چنان اعتباراتی حکم کرد، از این رو، انسان‌ها نمی‌توانند ادراکات اعتباری یکسان و در نتیجه وجوب‌ها و ضرورت‌ها و بایدها و نبایدها و حسن و قبح‌ها و اخلاقیات یکسان داشته باشند، چنان‌که علامه خود نیز تا حدودی نسبی بودن آن‌ها را پذیرفته است:

”ادراکات اعتباری تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۳۸).

روی این جهات ممکن است از تبیین دیدگاه علامه و برخی تعابیر ایشان نوعی نسبی‌گرایی اخلاقی استشمام شود، چنان‌که این برداشت بعد از علامه منشأ بحث‌هایی در این باره شده است. با نگاه طرفداری از ثبات قواعد اخلاقی در دیدگاه علامه، به نظر می‌رسد ایشان علی‌رغم پذیرش تغییر و نسبیّت در بسیاری از مبادی این احساسات، اما به نسبیّت اخلاق و قواعد اخلاقی رأی نداده و قائل به کلیت و ثبات قوانین اخلاقی است.

چنان‌که پیش‌تر بیان گردید، علامه قائل به دو گونه احساسات و به تبع آن معتقد به دو گونه اعتباریات است: احساسات عمومی ثابت که لازمه نوع ماهیت انسان است و احساسات خصوصی قابل تغییر که وابسته به عوامل فوق‌الذکر است. از این جهت اعتباریات مبتنی بر احساسات ثابت، نسبی و قراردادی نیستند، اگرچه این اعتبارات در خارج مصداق ندارند و انعکاس واقعیت به حساب نمی‌آیند و به واسطه اعتبار و استعاره حقایق از حدی به حد دیگر منتقل شده‌اند، اما با حقایق نفس‌الامری مرتبط بوده و دارای تحقق وهمی و تخیلی می‌باشند.



از این رو اعتبارات فردی و اجتماعی برخاسته از احساسات ثابت فردی و اجتماعی بوده و بر این حقایق منطبق اند، لذا می‌توان گفت که آن‌ها هم حقیقت دارند.

علامه بارها این تعبیر را به کار برده است که «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۵۹). مفاهیم اعتباری از مفاهیم حقیقی حسی یا انتزاعی اقتباس شده است و این است معنای جمله متن «هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، صص. ۱۶۰-۱۶۱) و «بر اساس همین ارتباط با نفس الامر است که این معانی وهمی، هرچند واقعی نیستند، ولی آثار واقعی دارند» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۱). پس همان‌گونه که در عالم تکوین هدف و تجهیزات لازم به نحو واقعی در موجود خارجی تعبیه شده و احکام و قواعد و روابط حقیقی و واقعی میان آن‌ها برقرار است و بود و نبود هر کدام دارای اثر تکوینی است. و همین ارتباط تکوینی معیار لغویت یا مفید بودن این امور است. در اعتبارات اجتماعی نیز، اثر داشتن در تأمین هدف معیار مفید بودن یا لغو بودن آن‌هاست.

در نظر علامه، اگر حدود و لوازم و خصوصیات اعتباری در تأمین هدف تأثیر داشته باشد مفید و الا لغو خواهد بود: «پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه را فرض کنیم که اثر خارجی مناسب با اسباب و عوامل وجود خود نداشته باشد، از نوع این معانی نخواهد بوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی (لغو- بی‌اثر) خواهد بود، پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۱)؛ «مقیاس سیر و سلوک فکری در اعتباریات همانا مقیاس لغویت و عدم لغویت است» (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۶۸). بنابراین، اعتبار از آن جهت که استعاره از یک حقیقت خارجی است و مانند آن در حوزه رفتار دارای اثر است، اعتبار مفید و لازم به حساب آمده و لغو و کاذب نیست. این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند، اگرچه در خارج ندارند (طباطبایی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۵۷).

بنابراین، اگرچه برخی اعتبارات ناظر به احساسات خصوصی متغیر انسان است، اما بسیاری از آن‌ها مبتنی بر احساسات عمومی ثابت است که لازمه نوع ماهیت انسانی بوده و هیچ انسانی از داشتن این نوع احساسات مستثنا نیست. از همین جا در نظریه علامه می‌توان برخی «بایدها و نبایدها»ی اخلاقی را دارای نوعی کلیت و ثبات و جاودانگی دانست.

خلاصه این‌که انسان برای تأمین نیازهای خود، با نظر به حقایق نفس‌الامری و تبعیت از روابط آن‌ها، دست به برخی اعتبارات می‌زند. این اعتبارات برخاسته از احساسات و نیازهای



فطری و طبیعی در خود انسان و جهان است که منشأ حکم به وجوب‌ها و نبایدها و نبایدها و حسن و قبح‌ها می‌شود. اگرچه برخی از این ادراکات و احساسات خصوصی و نسبی است و منشأ تغییر در برخی اعتبارات عقل عملی می‌شود، اما بخش عمده این احساسات ثابت و برخاسته از فطرت و نهاد آدمی است و اعتبارات مبتنی بر آن‌ها نیز از نوعی دوام و ضرورت برخوردار خواهد بود.

در ادامه با توسعه و تعمیم این احساسات، تلاش می‌کنیم تا اعتبار ضرورت و وجوب و باید و نباید و حسن و قبح را به ذاتیات ثابت و لایتغیر جهان و انسان ارجاع داده و آن‌ها را از لوازم و اقتضائات تکوینی موجودات تلقی نماییم. این تقریر از جهتی امتداد نگاه علامه و دیگر حکمای مسلمان به نظام تکوین و تشریع و مصالح و مفاسد است و با ملاحظه آن اصول اخلاقی و ادراکات عقل نظری با عقل عملی با واقع پیوند خواهند خورد. در این تقریر با پذیرش حقیقت و ذات اشیاء به نحو مستقیم اصول باید‌ها و نبایدهای مربوط به همان شیء، اثبات و نقطه اتکای بهتری برای ارتباط عملی با واقع معرفی می‌شود.

۵. تعمیم احساسات ثابت به اقتضائات ذاتی

بعد از نفی سفسطه و پذیرش واقعیت و امکان شناخت، می‌توان ادعا کرد که هر کدام از واقعیات، علی‌رغم خصوصیات متغیر و عارضی، خصوصیتی هم دارد که حقیقت و ذات آن‌ها را شکل می‌دهد و آن شیء را بالذات از بقیه اشیاء جدا می‌کند. ما این خصایص عمده و بارز را ذاتیات می‌نامیم. البته ممکن است در مواردی در انتساب برخی خصوصیات به ذاتی بودن یا در تشخیص مصداق ذاتیات خطا کنیم یا با توسعه معرفت برخی خصوصیات ذاتی را با برخی دیگر جایگزین کنیم، اما این مطلب به ادعای محل بحث خللی وارد نمی‌کند. در هر حال هر کدام از این حقایق خصوصیات ذاتی دارند که ذات آن‌ها به این خصوصیات وابسته است و با تغییر آن‌ها ذات تغییر می‌کند و از بین می‌رود.

پس هر ذاتی خصوصیتی دارد که برای ذات ثابت، بلکه عین همان ذات‌اند و نمی‌توان آن‌ها را از ذات سلب کرد. پس نظام تکوین آن مقدار که با عقل نظری قابل درک است، عبارت از واقعیاتی است که ذاتیاتی غیرقابل تغییر و تبدیل دارند و از جهت ذاتیات خود ثابت و لایتغیر هستند.



در گام بعدی و با دقت در واقعیات موجود در آن و به محض تصور و مقایسه آن‌ها با هم، نتایج ضروری دیگری نیز استفاده می‌شود که باز هم نتیجه حکم عقل و البته ناظر به باید‌ها و نباید‌هاست. در واقع در این مرتبه از ادراک همراه با درک هر کدام از آن واقعیات، بسیاری از باید‌ها و نباید‌های مرتبط و متصل با آن ذات هم ادراک می‌شوند. این ادراک که همراه با ادراک اشیاء و ذاتیات آن‌ها متولد می‌شوند، اگرچه از سنخ هستی نیستند، اما می‌توان ادعا کرد که مانند ذاتیات هستی از لوازم ذاتی اشیاء به حساب می‌آیند، و هر دو به ادراک عقل تأیید شده‌اند. نگاه متکلمان و فیلسوفان ما که عقل و ادراک آن را حقیقت واحد تلقی کرده و تقسیم ادراکات به ادراکات عقل نظری و عملی را مرتبط به نوع ادراک عقل دانسته‌اند، این مطلب را در وحدت سنخ این ادراکات تأیید می‌کند.

برای مثال وقتی ما حقیقت کاغذ یا پنبه به عنوان یک واقعیت در عالم پذیرفته و از خصایص ذاتی آن به واسطه عقل یا با کمک تجربه آگاه شدیم، از طرفی آب یا آتش را نیز به عنوان یک واقعیت و با ذاتیات خاص شناختیم، در حالت عادی و صرف نظر از دیگر اعتبارات و اغراض و فقط با مقارنه این دو حقیقت و مقایسه ذاتیات آن‌ها بلافاصله حکم خواهیم کرد که برای حفظ هستی و حقیقت و ذات کاغذ باید آن را از آب دور نگه داشت، همچنین حکم می‌کنیم که برای بقای هویت پنبه باید آن را از آتش دور نگه داشت.

این حکم اگرچه یک باید عملی است، اما از جهتی شبیه بدیهی اولی است که برای تصدیق آن صرف تصور موضوع و محمول کافی است. در بدیهیات اولی وقتی حقیقت و واقعیتی به عنوان کل و حقیقت و واقعیت دیگری به عنوان جزء درک می‌شود، به محض تصور کل و جزء، در حوزه عقل نظری و به نحو ضروری به بزرگ‌تر بودن کل از جزء و توقف کل بر تحقق اجزاء حکم می‌کنیم.

در محل بحث هم به محض تصور و درک دو واقعیت، بلافاصله به نوعی ضرورت و باید که برخاسته از همان درک ذات و ذاتیات است، حکم می‌کنیم. البته این ضرورت و باید برخلاف مورد قبلی که مربوط به شناخت واقعیت عالم بود، مرتب بر آن شناخت و مرتبط با حوزه عمل است. از این جهت می‌توانیم بگوییم که اولین باید‌های عملی، متصل با واقعیات نظری درک می‌شوند.

با این بیان در مواردی می‌توان یکسانی بدیهیات عقل عملی و نظری را پذیرفت. لذا اشکال



مشهور مبتنی بر این‌که که اگر حسن و قبح عقلی باشد، باید با احکام بدیهی یکسان باشد، جای طرح ندارد، زیرا حسن و قبح‌های ضروری با بدیهیات اولیه عقل نظری یکسان بوده و تفاوت چندانی ندارند. با این تقریر بایدها و نبایدهای اولیه فاصله و واسطه‌ای با حقیقت ذات اشیاء ندارند و به محض درک حقایق هستی با آنها متولد می‌شوند، بی‌جهت نیست که برخی دیدگاه‌های کلامی، اصول ادراکات عقل عملی را به عقل نظری الحاق نموده و آنها را در زمره ادراکات عقل نظری محسوب کرده‌اند.

بر این اساس هر حقیقتی ذاتیاتی دارد، مبتنی بر آن ذاتیات جایگاهی دارد، همان‌گونه که این حقایق توسط عقل مورد ادراک قرار گرفته و نسبت به احکام و اقتضائات نظری آنها احکام یقینی و بدیهی صادر می‌شود، به همان نحو توسط عقل مورد ادراک و مقارنه و مقایسه قرار گرفته و نسبت به اقتضائات عملی آنها احکام یقینی و بدیهی صادر می‌شود که همان باید و نبایدهای مخصوص است.

عقل در این نگاه اولیه و صرف نظر از دیگر مقایسه‌ها و اعتبارات، همراه با درک ذاتیات اشیاء بایدها و نبایدها و مصالح و مفاسدی را نیز تشخیص داده و تأیید می‌کند. مبتنی بر این تشخیص، حکم به ضرورت حفظ ذات و ذاتیات شیء در عالم به منزله ادراک ذاتیات و بلکه عین ذات است، لذا نباید عملی انجام شود که منجر به نفی ذاتیات و خروج حقیقت از جایگاه و مرتبه اش در نظام هستی باشد.

البته ادعای نگارنده این نیست که با این تفسیر همه ادراکات عقل عملی به مثابه ادراکات عقل نظری است. این تفسیر میزان بیشتری از بایدها و نبایدهای عقل عملی را تحت شمول ادراکات عقل نظری قرار می‌دهد و هرگز به معنای ادخال همه بایدها و نبایدها در این حیطه نیست. چنان ادعایی نه تنها در حوزه ادراکات عقل عملی که در حوزه شناخت‌های عقل نظری نیز ممکن نیست و چنین توافق عامی در ادراکات عقل نظری هم وجود ندارد.

نگرش مورد نظر در امتداد نگاه علامه تلاش کرده است تا بایدها و نبایدهای عقل درباره عمل در خصوص ذوات اشیاء را به درک خصوصیات ذاتی آنها پیوند داده و بخش بیشتری از احکام عقل در حوزه عمل را به شناخت عقل در حوزه نظر گره بزند. در عین حال روشن است که چنین مطلبی را درباره همه بایدها و نبایدها نمی‌توان گفت و فراتر از این مقارنه و مقایسه ابتدایی، روابط پیچیده‌تری وجود دارد که عقل در دقیق‌ترین شناخت‌های نظری و



احکام عملی خود قادر به احاطه بر آنها نیست. پس چنان‌که شناخت اشیاء و لوازم ذاتی آنها در یک درجه نیست، شناخت و استخراج حسن و قبح‌ها و بایدها و نبایدها و اتصال و ارتباط آنها نیز در یک مرتبه نخواهد بود، ای بسا که به جهت پیچیدگی حقایق و مقارنات و ملاحظات، عقل در تعیین بایدها و نبایدها تردید و اختلاف کند یا اساساً راهی به تعیین آنها نداشته باشد.

لکن این مطلب با ادعای اتصال بایدها به هست‌ها منافاتی ندارد؛ زیرا عقل در عین حال، در همین موارد هم حکم می‌کند که هر ذاتی و ذاتیاتی با بایدها و نبایدهای ذاتی همراه است که او قادر به درک همه آنها نیست و استمداد از مراتب برتری چون وحی و شهود برای درک آنها لازم است. ادعای کنونی در وجود چنین رابطه ضروری میان حقایق و اعتباریات است، اگرچه برخی از آنها با عقل قابل درک نباشد. همان‌گونه که ممکن است عقل در شناخت ذات یا درک مرتبه موجود، خطا و اشتباه کند، اما این خطای شناختی خللی در وجود بدیهیات در حوزه ادراکات عقل نظری ایجاد نمی‌کند، امکان دارد که عقل در ارتباط برخی بایدها و نبایدها به ذات و حقیقت اشیاء خطا کند لکن این خطاهای موردی اصل پیوند احکام به واقع را ابطال نمی‌کند، ادعا این است که اگر جایگاه وجودی و حقیقت چیزی برای عقل نظری معلوم شود، این ادراک نظری با حکم به برخی بایدها و نبایدهای متناسب با آن حقیقت همراه خواهد شد.

چنان‌که در مثال قبل به محض این‌که عقل نظری در حد شناخت خود، به حقیقت کاغذ علم پیدا کرد و خصوصیات و ذات آن را کشف نمود، اتصال به آتش یا آب را برای آن ممنوع اعلام می‌کند، و وقتی به حقیقت پنبه و خصوصیات و لوازم آن واقف شد، به دور نگه داشتن آن از آتش حکم می‌نماید. به واقع این حکم عملی خود یکی از لوازم ضروری و متعاقب همان ادراک نظری است.

عقل چنان‌که ذوات را شناخته و درباره آنها احکام بدیهی صادر می‌کند، اقتضائات ضروری ذوات را نیز درک نموده و نسبت به آنها حکم بدیهی ابراز می‌نماید. چنان‌که عقل نظری از مقارنه موضوع و محمول بدون واسطه به احکام نظری دست پیدا می‌کند، از مقارنه ذوات و حقایق آنها هم به احکام بدیهی عملی نائل می‌شود. با درک حقیقت پنبه یا کاغذ منافات وجودی آن با آتش و آب درک می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت ذات پنبه اقتضای دور



نگه داشتن از آتش را با خود به همراه دارد و برای حفظ هستی، نباید آن را به آتش نزدیک کرد، همچنین ذات کاغذ دور بودن از آب و آتش را و باید‌ها و نبایدهای مربوط به آن را با خود به همراه دارد. با پذیرش این نگاه، نظام هستی و موجودات آن و ذاتیات آن‌ها، به خودی خود چنین اقتضا و ضرورت و باید‌ها و نبایدهایی به همراه دارند و چنان‌که ذاتیات اشیاء از ذات قابل انفکاک نیست، اقتضائات ذاتی عقل عملی نیز از ذات قابل انفکاک نیست.

با این تقریر میان ادراک عقل نظری از ذاتیات و ادراک همان عقل از اقتضائات عملی فاصله و تفاوت چندانی وجود ندارد. عقل نظری در مرتبه اول واقعیتی از جهان ادراک کرده و در مرتبه دوم بلافاصله پیامی ارزشی یا اخلاقی و اعتباری مانند باید‌ها و نبایدهای عملی صادر می‌کند. تمام اشیاء و حقایق وجودی در مرتبه ذات خود این ذاتیات اولیه نظری و اقتضائات ذاتی نظری را به همراه داشته و طبع و فطرت و ساختار اولیه اش چنین است.

همسو با بیان و نگرش علامه، می‌توانیم بگوییم همان‌گونه که موجودات دارای ادراک و شعور مثل انسان‌ها و حیوانات، هر کدام با درک ذات و لوازم ذات خود، اعتباراتی را برای حفظ ذات و تحقق منافع ذات که فطری و وجدانی آن‌هاست وضع می‌کنند تا مصالح ذات را تأمین و مفساد ذات را رفع کنند و احساسات فردی و نوعی خود را تأمین نمایند. هر ذاتی لوازم و مصالح و مفسادی دارد که شناخت آن ذاتیات با حکم به باید‌ها و نبایدهای عقلی در تأمین مصالح وجودی آن همراه است.

البته حوزه‌های پیچیده‌تری نیز وجود دارند که احکام عقل نظری و عملی درباره آن‌ها از قطعیت و قاطعیت برخوردار نیست و در آن‌ها اختلاف و تردید دیده می‌شود. این اختلاف برخاسته از محدودیت عقل نظری در شناخت حقایق و به تبع مصالح و مفساد حاکم بر ذوات اشیاء است. عدم شناخت دقیق در عقل نظری منجر به تردید در احکام عقل نظری است، عدم شناخت دقیق از موضوعات در حوزه عقل عملی نیز موجب اختلاف و تغییر احکام در این حوزه است.

تشخیص کامل همه ذوات و اقتضائات آن‌ها، فراتر از توانایی عقل عادی و نیازمند هدایت مساعدت وحی و شریعت و عقل معصوم است. لکن عقل در حوزه شناخت بسیط و ابتدایی خود مصالح و مفساد آن را نیز درک می‌کند و درک همین مصالح و مفساد که عین درک ذاتیات است، مساوی با برخی باید‌ها و نبایدها است.



اگر آن شناخت نظری تام باشد صدور این احکام عملی نیز تمام است. لذا به حکم عقل، حق تعالی که به تمام ابعاد و زوایا و خفایای ذات و ماهیت اشیاء و مصالح و مفاسد حاکم بر روابط آن‌ها علم دارد، در حوزه بایدها و نبایدهای پیچیده و مخفی تنها مرجع مورد اعتماد خواهد بود. نسبت و تغییر در برخی احساسات بشری و احکام آن‌ها که در تعبیر علامه آمده بود برخاسته از عدم احاطه کافی به حقایق و لوازم و مناسبات اشیاء است؛ و الا با تأمین شناخت نظری کافی و حاکمیت عقل معصوم، احکام عملی مناسب نیز تحقق پیدا خواهد کرد. مراد از عینیت تکوین و تشریع نیز همین است. در این نگاه اخلاق و شریعت با تمام احکام و جزئیات خود، لوازم تکوینی و اقتضائات ذاتی اشیاء است.

با این حساب، همه بایدها و نبایدهای شرعی، خواه فقیه به آن‌ها برسد یا نه، به معنای کشف و پرده برداری از مصالح و مفاسد واقعی موجود در موضوعات است، ضمن این‌که بسیاری از آن‌ها را عقل با اعمال دقت و تیزبینی تأیید می‌کند. مثلاً وقتی در شریعت گفته می‌شود زن باید حجاب داشته باشد و ویژگی‌های زنانه خود را از جنس مذکر بپوشاند، به این معناست که حقیقت و ذات زن و خصوصیات ذاتی او چنین اقتضا می‌کند که برای حفظ هویت و جایگاه وجودی خود در عالم، باید پوشیده باشد. نباید از مرتبه و جایگاه و اقتضائات وجودی زنانه، خارج شود. زیرا مرتبه و جایگاه موجود جدا از اصل وجود آن نیست، بلکه از مقومات وجودی و تابع اقتضائات اصل وجود است.

از این جهت، حفظ هستی زنانه از گزند شعله‌های آسیب‌زا، شبیه دور نگه داشتن برگ گل از خشونت سرما و گرماست که اقتضای ساختار خاص وجودی هر دو و لازمه ذاتی آن‌هاست و عقل نظری هم آن را شناخته و هم به این حکم می‌کند، چنان‌که خارج کردن غرایز مردانه از جایگاه اعتدالی و افزایش شعله آن، به اصل هستی فرد و اطرافیان آسیب می‌رساند و اگر خوب تصور شود، خود یک لازمه ضروری عقلی است.

با این نگاه می‌توان احساسات ثابت انسانی را به همه خصوصیات ذاتی اشیاء تعمیم داد و ادعا کرد که حکم عقل به بایدها و نبایدها چیزی جز شناخت حقایق اشیاء و لوازم ذاتی آن‌ها نیست که بسیاری از آن‌ها توسط عقل سلیم و برخی نیز از طریق عقل معصوم و وحی الهی قابل شناخت و صدور حکم است.



نتیجه‌گیری

علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات از اعتباراتی بحث می‌کند که برای تأمین منافع و مصالح فرد و جامعه وضع شده و برخاسته از ساختار طبیعی و تکوینی انسان و تابع احساسات و نیازهای اوست. از آنجاکه در تحقق این نیازها و احساسات و ادراکات و غرایز، مولفه‌های بسیاری، از جمله علوم و معارف، آداب و سنت‌ها، عادات و تقلیدها، عقاید و برداشت‌ها، جغرافیا، تاریخ، زمان، مکان، تربیت، محیط و حتی ژنتیک انسان‌ها نیز مؤثرند. طبیعی است که نتوان به نحو مطلق به ثبات چنین احساسات و به تبع پایداری چنان اعتباراتی حکم کرد.

این مطلب ممکن است موجب انتساب دیدگاه اعتباریات علامه به نوعی نسبی‌گرایی بشود، لکن به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در ارجاع بخشی از این اعتباریات به ریشه‌های ثابت و قابل اعتماد موفق بوده است. زیرا علامه قائل به احساسات عمومی ثابتی است که لازمه نوع ماهیت انسان بوده و در شرایط فوق تغییر نمی‌کند.

اعتباریات اگرچه مانند امور نفس‌الامری، واقعیت خارجی ندارند و به واسطه اعتبار و انتقال حدود واقعی تحقق یافته‌اند، اما با حقایق نفس‌الامری خارجی ارتباط داشته و به تبع آن‌ها واقعیت و اثرگذاری دارند.

در این مقاله علاوه بر تبیین و دفاع از ثبات‌گرایی در دیدگاه علامه، با توسعه و تعمیم احساسات و ادراکات ثابت به اقتضائات و لوازم ذاتی اشیاء تلاش کردیم اعتبار باید‌ها و نباید‌های مورد نظر انسان را به ذاتیات ثابت و لایتغیر جهان و انسان ارجاع داده و آن‌ها را از لوازم و اقتضائات تکوینی همه موجودات تلقی نماییم. این تقریر از جهتی امتداد نگاه علامه و دیگر حکمای مسلمان به نظام تکوین و تشریع و مصالح و مفاسد است و با ملاحظه آن اصول اخلاقی و ادراکات عقل نظری با عقل عملی پیوند می‌خورند.



فهرست منابع

۱. آزادبخت، باقر. (۱۳۹۰). بازخوانی نظریه اعتباریات و پاسخی به نقدها. **پژوهش‌های اخلاقی**، ۲ (۲)، ۱۳۵-۱۶۲.
۲. برهان مهریزی، مهدی. (۱۳۹۹). اعتباریات از نگاه میزان. **معرفت فلسفی**، ۱۷ (۳)، ۶۹-۸۶.
۳. ترکاشوند، احسان؛ میرسپاه، اکبر. (۱۳۸۹). تفسیر نواز اعتباریات علامه طباطبایی با نگاهی تطبیقی به رساله اعتباریات و تفسیر میزان. **معرفت فلسفی**، ۸ (۱)، ۲۵-۵۴.
۴. جوادی، محسن؛ محمدی شیخی، قباد. (۱۳۸۷). معناشناسی حسن و قبح از دیدگاه عالمان مسلمان. **فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی**، ۸ (۳)، ۴۵-۷۴.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). **مفردات الفاظ القرآن**. بیروت-لبنان: دارالشامیه.
۶. رحمتی، انشاالله؛ حیدریان، لیلی. (۱۳۹۱). اعتباریات در فلسفه اخلاق علامه طباطبایی و مقایسه آن با رویکرد ناشناخت‌گرایی در فرااخلاق. **پژوهش‌های معرفت‌شناختی**، ۱ (۲)، ۹۲-۱۰۷.
۷. رمضانی، رضا. (۱۳۹۵). **آرای اخلاقی علامه طباطبایی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. شریعتی سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۷). **تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: بوستان کتاب.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (بی‌تا). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. (مرتضی مطهری، مقدمه‌نویس و معلق)، تهران: صدرا.
۱۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر میزان**. قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). **مجموعه رسائل**. قم: بوستان کتاب.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۷). **مجموعه آثار**. (سید هادی خسروشاهی، به کوشش)، قم: بوستان کتاب.
۱۳. فاضلی، احمد؛ تاجیک چوبه، محمد. (۱۴۰۱). تبیین اعتبار حسن و قبح در نظام اعتباریات علامه طباطبایی و راهکاری درون‌ساختاری برای گریز از نسبیت اخلاقی. **معرفت فلسفی**، ۲۰ (۲)، ۱۱۱-۱۲۸.
۱۴. کاشی‌زاده، محمد. (۱۳۹۶). **تقریری واقع‌گرایانه از اعتباریات علامه طباطبایی (ره)**. قسبات، ۲۲ (۸۵)، ۱-۱۸.
۱۵. مظفر، محمدرضا. (۱۳۶۶). **المنطق**. قم: اسماعیلیان.
۱۶. مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۳). **اصول الفقه**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد. (۱۳۸۶). **شرح الاشارات و التنبیها**. (حسن حسن‌زاده آملی، محقق)، قم: بوستان کتاب.



An Analysis of "Happiness" from the Perspectives of al-Kindi, Zakariya al-Razi, and al-Farabi

Mohammad Mahdi Montasseri ¹ | Ahad Faramarz Qaramaleki ²

1. Corresponding Author, PhD Graduate in Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.montasseri@ut.ac.ir
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ghmaleki@ut.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 11 March 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 26 October 2025

Keywords:
al-Kindi, Zakariya al-Razi,
al-Farabi, Perfection of
the Soul (Istikmāl al-Nafs),
Perfectionism.



Abstract

Perfectionism is one of the enduring traditions in the history of philosophy, the earliest evidence of which can be observed in ancient Greece. This broad philosophical tradition has continued into modern philosophical schools, and Islamic philosophy is no exception. Perfectionism considers the perfection of the soul (istikmāl al-nafs) to be the ultimate goal of philosophy and regards philosophy as a path for humans to attain their ultimate happiness (sa'ādah). Given the neglect of this aspect in research on the history of Islamic philosophy, the present article seeks to investigate this main question: what meaning and implications does happiness have from the perspectives of al-Kindi, Zakariya al-Razi, and al-Farabi? A subsidiary question addressed in this study asks what fate befalls the soul if it fails to attain its ultimate felicity according to these thinkers. These three are counted among the first philosophers of the Islamic world and, despite significant differences among themselves, share the common characteristic of not having been influenced by the Avicennan (Ibn Sina) current. The authors' assumption is that felicity (nikbahūt) and wretchedness (shaqāwat) from the perspectives of the three philosophers in question are ultimately realized in the afterlife. However, due to differences in their foundational principles, these philosophers have serious and profound differences concerning happiness and wretchedness. Utilizing critical and descriptive analytical methods, the present article has shown that these philosophers hold diverse views both regarding the meaning of happiness and concerning the implications of failing to attain it.

Cite this article: Montasseri, M.M.; Faramarz Qaramaleki, A. (2024). An Analysis of "Happiness" from the Perspectives of al-Kindi, Zakariya al-Razi, and al-Farabi. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 153-176.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6882.1600>



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



تحلیل «سعادت» از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی

محمد مهدی منتصری^۱ | احمد فرامرز قراملکی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.montasseri@ut.ac.ir
۲. استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: ghmaleki@ut.ac.ir

چکیده

کمال‌گرایی یکی از سنت‌های تاریخ فلسفه است که نخستین شواهد آن را در یونان باستان می‌توان مشاهده کرد. این سنت گسترده فلسفی تا مکاتب فلسفی مدرن نیز ادامه داشته و فلسفه اسلامی نیز از آن مستثنا نیست. کم انسان به سعادت نهایی او می‌داند. با توجه به مغفول ماندن این جنبه در پژوهش‌ال‌گرایی، استکمال نفس را هدف نهایی فلسفه به شمار می‌آورد و فلسفه را راهی برای نیل‌های تاریخ فلسفه اسلامی، نوشتار حاضر به دنبال بررسی این مسئله اصلی است که سعادت از دیدگاه کندی، زکریا رازی و فارابی چه معنا و چه لوازمی دارد. مسئله فرعی این پژوهش آن است که از دیدگاه این سه فیلسوف، اگر نفس به سعادت نهایی خود نرسد، چه سرنوشتی در انتظار او خواهد بود. اینها سه فیلسوف نخست جهان اسلامی به شمار می‌آیند و علی‌رغم اختلافات قابل توجهی که با یکدیگر دارند، در این ویژگی مشترک‌اند که تحت تأثیر جریان سینوی قرار نگرفته‌اند. مفروض نگانندگان آن است که نیک‌بختی و شقاوت از دیدگاه سه فیلسوف مورد نظر در نهایت در جهان پس از مرگ تحقق پیدا می‌کند. با این حال، این فیلسوفان به علت اختلاف مبانی، تفاوت‌های جدی و عمیقی در زمینه سعادت و شقاوت با یکدیگر دارند. با بهره‌گیری از روش تحلیل انتقادی و تحلیل توصیفی، نوشتار حاضر نشان داده است که این فیلسوفان دیدگاه‌های متنوعی هم در مورد معنای سعادت و هم در خصوص لوازم عدم نیل به سعادت دارند.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۴

کلیدواژه‌ها

کندی، زکریای رازی، فارابی، استکمال نفس، کمال‌گرایی.



استناد: منتصری، محمد مهدی؛ فرامرز قراملکی، احمد. (۱۴۰۳). تحلیل «سعادت» از دیدگاه کندی، زکریای رازی و فارابی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۱۷۶-۱۵۳.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6882.1600>



مقدمه

استکمال نفس برای فیلسوفان بسیاری مورد توجه و تأکید بوده است. تاجایی که می‌دانیم خاستگاه تاریخی این بحث به یونان باستان می‌رسد (Hurka, 1993)، و در جهان اسلام نیز بسیاری از فیلسوفان در تعریف غایت‌انگارانه فلسفه، هدف آن را استکمال نفس انسانی دانسته‌اند. برای مثال، صدرالمتهلین در تعریف فلسفه می‌گوید: «الفلسفة استکمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات» (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰؛ صدرالمتهلین، ۱۴۲۲ق، ص. ۷). کندی نیز فلسفه را چنین تعریف می‌کند: «الفلسفة هي التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان» (کندی، بی‌تا، ص. ۱۲۲). بدیهی است که این شبیه شدن از باب استکمال نفس و تبدیل شدن به چیزی است که تنها انسان در میان حیوانات استعداد آن را دارد. ابن سینا (۱۴۰۴ق، ص. ۱۲؛ ۱۹۸۰، ص. ۱۶)، سهروردی (۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۸۸)، قطب‌الدین شیرازی (۱۳۸۲، ص. ۳)، اخوان الصفاء (۱۴۱۲ق، ج. ۲، ص. ۱۰)، زکریای رازی (۱۳۷۱، ص. ۱۰۵)، ابن‌کمون (۱۴۰۲ق، ص. ۱۴۵)، سبزواری (۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۵۰؛ ۱۳۸۳، ص. ۵۷) و دیگران نیز با عبارات مختلف، فلسفه را تعریف به غایت نموده و هدف آن را استکمال نفس دانسته‌اند. در این صورت، فلسفه راهی برای سعادت انسان به شمار می‌آید که با به کمال رساندن ویژگی‌های انسان، وی را به این مقصود نزدیک می‌کند.

این رویکرد با مکتب اخلاقی کمال‌گرایی^۱ که نیکبختی و سعادت انسان را در گرو شکوفایی ویژگی‌های خاص یا ذاتی او می‌داند، قابل انطباق است. اما پیش از آن که کمال‌گرایی از دیدگاه فیلسوفان مسلمان مورد پژوهش قرار گیرد، شایسته است این بخش از نظریه استکمال نفس ایشان مورد بررسی قرار گیرد که استکمال نفس چه نتیجه‌ای در پی خواهد داشت. به عبارت دیگر، اگر انسانی بتواند به استکمال نفس نیل پیدا کند، چه چیزی در نهایت در انتظار او خواهد بود و اگر کسی از رعایت دستورالعمل‌های فلسفی استکمال نفس سر باز زند، چه سرنوشتی در انتظار اوست؟ به‌طور طبیعی، بدون دانستن نتیجه یک فرایند، انگیزه اقدام برای آن تحقق نخواهد یافت و هر فیلسوف کمال‌گرا باید نتیجه استکمال نفس را برای مخاطب خود تبیین نماید. بر این اساس، این نوشتار با تمرکز بر سه فیلسوف نخست جهان اسلام، یعنی کندی، زکریای رازی و فارابی، دو مسئله را مورد بررسی قرار خواهد داد: (۱) نیکبختی و سعادت مورد نظر این فیلسوفان که در نتیجه استکمال نفس حاصل خواهد شد، چه چیزی

1. Perfectionism

است؟ و (۲) در صورت تمرد از مسیر استکمال نفس، چه سرنوشتی در انتظار نفس خواهد بود؟ مفروض نگارندگان آن است که نیکبختی و شقاوت از دیدگاه سه فیلسوف مورد نظر در نهایت در جهان پس از مرگ تحقق پیدا می‌کند. با این حال، این فیلسوفان به علت اختلاف مبانی، تفاوت‌های جدی و عمیقی در زمینه سعادت و شقاوت با یکدیگر دارند.

ویژگی مهمی که این سه فیلسوف را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، آن است که آنان پیش از ظهور گفتمان سینوی می‌زیسته‌اند. این سبب شده است که از طرفی کمتر مورد توجه قرار بگیرند و از طرف دیگر، گفتمان ایشان تفاوت قابل ملاحظه‌ای با سایر فیلسوفان تحت تأثیر گفتمان سینوی داشته باشد. نگاه به فلسفه به مثابه وسیله‌ای برای استکمال نفس و نگاه به سعادت و شقاوت به منزله غایت پرداختن یا نپرداختن به استکمال نفس، در پژوهش‌های معاصر فلسفی مورد نظر مورد توجه قرار نگرفته است.

هدف این نوشتار تبیین نتیجه حاصل از استکمال نفس یا عدم استکمال نفس برای انسان از دیدگاه سه فیلسوف مورد نظر است. این پژوهش گامی است در راستای روشن‌تر شدن نظریه استکمال نفس از دیدگاه این فیلسوفان. نگارندگان برای نیل بدین مقصود، از روش تحلیل گزاره‌ای، انتقادی و مقایسه‌ای بهره جسته‌اند. این نوشتار پس از بررسی مسائل مورد نظر، در پایان جهت روشن‌تر شدن ابعاد سعادت و شقاوت از دیدگاه این فیلسوفان، مقایسه‌ای اجمالی میان آراء ایشان نیز صورت گرفته است؛ هرچند این امر در زمره مسائل و اهداف اصلی این پژوهش به شمار نمی‌آید.

۱. پیشینه تحقیق

هرچند آثاری به جهان‌شناسی (جعفریان، نیک‌سرشت و فرهی، ۱۳۹۵)، اخلاق (Druart, 1993; Dru-) Adamson, 2007, pp. 144–159; art, 2000; اکبرزاده، ۱۳۸۹؛ حقیقت‌طلب، ۱۳۹۲) یا انسان‌شناسی (Adamson, 2007, pp. 144–159; art, 2000; Nasirov, 2017; son, 2000) از دیدگاه کندی پرداخته‌اند، بررسی سعادت و شقاوت به مثابه غایت استکمال یا عدم استکمال نفس مورد بررسی قرار نگرفته است. رازی نیز در زمینه اخلاق (Dru-) Adamson, 2012; Mattila, 2017; art, 1997; فرامرز قراملکی، ۱۳۹۱؛ کردافشاری و دیگران، ۱۳۹۱؛ فرامرز قراملکی و حسینی، ۱۳۹۰) و جهان‌شناسی (محقق، ۱۳۴۷؛ سلیمانی و منصوری، ۱۳۹۷؛ توکلی، ۱۳۹۸؛ حسینی شاهرودی و راستین، ۱۳۹۳) مورد توجه قرار گرفته است، اما مسئله این نوشتار در این آثار همچنان مسکوت باقی



مانده است. فارابی نیز علی‌رغم مورد توجه قرار گرفتن در زمینه اخلاق (Druart, 2008؛ سلیمانی، ۱۳۹۳؛ مقدم، ۱۳۹۴؛ احمدی و محیطی، ۱۳۹۷؛ احمدی و محیطی، ۱۳۹۸)، انسان‌شناسی (بهارنژاد، ۱۳۹۰؛ صوریان، ۱۳۹۰) و جهان‌شناسی (Janos, 2009; Vallat, 2011; Janos, 2012; Druart, 2017؛ سلامی و رضازاده، ۱۳۹۶)، باز هم از این مستثنا نیست که از جهت بررسی دیدگاه وی در مورد سعادت حاصل از استکمال نفس مغفول مانده است.

۲. سعادت از دیدگاه کندی

کندی نفس را از جوهر الهی دانسته و نسبت آن با خداوند را مانند نسبت نور خورشید با خورشید به شمار آورده است. او به دوگانگی نفس و بدن قائل است و نفس را امری غیر از قوای جسمانی، مانند شهوت و غضب دانسته است. استدلال وی بر این مطلب آن است که نفس در برابر خواسته‌های شهوت و غضب مقابله کرده و مانع آن‌ها می‌شود. در این مقابله، نفس آن عنصری است که ما را منع می‌کند و خواسته‌های شهوت و غضب، «امور منع شده» (ممنوع) هستند. اجمال استدلال کندی آن است که «مانع» و «ممنوع» نمی‌توانند عین یکدیگر باشند و در نتیجه، نفس امری غیر از بدن است (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۳).

بر اساس این‌گونه انسان‌شناسی است که کندی سعادت انسان را عبارت از بازگشت یا شبیه شدن به خداوند به شمار آورده است. وی به تبع افلاطون، سعادت انسان را در امور جسمانی مانند شهوت و غضب نمی‌داند و از افلاطون نقل کرده که اگر کسی به دنبال مأكول و منکوح باشد، تشبه به خداوند برای او مقدور نخواهد بود (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۴). شبیه شدن به خداوند از دیدگاه کندی زمانی تحصیل می‌گردد که اکثر ادب و رفتار فرد به فکر، تمیز، معرفت حقایق اشیاء و بحث در مورد غوامض علمی باشد. در این صورت است که انسان شبیه به خداوند و فردی فاضل می‌گردد. دلیل این امر آن است که انسان می‌تواند به اموری که در خداوند سراغ داریم، دست یابد؛ اموری مانند حکمت، قدرت، عدل، خیر، جمال و حق (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۵).

بنابراین، کندی سعادت انسان را در «شبیه شدن به خداوند» می‌داند. این سعادت بدون مرگ برای انسان امکان‌پذیر نیست. کندی نیل به این سعادت را زمانی مقدور می‌داند که انسان با رها کردن بدن، مجرد گردد. این نکته به طور کامل با دیدگاه وی در مورد ماهیت



انسان، یعنی «حی ناطق مائت» سازگار است. بدون مرگ، سعادت انسان به طور کامل محقق نمی شود و کندی از همین نکته جهت تسکین ترس از مرگ استفاده کرده است (کندی، ۱۹۷۳، ص. ۲۸). انسان پس از تجرد و رهایی از بدن، می تواند وارد عالم عقل شود، در نور خداوند داخل شده، او را مشاهده کرده، مطابق نور او گردد و در ملکوت خداوند بالا رود (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۶). کندی از اتحاد با عقول یا خداوند سخن نمی گوید، بلکه به شباهت و مشاهده اشاره کرده است.

نتیجه این ارتقاء و تشبه به خداوند آن است که همه حقایق عالم برای انسان آشکار می شود، به همان نحو که برای خداوند همه حقایق عالم بارز و آشکار است. استدلال کندی بر این مطلب آن است که ما در این عالم که بدون نور خورشید تاریک و ظلمانی است، می توانیم اشیاء بسیاری را مشاهده کنیم؛ پس در عالم الهی که با نور خداوند روشن است، باید همه امور ظاهر و خفی را ببینیم و بر همه سر و علن اطلاع پیدا کنیم (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۶)؛ استدلالی که کندی از افلاطون نقل و تأیید نموده است (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۴).

کندی علم به حقایق را منحصر در عالم پس از مرگ نمی کند و با نقل مطلبی از فیثاغورس، معتقد است که در صورتی که نفس صیقلی گردد، با صورت هایی از نور خداوند متحد خواهد شد و نسبت به صقالتی که پیدا کرده، معرفت اشیاء بر او ظاهر می گردد. صیقلی شدن یا صفای نفس مستلزم دو چیز است: (۱) طهارت از دَنَس از طریق ترک شهوات و (۲) کسب علم و تفکر فراوان در مورد حقایق اشیاء. هر اندازه که صقالت نفس بیشتر شود، معرفت او از اشیاء نیز بیشتر خواهد شد. طهارت نفس موجب می شود که در خواب عجایی را مشاهده کند و با نفوس مردگان گفت و گو داشته باشد. خداوند نور و رحمت خود را بر چنین نفسی افزوده خواهد کرد و در این صورت، لذتی خواهد برد که با هیچ لذت مادی قابل مقایسه نیست. این یک لذت الهی، روحانی و ملکوتی است که از رسیدن به شرافت اعظم حاصل می گردد (کندی، ۱۹۵۰، صص. ۲۷۶-۲۷۷).

در تحلیل این مطلب به دو نکته می توان اشاره کرد. نخست، کندی به اتحاد با خداوند اشاره نکرده، بلکه از شباهت با خداوند یا مطابق شدن سخن گفته است. اما در عین حال معتقد است که انسان با تحصیل معقولات با صورت هایی از نور خداوند متحد خواهد شد. این قول مبتنی بر دیدگاه کندی در مورد اتحاد عاقل و معقول است. از نگاه کندی، از آنجاکه



صورت محسوس در نفس انسان موجود است، حاسّ و محسوس در نفس یک چیز هستند؛ و همین نسبت میان عاقل و معقول نیز وجود دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۳۰۲). بنابراین، اتحاد با صورت‌هایی از نور الهی، به معنای اتحاد آن صور با نفس در درون نفس است، نه اتحاد با این صور در خارج. کندی میان دو گونه از معقول و محسوس تمایز قائل است: (۱) آنچه در نفس حاصل شده و (۲) آنچه قبل از ایجاد معقول یا محسوس در نفس، در خارج وجود دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۳۰۲). بر این اساس، بخشی از سعادت آن است که صورت‌های معقول با نفس انسان متحد گردند.

دوم، صیقلی شدن نفس و منتقش شدن صورت‌های اشیاء در آن سبب می‌شود که خداوند نور خود را بر نفس افاضه کند و این موجب لذت انسان خواهد شد. چنین لذتی با هیچ یک از لذائذ جسمانی قابل مقایسه نیست. وجود چنین لذتی حاکی از آن است که سعادت لذتی را به همراه خواهد داشت که برتر از همه لذائذ دیگر است. وقتی چنین لذتی در حین حیات مادی امکان‌پذیر است، به طریق اولی پس از مرگ نیز چنین لذتی برای نفس انسان فاضل می‌سور خواهد بود؛ زیرا کدورت نفس به مراتب کمتر است.

اما سرنوشت کسی که فضائل را تحصیل نکند، چه خواهد شد؟ پاسخ کندی را تنها با تحلیل کلمات وی می‌توان استخراج کرد. چنان‌که گفته شد، کندی به صراحت تأکید کرده که نفس جوهر است و با جسم تباین دارد (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۳). این دوگانه‌انگاری نفس و بدن، به معنای آن است که بقای نفس نزد کندی ارتباطی با جسم ندارد و مرگ نمی‌تواند منجر به نابودی نفس گردد. بنابراین، استکمال پیدا نکردن نفس، سبب نابودی آن پس از مرگ نمی‌گردد. اما نفوس استکمال‌نیافته نمی‌توانند وارد عالم عقلی شوند. به همین دلیل، این نفوس — که از ادناس پاک نشده‌اند — مدتی در مرتبه افلاک می‌مانند تا از ادناس حسی و خیالی پاک شوند^۲. پاک شدن نفوس امری تدریجی است؛ زیرا کندی معتقد است

۲. این مطلب که سرنوشت نفوس استکمال‌نیافته، تعلق یافتن به جسم فلکی خواهد بود را ابن سینا در کتاب المبدأ و المعاد به نقل از کسی که او را گزافه‌گو نمی‌داند ذکر نموده و صحیح بودن آن را ممکن دانسته است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۱۱۴). خواجه نصیر الدین طوسی حدس زده است که قائل اصلی این سخن فارابی باشد (طوسی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۵). تفصیلی که ابن سینا از متفکر مورد نظر خود نقل می‌کند در کلمات کندی وجود ندارد، اما تا جایی که نگارندگان اطلاع دارند این مطلب را در آثار فارابی نیز نمی‌توان یافت. ظاهراً، تنها فیلسوف مسلمانی که پیش از ابن سینا به این مطلب اشاره کرده کندی بوده و خود او نیز این قول را به افلاطون نسبت داده است (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۸).



که نفس‌های پاک نشده یکی یکی مراتب افلاک را طی خواهند کرد تا سرانجام به عالم عقلی وارد گردند (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۸).

کندی در مورد این که آیا تعلق داشتن به فلک و طی مراحل پاک شدن از ادناس حس و خیال دردناک است و به منزله مجازات افراد استکمال نایافته است یا خیر، اشاره‌ای نکرده است. اما در رساله حزن، علت پدید آمدن حزن را فقدان امری محبوب یا فوت امری مطلوب دانسته است (کندی، ۱۹۷۳، ص. ۶). بر این اساس، می‌توان استدلال کرد که نفس با مرگ از امور حسی و خیالی جدا می‌گردد و اگر نتوانسته باشد در طول حیات از ادناس حسی و خیالی پاک شود، پس از مرگ به آن‌ها میل دارد، اما نمی‌تواند به آن‌ها دست یابد. بر اساس دیدگاه کندی، این امر مستلزم پدید آمدن حزن در نفسی که استکمال پیدا نکرده خواهد شد. بنابراین، می‌توان از کلمات او استنباط کرد که چنین نفوسی در مدتی که به فلک تعلق دارند و هنوز به اندازه‌ای از پاک بودن نرسیده‌اند که وارد عالم عقول شوند، از حزن و اندوه رنج خواهند برد. با این حال، اگر تعلق نفس به جسم فلکی را ابزاری برای تخیل کردن نفس بدانیم، این تعلق می‌تواند فقدان صور حسی و خیالی را برای نفس جبران کند و امری لذت بخش باشد، یا حداقل ترکیبی از لذت و الم را در پی داشته باشد.

اما سعادت و لذت در عالم عقول تنها به امور مربوط به علم و آگاهی منحصر نمی‌شود. کندی معتقد است خداوند تدبیر برخی از امور در عالم را به نفوسی که وارد عالم عقول می‌شوند، واگذار خواهد کرد تا از تدبیر آن امور لذت ببرند (کندی، ۱۹۵۰، ص. ۲۷۸). این که اموری که تدبیر آن‌ها به نفس واگذار می‌شود، چه اموری بوده و متعلق به کدام مرتبه از جهان‌شناسی کندی هستند، مشخص نیست.

بنابراین، کندی در کنار لذتی که انسان بر اثر علم و دانش از اشیاء عالم و نور خداوند می‌برد، از لذت مربوط به عقل عملی، یعنی قدرت تدبیر نیز بهره‌مند خواهد بود. این دو لذت (علم و تدبیر) با دو جنبه نظری و عملی عقل انسان قابل تطبیق است و کندی در صدد آن است تا نشان دهد که هیچ یک از این دو جنبه پس از مرگ و نیل به منزلگاه اجل و اشرف نفس، معطل نخواهد بود.



۳. سعادت از دیدگاه زکریای رازی

اسطوره هبوط نفس رازی حاکی از آن است که وی جایگاه حقیقی نفس را ورای جهان مادی دانسته و اعتقاد دارد که نفس به دلیل جهالت اسیر بدن و جهان مادی شده و باید تلاش کند تا از این اسارت رها گردد. جایگاه حقیقی نفس، عالم نفوس است که نفس از ازل آنجا بوده و پس از رهایی از جهان مادی نیز به همان جایگاه باز می‌گردد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱، صص. ۱۱۴-۱۱۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، صص. ۳۰-۳۱). بنابراین، سعادت از دیدگاه رازی عبارت است از رها شدن از بدن و جهان مادی.

با گرفتار شدن در عالم مادی، نفس دچار کدورت و ناپاکی شده و راه خلاص شدن از این کدورت فراگیری فلسفه است و بدون فلسفه امکان رهایی از جهان مادی وجود ندارد (ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، ص. ۲۳). با استفاده از عقل و داشتن زیست فیلسوفانه، نفس می‌تواند از این کدورت رها شده و به عالم خویش بازگردد. رازی در دو کتاب طب روحانی و سیره فلسفی به این مهم پرداخته است.

اسارت در بدن، هم کدر شدن نفس را در پی دارد و هم موجب می‌شود که نفس به طور دائم در رنج و عذاب باشد. دلیل این امر، دیدگاه خاص رازی در مورد لذت است. رازی تألیفی در مورد ماهیت لذت داشته که از بین رفته، اما بخشی از دیدگاه وی در کتب مختلف باقی مانده است. بر اساس دیدگاه رازی، لذت چیزی نیست جز بازگشت به حالت طبیعی. یعنی، نفس در حالت طبیعی نه لذتی را تجربه می‌کند و نه دردی را و لذت تنها وقتی پدید می‌آید که ابتدا بدن از حالت طبیعی خود خارج شده باشد و سپس به حالت طبیعی خود بازگردد. بر این اساس، رازی معتقد است که لذت بدون درد اولیه امکان ندارد (رازی، ۱۹۷۸، صص. ۵۴-۵۵).

این نظریه لذت مستلزم رنج دائمی نفس در جهان مادی است؛ زیرا نفس یا هیچ لذتی را نمی‌چشد و یا اگر لذتی را نیز ادراک کند، تنها پس از تجربه درد و حاصل بازگشت به حال طبیعی است. به همین دلیل، رازی نسبت به جهان مادی و لذات آن بدبین است و در الگویی که جهت انتخاب اخلاقی ارائه نموده، در مورد ارتکاب اموری که لذت بخش است، به شدت محتاط می‌باشد. بر اساس این الگو، از هر فعلی که عاقبت آن نامشخص باشد، یا آن که عواقب دردناک آن بیشتر یا مساوی با لذت حاصل از آن باشد، باید اجتناب نمود.^۳

۳. یکی از نگارندگان در مقاله‌ای این الگو را ترسیم و تبیین کرده است (Montaseri, 2024).



اما علت عذاب آور بودن زندگی دنیوی نزد رازی تنها به غلبه و سابق بودن لذت بر الم محدود نمی‌شود؛ بلکه نظام معرفتی انسان سبب می‌شود که مقدار لذتی که از یک امر لذیذ می‌برد، به مراتب کمتر از لذتی باشد که یک حیوان از همان امر لذیذ درک می‌کند. هنگام مواجهه با یک امر لذیذ، حیوان محو در لذت بردن از آن می‌گردد و به امر دیگری توجه ندارد. رازی گوسفندی را مثال می‌زند که برای ذبح به مسلخ برده شده و می‌داند که تا دقایقی دیگر کشته خواهد شد و در همین حال، غرق در لذت بردن از تناول علوفه‌ای است که در مقابل او قرار دارد (رازی، ۱۹۷۸، ص. ۴۲).^۴

اما انسان نمی‌تواند در شرایطی مشابه چنین لذتی را تجربه کند. از نگاه رازی، این دو علت دارد: نخست، انسان می‌تواند درحالی‌که یک لذت خاص برایش حاصل شده، به لذتی که می‌توانست برای او حاصل شود اما نشده نیز بیاندیشد؛ و این تصور، عیش انسان را مکدر می‌سازد. دوم، وقتی انسان از یک نعمت یا امر لذت بخش برخوردار است، در اندیشه و اضطراب از دست دادن آن امر لذیذ در آینده به سر می‌برد. برای مثال، کسی که نیم دینار به دست می‌آورد، از جهتی به دنبال نیمه دیگر آن است و از جهت دیگر، هراس دارد که مبادا همین نیم دینار را از دست بدهد (رازی، ۱۹۷۸، صص. ۴۳-۴۴). این نقصان در ادراک لذت به نظام معرفتی انسان باز می‌گردد و حیوان نمی‌تواند امری بیش از لذتی که برایش حاضر است را تصور کند (رازی، ۱۹۷۸، صص. ۴۳-۴۴). به عبارت دیگر، نظام معرفتی حیوان به نحوی است که در لحظه زندگی می‌کند و هراس از آینده و اندوه از گذشته را نمی‌تواند تصور کند.

رازی در صدد آن نیست که ما را به تلاش برای افزایش هرچه بیشتر لذت در زندگی ترغیب کند. از دیدگاه رازی، این تفاوت میان انسان و حیوان در ادراک لذت به دلیل تفاوتی است که انسان و حیوان در غایت وجودی خود دارند. برخلاف حیوان، انسان برای لذت بردن آفریده نشده است. نقصان انسان در التذاذ و برخورداری بیشتر از تفکر و اندیشه، حاکی از آن است که امر افضل برای انسان عبارت است از نطق و تزکیه (رازی، ۱۹۷۸، ص. ۴۲). به همین دلیل، زندگی در جهان مادی برای همه نفوس و به خصوص برای انسان تلخ و دشوار است. بنابراین، رازی در مورد زندگی دنیوی و لذات آن دارای نگاهی بدبینانه و منفی است.

۴. این که آیا به واقع حیوان از ذبح خود اطلاع داشته باشد و این که -بر فرض صحت این مدعا- از تناول علوفه‌ای در آن حال لذت ببرد جای تأمل دارد. رازی این موارد را پیش فرض گرفته و به نظر می‌رسد تنها دلیل او برای این مدعا برداشتی است که از مشاهده از حال حیوانات داشته. شایان ذکر است «حیوان» نقش پررنگی در تبیین نظریه استكمال نفس در فلسفه رازی دارد که توسط نگارندگان پیش از این تشریح شده است (Montaseri & Faramarz-Qaramaleki, 2021).



در مقابل این، رازی از جهانی سخن می‌گوید که عالم حقیقی نفس است و درد و لذت جسمانی در آن وجود ندارد. از نظریه لذت رازی می‌توان نتیجه گرفت که اگر در یک عالم درد وجود نداشته باشد، در آن عالم لذت جسمانی نیز وجود ندارد. اما این استدلالی نیست که رازی برای وجود نداشتن لذت و درد در عالم حقیقی نفوس به کار گرفته باشد. در کتاب طب روحانی رازی به این مقدار اکتفا نموده است که اگر بپذیریم که پس از مرگ، نفس به کلی نابود می‌گردد، باز هم مرگ امری مطلوب است؛ زیرا حس اختصاص به زندگانی دنیوی دارد و پس از مرگ، حس وجود ندارد. بنابراین، پس از مرگ نه درد وجود خواهد داشت و نه لذت (رازی، ۱۹۷۸، ص. ۱۲۰).

اما در کتاب سیره فلسفی که به نظر می‌رسد به دیدگاه‌های شخصی رازی نزدیک‌تر بوده، وی میان دو گونه لذت جسمانی و غیرجسمانی تمایز قائل می‌شود. بر این اساس، لذت و الم جسمانی تنها در زندگی دنیوی وجود دارد و پس از مرگ از بین خواهند رفت. در مقابل، لذاتی برای نفس در جهان پس از مرگ و رهایی از بدن وجود دارد که نه منقطع می‌گردد و نه تناهی دارد. برخلاف نگاه بدبینانه رازی در مورد لذات حسی، لذات عالم پس از مرگ چنان ارزشمند و مغتنم است که نرسیدن به آن لذات ضرر بزرگی برای نفس خواهد بود (رازی، ۱۹۳۹، ص. ۱۰۲). بر اساس این مطالب، نیل به سعادت از دیدگاه رازی در گرو به کمال رسیدن نفس و بازگشت به عالم حقیقی خویش است. شایان ذکر است که رازی در زمان بررسی سعادت، به سعادت نفس می‌اندیشد و تنها سعادت انسان را در نظر ندارد. زمینه این سخن آن است که رازی تفاوت ماهوی میان نفس انسان و سایر نفوس قائل نیست، بلکه نفس را جوهری می‌داند که ممکن است به بدن‌های متفاوت تعلق بگیرد و در صورت نرسیدن به استکمال، وارد چرخه تناسخ گردد (ناصرخسرو، ۱۳۴۱، صص. ۱۱۴-۱۱۶؛ ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، صص. ۳۰-۳۱).^۵ البته نفس تنها در صورتی امکان رهایی از بدن را دارد که به «بدن انسان» تعلق داشته باشد و بتواند با علم و عمل، زمینه را برای رهایی خود از جهان مادی فراهم سازد. سعادت همه نفوس در همین نحو از استکمال نهفته است و در صورتی که نفس در حال حاضر تعلق به بدن حیوان دارد، باید تا زمان تعلق یافتن به یک بدن انسانی در انتظار بماند.

اما چرا باید نفس که ابتدا در عالم خود قرار دارد، به عالم مادی بیاید و سپس دوباره در

۵. دیدگاه رازی در مورد تناسخ توسط نگارندگان مورد بررسی قرار گرفته است (فرامرز قراملکی، منتصری و برخورداری، ۱۳۹۹).



صدد رهایی از این عالم و بازگشت به عالم خویش باشد؟ از دیدگاه رازی، نفس پیش از تعلق به عالم ماده در جهالت به سر می برد و همین جهالت اوست که سبب می شود که مفتون هیولی گردد و برای التذاذ از آن تلاش کند و در نهایت اسیر جهان مادی گردد (ابوحاتم رازی، ۲۰۰۳، صص. ۳۰-۳۱). اما با آمدن به این جهان و برخورداری از عقل به عنوان موهبتی از جانب خداوند، نفس در نهایت با علم به حقیقت هستی و تخلق به اخلاق نیک خواهد توانست از این عالم رها گردد. بنابراین، حالت ابتدایی نفس در عالم نفوس را نمی توان سعادت می که مد نظر رازی است، به شمار آورد؛ زیرا هرچند نفس در آن حالت از درد و مصائب عالم مادی در امان است، اما از نقصانی بزرگ رنج می برد و آن عبارت است از جهالت؛ و این سعادت مندی نیست.

وحدت یا تکثر نفس در عالم نفوس، یکی از ابهامات فلسفه رازی است. دروارت (Druart, 1996, p. 258) به تبع ماجد فخری (Fakhry, 1968, p. 18) بر آن است که مقصود از نفسی که قدیم است، همان نفس کلی^۶ است و نفس هر انسان یا حیوان، نسخه ای از سرگذشت نفس کلی است. با این حال، نگاهی به دیدگاه رازی در مورد هیولی می تواند این احتمال را با مشکل مواجه کند. رازی در مورد ماده، اتمیسم اپیکور را پذیرفته است و اجسام را حاصل ترکیب اتم های ماده با ترکیبی خاص به شمار می آورد (Goodman, 2001؛ فنایی اشکوری و دیگران، ۱۳۹۶، ج. ۱، صص. ۱۹۳-۱۹۴). بر این اساس، ماده متشکل از اتم های بی شمار است و تعدد این اتم ها باعث نشده که پنج قدیم رازی مخدوش گردد. بنابراین، می توان ادعا کرد که همان طور که تعدد اتم ها به تعداد پنج قدیم رازی خللی وارد نمی کند، تعدد نفوس نیز اشکالی پیش نخواهد آورد. بر این اساس، مقصود رازی از نفس می تواند اشاره به نفوس متعدد شخصی باشد، نه نفس واحد کلی. با این حال، عدم تصریح رازی به این مطلب، هر دوی این تفاسیر را محتمل می کند.

در مورد کلی یا جزئی بودن نفس پس از مرگ نیز شواهدی مانند محدود بودن تعداد نفوس، بازگشت نهایی همه آن ها به عالم خود، التذاذ نفس در عالم پس از مرگ و ضرورت بقای نفس پس از مرگ در عالم ماده در صورت نائل نشدن به کمال، احتمال آن که نفوس به صورت جزئی و متعدد در عالم نفوس وجود داشته باشند را تقویت می کند.^۷ تفصیل درباره این بحث خارج از رسالت این بخش می باشد.

6. Cosmic Soul

۷. برخی تلاش کرده اند بر اساس مسلمان بودن رازی نشان دهند که وی به بقای نفس به صورت فردی پس از مرگ اعتقاد داشته است (Wazir, Wang, & Wu, 2019, pp. 136-141). از دیدگاه نگارندگان، دگراندیشی رازی سبب می گردد که به راحتی نتوان از این طریق در مورد دیدگاه وی در باب چگونگی بقای نفس پس از مرگ اظهار نظر نمود.



۴. سعادت از دیدگاه فارابی

بررسی سعادت بخش مهمی از فلسفه فارابی به شمار می‌آید. توصیفات قرآن در مورد بهشت و جهنم در فلسفه فارابی به مثابه تشبیهی مشیر به بازگشت نفس به عالم ارواح پس از مرگ تفسیر شده است. هرچند چندان روشن نیست چه مقدار از سعادت پیش از مرگ انسان در حیات دنیوی وی قابل تحصیل است، از آنجاکه سعادت اخروی مشروط به استکمال نفس در حیات دنیوی است، به طور واضح، انسان باید مرتبه‌ای از سعادت را در طول حیات دنیوی خود به دست آورده باشد. فارابی در ابتدای کتاب تحصیل السعاده به دو نوع سعادت دنیا و سعادت قصوی اشاره می‌کند و معتقد است که این دو نوع سعادت از طریق به دست آوردن چهار فضیلت — با تأکید بر فضیلت نظری که استکمال نظری را در پی دارد — حاصل خواهند شد (فارابی، ۱۹۹۵، ص. ۲۵). اما از آنجاکه سعادت قصوی اهمیت سترگی در بخش مهمی از نگارش فلسفی پیدا می‌کند، بحث از سعادت دنیوی دیگر مورد اشاره قرار نگرفته است (Mattila, 2011, p. 76; 2022, pp. 24–25).

فارابی میان دو نوع سعادت قصوی و سعادت‌های غیرحقیقی تمایز قائل شده است. سعادت مظنون یا غیرحقیقی می‌تواند امری باشد که به طور کامل در مقابل سعادت حقیقی انسان قرار دارد و یا سعادت متوسط است که باید برای نیل به سعادت قصوی مورد بهره‌برداری قرار گیرد، اما انسان به اشتباه آن را سعادت حقیقی خود پنداشته است. لذت، ثروت و کرامت، مثال‌های فارابی برای سعادات مظنون می‌باشد. در مقابل، سعادت حقیقی نه اختصاص به زمان یا برهه‌ای خاص از زندگی دارد و نه وسیله‌ای برای نیل به سعادت دیگر است. سعادت حقیقی چیزی است که همه اشیاء دیگر برای نیل به آن مطلوب و خواستنی هستند. با نیل به سعادت حقیقی، طلب و خواستن انسان به پایان می‌رسد و دیگر هیچ چیزی را طلب نخواهد کرد (فارابی، ۱۹۹۱، ص. ۵۲).

اما آیا ممکن است انسان به حدی از کمال و سعادت برسد که دیگر نیازی به طلب کردن هیچ چیز در زندگی خود نداشته باشد؟ فارابی ضمن پاسخ مثبت به این سؤال تصریح می‌کند که سعادت قصوای انسان تنها پس از مرگ حاصل می‌گردد (فارابی، ۱۹۳۸، ص. ۳۱؛ فارابی، ۱۹۹۵، الف، ص. ۱۰۱).

چرا چنین سعادت در حال حیات برای انسان حاصل نمی‌گردد؟ از نگاه فارابی، مادامی که



انسان در دنیا است، قوام وی به ماده است و برای ادامه زندگی به ماده و برآورده کردن نیازهای مادی محتاج است. اما سعادت حقیقی تنها زمانی رخ می‌نماید که انسان به حدی از کمال برسد که برای بقای وجودی خود نیاز به امور مادی نداشته باشد. در این حالت است که انسان به طور ابدی در زمره جواهر غیرمادی خواهد بود؛ اما همچنان پایین‌تر از مرتبه عقل فعال (فارابی، ۱۹۹۵ الف، صص. ۱۰۰ و ۱۰۱).

به تدریج، نفوس دیگری نیز به مرحله خلاصی از بدن نائل شده و به نفوس سعادت‌مند پیش از خود ملحق خواهند شد. این الحاق و مجاورت — که از سنخ مجردات است — سبب می‌شود که نفوس از این اتصال به یکدیگر لذت ببرند و با افزوده شدن هر نفس، میزان التذاذ این نفوس بیش از پیش افزایش می‌یابد. این التذاذ به علت آن است که نفوس سعادت‌مند، هم خود را تعقل می‌کنند و هم امثال خود را و در طول زمان — که از دیدگاه فارابی بی‌نهایت است — نیز به تعداد نفوسی که می‌توانند یکدیگر را تعقل کنند، به تعداد بی‌نهایت افزوده می‌گردد. بنابراین، لذتی که برای نفوس در این حال حاصل می‌شود، بی‌نهایت خواهد بود. این سعادت حقیقی انسان و غایت غرض عقل فعال است (فارابی، ۱۹۶۴، ص. ۸۲). شایان ذکر است همه نفوس سعادت‌مند در یک مرتبه قرار ندارند و براساس نوع، مقدار و کیفیت سعادت که کسب کرده‌اند، در دسته‌های مختلف با یکدیگر سنخیت داشته و به یکدیگر متصل می‌شوند (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۳).

علت تفاوت در سعادات آن است که همه انسان‌ها نمی‌توانند از اموری که منجر به سعادت می‌گردد، به نحو معقول اطلاع داشته باشند. برای همین، راه سعادت برخی افراد از طریق تخیل امور معقول یا محاکات آن‌هاست. بنابراین، هرچند برخی معقولات را به نحو معقول ادراک نمی‌کنند، اما محاکات از آن‌ها می‌تواند تا حدی معقولات را برای ایشان روشن سازد. محاکات نیز انواع مختلفی دارد و برخی می‌تواند اقرب به معنا باشد و برخی ابعد از آن. تفاوت مردم عادی با حکما در آن است که مردم به طور غالب از طریق محاکات به این‌گونه امور منتهی به سعادت علم دارند و حکما به نحو معقول (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۹۷). علاوه بر اختلاف در نوع محاکات، افراد در میزان التزام و عمل به معانی آن نیز متفاوتند. ملکات فاضلانه‌ای که در نفس ایشان شکل می‌گیرد نیز ممکن است با یکدیگر متفاوت باشند. این اختلاف نیز موجب می‌گردد که سطح سعادت افراد با یکدیگر متفاوت باشد.



فارابی تصور سعادت قصوای انسان را امری دشوار می‌داند؛ زیرا تصور جوهری مجرد از ماده برای انسان دشوار است. از دیدگاه وی، دشواری تصور حالت نفس پس از مرگ مانند دشواری تصور سایر جواهر غیر جسمانی است و فکر انسان به تصور این قبیل امور عادت ندارد (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۸۱).

برخی مانند ابن طفیل و ابن رشد معتقدند که فارابی در کتب مختلف خود آراء متفاوت و متناقضی در مورد بقای نفس ابراز کرده و از این جهت او را مورد انتقاد قرار داده‌اند (ابن طفیل، ۲۰۰۸، صص. ۴۵ و ۴۶؛ فاخوری و جر، ۱۳۷۳، ص. ۴۲۲). در مقابل، نگاهی وجود دارد که فارابی را دارای دیدگاهی منسجم و غیرمتناقض در مورد بقای نفس می‌داند و به اشکالات ابن طفیل و ابن رشد پاسخ داده است (برای مثال نک. داودی، ۱۳۴۴). برخی نیز استدلال کرده‌اند که فارابی بر اساس اصول فلسفی خویش نمی‌تواند قائل به بقای شخصی نفوس پس از مرگ شود و تنها بقای نوعی نفوس در فلسفه وی امکان‌پذیر است (Davidson, 1992, p. 57; Mattila, 2011, p. 78). بر این اساس، مطالبی که فارابی در مورد تمایز نفوس سعید و شقی بیان کرده، در حقیقت تدبیری است برای پوشاندن دیدگاه حقیقی خود در مورد بقای نفس از دید خوانندگان دین‌دار (Munk, 1859, p. 347).

در پاسخ باید گفت: نخست، فارابی بقای نفس را مشروط به استكمال عقل انسان تا مرحله عقل مستفاد نمی‌داند. شاهد این قضیه آن است که وی حتی نفوسی که از طریق محاکات، طریق سعادت در پیش دارند را نیز در زمره نفوس باقی به شمار آورده است (فارابی، ۱۹۹۶، ص. ۹۷). بنابراین، نمی‌توان با این استدلال که همه نفوس باقی، در مرتبه عقل مستفاد قرار می‌گیرند و معقولات یکسانی دارند، به بقای نوعی یا عدم تمایز بین نفوس پس از مرگ حکم کرد. دوم، فارابی تصریح کرده که نفوس پس از مرگ، درجات متفاوتی از سعادت دارند و هر نفس به نفوس مشابه خود ملحق خواهد شد (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۳). تقلیل دادن نفوس باقی به نفوسی که به مرحله عقل مستفاد نائل شده‌اند، خلاف چیزی است که فارابی در فلسفه خود به تصویر کشیده است. سوم، نمی‌توان ادعا کرد که فارابی عقل را تنها امر باقی پس از مرگ می‌داند. او در مواضعی از آثار خود اظهار کرده است که هیئات ردیئه غیرفاضله نیز پس از مرگ نفس را همراهی خواهند کرد و سبب پیدایش تعارض و عذاب خواهند شد (فارابی،



۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۹) و این به معنای آن است که فارابی بقای شخصی نفوس پس از مرگ را قبول داشته و سلب این دیدگاه از وی ناروا خواهد بود.

بنابراین، نگارندگان نه انتساب قول به بقای نوعی نفوس به فارابی را می‌پذیرند و نه وی را در این زمینه دچار تناقض می‌دانند. با این حال، نفس تنها در حالتی پس از مرگ بقا می‌یابد که قوه عاقله خود را به فعلیت رسانده باشد (فارابی، ۱۳۴۵ ج، ص. ۸). عقل که حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد (فارابی، ۱۳۴۵ ب، ص. ۱۰)، اگر به هر ترتیب در مدت حیات به فعلیت نرسد، نفس انسان پس از مرگ بقا نخواهد داشت (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۸)، چنان‌که نفوس حیوانی نیز از بقا بی‌بهره بوده و حتی از تعقل ذات خود نیز بهره‌ای ندارند (فارابی، ۱۳۴۵ الف، ص. ۱۲). اما کسانی که عقل خود را به فعلیت می‌رسانند، پس از مرگ محکوم به سعادت یا شقاوت خواهند بود. از این میان، کسانی که معقولات را به نحو صحیح ادراک کرده و قرین افعال حمیده و افکار فاضله هستند، هیئت شایسته انسانی در آن‌ها ایجاد می‌گردد و سعادتمند خواهند بود (فارابی، ۱۹۹۵ الف، ص. ۱۳۱). اما کسانی که معقولات را درک کرده، اما در کنار افعال و افکار فاضله، به افعال رذیله نیز داشته باشند، هم ملکات نیک در آن‌ها ایجاد شده و هم ملکات غیرفاضلانه و به همین علت دارای ملکات ناسازگار هستند. چنین فردی پس از مرگ در عذاب خواهد بود و این مصداق شقاوت است. مانند نفوس سعادتمند، نفوس شقی نیز به یکدیگر ملحق شده و از عذاب‌بی‌که هریک دارند، دچار عذاب بیشتری خواهند شد. تعداد این نفوس نیز در طول زمان، بی‌نهایت است و با توجه به الحاق به یکدیگر، درجه عذاب‌بی‌که متحمل می‌شوند نیز به میزان بی‌نهایت افزایش خواهد یافت (فارابی، ۱۹۹۵ الف، صص. ۱۳۹-۱۴۰). بنابراین، به‌طور کلی انسان دارای سه سرنوشت محتمل است: (۱) نفوسی که از معقول و راه سعادت بی‌بهره مانده‌اند، محکوم به فنا خواهند بود؛ (۲) نفوسی که بهره‌مند از معقولات بوده اما به دلیل سوء رفتار، واجد ملکاتی هستند که با فضائل انسانی در تضاد است، به سبب تعارضی که در نفس خود دارند، در شقاوت و عذاب‌بی‌که خواهند بود؛ (۳) نفوسی که معانی معقول و مبادی منجر به سعادت را به نحوی — اعم از ادراک معقول یا محاکات — دریافته‌اند و فضائل انسانی، بدون وجود معارض در نفس آن‌ها ملکه شده است، پس از مرگ بقا یافته و در التذاذی معقول و ابدی خواهند بود.



نتیجه‌گیری

کندی و رازی هر دو به بقای همه نفوس پس از مرگ قائل هستند، درحالی‌که فارابی دسته‌ای از نفوس که نتوانسته‌اند معقولات را به نحوی ادراک کنند را محکوم به فنا می‌داند. هر سه فیلسوف سعادت نهایی نفس را در رها شدن از بدن و رفتن به عالمی غیرجسمانی می‌دانند؛ با این تفاوت که کندی عالم پس از مرگ را «عالم عقول» دانسته، رازی آن را «عالم نفس» قلمداد کرده و فارابی نحوی از تجرد عقلی را برای نفس در نظر گرفته که پایین‌تر از مرتبه عقل فعال است. همچنین هر سه فیلسوف معتقدند که نیل به سعادت قصوی بدون مرگ امکان‌پذیر نیست.

اما در صورت عدم استکمال نفس، سرنوشت نفس از دیدگاه فیلسوفان مورد نظر متفاوت خواهد بود. کندی معتقد است که نفس در صورت عدم استکمال، امکان ورود به عالم عقول را ندارد و باید مدتی را به بدن‌های فلکی تعلق بگیرد تا به تدریج علائق حسی و خیالی را از دست داده و از طهارت لازم برای ورود به عالم عقول برخوردار گردد. رازی بر آن است که در صورتی که نفس استکمال کافی پیدا نکند، نمی‌تواند از عالم ماده رها شود و برای همین وارد چرخه تناسخ خواهد شد، تا زمانی که دوباره به بدن انسان تعلق پیدا کند و فرصتی دوباره برای استکمال داشته باشد. فارابی دیدگاهی تفصیلی ارائه کرده است: اگر نفس به ادراک حقایق معقول نرسیده باشد، نمی‌تواند پس از مرگ بقا یابد و با مرگ برای همیشه معدوم خواهد شد. اما اگر معقولات را ادراک کرده باشد و در عین حال ملکات و هیئات غیرفاضله نیز در وی شکل گرفته باشد، پس از مرگ از تعارض فضائل و رذائل که به صورت ملکات درآمده است، در عذاب خواهد بود.

برخلاف کندی و رازی، فارابی — همان‌طور که در راه نیل به سعادت، زندگی اجتماعی را مورد تأکید قرار داده — در سعادت و شقاوت نیز نفوس هم‌سنخ را ملحق به هم دانسته و معتقد است که لذت یا عذاب آن‌ها از مجاورت با یکدیگر شدت خواهد گرفت. بدین ترتیب نحوی از هم‌زیستی در عالم پس از مرگ نیز نزد فارابی محفوظ است. رازی و فارابی هر دو معتقدند که پس از مرگ، جایگاه نفس در طول زمان تغییر نمی‌کند. اما کندی به نوعی تغییر در حالات نفوس ناقص پس از مرگ قائل است: با تعلق به افلاک، به تدریج ناخالصی‌های نفس از آن زدوده خواهد شد. همچنین رازی و کندی غایت نهایی همه نفوس را آسایش و لذت



در عالم معقول یا عالم نفوس دانسته‌اند؛ اما فارابی برخی از نفوس را محکوم به فنا، برخی را در عذاب ابدی و تنها برخی از نفوس را در مرتبه سعادت قصوی دانسته است.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء (المنطق). قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۸۰). عیون الحکمة. بیروت: دار القلم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد (به اهتمام عبدالله نورانی). تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۴. ابن طفیل، محمد بن عبد الملک. (۲۰۰۸). حی بن یقظان (احمد امین، محقق). قاهره: دار المعارف.
۵. ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۴۰۲ق). الجدید من الحکمة (حمید مرعید الکبیسى، محقق). بغداد: جامعة بغداد.
۶. ابوحاتم رازی. (۲۰۰۳). اعلام النبوة: الرد علی «الملحد» ابی بکر الرازی. بیروت: دار الساقی.
۷. احمدی، حسین، و محیطی، حسن. (۱۳۹۷). بررسی معرفت‌شناسی اخلاق در دیدگاه فارابی. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۲۳، ۳-۲۴.
۸. احمدی، حسین، و محیطی، حسن. (۱۳۹۸). بررسی معناشناسی اخلاق نزد فارابی. **شناخت**، ۸۱، ۲۸-۷.
۹. اخوان الصفاء. (۱۴۱۲ق). رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. بیروت: دار الإسلامية.
۱۰. اکبرزاده، حوران. (۱۳۸۹). رویکرد فلسفی کندی در مورد راهکارهای مقابله با حزن و اندوه. **تأملات فلسفی**، ۶، ۱۲۳-۱۴۰.
۱۱. بهارنژاد، زکریا. (۱۳۹۰). عقل و دین از نگاه فارابی. **پژوهش‌های فلسفی کلامی**، ۴۸، ۶۹-۹۰.
۱۲. جعفریان، رسول، نیک‌سرشت، ایرج، و فرهی، عبدالله. (۱۳۹۵). جهان‌شناسی ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی. **فلسفه علم**، ۶(۲)، ۱۷-۴۰.
۱۳. حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و راستین، امیر. (۱۳۹۳). بررسی درستی انتساب تناسخ به سهروردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۴، ۳-۲۲.
۱۴. حقیقت‌طلب، سکینه. (۱۳۹۲). دیدگاه اخلاقی کندی [پایان‌نامه کارشناسی ارشد منتشر نشده]. دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران.
۱۵. داودی، علی‌مراد. (۱۳۴۴). بقای نفس در نظر فارابی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۱۲(۴)، ۳۶۴-۳۷۲.
۱۶. رازی، محمد بن زکریا. (۱۳۷۱). السيرة الفلسفية. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۷. رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۳۹). رسائل فلسفية لأبى بکر محمد بن زکریاء الرازی (پاول کراوس، مصحح). قاهره: مطبعة بول باریه.
۱۸. رازی، محمد بن زکریا. (۱۹۷۸). الطب الروحاني (عبد اللطيف محمد العبد، مصحح). قاهره: المكتبة النهضة المصرية.



۱۹. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۷۹). **شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة**. قم: بیدارفر.
۲۰. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). **أسرار الحکم**. قم: مطبوعات دینی.
۲۱. سلامی، مریم، و رضا زاده، حسن. (۱۳۹۶). بررسی علیت و علت فاعلی از دیدگاه حکمای مشاء (فارابی، ابن سینا، ابن رشد). **مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه**، ۳(۱)، ۴۸-۶۰.
۲۲. سلیمانی، ثریا، و منصوری، عباسعلی. (۱۳۹۷). ضرورت تعلیم فلسفه برای نیل به سعادت از دیدگاه محمد بن زکریای رازی. **فلسفه**، ۴۶(۲)، ۴۳-۶۲.
۲۳. سلیمانی، معصومه. (۱۳۹۳). فارابی و سلامت محوری در طب انگاری اخلاق. **شناخت**، ۷۰، ۱۸۱-۱۹۴.
۲۴. سهروردی، شهاب الدین. (۱۳۷۵). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج. ۴)**. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۵. شیرازی، قطب الدین. (۱۳۸۲). **شرح حکمة الاشراق**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۶. صبوریان، محسن. (۱۳۹۰). انسان شناسی علوم انسانی مسلمانان: بررسی تطبیقی انسان شناسی فارابی و ابن خلدون. **نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان**، ۱(۱)، ۷۳-۸۸.
۲۷. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الأثریة**. بیروت: مؤسسة التأریخ العربی.
۲۸. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج. ۹)**. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۹. طوسی، نصیرالدین. (۱۳۷۵). **شرح الإشارات و التنبیهات مع المحاکمات (ج. ۳)**. قم: نشر البلاغة.
۳۰. فاخوری، حنا، و جر، خلیل. (۱۳۷۳). **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (عبد المحمد آیتی، مترجم)**. تهران: علمی.
۳۱. فارابی، ابو نصر. (۱۳۴۵ الف). **التعلیقات**. در **رسائل الفارابی**. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۲. فارابی، ابو نصر. (۱۳۴۵ ب). **الدعاوی القلیبة**. در **رسائل الفارابی**. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۳. فارابی، ابو نصر. (۱۳۴۵ ج). **رسالة فی اثبات المفارقات**. در **رسائل الفارابی**. حیدرآباد دکن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
۳۴. فارابی، ابونصر. (۱۹۳۸). **رسالة فی العقل** (موريس بويوج، محرر). بیروت: المكتبة الكاثولویة.
۳۵. فارابی، ابونصر. (۱۹۶۴). **السیاسة المدنیة (فوزی نجار، محقق)**. بیروت: المكتبة الكاثولویة.
۳۶. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۱). **كتاب الملة و نصوص اخرى** (محسن مهدی، محقق). بیروت: دار المشرق.
۳۷. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ الف). **كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة (علی بو ملحم، تعلیق نویس)**. بیروت: مكتبة الهلال.
۳۸. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۵ ب). **تحصیل السعادة (علی بو ملحم، مقدمه نویس)**. بیروت: مكتبة الهلال.



۳۹. فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶). *السیاسة المدنية* (علی بوملحم، محقق). بیروت: دار و مكتبة الهلال.
۴۰. فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۱). *نظریه اخلاقی محمد بن زکریای رازی*. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴۱. فرامرز قراملکی، احد، و حسینی، زهرا. (۱۳۹۰). نگاه رازی طبیب و مولوی عارف به مرگ‌هراسی. *ادب فارسی*، ۳-۵، ۷۹-۱۰۰.
۴۲. فرامرز قراملکی، احد، منتصری، محمد مهدی، و برخوردار، زینب. (۱۳۹۹). معمای تناسخ و راه‌حل آن در نظریه استكمال نفس محمد بن زکریای رازی. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*، ۲۲(۲)، ۵-۲۵.
<https://doi.org/10.22091/jptr.2019.4400.2131>
۴۳. فنایی اشکوری، محمد، و دیگران. (۱۳۹۶). *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی* (ج. ۳). تهران: سمت.
۴۴. کردافشاری، غلامرضا، مقیمی، مریم، و محمدی کناری، حوریه. (۱۳۹۱). دیدگاه رازی و سعدی در تزکیه نفس و اصلاح اخلاق. *طب سنتی اسلام و ایران*، ۳(۲)، ۱۹۱-۱۹۹.
۴۵. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۵۰). *رسائل الکندی الفلسفية: المجلد الثاني* (محمد عبد الهادی ابوریده، محقق). قاهرة: دار الفكر العربی.
۴۶. کندی، یعقوب بن اسحاق. (۱۹۷۳). *رسالة فی الحيلة لدفع الأحزان*. در *رسائل فلسفية للکندی و الفارابی و ابن باجة و ابن عدی* (عبد الرحمن بدوی، محقق). بنغازی: منشورات الجامعة الليبية.
۴۷. کندی، یعقوب بن اسحاق. (بی‌تا). *رسائل الکندی الفلسفية: المجلد الاول* (محمد عبد الهادی ابوریده، محقق). قاهرة: دار الفكر.
۴۸. محقق، مهدی. (۱۳۴۷). علم الهی رازی و قدمای خمس. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، ۵-۶، ۴۳۷-۴۷۴.
۴۹. مقدم، سعید. (۱۳۹۴). جامعه‌شناسی اخلاق در اندیشه فارابی. *معرفت فرهنگی اجتماعی*، ۲۵، ۷۹-۹۸.
۵۰. ناصر خسرو. (۱۳۴۱). *زاد المسافرين*. تهران: کاویانی.

51. Adamson, p. (2000). Two early Arabic doxographies on the soul: Al-Kindī and the theology of Aristotle. *Modern Schoolman*, 77(2), 105-125.
52. Adamson, p. (2007). *Al-Kindī*. New York: Oxford University Press.
53. Adamson, p. (2012). Abū Bakr al-Rāzī on animals. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 94, 249-273.
54. Davidson, H. (1992). *Al-Farabi, Avicenna, & Averroes, on intellect*. New York: Oxford University Press.
55. Druart, T-A. (1993). Al-Kindī's ethics. *Review of Metaphysics*, 47, 329-357.



56. Druart, T-A. (1996). Al-Rāzī's conception of the soul: Psychological background to his ethics. *Medieval Philosophy and Theology*, 5, 245-263.
57. Druart, T-A. (1997). The ethics of Al-Rāzī. *Medieval Philosophy and Theology*, 6, 47-71.
58. Druart, T-A. (2000). Philosophical consolation in Christianity and Islam: Boethius and al-Kindī. *Topoi*, 19, 25-34.
59. Druart, T-A. (2017). Al-Farabi on intersubjectivity in this life and thereafter. In G. Rahal & H. Luthe (Eds.), *Promisa nec aspera currans* (pp. 341–354). Toulouse: Les Presses Universitaires.
60. Fakhry, M. (1968). A tenth-century Arabic interpretation of Plato's cosmology. *Journal of the History of Philosophy*, 6, 15-22.
61. Goodman, L. E. (2001). Muḥammad ibn Zakariyyā' al-Rāzī. In S. H. Nasr & O. Leaman (Eds.), *History of Islamic Philosophy* (pp. 372–404). Routledge.
62. Hurka, Th. (1993). *Perfectionism*. New York: Oxford University Press.
63. Janos, D. (2009). Al-Fārābī, creation ex nihilo, and the cosmological doctrine of K. al-Jam' and Jawābāt. *Journal of the American Oriental Society*, 129, 1-17.
64. Janos, D. (2012). *Method, structure, and development in al-Fārābī's cosmology*. Leiden: Brill.
65. Mattila, J. (2011). *Philosophy as a path of happiness: Attainment of happiness in Arabic Peripatetic and Ismaili philosophy* [Unpublished academic dissertation]. University of Helsinki.
66. Mattila, J. (2017a). The ethical progression of the philosopher in Al-Rāzī and Al-Fārābī. *Arabic Sciences and Philosophy*, 27, 115-137. <https://doi.org/10.1017/S09574239160000114>
67. Mattila, J. (2017b). *The eudaimonist ethics of Al-Fārābī and Avicenna*. Netherland: Brill.
68. Montaseri, M., & Faramarz-Qaramaleki, A. (2022). The role of animal in Abū Bakr al-Rāzī's theory of the perfection of the soul. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 104(4), 712-734. <https://doi.org/10.1515/agph-2019-0070>
69. Montasser, M. M. (2024). Abū Bakr al-Rāzī's ethical decision-making systems.



- British Journal for the History of Philosophy*, 32(6), 1254–1281. <https://doi.org/10.1080/09608788.2024.2316784>
70. Munk, S. (1859). *Mélanges de philosophie Juive et Arabe*. Paris: A. Franck.
71. Nasirov, I. (2017). Al-Kindī on the nature of the soul: An analytical introduction and the Russian translation of three short Kindian treatises. *Ishraq*, 8, 137-150.
72. Vallat, Ph. (2011). Al-Fārābī's arguments for the eternity of the world and the contingency of natural phenomena. In J. Lössl & J. W. Watt (Eds.), *Interpreting the Bible and Aristotle in late antiquity: The Alexandrian commentary tradition between Rome and Baghdad* (pp. 259–286). Brighton: Routledge.
73. Wazir, M., Wang, L., & Wu, X. (2019). Razi's concept of an afterlife. *Open Journal of Social Sciences*, 7, 126-141. <https://doi.org/10.4236/jss.2019.76011>



The Epistemological Foundation of Apophatic Theology (Ilāhiyyāt-e Tanzīhī) n Qāḍī Saʿīd Qummī

Seyed Rouhollah Noorafshan^{1✉} | Ebrahim Shiraliniya² | Maryam Barooti³ | Mohammad-Hosein Zareii Rezaee⁴

1. Corresponding Author, PhD Student in Islamic Studies Teaching (Foundations of Islamic Thought), Farabi Campus, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: s.r.noorafshan@ut.ac.ir
2. PhD Graduate in Philosophy, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: ebrahim.shiralinia@gmail.com
3. Assistant Professor, Department of Logic and Philosophy Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: barooti@cfu.ac.ir
4. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: zareii435@cfu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 9 July 2025
Revised: 13 September 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 25 October 2025

Keywords:

Apophatic Theology
(Ilāhiyyāt-e Tanzīhī),
Qāḍī Saʿīd Qummī,
Epistemology, Triadic
Levels of Cognition.



Abstract

The basis of "Apophatic Theology" (Ilāhiyyāt-e Tanzīhī) in the thought of Qāḍī Saʿīd can be sought through two distinct yet interrelated approaches: the ontological approach and the epistemological approach. The epistemological system of Qāḍī Saʿīd's thought is delineated in harmony with the three worlds of "sense (ḥiss), the soul (nafs), and intellect ('aql)." These created worlds, while maintaining proportionality and homogeneity, are known within the cognitive apparatus of "sense, imagination (khayāl), and intellect," and a definition and description of each is obtained. From Qāḍī Saʿīd Qummī's viewpoint, knowledge ('ilm) is encompassment of a thing, and cognition necessitates a kind of "vision" (ru'yah). Sensory and imaginative cognition is accompanied by "occurrence upon the thing and attainment to it," while intellectual cognition is achieved through "the return of the intellectual subject ('āqil) to itself and the observation of the intelligible (ma'qūl)," requiring a kind of "vision" and "homogeneity" (sinhīyat). Although there may be another type of knowledge, other than "sense, imagination, and intellect," which does not require homogeneity and similitude (muthliyyat) and is not dependent on the "existence of the known" (wujūd-e ma'lūm). The limitations of the human process of acquiring knowledge deprive it of the ability to cross the positive boundaries of knowing the Divine Essence and Attributes, thus establishing an "Apophatic Theology." This theology is accompanied by the recognition of human limits and his admission of inability to comprehend the reality (kunh) and modality of the Divine Essence and Attributes. Apophatic Theology is the foundation for glorifying and venerating God Almighty and focusing on the Divine Attributes of Action (ṣifāt-e fi'li), and it is the path of love and devotion to His Presence, the Glorified and the Exalted.

Cite this article: Noorafshan, S.R.; Shiraliniya, E.; Barooti, M.; Zareii Rezaee, M.H. (2024). The Epistemological Foundation of Apophatic Theology (Ilāhiyyāt-e Tanzīhī) n Qāḍī Saʿīd Qummī. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 177-194. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7165.1623>



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



بنیاد معرفت شناختی الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی

سید روح‌الله نورافشان^۱ | ابراهیم شیرعلی‌نیا^۲ | مریم باروتی^۳ | محمد حسین زارعی رضائی^۴

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: s.r.noorafshan@ut.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: ebrahim.shiralinia@gmail.com

۳. استادیار، گروه آموزش منطق و فلسفه، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: barooti@cfu.ac.ir

۴. استادیار گروه آموزشی الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: zareii435@cfu.ac.ir

چکیده

مبنای «الهیات تنزیهی» نزد قاضی سعید را می‌توان با دو رویکرد جدا و هرچند به هم وابسته، جست‌وجو نمود: رویکرد وجودشناختی و رویکرد معرفت‌شناختی. نظام معرفت‌شناختی اندیشه قاضی سعید، سازوار با جهان‌های سه‌گانه «حس، نفس و عقل» ترسیم می‌گردد. جهان‌های مخلوقی که با حفظ تناسب و سنخیت، در دستگاه معرفتی «حس، خیال و عقل» شناخته می‌شوند و «تعریف و توصیف»ی از هر یک به دست می‌آید. از دیدگاه قاضی سعید قمی، علم، «احاطه» بر شیء است و شناخت، مستلزم نوعی «رؤیت» است. شناخت حسی و خیالی، با «وقوع بر شیء» و وصول به آن همراه است و شناخت عقلی با «بازگشت عاقل به خود و مشاهده معقول» حاصل می‌شود و مستلزم نوعی «رؤیت» و «سنخیت» است، اگرچه ممکن است نوع دیگری از علم، غیر از «حس، خیال و عقل» وجود داشته باشد که مستلزم «سنخیت و مثلثیت» نبوده و به «وجود معلوم» وابسته نباشد. محدودیت‌های فرایند علم‌یابی انسان، توانایی عبور از مرزهای اثباتی شناخت ذات و صفات الهی را سلب می‌کند و «الهیاتی تنزیهی» را بنا می‌نهد که با شناخت حد انسان و اعتراف او به عجز از شناخت کنه و کیفیت ذات و صفات الهی همراه است. الهیات تنزیهی، مبنای تعظیم و اجلال خدای تعالی و توجه به صفات فعل الهی، راه محبت و عشق به حضرت او جل جلاله است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۶/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۳

کلیدواژه‌ها

الهیات تنزیهی، قاضی سعید قمی، معرفت‌شناسی، مراتب سه‌گانه شناخت.

استناد: نورافشان، سید روح‌الله؛ شیرعلی‌نیا، ابراهیم؛ باروتی، مریم؛ زارعی رضائی، محمد حسین. (۱۴۰۳). بنیاد معرفت‌شناختی الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۱۷۷-۱۹۴.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7165.1623>

© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.





مقدمه

حکیم است و عارف، شهرتش بیش از آن که به این دو عنوان باشد، به اندیشه‌ورزی ژرف در احادیث اهل بیت (ع) است. محمد بن محمد، ملقب به مفید، مشهور به قاضی سعید، در قرن یازدهم می‌زیسته و بزرگانی چون ملا رجبعلی تبریزی و ملا محسن فیض کاشانی، علم، دین و حکمت به او آموخته‌اند (زمانی قمشه‌ای، ۱۳۸۷، ص. ۹؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۴). حکمت اشراق را نزد عبدالرزاق لاهیجی خوانده است (کربن، ۱۳۸۴، ص. ۴۸۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص. ۳۳۶). برخی کوشش او را در راه «جمع‌بین ظواهر دینی و برهان و فلسفه» دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص. ۵۲). بسیار درباره «الهیات تنزیهی» قلم زده و آن را تثبیت کرده است.

قاضی سعید قمی، در «نفی ادراک حسی از خدای تعالی» به رویکردی اشاره کرده است، که جدای از محتوای سخن او، راهنمای انتخاب مواجهه ما در تحلیل «پایه‌های معرفت‌شناختی الهیات تنزیهی» بوده است. او برای «نفی ادراک حسی از خدای تعالی»، به ویژگی «ادراک» و «متعلق ادراک» توجه کرده است. از منظر «ادراک»، علم (ادراک حسی، خیالی یا عقلی)، احاطه است و خدای تعالی تحت احاطه علمی قرار نمی‌گیرد و از منظر «متعلق ادراک»، متعلق ادراک حسی، ناچار جسمانی است و خدای تعالی جسمانیت ندارد؛ پس او به ادراک حسی در نمی‌آید (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۷).

«رویکرد معرفت‌شناختی» قاضی سعید در «نفی ادراک حسی از خدای تعالی»، مبنای تحقیق پیش‌رو است. ضمن تبیین نظام معرفتی قاضی سعید قمی و نحوه‌ی ابتدای استدلال‌های الهیات تنزیهی بر پایه این نظام معرفتی، می‌خواهیم نشان دهیم که الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی، مستقل از نگاه وجود‌شناختی او قابل طرح و بررسی است.

در پیشینه پژوهش و نقد رویکرد الهیات قاضی سعید، اغلب به تفاوت مبانی او با فلسفه صدرایی اشاره می‌شود و پای اصالت ماهیت، تشکیک وجود و اصل سنخیت به میان می‌آید و کمتر به بنیان‌های نظری و معرفت‌شناسانه این رویکرد توجه می‌شود. به عنوان مثال، در مقاله «الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل» به این نکته اشاره می‌شود که راه‌حل‌های چهارگانه‌ای که قاضی سعید پیشنهاد می‌دهد هیچ یک توان حل معضل تعطیل در اندیشه او را ندارند (نظری و همکاران، ۱۴۰۰). همچنین در مقاله «تأملی بر چیستی و چرایی نفی صفات الهی از منظر قاضی سعید قمی» فرار از دام تشبیه و عدم توانایی بر جمع میان روایات، از عوامل اصلی



در گرایش قاضی سعید به الهیات سلبی دانسته شده است (بنیانی و رحیمی، ۱۳۹۷). نویسندگان مقاله «الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه افلوطین و قاضی سعید قمی» از جمله پژوهش‌هایی است که الهیات سلبی قاضی سعید را در سه حوزه هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی صفات الهی مطرح می‌کند و معتقد است میان آن‌ها پیوند ناگسستنی برقرار است (اسماعیلی و اکبری، ۱۳۹۷). در مقاله «الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی» بیشترین تأکید نویسنده بررسی وجودشناختی الهیات تنزیهی است و برای اثبات این مدعا به شرح حدیثی از امام رضا (ع) در این باره می‌پردازد و مؤیدات عقلی آن از جمله قاعده «اتحاد عاقل و معقول» و «فقط مشابه مشابه را می‌شناسد» را توضیح می‌دهد (رحمتی، ۱۳۹۵). اما جهت‌گیری کلی در مقاله حاضر، معرفی الهیات تنزیهی مبتنی بر آرای معرفت‌شناختی قاضی سعید است. همچنین سعی شده است ابتدای نظام وجودشناختی الهیات تنزیهی را بر نظریات معرفت‌شناختی ایشان نشان داده شود.

نگارندگان این سطور معتقدند حتی اگر به لحاظ وجودشناختی، مبانی هستی‌شناسی قاضی سعید را نپذیریم، باید راه دیگری را که او برای اثبات الهیات تنزیهی‌اش پیموده است، مورد بررسی مستقل قرار دهیم. رویکرد معرفت‌شناختی قاضی سعید در تبیین پایه‌های الهیات تنزیهی، کمتر مورد توجه قرار گرفته است و اگر هم نیم‌نگاهی به این وجهه از کار او شده باشد، از آن برای نفی آرای وجودشناسانه الهیات سلبی‌اش استفاده شده است (موسوی خمینی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۴۷)، مسئله‌ای معرفت‌شناختی است که برای ابطال استدلال قاضی سعید قمی در «نفی صفات، چه زائد بر ذات و چه عین ذات» (الهیات سلبی) به کار گرفته شده است. اما آنچه مورد توجه قرار نگرفته است، «غناي محتوای مفاهیم صفات» است. محتوای مفاهیم صفات، از حقیقت، کنه یا کیفیت صفات حکایت نمی‌کند. از این رو، ما مفاهیم را به معنایی تنزیهی می‌فهمیم و سرایت می‌دهیم (الهیات تنزیهی). بر اساس «امکان اخذ مفاهیم متعدد از امری بسیط»، نمی‌توان از «غناي حداکثری محتوای مفاهیم صفات» دفاع کرد.

روش تحقیق، مطالعه و جمع‌آوری کلمات، تحلیل محتوا و استنباط بوده است. در برش زدن جملات، تلاش شده است تا به «بلوک‌های معنایی» توجه شود و «پیوندهایی» که در اصل کلام وجود داشته را از دست نرود. شواهد زیادی از سخنان قاضی سعید قمی در پاورقی‌ها نقل شده است که علاوه بر نشان دادن «تواتر معانی استنباطی»، زمینه‌ای را فراهم می‌آورد تا



خواننده بتواند در استنباط، همراه متن پیش رود و درباره آن داوری نماید. توجه به این نکته نیز لازم است که تفکیکی که به طور ضمنی بین الهیات تنزیهی و الهیات سلبی برقرار کردیم، امری شایع نیست، اما در این نوشته رعایت شده است؛ جنبه وجودشناختی را با عنوان «الهیات سلبی» از جنبه معرفت شناختی با «الهیات تنزیهی» تفکیک کرده ایم؛ البته بررسی تفصیلی این تفکیک و دفاع از درستی آن، فرصتی دیگری می‌طلبد.

۱. جهان‌های سه‌گانه و راه معرفت

در نظر قاضی سعید قمی، مراتب آفرینش، «حس، نفس و عقل» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۹) است. عالم عقل، محیط بر عالم نفس است و عالم نفس مسلط بر عالم حس و تدبیرکننده آن است (قمی، ۱۳۷۳). در هندسه آفرینش، «امور محسوس، سایه‌ها و مثال‌های اموری عقلی هستند» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱) و «حقیقت و ذات هر چیزی، صورت عقلی آن است» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۹). نسبت جهان‌های سه‌گانه به هم، نسبت «صدور» است. صورت‌های عالم حس، از عالم نفس و عالم نفس از عالم عقل صادر شده است و عقل اول مخلوق الله تعالی است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۹). «صورت عقلی اشیاء»، «کلمه الهی یا امر ربانی است که محافظت، قوام و تکامل شیء را به عهده دارد (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۰۰).^۲ علاوه بر نسبت «صدور» و «علیت» (قمی، ۱۳۷۳)، بین جهان‌های مخلوق، نسبت «مثلیت» نیز برقرار است. اما الله تعالی، که خالق است و عالم عقل از او صادر شده، هیچ‌گونه رابطه «مثلیت» با جهان عقل یا دو جهان دیگر ندارد (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱). «صدور و علیت»، «هست بودن» جهان‌ها و «مثلیت»، «شناخت‌پذیری» آن‌ها را تبیین می‌کند. از نظر قاضی سعید، آفرینش، با عقل و شناخت با حواس آغاز می‌شود (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱). آنچه به انسان توانایی شناخت جهان‌های غیر مادی را می‌دهد اصل «همانندی آفرینش» (مثلیت) است. «چیزی از امور مفارق از ماده نیست مگر این‌که مثلی در عالم ماده داشته باشد» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱) و همین راه انسان را می‌گشاید تا بتواند سیری شناختی از امور محسوس تا مبادی مفارق از ماده داشته باشد.

۱. قاضی سعید این عوالم سه‌گانه را با نام‌های دیگری نیز یاد کرده است: «عوالم شهادت، غیب، غیب الغیوب» و «عالم خلق، عالم امر، عالم الوهیت» و نیز «عالم ملک، عالم ربوبی، عالم الوهی» و «عوالم ملک، ملکوت، جبروت»

۲. «لکل شیء کلمة إلهية و «أمر» رباني، يحفظه و يقوم بشأنه و يوصله إلى كماله»



۲. نظریه معرفت سه‌ساحتی

از نظر قاضی سعید قمی، «علم، انکشاف و امتیاز است». علم، برای عالم است، با توجه به همبستگی مفهوم علم و عالم، «انکشاف و امتیاز» هم برای «عالم» باشد. در پدیده علم، شیء به اندازه‌ای «آشکار» است که عالم، می‌تواند آن را از چیزهای دیگر «جدا» کند. علم، «آشکارگی و جدادشدگی» است. از نظر قاضی سعید، «انکشاف و آشکارگی»، فرع «تحقق و وجود» شیء است، ازاین‌رو، «آشکارگی و جدادشدگی» (علم)، مستلزم «وجود معلوم» نزد عالم است.

قاضی سعید، «ادراکات» را بر اساس مفهوم «آشکارگی و جدادشدگی وجود معلوم نزد عالم»، در نسبت با ساحت‌های سه‌گانه هر شیء، تبیین می‌کند. از نظر ایشان، هر شیئی سه ساحت دارد: ساحت حس، که «ظاهر» آن است، ساحت خیال، که «شیخ مثالی» آن است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۳۸)؛ و ساحت عقلی که ذات عینی هر چیزی است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۷۳).

ادراک، «وصول به شیء» (رسیدن) است. در ادراک حسی و خیالی، «وصول به شیء»، با «وقوع بر شیء» از راه قوای حسی یا خیالی به دست می‌آید. قاضی سعید تصریح می‌کند نظریه «وقوع و وصول»، با آنچه بیشتر صاحب‌نظران به عنوان «حصول صورتی از شیء در نفس» بیان کرده‌اند متفاوت است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۷۳). از نظر قاضی سعید، «دیدن»، به عنوان یکی از ادراکات حسی، «توجه نفس از عالم نور به سوی ظاهر» است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۶۷). در ادراک احساسی، اشیاء با «عینیت خارجی» خود، همان‌گونه که در خارج هستند، بدون هیچ تفاوتی، به ادراک در می‌آیند؛ در ادراک تخیلی نیز، اگر صادق باشد، شیء با «عینیت خارجی» خود حاضر می‌شود، البته در حالتی که برخی از ویژگی‌های مادی آن جدا شده است (تجرید). بنابراین، برخلاف نظریه‌ای که «صاحب‌نظران علم حصولی» بیان می‌کنند، صورت خیالی با ایجاد شیئی جدید پیدا نمی‌شود، بلکه از تجرید برخی ویژگی‌های مادی همان شیئی که به مشاهده حسی در آمده، به دست می‌آید. در ادراک عقلی، معقولات، با قوه‌ای که «عین ذات نفس» است، به ادراک «خود نفس» در می‌آید و نفس بدون این‌که نیازی به ابزار داشته باشد با رجوع به خود، آن‌ها را در می‌یابد (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۷۴).

ادراک‌کننده، چه در ادراک حسی و خیالی و چه در ادراک عقلی، همواره قوه واحدی در نفس است. با این تفاوت که در ادراک حسی و خیالی، نفس با به‌کار بردن ابزارها، «وقوف

۳. شیخ مثالی، «عالم مثال» نیست، بلکه از تجرید برخی از ویژگی‌های مادی شیء محسوس به دست می‌آید. تعبیر استاد دینانی از این عبارت چنین است: «شیء با نوعی تجرید در محضر تخیل قرار می‌گیرد» (دینانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۱)



بر شیء» پیدا می‌کند و در ادراک معقولات به ذات خود باز می‌گردد. گویا نفس، در ادراک جزئیات، از طریق ابزارها از خود [به‌سوی شیء] خارج می‌شود و در ادراک کلیات، جز به خویشتن خویش به چیز دیگری تکیه نمی‌کند. اگرچه با نگاهی دیگر و براساس لطیفه‌ای عرفانی، نفس، تمام اشیاء، چه کلیات و چه جزئیات‌شان را از ذات خودش می‌داند، چراکه نفس همه حقایق را در خود جمع دارد (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۷۳).

” مقصود این نیست که جزئیات بیرون نفس بوده و کلیات در درون نفس جای گرفته‌اند، بلکه مقصود این است که نفس برای ادراک جزئیات به آلات و ابزار متوسل گشته و در ادراک کلیات جز به خویشتن خویش به چیز دیگری تکیه نمی‌کند (دینانی، ۱۳۹۰).

تناظر جهان‌های سه‌گانه آفرینش (حس، نفس، عقل) با جهان‌های شناخت (حس، خیال، عقل)، نشان از نوعی تناسب و سنخیت میان مدرک و مدرک دارد. در ادراک حسی و خیالی که پای ابزار و واسطه در کار است، این تناسب بین ابزار و مورد شناسایی برقرار است، اما آنجا که نفس، به ذات خود و به ابزاری که عین ذات خودش است معقولات را می‌شناسد، اصل سنخیت بین نفس و معقولات است (توکلی و همکاران، ۱۳۹۸). قاضی سعید می‌گوید: «تعقل شیء، فقط وقتی ممکن است که سنخی از شیء معقول در عاقل باشد» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۷۶)؛ به نظر ایشان محتوای اصل کهن «اتحاد عقل و عاقل و معقول» چیزی غیر از این نیست (قمی، ۱۳۷۳).

اگر چیزی از چیز دیگر جدایی همه‌جانبه (تباین مطلق) داشته باشد، ناگزیر هیچ سنخیتی بین آن دو برقرار نخواهد بود و براساس اصل «سنخیت عاقل و معقول» و «تناسب ابزار شناخت با امر مورد شناسایی»، هیچ یک از آن دو نمی‌تواند دیگری را با «ادراک حسی، خیالی یا عقلی» درک کند (قمی، ۱۳۷۳)، اگرچه ممکن است نوعی دیگر از علم، غیر از «حس، خیال و عقل» وجود داشته باشد که مستلزم «سنخیت و مثلثیت» نبوده و به «وجود معلوم» وابسته نباشد.

۳. معرفت در ساحت سخن

«انکشاف» حادثه‌ای است که «حقیقت شیء» را نزد عالم آشکار می‌کند و به عبارت دیگر،



«حکایت‌گر» از حقیقت شیء است. «مفهوم» هم «حکایت‌گر» «یافت» ما از حقیقت است و «سخن»، واسطه حکایت از مفاهیم و «معانی» است. «حقیقت، انکشاف، معنا و مفهوم، کلمه و سخن»، رشته‌ای است که با «حکایت» به هم پیوسته است. پیوستگی این زنجیره در تعریفی که قاضی سعید قمی از علم و تعریف بیان می‌کند، نمایان است: «علم، انکشاف شیء است» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۳۹) و «تعریف، کشف و اظهار آن است» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۱). در این زنجیره، رونمایی حقیقت، هرچه به پایین، کمتر است و حکایت حلقه‌های پایین، هیچ‌گاه از مرزهای حلقه‌های بالا فراتر نمی‌رود.

«معرفت، با حواس آغاز می‌شود» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۹۱)، با «وقوع بر شیء و وصول به آن» امتداد می‌یابد و با بازگشت به خود، به یافته‌های عقلی می‌رسد. از نظر قاضی سعید، معرفتی که «از خلق آغاز می‌کند» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۳۷)، ناگزیر با «رؤیت»، «صورت‌نگاری»، «مقایسه»، «تشبیه» و «محدودیت» همراه است (قمی، ۱۳۷۳). در این نظام معرفتی، «توصیف، مطلقاً وجه احاطه و حدّ است» (قمی، ۱۳۷۳).

۴. خداشناسی در قلمرو نظام معرفتی

۴-۱. تعریف بشری (از منظر محدودیت‌های معرفتی)

علم (انکشاف شیء) بر تعریف (کشف و اظهار) مقدم است (قمی، ۱۳۷۳، صص. ۲۳۹ و ۲۴۱). «حکم به اتصاف شیء»، منوط به آن است که شیء متعلق علم قرار گرفته باشد. اگر «صفت»، صفت ذاتی باشد، از آنجاکه صفت ذاتی، مقتضای ذات است فارغ از در نظر گرفتن هر چیز دیگر، مستلزم این است که «ذات شیء متعلق آگاهی قرار گرفته باشد» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۱۹). «علم، احاطه بر شیء است» (قمی، ۱۳۷۳) و «صفت و توصیف هم ناظر به همین جهت احاطه و حدّ است» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۳۷). «معقولیت» یا «تعلق آگاهی به ذات شیء»، مستلزم «احاطه بر ذات شیء» است. ذاتی که «تحت احاطه» قرار می‌گیرد، «معقول»، «معلول» و «مخلوق» است.

در فرایند تعقل، «نفس» به درون خود باز می‌گردد و چیزی را که سنخی از آن درون نفس است، باز می‌یابد و می‌شناسد. «معقول را در خود داشتن»، خود بیان دیگری از معلولیت معقول است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۱۹). «عاقل»، برتری عقلی بر معقول دارد، و «برتری عقلی»، ناچار



همان علیت است. علیت معنایی غیر از «برتری عقلی» و «احاطه حقیقی» (الفوقیه العقلیه و الإحاطة الحقیقیة) ندارد (قمی، ۱۳۷۳).

اکنون اگر در نظر آوریم که «واجب تعالی تحت احاطه قرار نمی‌گیرد» *وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا* (طه ۱۱) و معلول نیست، آشکار خواهد شد که خدای تعالی، به ذات و حقیقت صفاتش معقول هم واقع نمی‌شود.

” وجود عام، علم و صفاتی از این دست، از آن جهت که حقیقت‌شان معلوم و هویت‌شان شناخته شده است و ذات‌شان معلول است و نشانه‌های مخلوقیت به همراه دارد، راهی به سوی حضرت احدیت نداشته و شایسته نیست که فاعل حقایق و وجودات را با آن توصیف کنیم (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۶).

با این بیان، پایه‌های معرفتی الهیات تنزیهی قاضی سعید قمی آشکار می‌شود. پشتوانه ایجابی مفاهیم، «احاطه علمی» است. اگر احاطه علمی نباشد، با الصاق مفاهیم و الغای قیدها، نمی‌توانیم مفاهیمی ایجابی از موضوع مورد شناخت به دست دهیم. در مقام نقد، گفته‌اند:

” این سخن قاضی سعید در مورد ذات مقدس حق تبارک و تعالی، یک سخن متین و استوار است، زیرا ذات مقدس حق از حیطه ادراک بیرون است... آنچه محل بحث و گفت‌وگو واقع می‌شود، مسئله اسماء و صفات است... قاضی سعید در مورد مسئله صفات دچار مشکل گشته و بر اساس مبانی فلسفی خود، در قول به اصالت ماهیت و تباین میان خالق و مخلوق، ناچار به جنبه سلبی صفات روی آورده است (دینانی، ۱۳۹۰).

به نظر می‌رسد، استدلال معرفت‌شناختی قاضی سعید، بر پایه محدودیت‌های ذاتی دستگاه شناختی انسان قرار دارد، محدودیت‌هایی که خود به ذات فقری و محدود انسان باز می‌گردد و هیچ‌گاه نمی‌تواند از او جدا شود. از یک منظر، همین دیدگاه معرفتی مبنای «تباین میان خالق و مخلوق» است، نه بالعکس. از این رو، شاید دیگر نتوان با خدشه در مبانی فلسفی قاضی سعید،



مانند اصالت ماهیت و یا تباین میان خالق و مخلوق، نتایج معرفت شناسانه او را درباره الهیات تنزیهی مردود شمرد.

از سوی دیگر، نقد، میان ذات و صفات تفاوت گذاشته و سخن قاضی سعید را درباره ذات درست و سرایت آن را به صفات نادرست می داند. آیا مناسبتی سخن درباره ذات، صفات را در بر نمی گیرد؟ حتی اگر برخلاف تصریح قاضی سعید، صفات را عین ذات دانسته و اختلاف آن ها را صرفاً مفهومی بدانیم، باید به این پرسش پاسخ دهیم که چگونه یکی از دو چیزی را که عین یکدیگر هستند از هم جدا کرده و از دایره شمول حکم خارج می کنیم؟ دست مایه نقد، «اصالت وجود، تشکیک وجود و اصل سنخیت علت و معلول» است؛ اگر این دست مایه می تواند صفات را در دیدرس علم ما قرار دهد، چرا نتواند با همان شیوه ذات را هم برای ما مکشوف کند؟

در نقد دیگری چنین آمده است: «الهیات سلبی بدون الهیات ایجابی نه ممکن است و نه مطلوب» (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۶)، چرا که حتی سلب صفات نقص مانند جسمانی بودن و حرکت و تغییر داشتن نیز مستلزم معرفت اجمالی پیشین به واجب تعالی است و معرفت به این که «وجوب وجود»، با این نقایص سازگار نیست؛ از این رو، «الهیات سلبی ... در واقع متکی بر الهیات ایجابی پنهان است. مثلاً قاضی سعید به موجب برهان، پیشاپیش مسلم می گیرد که خداوند، واجب الوجود و بسیط محض است و ... و وجوب وجود و بساطت محض و عدم تعیین ذاتی خداوند با اسناد اوصاف ایجابی مشترک به او ناسازگار است» (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۵). قاضی سعید، در کنار رویکرد معرفت شناسانه خود، اصول دیگری را نیز به کار گرفته است، از جمله: «مفهوم واجب الوجود»، «وحدت واجب الوجود من جمیع الجهات» (قمی، ۱۳۶۲، ص. ۷۱)، «امتناع استکمال واجب الوجود به غیر» (قمی، ۱۳۶۲)، «عدم تناهی و محدودیت واجب تعالی» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۲۹)، «بساطت محض واجب تعالی» و از ترکیب ویژگی های نظام معرفتی با این اصول، «الهیات تنزیهی» خود را تبیین کرده است. اما پیش فهم های قاضی سعید از واجب تعالی، نیز سلبی است. ما از «وجوب» در ساحت واجب الوجود تعالی، معنای اثباتی نداریم، او نه ممکن است و نه ممتنع، پس واجب است. مفاهیم دیگر از قبیل بساطت، وحدت

۴. دانستن این نکته مفید است که برخی از محققین درباره کتاب کلید بهشت معتقدند: «کتاب کلید بهشت که اکنون به معاونت مشکاه به نام قاضی سعید به چاپ رسیده است، هر کسی که به مذاق قاضی آشنا باشد می داند که این کتاب از او نیست؛ چنان که در سیاحه البوستانیة گفته شده که این کتاب از ملای تبریزی است». (موسوی خمینی، بی تا، ج. ۲، ص. ۱۳۴)



و عدم تناهی نیز چنین است. بنابراین، نمی‌توان گفت الهیات تنزیهی قاضی سعید، الهیاتی ایجابی و پنهانی در خود نهفته دارد.

۲-۴. تعریف الهی (از منظر راه‌رهای از محدودیت)

«ذات و صفات خدای تعالی، متعلق معرفت قرار نمی‌گیرد» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۷)، اما ایمان و محبت، بر پایه معرفت است، پس چگونه بندگان راه عبودیت امر ناشناخته را در پیش گیرند؟ قاضی سعید از دورا برای «شناخت خدا» سخن به میان آورده است، یکی را اندکی بسط داده و از دیگری صرفاً به اشاره گذشته است.

«معرفت مقایسه‌ای»، معرفتی استدلالی است، معرفتی که از مقایسه ساحت «وجوب» با طبیعت «امکان» به دست می‌آید، معرفت عقلی بیش از این راه به جایی نمی‌برد. در کتاب اسماء و صفات حق، استاد دینانی، به نقل از کتاب اربعین قاضی سعید درباره «معرفت بالمقایسه» چنین می‌گوید:

” معرفت انسان نسبت به حق تبارک و تعالی بر اساس معیار و میزان طاقت و توان آدمی تعیین می‌شود و این معرفت همان چیزی است که می‌توان آن را معرفت بالمقایسه نام گذاشت. منظور او از معرفت بالمقایسه این است که انسان به مبدأ جهان یقین داشته باشد و به اوامر و نواهی او ملتزم گردد (دینانی، ۱۳۷۹، ص. ۳۰۴).

قاضی سعید نیز در این باره می‌فرماید:

” المعرفة بالله بالقياس إلى طبيعة الإمكان إذ لا يمكن معرفتها من سبيل العقل إلا بهذا الحدّ، و من رام غير ذلك فقد ركب شططا (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۸).

راه دیگری که قاضی سعید آن را به اشاره وا گذاشته و گذشته است، راهی است که خدا بر «پاکبازان محمدی (ص)» گشوده است، راهی است متفاوت از راه عقل و استدلال، که شاید بتوان از آن به «مشاهده نورالأنوار» تعبیر کرد (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۸). محدودیتی که قاضی سعید در «علم به ذات و صفات خدای تعالی» قائل است، بر هر دو راه معرفت حاکم است، صرفاً کیفیت و استحکام «علم مشاهده‌ای» با «علم مقایسه‌ای» متفاوت است. ما هم ناچار، به



همین اشاره درباره «علم مشاهده‌ای» اکتفا کرده و بحث را درباره «علم مقایسه‌ای و استدلالی» پی می‌گیریم.

انسان با «حس، خیال و عقل»، «صنع الهی» را می‌شناسد بر این پایه درباره «خدا و وحدت او و دیگر صفات نیکویش» استدلال می‌کند (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۷). قاضی سعید نیز مانند دیگران، به پیروی از عقل و متون دینی، صفات را درباره خدای تعالی مطرح می‌کند، آنچه او با دیگران اختلاف دارد در تبیین وجودشناختی او از نسبت صفات و ذات و نیز بیان معرفت‌شناختی او درباره معنایابی صفات است. شناخت «طبیعت فقیر امکانی» و تنزیه «ساحت وجوبی» از این فقر و امکان، بهترین راه شناخت عقلی خدای تعالی است. ره‌آورد این شناخت، «معرفت اقراری» به این حقیقت است که «عالم [ممکنات]، مبدئی [واجب] دارد که چیزی مانند او نیست» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۷۷)^۵. معرفت اقراری، عرفان همراه با اعتراف است، شناختی که به مرزهای خود واقف و به آن ملتزم است.

«معرفت مقایسه‌ای» که از راه توجه به «طبیعت امکان» پیش می‌رود، مرحله‌ای ابتدایی از «معرفت اقراری» است که با نقص و غفلت همراه است. قاضی سعید قمی به تبع روایات معصومین (ع)، معتقد است که «خدا، جز به خدا شناخته نمی‌شود» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۶۲۵) و «خدا فقط آن‌گونه که خودش را شناسانده است، شناخته می‌شود» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۲). خدای تعالی، چگونه خود را می‌شناساند (تعریف می‌کند)؟

تعریف، به معنای شناساندن، «کشف و اظهار است» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۲۸). تعریف الهی، «ظهور با آیات است» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۳). خدای تعالی، در آشکار کردن مخلوقاتش خود را می‌شناساند. او در آیات خود ظهور دارد. مظهر، ظهور ظاهر است. مظهر، چیزی در خود ندارد (عدم است) و هر چه هست، ظهور ظاهر در آن است. اگر مظهر و ظاهر، در ظهور مشترک باشند و لفظ به یک معنا برای هر دو به کار رود، مظهر از ظاهر مستغنی بوده و دلالتی به ظاهر نخواهد داشت. دلالت مخلوقات، به منزله آیات، بر خالق، دلالت مظاهر و مجالی به ظاهر است، ظاهری که پیش از مظهر آشکار است و مظهر، به او آشکار است و شناخته می‌شود (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۳).

۵. والإقرار هو أن يقرَّ أنَّ للعالم مبدئاً، وللطبيعة الممكنة التي هي بالقوة المحضة مخرجاً إلى الفعل ولا يشبه شيئاً ولا يشبه شيء.



” مخلوقات آیات آشکار (ظاهر) الهی هستند... اما نه صرفاً از جهت طبع مکانی،... بلکه از آن جهت که مخلوقات، مظاهر و مجالی کمالات و انوار الهی می‌باشند... حیث یکون الظاهر فی کلّ شیء هو الله تعالی بأسمائه و لیس فی الوجود الا الله، در هر چیزی، خدا است که با اسماء خود آشکار است و در وجود، چیزی غیر از او نیست ... مظهر، چیزی غیر از تابش اسم مبارک الظاهر نیست و آنچه در مظاهر اصیل است، عدم است... (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۴۳).

۵. معنایابی صفات

قاضی سعید، به لحاظ وجودشناختی، هم زیادت صفات بر ذات و هم عینیت آن را مردود شمرده و به نظریه نائب منابی ذات از صفات کشیده شده است:

” فمعنی علمه ذاته و القدرة ذاته انّ ذاته تنوب مناب هذه الصفات و تقوم مقامها... (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۴۶۶).^۶

در این نوشتار به وجهه وجودشناختی مسئله «نسبت ذات و صفات» نمی‌پردازیم؛ آنچه در مرکز توجه است این است که تا چه اندازه صفات حق تعالی را، با هر نسبتی که با ذات دارند، می‌توانیم بشناسیم و درباره آن سخن بگوییم؟ اگر نگاه وجودشناختی قاضی سعید به صفات الهی را پذیرفته باشیم و هرگونه صفتی را از ذات سلب کرده و ذات را نائب مناب صفات بشماریم، از آنجاکه «مفاهیم صفات»، «بازتاب حقیقت» آن‌ها است، ناگزیر در حیطه معنایابی هم، صفات چیزی غیر از «سلب اضداد و نقائص» نخواهد بود (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۳۸).

از نظر معرفت‌شناختی، خدای تعالی، تحت احاطه علمی قرار نمی‌گیرد. حق تعالی، با اسماء خود، برای آفریدگان ظهور کرده تا او را بشناسند (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۶۸). با ظهور اسمای

۶. «فمعنی علمه ذاته و القدرة ذاته انّ ذاته تنوب مناب هذه الصفات و تقوم مقامها، لانّ ذاته مصداق لتلك المفهومات و فرد منها، فلا مفهوم ولا صفة سواء كان عيناً أو غيراً سوى الذات الأحدية المحضة، لأنّ ذلك يناقض الأحدية التي لا رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف فيها»؛ سخن قاضی سعید درباره نائب منابی ذات از صفات صریح است، اما استاد دینانی معتقد است که «قاضی سعید به سخن معتزله نیز باور ندارد و در باب انکار صفات برای خداوند راه افراط پیموده است». (نیز ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص. ۳۴۶)



الهی، آفریدگان، فقط «بهره‌ای از اسماء» الهی به دست می‌آورند و حقیقت اسماء به دست کسی نمی‌افتد.

” حق تعالی اسماء را برای اثبات رحمتش بر خلق آشکار کرده است، ظهور اسماء به‌گونه‌ای نیست که آفریدگان اشرف و احاطه بر صفات و نعوت الهی بیابند. او خود فرموده است: لایحیطون به علماً (قمی، ۱۳۳۹، ص. ۸۴).

صفات الهی، «مطلق» است و بهره‌ای که ظهور اسماء نصیب ما می‌کند، «محدود و مقید» است؛ آیا عقل می‌تواند با «برداشتن قیدها»، به مطلق صفات برسد و معنایی ثبوتی و ایجابی برای صفات درک کند که در خور ساحت وجوبی باشد؟

پاسخ قاضی سعید، به این پرسش، روشن است؛ هیچ فعالیتی نمی‌تواند مفاهیم را از شمول این قاعده خارج کند که «هر چه معقول است، مخلوق است»: «أَنَّ كُلَّ مَا هُوَ مَعْقُولٌ لِلشَّيْءِ، فَهُوَ مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ مَعْلُولٌ لَهُ». با مجموعه‌ای از فعالیت‌های ذهنی نمی‌توان ویژگی‌های امکانی مفاهیم را از آن‌ها جدا کرد و به مفهومی ایجابی از مطلق معنای آن رسید. هرچند با این روش، ما مفهوم را از بعضی جهات، مطلق می‌کنیم اما خاصیت مفهوم بودن را از بین نبرده‌ایم و از عالم محدود مفاهیم و تصورات پا را فراتر نگذاشته‌ایم (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۶، ص. ۱۰۱). علاوه بر این، ذهن چگونه همه ویژگی‌های امکان را شناسایی کرده و از کجا مطمئن می‌شود که همه ویژگی‌های امکانی را از مفهومی جدا کرده و مفهومی شایسته مقام وجوب به دست آورده است؟ «كَلِمًا مَيِّزَتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۳۷).

محدودیتی که بر معنایابی ایجابی صفات الهی حاکم است، درباره اسماء و صفاتی که حق تعالی خود در کتب مقدس الهی و بر زبان اولیای خویش به ما شناسانده است نیز صادق است. شناخت ما از صفات، چه ایجابی و چه سلبی، «معنایی حداقلی» است که به هیچ‌وجه اشاره‌ای به کنه، حقیقت یا کیفیت صفات ندارد. از این رو، چاره‌ای غیر از «اقرار و اعتراف» به معنای تنزیهی صفات باقی نمی‌ماند (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۱۹۲).

” الفاظ برای معانی عامه وضع شده است، مثلاً علم انکشاف اشیاء نزد عالم است و همچنین نور آن است که ظاهر بنفسه باشد. چون این اشعه آفتاب ظاهر بنفسه است، به آن نور می‌گوییم. حال اگر فرض کنیم چیزی خود به خود ظاهر



و نمایان باشد او حقیقتاً نور خواهد بود و نور حقیقی اوست (موسوی خمینی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۱۳۵).

مقصود ما از معنای حداقلی، همین «معنای عام»، بدون شمول حقیقت و کیفیت است. چگونه می‌توان به «معنای حداقلی صفات» دست یافت و با رعایت قواعد تنزیه آن را به حق تعالی نسبت داد؟

پاسخ قاضی سعید قمی این است: هنگامی که ما «وجود و علم و قدرت» را در مخلوقات (آیات و مظاهر حق) مشاهده می‌کنیم، پی می‌بریم که این‌ها را «موجود عالم قادری» به «مخلوقات امکانی و مظاهر فقری» بخشیده است؛ «موجود عالم قادر»، ذاتی است که «وجود و علم و قدرت» را به مخلوقات عطا کرده است (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۹۰).^۷ این سخن قاضی سعید تا اندازه‌ای شبیه سخن فلاسفه است که می‌گویند:

” واجب‌الوجود بالذات همه کمالات را به نحو اعلی و اشرف شامل است و این کمالات، نیز به‌گونه‌ای که با ساحت مقدس او مناسبت داشته باشد، بر او حمل می‌گردد. این حمل در اصطلاح اتصاف می‌نامند (دینانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۱).

در تعبیرات قاضی سعید نیز «اعلی و اشرف» بودن صفت حق تعالی نسبت به مخلوقات آمده است.

در کنار این شباهت، باید به تفاوت‌های بنیادی سخن قاضی سعید با فلاسفه توجه کرد. برخی به نقد گفته‌اند که «اعلی و اشرف»، نشانه «تشکیک» و «مسانخت» است و از این رو، سخنان قاضی سعید ناهماهنگ است، چون بیشتر از مسانخت گریخته و در موارد بسیاری نیز به‌گونه‌ای سخن گفته است که با مسانخت و نوعی اشتراک سازگار است (دینانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۷۴). این برداشت از سخن قاضی سعید ناروا است، او پس از این که تأکید می‌کند: «خدای

۷. «لیست الصفات بقیام مبدأ الاشتقاق في الذات سواء كان ذلك المبدأ نفس الذات أو قائما بها، بل بمعنى أنه تعالی وهب مبادیها للمتصفین بها و أوجد حقائقها المستحقّیها...»؛ قاضی سعید در کتاب کلید بهشت می‌گوید: «... از نظر اولیای الهی، غایت معرفت او تعالی شأنه منزّه داشتن اوست از جمیع صفات و سمات و رسوم و حدود و ایضاً تصریح کرده‌اند که واجب‌الوجود تعالی شأنه فقط ذاتی است که علت جمیع صفات و اوصاف است چنان‌که از احادیث ائمه هدی ص این معنی ظاهر است...»؛ به نظر می‌رسد مقصود از «علت جمیع صفات» بودن ذات، به همین معنایی است که در این جا مورد بحث قرار داده‌ایم. اگر قاضی سعید صفت و زیادت یا عینیت آن را با ذات مطرح کرده است، دیگر نمی‌توان به او چنین نسبت داد که او می‌گوید ذات، صفات را برای خود خلق کرده است. با این پندار، برخی سخن قاضی سعید در کلید بهشت را چنین نقد کرده‌اند: «کسانی که با حکمت و منطق آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که صفات، معلول ذات نیست و اساساً نسبت معلول با علت، غیر از نسبت صفت با موصوف است».



تعالی، از هر جهت، غیر از مخلوقش است»، می‌گوید: «همچنان‌که ذات خدای تعالی، خارج از ذوات اشیاء است، علم او نیز چنین است، علم خدای تعالی، «اعلی و اشرف» از علوم همه علماء است و هیچ کیفیتی ندارد» (قمی، ۱۳۷۳، ص. ۲۶۷). در سخن فلاسفه آمده است: «کمالات، به‌گونه‌ای که با ساحت مقدس او مناسبت داشته باشد، بر او حمل می‌گردد»، این قید در سخن قاضی سعید متناظر با «اعلی و اشرف» بودن است و این دو هیچ دلالتی بر نوعی تشکیک یا تشریک ندارد.

نقد دیگر به این دیدگاه قاضی سعید این است که:

” در این صورت تمام اوصاف الهی معانی مجازی پیدا می‌کنند و در واقع، زبان الهیات به زبانی مجازی تبدیل می‌شود. به این معنا که اسناد همه اوصاف کمالیه به خداوند صرفاً با علقه مجازی علت صورت می‌گیرد. چون خداوند علت مفیض علم و قدرت و حیات است، پس به‌طور مجازی علم و قدرت و حیات نیز به او نسبت داده می‌شود (علیزمانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۷).

در متن نقد، مجازی بودن زبان به اوصاف کمالیه اختصاص یافته است. از این رو، اشکال به معنای سلبی یا تنزیهی صفات وارد نیست. در ناحیه سلب، نقائص به نحو حقیقی از ساحت واجب‌الوجود سلب می‌شود، از این جهت، زبان الهیات تنزیهی، زبانی حقیقی است. سخن قاضی سعید معنای دیگری هم دارد که با تکیه بر آن، بدون این‌که با «نقد زبان مجازی» برخورد کنیم، می‌توانیم از کنار آن بگذریم. سخن قاضی سعید، راه دست‌یابی به معنای حداقلی‌ای را که در روش تنزیه پایه قرار می‌گیرد بیان کرده است. الهیات تنزیهی، «الهیات تهی» نیست. از مشاهده «وجود، علم و قدرت» در مظاهر الهی، پی می‌بریم که آفریدگار آن‌ها، «موجودی عالم و قادر» است، اما از آنجاکه معنایی غیر از «وجود، علم و قدرت» فقری نمی‌شناسیم، نمی‌توانیم این معانی را با حفظ ویژگی‌های امکانی آن، به آفریدگار نسبت دهیم. بنابراین، باید بگوییم: آنچه او دارد، اعلی و اشرف است؛ «اعلی و اشرف» بودن، یعنی این‌که کمالات الهی، ویژگی‌های امکانی کمالات آفریدگان را ندارد و «متناسب با ساحت ربوبی است». ذاتی که علم را به دیگران می‌بخشد و خود به مقابل این صفت، یعنی جهل، متصف



نمی‌شود و ما از حقیقت و کیفیت آگاهی، نمی‌توانیم آگاه شویم. این معنای حداقلی علم است که با روش قاضی سعید استخراج می‌شود و پایه الهیات تنزیهی قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

متناظر با ساحت‌های سه‌گانه اشیاء، یعنی «ظاهر، شبح مثالی، صورت عقلی»، انسان از قوای شناسایی «حس، خیال و عقل» برخوردار است؛ در قلمرو حس و خیال، انسان با «وقوع بر شیء»، به خود شیء خارجی «می‌رسد» و در قلمرو تعقل، با رجوع به خود، «صورت عقلی شیء» را می‌یابد؛

فرایند شناخت، با حس آغاز می‌شود و در حرکتی تجریدی، نفس به ادراک صورت معقول اشیاء و نیز اشیاء معقول و مفارق از ماده نائل می‌شود؛

«حقیقت، انکشاف، معنا و مفهوم، کلمه و سخن»، رشته‌ای است که با «حکایت» به هم پیوسته است. انسان بر اساس این زنجیره، معرفت پیدا می‌کند. محدودیت‌های ناشی از این زنجیره شناخت همواره با انواع معارف انسانی همراه است؛

آنچه به ادراک و تعقل انسان در می‌آید، معلول و مخلوق است. ازاین‌رو، چیزی از ساحت وجوبی معقول نمی‌شود و معقولی را هم بدون تجرید جهات نقص نمی‌توان به واجب تعالی نسبت داد؛ آنچه از تجرید جهات نقص، نصیب انسان می‌شود، امری ایجابی و ثبوتی نیست. الهیات تنزیهی، «الهیات تهی» نیست؛ شناختی که به مرزهای خود واقف است و آن مرزها را نمی‌شکند. معرفتی است بر پایه معنایی حداقلی که نشانی از حقیقت و کیفیت صفت کمالی در خود ندارد؛ شناختی که عظمت را آشکار و به رحمت امیدوار می‌کند؛ الهیات تنزیهی، تأکید بر محدود بودن دانش است نه مسدود بودن راه آن.



فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۰). **اسماء و صفات حق**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات (وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی).
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۹). **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**. تهران: انتشارات طرح نو.
۳. اسماعیلی، محمدعلی، و اکبری، محمد. (۱۳۹۷). **الهیات سلبی در حوزه هستی‌شناسی صفات الهی در اندیشه افلوطین و قاضی سعید قمی. هستی و شناخت**، ۲ (۸۷)، ۸۷-۱۱۰.
۴. بنیانی، محمد، و رحیمی، علی. (۱۳۹۷). **تأملی بر چیستی و چرایی نفی صفات الهی از منظر قاضی سعید قمی. فلسفه دین**، ۱۵ (۴)، ۸۶۹-۸۹۰.
۵. توکلی، زهرا، صادقی حسن‌آبادی، مجید، و شانظری، جعفر. (۱۳۹۸). **تبیین شاخصه‌های علم از نگاه قاضی سعید قمی. آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۴ (۲۴)، ۴۵-۶۶.
۶. رحمتی، انشاءالله. (۱۳۹۵). **الهیات تنزیهی از دیدگاه قاضی سعید قمی. خردنامه صدرا**، ۸۶ (۳۳-۴۸).
۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن** (ج. ۵ و ۶). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۸۲). **شیعه در اسلام**. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷). **سخن گفتن از خدا**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (سازمان انتشارات).
۱۰. قمی، قاضی سعید، محمد بن محمد (مفید). (۱۳۷۳). **شرح توحید الصدوق** (نجفقلی حبیبی، مترجم). تهران: مؤسسه الطباعة و النشر (وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی).
۱۱. قمی، قاضی سعید، محمد بن محمد (مفید). (۱۳۳۹). **اسرار العبادات و حقیقة الصلاة**. تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. زمانی قمشه‌ای، علی. (۱۳۸۷). **اسرار عبادات و حقیقت نماز**. قم: انتشارات آیت اشراق.
۱۳. قمی، قاضی سعید، محمد بن محمد (مفید). (۱۳۶۲). **کلید بهشت** (سید محمد مشکات، مصحح). تهران: انتشارات الزهراء.
۱۴. کرین، هانری. (۱۳۸۴). **تاریخ فلسفه اسلامی** (متن کامل). تهران: انتشارات کویر.
۱۵. نظری، جواد، سراج، شمس‌الله، و ضیایی، مجید. (۱۴۰۰). **الهیات سلبی قاضی سعید قمی و معضل تعطیل. آینه معرفت**، ۲۱ (۶۶)، ۱۰۳-۱۲۲.
۱۶. موسوی، سید روح‌الله. (بی‌تا). **تقریرات فلسفه** (عبدالغنی موسوی اردبیلی، مقرر). نسخه دیجیتال، مجموعه آثار امام خمینی ره، موسسه تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور).



Ontological and Epistemological Criteria of Effect-Hood in Islamic Philosophy and in Scriptural Texts (Quranic Verses and Hadiths)

Javad Parsaee¹

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophical Studies, Research Institute for Women and Family Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: j.parsaee@urd.ac.ir



Article Info

Article type:

Review Article

Received: 13 March 2025
Revised: 5 May 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 7 July 2025

Keywords:

Criterion for Effect-Hood,
Ontological Criterion,
Epistemological Criterion,
Islamic Philosophy,
Qur'anic Verses and
Hadiths.



Abstract

One of the topics pertaining to causality is addressing the criterion for an effect's (ma'lūl) need for a cause. Determining what makes an effect an effect in reality and truth, and by what means the effect-hood (ma'lūliyyat) of things can be ascertained, is an issue that has been addressed in Islamic philosophy and in the scriptural texts (Qur'anic verses and hadiths). In this research, employing a descriptive-analytical method and by dividing the criterion for effect-hood into ontological and epistemological criteria, the views of Muslim philosophers concerning the ontological criterion for effect-hood are first expounded. Subsequently, the epistemological criteria for effect-hood in Islamic philosophy are extracted. Following this, by extracting the ontological and epistemological criteria for effect-hood from the Qur'anic verses and hadiths, these criteria are analyzed and compared with those presented in Islamic philosophy. The conclusion reached is that regarding the epistemological criteria for effect-hood, there is agreement and compatibility between the viewpoint of the philosophers and the scriptural texts. However, concerning some ontological criteria, an apparent conflict is observed between the philosophers' viewpoint and the apparent meaning of some religious texts, for which solutions are proposed to resolve this conflict.

Cite this article: : Parsaee, J. (2024). Ontological and Epistemological Criteria of Effect-Hood in Islamic Philosophy and in Scriptural Texts (Quranic Verses and Hadiths). *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 195-218. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6891.1601>



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



ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات

✉ جواد پارسایی

۱. نویسنده مسئول، استادیار، گروه مطالعات فلسفی، پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: j.parsaei@urd.ac.ir

چکیده

یکی از مباحث مربوط به علت، پرداختن به ملاک نیازمندی معلول به علت است. این‌که معلول بودن معلول در واقع و نفس الامر به چه علت است و معلول بودن اشیا را از چه طریقی می‌توان معین کرد، یکی از مسائلی است که در فلسفه اسلامی و آیات و روایات به آن پرداخته شده است. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، و با تقسیم ملاک معلولیت به ثبوتی و اثباتی، ابتدا به بیان دیدگاه فلاسفه مسلمان در مورد ملاک ثبوتی معلولیت پرداخته شده و سپس ملاک‌های اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی استخراج شده است. در ادامه با استخراج ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت در آیات و روایات، به تحلیل و مقایسه این ملاک‌ها با ملاک‌های مطرح‌شده در فلسفه اسلامی پرداخته شده است و این نتیجه به دست آمده که در مورد ملاک‌های اثباتی معلولیت بین دیدگاه فلاسفه و آیات و روایات توافق و سازگاری وجود دارد. اما در مورد برخی از ملاک‌های ثبوتی بین دیدگاه فلاسفه و ظاهر برخی از متون دینی تعارض دیده می‌شود که به راه‌حلی برای رفع این تعارض پرداخته شده است.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۴/۱۶

کلیدواژه‌ها

ملاک معلولیت، ملاک ثبوتی، ملاک اثباتی، فلسفه اسلامی، آیات و روایات.

استناد: پارسایی، جواد. (۱۴۰۳). ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۲۱۸-۱۹۵.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6891.1601>





مقدمه

طرح مسئله: از منظر فلاسفه اسلامی، اصل علیت و نیازمندی معلول به علت از بدیهیات اولیه است که به صرف تصور موضوع و محمول، تصدیق به صحت آن می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، صص. ۶۱-۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۲، صص. ۳۳۶-۳۳۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۲۹). همچنین ملاصدرا امکان هر بحث و گفت‌وگویی را مبتنی بر پذیرش این اصل دانسته است: «اذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و ان ارتفعت ارتفع مجال البحث» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۱۶۳). اگرچه فلاسفه در مواردی بر اثبات این اصل، دلایلی نیز اقامه کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص. ۱۰۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۷، ص. ۱۹۱)، اما دلایل مذکور، در حقیقت، توجه دادن به امر بدیهی است. همچنان که در برخی دیگر از مسائل مشابه همچون امتناع اعاده معدوم، در عین این‌که ادعای بدهت شده، استدلال‌هایی تنبیهی نیز بر اثبات آن ذکر شده است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۱۹۷).

در قرآن کریم آیات متعددی بر این‌که خداوند علت و خالق همه موجودات است، بیان شده است (سجده: ۴؛ انعام: ۱۰۲؛ غافر: ۶۲؛ زمر: ۳۸؛ لقمان: ۲۵). در روایات اسلامی نیز به اصل علیت و این‌که موجودات دارای علت و اسبابی هستند اشاره شده است. امام صادق (ع) می‌فرماید: «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِأَسْبَابٍ فَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱۰، ص. ۱۸۳)؛ خدا از آن ابا دارد که چیزها را جز به اسباب آن‌ها جاری گرداند، بنابراین، برای هر چیز سببی قرار داد. در روایت دیگری امیرالمومنین (ع) خداوند را خالق و صانع همه اشیاء دانسته است: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ الْمُحْدِثُ لِكُلِّ مُحْدَثٍ الصَّانِعُ لِكُلِّ مَصْنُوعٍ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۹۰، ص. ۹۱).

بنابراین، در آیات و روایت به بدیهی بودن اصل علیت و این‌که خداوند متعال علت و خالق و اشیاء و موجودات معلول و مخلوق اویند اشاره شده است.

از جمله مسائل مهمی که در مباحث علیت مطرح شده است، بحث از ملاک نیازمندی معلول به علت است، که مورد نزاع میان متفکران اسلامی است. متکلمان بر اساس آنچه که ظاهر آیات و روایات دلالت می‌کند، عالم مخلوقات را حادث و ملاک معلولیت را حدوث زمانی می‌دانند، در مقابل فلاسفه اسلامی عالم را قدیم زمانی دانسته و ملاک‌های دیگری برای معلولیت ذکر کرده‌اند. این پژوهش به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است که ملاک‌های معلولیت از منظر فلاسفه اسلامی و متون دینی (آیات و روایات) کدام است و آیا این ملاک‌ها



با یکدیگر تعارض دارد یا خیر، و در صورت تعارض، چه راه‌حلی برای رفع این تعارض قابل طرح است؟

۱. ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت

ملاک‌های معلولیت را می‌توان به دو دسته ثبوتی و اثباتی تقسیم کرد. مراد از ملاک‌های ثبوتی آن خصوصیتی است که در واقع و نفس‌الامر علت معلول و نیازمندی آن به علت شده است. به عنوان مثال، امکان ذاتی ملاکی ثبوتی است.

مراد از ملاک‌های اثباتی، ویژگی‌هایی است که در مقام اثبات و فهم دلالت بر معلولیت، معلول می‌کند. به عبارت دیگر هر معلولی دارای ویژگی‌هایی است، که لازمه خارجی وجود آن معلول است و با مشاهده این ویژگی‌ها می‌توان مصادیق معلول را معین کرد. توجه به ملاک‌های اثباتی از آنجا دارای اهمیت است که با صرف دانستن ملاک ثبوتی معلولیت نمی‌توان مصادیق معلول را معین کرد. به عنوان مثال، بر فرض این‌که ملاک معلولیت امکان ذاتی باشد، با دانستن این ملاک نمی‌توان حکم به معلول بودن اشیاء و موجودات کرد؛ اما اگر ملاک‌های اثباتی معلولیت نیز مشخص شود و به عنوان مثال، حرکت را به عنوان ملاک اثباتی بپذیریم، می‌توان گفت که همه اشیایی که دارای حرکت هستند، دارای امکان ذاتی نیز هستند و در نتیجه معلول‌اند.

اگرچه فلاسفه مسلمان به تفکیک ملاک‌های ثبوتی و اثباتی معلولیت پرداخته‌اند و تنها ملاک ثبوتی معلولیت را با عنوان «ملاک نیازمندی معلول به علت» مطرح کرده‌اند؛ اما در خلال سایر مسائل فلسفی به ملاک‌های اثباتی معلولیت نیز اشاره کرده‌اند. در آیات و روایات نیز هر دو ملاک یافت می‌شود که در این نوشتار به تحلیل و مقایسه این ملاک‌ها در فلسفه اسلامی و آیات و روایات پرداخته می‌شود.

۲. ملاک‌های معلولیت در فلسفه اسلامی

۱-۲. ملاک‌های ثبوتی معلولیت

به‌طور کلی در فلسفه مشاء و حکمت متعالیه ملاک‌های متفاوتی در مورد معلولیت ارائه شده است که در ادامه بدان می‌پردازیم.



۲-۱-۱. دیدگاه اول: امکان ذاتی

استاد مطهری این نظریه را به عموم حکمای مشایی اصالت ماهیتی و همچنین حکمایی که توجهی به اصالت وجود و اصالت ماهیت نداشته‌اند می‌داند (مطهری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۲۰۱) و در آثار فلاسفه مشائی به این ملاک اشاره شده است (فارابی، ۱۳۸۱، ص ۵۲؛ میرداماد، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸). دلایلی که بر اثبات این ملاک بیان شده عبارت‌اند از:

■ **دلیل اول:** مشائیان معتقدند که نمی‌توان «حدوث» را معیار نیازمندی معلول به علت دانست، زیرا حدوث صفتی است که از مقایسه وجود ماهیت با عدم پیشین آن به دست می‌آید. به عبارت دیگر، وقتی می‌بینیم معلولی مانند «الف» در زمانی نبوده و سپس به وجود آمده، به دلیل این‌که وجودش پس از عدم است، آن را «حادث» می‌نامیم. از نگاه دیگر، ماهیت تا وقتی معدوم است، بالضروره معدوم است و وقتی موجود می‌شود، بالضروره موجود می‌شود. یعنی ماهیت از این جهت که وجود یا عدمش در واقعیت تعیین شده است، یا ضرورتاً موجود است یا ضرورتاً معدوم. بنابراین، «الف» در زمانی که معدوم بوده، ضرورتاً معدوم بوده و در زمانی که موجود شده، ضرورتاً موجود شده است. از سوی دیگر، ضرورت نشانه بی‌نیازی از علت است. یعنی ماهیت از آن جهت که وجود یا عدمش ضروری شده، نیازی به علت ندارد. اساساً علت برای این است که به یک چیز ضرورت ببخشد. در نتیجه، حدوث صفتی است که از توالی وجود چیزی پس از عدم آن انتزاع می‌شود، یعنی از توالی ضرورت وجود پس از ضرورت عدم. و چون ضرورت نشانه بی‌نیازی از علت است، نمی‌توان حدوث را معیار نیازمندی به علت دانست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، صص ۱۰۳-۱۰۴).

■ **دلیل دوم:** برای تحلیل عقلی حدوث ماهیت، باید مراحل طی شود: تحقق ماهیت، ایجاد علت، وجوب ماهیت، ایجاب علت، نیازمندی ماهیت، امکان ماهیت و در نهایت حدوث ماهیت. اگر حدوث در نیازمندی ماهیت به علت نقش داشته باشد، لازم می‌آید که ماهیت پیش از آنکه حادث شود، حادث باشد؛ زیرا از یک سو، فرض شده که نیازمندی ماهیت به علت، متوقف بر حدوث آن است و بنابراین حدوث بر نیازمندی ماهیت مقدم است. از سوی دیگر، طبق تحلیل فوق، نیازمندی ماهیت چهار مرتبه بر حدوث آن مقدم است. در نتیجه، حدوث پنج مرتبه بر خودش تقدم می‌یابد که این محال است. اما اگر امکان ذاتی معیار نیازمندی به علت باشد، این اشکال پیش نمی‌آید؛ چراکه حدوث وصفی است که ماهیت



پس از تحقق وجود به آن متصف می‌شود، اما ماهیت بدون لحاظ وجود، قابل اتصاف به امکان ذاتی است (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۸).

۲-۱-۲. دیدگاه دوم: فقر وجودی

ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفه خود همچون اصالت وجود و وجود رابط و مستقل ملاک متفاوتی در مورد نیازمندی معلول به علت مطرح کرده است. او ابتدا ملاک‌های حدوث و امکان ذاتی که از سوی متکلمین و فلاسفه مشایی مطرح شده را مورد نقد و اشکال قرار می‌دهد، سپس نظریه خود را بیان می‌کند.

■ نقد ملاک حدوث متکلمین

ملاصدرا دو اشکال بر نظریه حدوث مطرح کرده است که اشکال اول، همان نقد مشائین بر نظریه متکلمین است:

نقد اول- از نظر ملاصدرا حدوث کیفیت متأخر از وجود است و نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد؛ زیرا تقدم شیء بر خودش لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۲۰۷).

نقد دوم- در تحلیل عقلی، حدوث به سه بخش تفکیک می‌شود: عدم پیشین، وجود پسین، و تحقق وجود پس از عدم. اکنون باید روشن گردد که معیار نیازمندی به علت در کدام یک از این سه بخش تحقق می‌یابد. «عدم پیشین» که صرف عدم است، فاقد هرگونه حکمی بوده و نمی‌تواند ملاک نیازمندی قرار گیرد. «تحقق وجود پس از عدم» نیز صرفاً لازمه شیء موجود است و نیازی به جعل مرکب ندارد؛ یعنی به محض تحقق وجود شیء، این عنوان بر آن صدق می‌کند و تحقق آن به علتی جدا از علت وجود شیء نیازمند نیست. بنابراین، تنها «وجود پسین» باقی می‌ماند. بر اساس دیدگاه متکلمان، وجود داشتن ملاک بی‌نیازی از علت است و هر چیزی که موجود است، در بودن خود به علت نیاز ندارد؛ لذا در حدوث زمانی نه تنها ملاکی برای نیازمندی به علت وجود ندارد، بلکه به نظر متکلمان، ملاک بی‌نیازی نیز در آن یافت می‌شود. اما مطابق با مبانی ملاصدرا، معیار نیازمندی به علت، در خود وجود قرار دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، صص. ۲۰۶-۲۰۷).

■ نقد ملاک امکان ذاتی مشائین

ملاصدرا دو نقد اساسی به دیدگاه مشائین مطرح کرده است:

نقد اول: امکان ذاتی از ویژگی‌های ذاتی ماهیت است. اما بر اساس اصالت وجود، ماهیت



در مرتبه‌ای پس از وجود قرار دارد؛ زیرا بدون وجود، اساساً ماهیتی تحقق نمی‌یابد. در نتیجه امکان ذاتی که از صفات ماهیت است، چندین مرحله پس از وجود قرار می‌گیرد و نمی‌تواند به عنوان معیار نیازمندی و معلولیت وجود معلول در نظر گرفته شود. همان‌طور که ملاصدرا اشاره می‌کند «ما لم یکن وجود لم یتحقق ماهیة أصلاً و الوجود ایضاً کما مر عین التشخص و الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و الإمكان متأخر عن الماهیة لکونه صفتها فکیف یكون علة الشیء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۲۵۳). بنابراین، این سخن حکما که «الماهیه تققر فامکن فاحتاج فوجد» در مورد تحلیل عقلی و ذهنی است و در تحلیل عقلی است که تقرر ماهیت مقدم بر تقرر وجود است (منافیان، ۱۳۹۸، ص. ۱۴۴) نه در خارج.

نقد دوم: امکان یک مفهوم سلبی و اعتباری است که از صفات عقلی ماهیت محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، امکان به معنای «عدم ضرورت وجود یا عدم» است. چنین مفهوم اعتباری‌ای نمی‌تواند مبنایی برای نیازمندی به علت باشد. از سوی دیگر، ماهیت نیز به دلیل این‌که به صورت بالعرض موجود می‌شود، نمی‌تواند موضوع جعل مستقیم قرار گیرد یا معیار نیازمندی به علت محسوب شود «و أما الإمكان فهو أمر اعتباری سلبی لکون مفهومه سلب ضرورة الوجود و العدم عن الماهیة فلا یوجب تعلقاً بغيره» (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۳۶).

۲-۱-۳. نظریه مختار ملاصدرا

ملاصدرا بر اساس مبانی فلسفی خود همچون اصالت وجود و وجود رابط و مستقل، ملاک نیازمندی معلول به علت را فقر وجودی می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۷۴). دلایل ملاصدرا بر امکان فقری معلول به این ترتیب است:

اولاً: بر اساس اصالت وجود، وجود معلول به جعل بسیط از علت صادر می‌شود. بنابراین، فقر و نیازمندی در ذات و جوهر وجود نهفته است «أن الوجود إذا كان معلولاً كان مجعولاً بنفسه جعلاً بسیطاً و كان ذاته بذاته مفتقراً إلى جاعل و هو متعلق الجوهر و الذات بجاعله» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۶).

ثانیاً: استقلال و استغناء ذاتی و وجودی دلیل بر بی‌نیازی است و اگر معلولیت معلول عین ذات و وجود آن نباشد و عارض بر آن باشد، به معنای بی‌نیاز بودن معلول و واجب الوجود بودن آن است (ملاصدرا، ۱۴۱۷ق، ج. ۱، ص. ۴۹).



۲-۲. ملاک‌های اثباتی معلولیت

فلاسفه مسلمان به طور مستقل به ارائه ملاک اثباتی برای معلولیت و مصداق‌یابی آن نپرداخته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۷، ص. ۳۲۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۴۰)؛ اما در خلال دیگر مباحث فلسفی مطالب متعددی در مورد آثار و نشانه‌های معلولیت ذکر کرده‌اند. باید توجه داشت که همه ملاک‌های اثباتی معلولیت لازم نیست که در همه معلولات وجود داشته باشند؛ بلکه برخی از این ملاک‌ها در همه معلولات و برخی دیگر در موجودات مادی یا سایر عوالم دیگر وجود دارند. که در ادامه به بیان این ملاک‌ها پرداخته می‌شود:

۲-۲-۱. محدودیت زمانی، مکانی و آثار

از جمله ویژگی‌ها و نشانه‌های معلولیت، محدودیت، زمانی، مکانی و آثار است. از نظر فلاسفه تنها علت واجب‌الوجود که علت محض و حقیقی است هیچ‌گونه محدودیت مکانی، زمانی و آثاری برای او وجود ندارد؛ درحالی‌که ماسوی الله به جهت معلولیت یکی از نشانه‌های محدودیت زمانی، مکانی و آثار را دارند (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۱۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲، ق، ص. ۱۶۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۲، ص. ۴۴). به عنوان مثال، موجودات جسمانی و عالم ماده دارای محدودیت مکانی و زمانی هستند و موجودات عالم مثال و عالم عقول اگرچه محدودیت مکانی و زمانی موجودات مادی را ندارد؛ اما از حیث وجود و آثار و نسبت به واجب‌الوجود دارای محدودیت و تناهی هستند.

۲-۲-۲. حرکت پذیری

از نظر فلاسفه مسلمان در هر حرکتی شش امر وجود دارد؛ متحرک، محرک، موضوع حرکت، مبدأ، مقصد، زمان (ابن سینا، ۱۴۰۴، ق، ج. ۱، ص. ۸۷؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۲). پس در حرکتی باید محرکی وجود داشته باشد که به طور تدریجی متحرک را از حالت قوه به حالت فعل خارج کند و با دلایلی اثبات کرده‌اند که این محرک باید غیر از متحرک باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۷۵). نتیجه این‌که وجود حرکت در هر شیئی به معنای نیازمندی آن شیء به محرک است. حتی بنا بر پذیرش حرکت جوهری نیز اگرچه صورت جوهری بذاته حرکت می‌کند؛ اما ذات این صورت جوهری و حرکت آن را عقل مجرد به جعل بسیط افاضه کرده است. بنابراین، یکی از نشان‌های معلولیت و نیازمندی وجود حرکت در اشیاء است. البته برای کسانی که حرکت در مجردات را نمی‌پذیرند، این ملاک تنها در اشیاء عالم طبیعت جاری می‌شود.



۲-۳. تغییرپذیری

از نظر برخی حکمای اسلامی همچون ملاصدرا حرکت همواره ملازم با ماده، قوه و استعداد است و مجردات محض، به جهت این که فعلیت محض هستند و ماده و قوه در آن‌ها وجود ندارد، حرکت نیز ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۳، ص. ۶۰)؛ اما همین دسته از حکما تغییر صور در عالم مثال را پذیرفته‌اند. بنابراین، باید بین حرکت و تغییر تفاوت گذاشت؛ تغییر اعم از حرکت است، زیرا تغییر تقسیم می‌شود به تغییری که نیازمند استعداد و هیولا است و به صورت تدریجی شیء از قوه به فعل خارج می‌شود و تغییری که نیازمند استعداد و هیولا نیست و به صورت دفعی انجام می‌شود. به عنوان مثال، صورت‌های خیالی که انسان تصور می‌کند، دارای تغییر هستند، به این معنا که انسان می‌تواند صورت‌های خیالی متعددی با توالی و ترتب تصور کند؛ اما حرکتی در این صورت‌ها وجود ندارد، بلکه نفس به صورت دفعی این صورت‌ها را پشت سر هم انشاء می‌کند. در مورد موجودات عالم مثال نیز چنین است. اگرچه حرکت به معنای خروج از قوه به فعل وجود ندارد، اما تغییر وجود دارد. همه حکما قائل‌اند که هیچ‌گونه تغییری در واجب‌الوجود نیست؛ بنابراین، تغییرپذیری از نشانه‌های معلولیت است؛ البته اگر تغییرپذیری را در عالم عقول جایز ندانیم، چنین ملاکی شامل معلول‌های عقلی نمی‌شود.

۲-۴. ماهیت داشتن

یکی از ملاک‌های اثباتی معلولیت، ماهیت داشتن است. حکمای مسلمان واجب‌الوجود را فاقد ماهیت دانسته‌اند. مراد از ماهیت در اینجا، «ما یقال فی جواب ماهو» است که شامل جنس و فصل می‌باشد. از نظر حکما به جهت آنکه واجب‌الوجود جنس و فصل و نوع ندارد، حد ماهوی نیز ندارد و حد ماهوی اختصاص به ماسوی الله و ممکنات دارد (ابن سینا، ۱۴۱۸ق، ص. ۳۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۲۴).

۲-۵. ترکیب از اجزاء

از نظر حکما، هر مرکبی متشکل از اجزائی است و در وجودش نیازمند به آن اجزاء می‌باشد. از این رو، واجب‌الوجود بسیط محض است و هیچ‌گونه جزئی اعم از جزء مقداری، جزء خارجی مثل ماده و صورت، جزء ماهوی مثل جنس و فصل و جزء عقلی (وجود و ماهیت) ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص. ۵۵۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص. ۲۵۳-۲۵۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج. ۳، صص. ۵۳۶-۵۳۷).



بر این اساس، مرکب بودن از اجزاء همواره ملازم با احتیاج و معلولیت است. جواهر عالم طبیعت دارای جزء مقداری و خارجی هستند، اعراض و نفوس مجرد دارای جزء ماهوی هستند و عقول مجرد نیز بنابراین که جزء ماهوی برای آن‌ها قائل نشویم، حتماً دارای جزء عقلی هستند. بنابراین، این ملاک در همه ماسوی الله جاری می‌شود.

آنچه بیان شد، رئیس ملاک‌های اثباتی بود وگرنه فلاسفه مسلمان نشانه‌های دیگری نیز برای معلولیت بیان کرده‌اند که این نشانه‌ها در نهایت به این ملاک‌ها بر می‌گردد. به عنوان مثال، ماهیت داشتن شامل همه مقولات عشر می‌شود و یا حال و محل بودن را می‌توان به ملاک محدودیت مکانی برگرداند؛ همچنین متأثر بودن را می‌توان به ملاک محدودیت مکانی و یا تغییر و حرکت داشتن برگرداند. معلوم بودن ذات اشیاء معلول نیز به ماهیت داشتن آن‌ها و شناخت جنس و فصل آن‌ها بر می‌گردد.

۲-۲-۶. جمع‌بندی دیدگاه فلاسفه اسلامی

ملاک‌های ثبوتی معلولیت که فلاسفه برای معلولیت بیان کرده‌اند، عبارت‌اند از:

۱- امکان ذاتی

۲- فقر وجودی

ملاک‌های اثباتی که فلاسفه برای معلولیت ذکر کرده‌اند، عبارت‌اند از:

۱- محدودیت زمانی، مکانی و آثار

۲- حرکت‌پذیری

۳- تغییرپذیری

۴- ماهیت داشتن

۵- مرکب بودن از اجزاء

۳. ملاک‌های معلولیت در آیات و روایات

۳-۱. ملاک‌های ثبوتی معلولیت

برخلاف نظر گروهی از متکلمین که معتقدند در متون دینی تنها به ملاک حدوث اشاره شده



است، با رجوع به آیات و روایات مشخص می‌شود که ملاک‌های ثبوتی دیگری برای معلولیت ذکر شده است که در ادامه به ذکر آن‌ها پرداخته می‌شود.

۳-۱-۱. قائم بودن بر غیر

یکی از ملاک‌های ثبوتی معلولیت در متون دینی، بدان اشاره شده است، قائم به غیر بودن است. براساس این ملاک، معلول موجودی است که وجودش قائم به خود نیست بلکه وجودش قائم به غیر است. امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های شریف الرضی (۱۴۱۴ق) می‌فرماید: «وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُول» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶). امام رضا (ع) نیز در سخنی مشابه می‌فرماید: «كُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُول» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۳۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص. ۲۵۴). همچنین امام علی (ع) در خطبه‌ای دیگر همه اشیاء را قائم به خداوند دانسته است «وَكُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۰۹).

با کنار هم گذاشتن این روایت و تشکیل قیاس منطقی چنین می‌توان نتیجه گرفت: (مقدمه اول) هر چیزی که قائم به غیر باشد معلول است؛ (مقدمه دوم) همه اشیاء قائم به خداوند هستند؛ (نتیجه) همه اشیاء معلول خداوند هستند.

۳-۱-۲. فقر و نیازمندی

یکی دیگر از ملاک‌های ثبوتی معلولیت که در قرآن به روشنی بدان اشاره شده، فقر و نیازمندی است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر ۱۵)؛ ای مردم شما (همگی) نیازمند و فقیر به سوی خدايید و تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایسته هرگونه حمد و ستایش است.

در آیه شریفه به طور مطلق همه انسان‌ها را (و نه فقط مومنین را) نیازمند به خدا دانسته است. در اینجا فقر و نیازمندی انسان‌ها نسبت به خدا اطلاق دارد و تنها مقید به رزق و روزی آن‌ها نیست بلکه این فقر و نیازمندی در اصل وجود و همه احوالات انسان است (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج. ۴، ص. ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۷، ص. ۴۶).

قرآن کریم در آیه شریفه دیگری نیز به فقیر بودن انسان‌ها و غنی بودن خداوند اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَفْسِهِ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» (محمد ۳۸)؛ و هر کس بخل ورزد، نسبت به خود بخل کرده است؛ و خداوند بی‌نیاز است و شما همه نیازمندید. در این آیه



شریفه اگرچه ابتدا سخن از بخل به میان آمده است و ممکن است چنین تصور شود که مراد از فقر و استغنا، موارد مالی است؛ اما جمله «وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ» دارای اطلاق است و قرآن کریم به دنبال بیان یک حکم کلی است که مسائل مالی و غیر مالی و همه انحاء فقر و نیازمندی انسان به خداوند را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۸، ص. ۳۷۵).

در روایات اسلامی نیز به غنی بودن خداوند و فقیر بودن مخلوقات اشاره شده است. امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «... غِنَى كُلِّ فَقِيرٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۰۹)؛ همچنین در دعای عرفه می‌خوانیم: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ غِنَى كُلِّ فَقِيرٍ».

۳-۱-۳. حدوٲ

یکی دیگر از ملاک‌های ثبوتی معلولیت که در روایات بدان اشاره شده، ملاک حدوٲ زمانی است. امام باقر (ع) در پاسخ به این سوال سلیمان بن مهران که آیا درست است که بگوئیم خداوند در مکان قرار دارد، فرمودند: «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحْدَثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُّحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحْدَثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۱۷۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۳، ص. ۳۲۷)؛ پاک و منزّه است خداوند برتر از این سخن، اگر خداوند در مکان باشد، پس او حادث است؛ زیرا هر آنچه که در مکانی باشد، نیازمند به مکان خواهد بود و نیازمندی از صفات موجودات حادث است نه از صفات موجود قدیم (خدا).

در این روایت امام (ع) احتیاج را از ویژگی‌های موجودات حادث دانسته است و ملاک نیازمندی را بر روی حدوٲ برده است. ممکن است گفته شود که روایت دلالت بر ملاک بودن حدوٲ برای معلولیت نمی‌کند و حدوٲ تنها به عنوان یکی از ویژگی‌های معلول است؛ اما عبارت «لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» این شبهه را برطرف می‌کند؛ زیرا به قرینه مقابله، امام (ع) موجودات را به حادث و قدیم تقسیم کرده است و احتیاج و نیازمندی را مختص به موجود حادث دانسته و قدیم را بی‌نیاز خوانده است؛ بنابراین، طبق این روایت، همه معلولات در دسته حادث قرار می‌گیرند و ملاک معلولیت حدوٲ می‌شود.

در روایت دیگری امام موسی کاظم (ع) در پاسخ به درخواست یکی از یاران خود در مورد مسئله توحید، خداوند تبارک و تعالی را این چنین توصیف فرموده است: «هُوَ الْأَوَّلُ الَّذِي لَا شَيْءَ قَبْلَهُ - وَالْآخِرُ الَّذِي لَا شَيْءَ بَعْدَهُ وَهُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحْدَثٌ» (ابن بابویه،



۱۳۹۸ق، ص. ۷۶؛ نیشابوری، ۱۳۷۵، ج. ۱، ص. ۳۵). او (خداوند) اولی است که شیئی قبل از او نیست و آخری است که شیئی بعد از او نیست و تنها او قدیم است و آنچه غیر اوست، مخلوق و حادث شده است.

در این روایت نیز امام (ع) موجود قدیم را منحصر در خداوند متعال دانسته و همه مخلوقات را حادث خوانده است؛ بنابراین، طبق این روایت نیز، قدیم بودن ملاک بی‌نیاز و حدوث ملاک نیازمندی است.

در روایت دیگر امام رضا (ع) در یک تقسیم ثنائی موجودات را به حادث و ازلی تقسیم کرده است: «... فَإِنَّ الشَّيْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ أَزَلِيًّا كَانَ مُحْدَثًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُحْدَثًا كَانَ أَزَلِيًّا» (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ج. ۱، ص. ۱۸۳؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۴۰۲)؛ همانا شیء هنگامی که ازلی نباشد، حادث شده است و هنگامی که حادث شده نباشد، ازلی است.

امام علی (ع) در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه می‌فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشُّوَاهِدُ... الدَّالُّ عَلَى قَدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۵)؛ سپاس مخصوص خدایی که دیده‌ها او را نمی‌بینند... به وسیله حدوث خلقش دلالت کننده بر قدمش است و به وسیله حدوث خلقش دلالت کننده بر وجودش است. در این روایت نیز خداوند قدیم و مخلوقات حادث خوانده شده است.

در روایت دیگری امام صادق در پاسخ به شخص زندیقی که دلیل بر حدوث اجسام را سوال کرد؛ این چنین فرمود: «إِنِّي مَا وَجَدْتُ شَيْئًا صَغِيرًا وَلَا كَبِيرًا إِلَّا وَإِذَا ضُمُّ إِلَيْهِ مِثْلُهُ صَارَ أَكْبَرَ وَ فِي ذَلِكَ زَوَالٌ وَانْتِقَالٌ عَنِ الْحَالَةِ الْأُولَى وَلَوْ كَانَ قَدِيمًا مَا زَالَ وَلَا حَالٌ لِأَنَّ الَّذِي يَزُولُ وَيَحُولُ يَجُوزُ أَنْ يُوجَدَ وَيَبْطُلَ فَيَكُونُ بِوُجُودِهِ بَعْدَ عَدَمِهِ دُخُولٌ فِي الْحَدَثِ وَفِي كَوْنِهِ فِي الْأَزَلِ دُخُولُهُ فِي الْعَدَمِ وَلَنْ تَجْتَمِعَ صِفَةُ الْأَزَلِ وَالْعَدَمِ وَالْحُدُوثِ وَالْقَدَمِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۷۷)؛ من هیچ چیز کوچک و بزرگ را نمی‌بینم مگر این که چون چیزی مانندش به آن ضمیمه شود، بزرگتر شود، همین است، نابود شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول و اگر قدیم بود، نابود و متغیر نمی‌گشت؛ زیرا آنچه نابود و متغیر شود، رواست که به وجود آید و از میان برود. پس با وجود بعد از عدم، داخل در حدوث شود و با وجود در ازل داخل در عدم گردد و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در یک چیز جمع نشود.



بنابراین، از جمله ملاک‌های ثبوتی که در متون دینی برای معلولیت ذکر شده عبارت‌اند از: قائم به غیر بودن، فقر و نیازمندی و حدوث است.

۲-۳. ملاک‌های اثباتی معلولیت

به دلیل این‌که غالب روایات اعتقادی ناظر به سوال مردم عادی بوده که شک و شبهه داشته‌اند، در روایات اسلامی به طور مفصل به ملاک‌های اثباتی معلولیت نیز پرداخته شده است که در ادامه به تحلیل این ملاک‌ها می‌پردازیم:

۱-۲-۳. محدود بودن

یکی از ملاک‌های اثباتی معلولیت محدود بودن است. ائمه معصومین (ع) در موارد متعددی «محدود بودن» را یکی از نشان‌های معلولیت و مخلوقیت دانسته‌اند.

امام صادق (ع) در جواب شخصی که خدا را جسم می‌پنداشت، می‌فرماید: «أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَنَاهٍ وَالصُّورَةُ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ فَإِذَا اخْتَمَلَ الْحَدَّ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَالتَّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۰۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۲، ص. ۷۰)؛ همانا جسم محدود است و نهایت دارد و صورت هم محدود است و نهایت دارد، اگر دارای حد شد در معرض فزونی و کاستی است و هر چه در معرض فزونی و کاستی است مخلوق می‌باشد. مشابه این روایت از امام رضا (ع) نیز نقل شده است: «لِأَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مُتَنَاهٍ إِلَى حَدٍّ وَ إِذَا اخْتَمَلَ التَّحْدِيدَ اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَإِذَا اخْتَمَلَ الزِّيَادَةَ اخْتَمَلَ التَّقْصَانَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج. ۱، ص. ۱۳۲).

امام رضا (ع) در روایتی دیگری می‌فرماید: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ (جَلَّ اسْمُهُ) تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۲)؛ اولین مرتبه عبادت خداوند شناخت اوست و اصل شناخت خدا اعتقاد به توحید اوست و نظام توحید خداوند، نفی حد و حدود از اوست به دلیل این‌که عقول حکم می‌کنند که هر محدودی مخلوق است.

در اینجا نیز امام (ع) در یک قاعده کلی فرمود «أَنَّ كُلَّ مَحْدُودٍ مَخْلُوقٌ»؛ هر محدودی، مخلوق و معلول است.



۲-۲-۲. نفادپذیری

یکی دیگر از نشانه‌های معلولیت نفادپذیری است که مقابل این صفت یعنی دوام و بقاء در خداوند متعال وجود دارد. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل ۹۶)؛ آنچه نزد شماست فانی می‌شود؛ اما آنچه نزد خداست باقی است. در قسمت دوم این آیه تنها چیزی که نزد خداست را دارای بقا دانسته است؛ بنابراین، بقا و دوام اختصاص به خداوند دارد و ماسوی الله و معلولات دارای چنین خصوصیتی نیستند؛ بلکه هر آنچه که مربوط به مخلوقات است، پایان‌پذیر و فناپذیر است.

در روایات اسلامی نیز دوام و بقاء مخصوص خداوند متعال دانسته شده است. امیر المومنین (ع) در تفسیر حروف ابجد می‌فرماید: «أَمَّا الْمِيمُ فَمَلِكُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَزُولُ وَدَوَامُ اللَّهِ الَّذِي لَا يَفْتَنُ» (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص. ۳۱۸؛ ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص. ۴۷)؛ و اما حرف میم، پادشاهی خداست که متوقف نمی‌شود و ابدیت خدا است که از بین نمی‌رود.

در کتاب کامل الزیارات نیز این دعا از نقل امام صادق (ع) شده است: «سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَفْتَنُ مَا عِنْدَهُ» (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص. ۲۱۴)؛ پاک و منزّه است خدایی که چیزی که نزد اوست، پایان نمی‌پذیرد.

بنابراین، یکی از ملاک‌های اثباتی معلولیت که با آن می‌توان مصادیق معلول را معین کرد، نفادپذیری و زوال است.

۳-۲-۳. حرکت‌پذیری

حرکت‌پذیری یکی دیگر از ملاک‌های اثباتی معلولیت است. بر این اساس هر آن چه دارای حرکت باشد، می‌توان به طور قطعی آن را معلول دانست.

امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «كُلُّ مَوْجُودٍ فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَ...» (حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۶۷)؛ هر صفتی که در خلق وجود دارد در خالق آن یافت نمی‌شود و هر چیزی که در خلق امکان دارد، در خالق آن ممتنع است؛ حرکت در خالق جاری نمی‌شود.

در این روایت امام (ع) ابتدا ملاکی کلی در مورد صفات مختص به خالق و مخلوق ارائه کرده است؛ به این صورت که هر صفتی که در مخلوق وجود دارد یا امکان تحقق دارد؛ در



مورد خالق غیر موجود و غیرممکن است. سپس امام (ع) حرکت را به عنوان یکی از ویژگی‌های مخلوقات ذکر فرموده که با این ملاک می‌توان مصادیق مخلوقات را معین کرد.

امام رضا (ع) در خطبه‌ای که در آن به بیان مسائل توحیدی پرداخته و در آن سکون و حرکت را از خداوند نفی می‌فرماید: «وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص. ۲۳)؛ و نسبت به خداوند سکون و حرکت جاری نمی‌شود. سَرّ این که امام (ع) در این روایت، سکون را از خداوند نفی فرموده، آن است که رابطه حرکت و سکون، ملکه و عدم ملکه است و چون حرکت در ذات خداوند راه ندارد، ذات خداوند متصف به سکون هم نمی‌شود.

۳-۲-۴. تجزیه‌پذیری

یکی دیگر از ملاک‌های اثباتی معلولیت که در روایات بدان اشاره شده، تجزیه‌پذیری است. امام جواد (ع) در این باره می‌فرماید: «وَكُلُّ مُتَجَزِّيٍّ أَوْ مُتَوَهِّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۶)؛ هر چیزی که قابل تجزیه باشد و یا قابل تصور به کمی و زیاده شود، مخلوق است.

امام علی (ع) نیز تجزیه‌پذیری را یکی از ویژگی‌هایی دانسته است که در مخلوقات وجود دارد و در خالق آن‌ها وجود ندارد: «كُلُّ مَوْجُودٍ فِي الْخَلْقِ لَا يَوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ فِي صَانِعِهِ لَا تَجْرِي عَلَيْهِ الْحَرَكَةُ وَلَا يُمَكِّنُ فِيهِ التَّجْزِئَةُ وَلَا الْإِتِّصَالُ» (حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۶۷)؛ هر چیزی که در مخلوق هست در خالقش نیست و هر چیزی که در آن (مخلوق) ممکن است در خالقش محال است و تجزیه و اتصال در آن (خالق) ممکن نیست.

در این روایت عبارت «لَا يُمَكِّنُ» امکان هرگونه تجزیه‌ای را برای خداوند نفی کرده است و در مقابل هر چیزی که امکان تجزیه‌پذیری در آن وجود داشته باشد، نشان‌دهنده مخلوق بودن آن است؛ از این رو، این تجزیه اعم از تجزیه بالفعل و بالقوه، خارجی و عقلی است و همه انحاء تجزیه را در بر می‌گیرد. همچنین در ادامه روایت امکان اتصال نیز از خداوند نفی شده است و آن را مختص مخلوقات دانسته شده؛ چرا که تجزیه و اتصال ملکه و عدم ملکه هستند و در جایی که شأنت تجزیه نباشد، اتصاف به اتصال نیز نخواهد شد. بنابراین، هر چیزی که تجزیه و اتصال در آن راه داشته باشد، دال بر معلولیت آن است.

۳-۲-۵. قابل ادراک حسی بودن

بر اساس روایات اسلامی خداوند متعال قابلیت ادراک حسی نیست. از این رو، هر چیزی که



به وسیله حواس ادراک شود، مخلوق و معلول است. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید: «كُلُّ مَوْهُومٍ بِالْحَوَاسِ مُدْرِكٌ بِهِ تَحَدُّهُ الْحَوَاسُ وَتُمَثِّلُهُ فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۸۴)؛ هر چه به وسیله حواس در وهم آید و به وسیله آن درک گردد و حواس انسانی برای آن حدی شناسد و مماثلتی بیاورد، مخلوق است.

در روایت دیگری نیز که از امام صادق (ع) نقل شده مضمون روایت قبلی را دارد: «فَكُلُّ شَيْءٍ حَسَنُهُ الْحَوَاسُ أَوْ جَسَنُهُ الْجَوَاسُ أَوْ لَمَسَتْهُ الْأَيْدِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۶۰)؛ هر چیزی که حواس آن را حس کند یا دست‌ها آن را لمس کند، مخلوق است. بنابراین، بر اساس روایات محسوس بودن از نشان‌های معلولیت است.

۳-۲-۶. معروف بودن

بر اساس روایات اسلامی ذات خداوند متعال قابل شناخت نیست؛ چرا که هر چیزی که به شناخت عقلی دریابید محدود است. «لَا تُقَدَّرُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَقَعُ عَلَيْهِ الْأَوْهَامُ فَكُلُّ مَا قَدَرَهُ عَقْلٌ أَوْ عُرِفَ لَهُ مِثْلٌ فَهُوَ مَحْدُودٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص. ۷۹).

چنان‌که در دعاء یمانی می‌خوانیم: «وَإِنْ حَسَرْتَ الْعُقُولُ عَنْ كُنْهِ مَعْرِفَتِكَ» (ابن طاووس، بی‌تا، ص. ۱۱۶)؛ عقول از شناخت کنه تو درمانده هستند.

در روایات دیگر بر این مطلب تصریح شده که هر چیزی که ذاتاً قابل شناخت باشد، مخلوق و معلول است. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: «كُلُّ مَعْرُوفٍ بِنَفْسِهِ مَصْنُوعٌ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶)؛ هر چیزی که ذاتاً قابل شناخت باشد، مخلوق است. از امام رضا (ع) نیز در روایتی مشابه نقل شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج. ۱، ص. ۱۵۱). علامه مجلسی ذیل این روایت معتقد است که شناخت بالکنه یک شیء یا از طریق شناخت اجزاء آن حاصل می‌شود که تجزیه‌پذیری در مورد خداوند محال است و یا این‌که این شناخت از طریق صورت عقلی حاصل می‌شود که لازمه آن امکان تعدد افراد برای آن صورت عقلی وجود دارد؛ درحالی‌که تعدد و ترکب نیز در حق خداوند جایز نیست (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴، ص. ۲۳۳).

بنابراین، معروف بودن ملاک اثباتی معلولیت است و آنچه که قابلیت شناخت بالکنه را داشته باشد، معلول است.

۳-۲-۷. محل بودن



بر اساس روایات اسلامی، خداوند متعال نه حال در چیزی است و نه محل چیزی قرار گرفته است و حال و محل بودن از صفات مخلوقات به شمار می‌رود. امام علی (ع) محل بودن را از نشان‌های معلول بودن دانسته و فرموده است: «أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ» (مفید، ۱۴۱۳ق ب، ج ۱، ص ۲۲۳). طبق این روایت هر چیزی که محل برای صفات و عوارض باشد، مخلوق است.

۳-۲-۸. مکان و زمان داشتن

یکی دیگر از صفاتی که در روایات از خداوند متعال سلب شده، مکان داشتن است. امیر المومنین (ع) در جواب شخصی که پرسید: خداوند متعال قبل از خلق آسمان و زمین در کجا بود، فرمودند: «أَيُّنَ سُؤَالٌ عَنِ مَكَانٍ وَكَانَ اللَّهُ وَلَا مَكَانَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۰)؛ سوال کردن از مکان برای خداوند جایی ندارد؛ خداوند وجود داشت، درحالی‌که مکانی نبود.

امیر المومنین در یکی از خطبه‌های شریف الرضی (۱۴۱۴ق) چنین می‌فرماید: «وَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحَدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ كَمَا كَانَ قَبْلَ ائْتِدَائِهَا كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا بِلَا وَقْتٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حِينٍ وَلَا زَمَانٍ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶)؛ و همانا خدای سبحان، پس از نابود شدن جهان، تنها و یگانه ماند و چیز دیگری با او نخواهد بود، همان طور که پیش از آفرینش آن‌ها چنین بود، پس از فنای آن‌ها نیز چنین خواهد بود، بدون هیچ وقت و مکان، و هنگام و زمانی.

در روایت دیگری امام موسی بن جعفر (ع) مکان و زمان را از خداوند متعال نفی کرده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ»؛ خداوند متعال همواره وجود داشته بدون زمان و بدون مکان.

بنابراین، زمان و مکان برای خداوند وجود ندارد و این ویژگی‌ها برای مخلوقات است. در روایتی شخصی از امام باقر (ع) در مورد مکان داشتن خداوند متعال سوال کرد و امام (ع) در پاسخ به او فرمود: «سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ لَوْ كَانَ فِي مَكَانٍ لَكَانَ مُحْدَثًا لِأَنَّ الْكَائِنَ فِي مَكَانٍ مُحْتَاجٌ إِلَى الْمَكَانِ وَالْإِحْتِيَاجُ مِنَ صِفَاتِ الْمُحْدَثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۸)؛ پاک و منزّه است خداوند و برتر از این سخن است، اگر خداوند در مکان باشد، پس او حادث است؛ زیرا هر آنچه که در مکانی باشد، نیازمند به مکان خواهد بود و نیازمندی از صفات موجودات حادث است نه از صفات موجود قدیم (خدا). بر اساس این روایت مکان داشتن ملازم با احتیاج است.



همچنین از محضر امام صادق (ع) از معنای اول و آخر بودن خداوند متعال سوال شده که آن حضرت در جواب فرمودند: «الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدءٍ سَبْقَهُ وَالْآخِرُ لَا عَنْ نِهَائِهِ كَمَا يُعْقَلُ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۶)؛ اول یعنی آغازی که پیش از او آغازی نبوده و نخستین بر او پیشی نجسته و آخری است که نهایت ندارد؛ چنانچه از این کلمه در وصف مخلوق فهم شود. بر این اساس اول و آخر در حق خدای متعال به معنای محدودیت زمانی نیست و محدودیت زمانی مختص به مخلوقات است. بنابراین، بر اساس روایات مذکور مکان و زمان از خصوصیات مخلوقات است و نشان‌دهنده معلولیت می‌باشد.

۳-۹. تغییر و تبدل

در روایات اسلامی خداوند متعال از هرگونه تغییر و تحولی مبرا دانسته شده است. امام علی (ع) در خطبه توحیدی شریف الرضی (۱۴۱۴ق) می‌فرماید: «وَلَا يَتَغَيَّرُ بِحَالٍ وَلَا يَتَبَدَّلُ فِي الْأَحْوَالِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۸۶)؛ خداوند متعال به حالی تغییر نکند، و در احوال دگرگون نگردد. در روایت دیگری نقل شده که شخصی از امام رضا (ع) سوال کرد که آیا رضا و سخط در مورد خداوند نیز وجود دارد؛ امام (ع) در جواب فرمودند: «نَعَمْ وَلَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى مَا يُوجَدُ مِنَ الْمَخْلُوقِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الرِّضَا حَالٌ تَدْخُلُ عَلَيْهِ فَتَنْقُلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ الْمَخْلُوقَ أَجُوفٌ مُعْتَمِلٌ مُرَكَّبٌ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ مَدْخَلٌ وَ خَالِقُنَا لَا مَدْخَلَ لِلْأَشْيَاءِ فِيهِ لِأَنَّهُ وَاحِدٌ وَاحِدِي الدَّاتِ وَاحِدِي الْمَعْنَى فَرِضَاهُ ثَوَابُهُ وَ سَخَطُهُ عِقَابُهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ يَتَدَاخَلُهُ فَيُهَيِّجُهُ وَ يَنْقُلُهُ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ صِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ الْعَاجِزِينَ الْمُحْتَاجِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۱، ص. ۱۱۰). بر این اساس تغییر و تحول در ذات خداوند راه ندارد و این صفات اختصاص به مخلوقات دارد. این تغییر و تبدل هم شامل تغییرات جسمانی و مادی می‌شود و هم تغییر احوال معنوی و روحانی را در بر می‌گیرد.

۴. تحلیل و مقایسه ملاک‌های معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات

۴-۱. ملاک‌های ثبوتی معلولیت

با توجه به مطالب مذکور؛ مشخص شد که در فلسفه اسلامی، غالب فلاسفه مشاء، ملاک معلولیت را امکان ذاتی دانسته‌اند. از نظر ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه، ملاک معلولیت فقر و احتیاج



ذاتی و وجودی است. ملاک‌های ثبوتی ذکر شده در آیات و روایات عبارت‌اند از: قائم به غیر بودن، فقر و حدوث.

با مقایسه ملاک‌های ثبوتی در فلسفه اسلامی و آیات و روایت، این نتیجه حاصل می‌شود که بین این ملاک‌ها وجوه اشتراک و اختلافی وجود دارد:

- ۱- **وجه اشتراک:** ملاک فقر ذاتی که ملاصداً مطرح کرده با ملاک فقر و قائم به غیر بودن که در آیات و روایات مطرح شده، توافق و همخوانی دارد. اگرچه در آیات و روایت سخنی از فقر وجودی به میان نیامده است؛ اما اگر قدر متیقن دیدگاه شیخ اشراق و ملاصداً را احتیاج و فقر ذاتی بگیریم؛ چنین چیزی با فقر و قائم به غیر بودن در آیات و روایات سازگاری دارد.
- ۲- **وجه اختلاف:** فلاسفه مشاء ملاک نیازمندی را امکان ذاتی دانسته‌اند؛ درحالی‌که در آیات و روایات به چنین ملاکی اشاره نشده است. همچنین روایات متعددی از ائمه (ع) وارد شده که در آن‌ها به ملاک حدوث اشاره شده است و خداوند را قدیم و مخلوقات را حادث دانسته‌اند؛ درحالی‌که هر سه مکتب (مشاء، اشراق و حکمت متعالیه) ملاک حدوث را نپذیرفته‌اند. بنابراین، در ملاک حدوث بین روایات و دیدگاه فلاسفه مسلمان تعارض وجود دارد.

۴-۱-۱. بررسی تعارض ملاک حدوث در روایات با دیدگاه فلاسفه

در فلسفه اسلامی حدوث دارای اقسامی است: حدوث زمانی، حدوث ذاتی، حدوث دهری (میرداماد، ۱۳۸۱، ص. ۲۲۵). طبق این تقسیم‌بندی حدوث ذاتی و حدوث دهری شامل همه مخلوقات می‌شود اما مشائین حدوث زمانی را برای اصل عالم طبیعت جایز نمی‌دانند (طوسی، ۱۴۰۴، ج. ۱، ص. ۲۱۸) درحالی‌که متکلمین با توجه به ظواهر متون دینی به حدوث زمانی عالم قائل شده‌اند (فاضل‌تونی، ۱۳۸۶، ص. ۲۰۰).

۴-۱-۲. راه‌حل‌های تعارض

■ **راه‌حل اول:** بر اساس مبانی حکمت متعالیه و نظریه حرکت جوهری، عالم طبیعت در جوهر و اعراضش متحرک است و وجودی سیال و هویتی متجدد دارد و در هر آنی از قوه به سوی فعلیت در حرکت است. این حرکت جوهری منشاء ترسیم امتدادی کمی و زمان عامی می‌شود به این صورت که عقل برای این اتصال سیال جوهری حدودی را در نظر می‌گیرد و حکم می‌کند که کل عالم طبیعت در هر آنی نه در حد قبل است و نه در حد بعد؛ بنابراین، عالم طبیعت در آن



فعلی مسبوق به عدم خودش در آن قبلی است، پس عالم طبیعت حادث زمانی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص. ۳۲۴).

نقد و بررسی: به نظر می‌رسد که حتی با پذیرش حدوث زمانی بر اساس حرکت جوهری عالم نیز مشکل تعارض روایات با نظر فلاسفه حل نمی‌شود چرا که در روایات تعابیری همچون «هُوَ الْقَدِيمُ وَ مَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُّحَدَّثٌ»، «وَ الْإِحْتِيَاجُ مِنْ صِفَاتِ الْمُحَدَّثِ لَا مِنْ صِفَاتِ الْقَدِيمِ» به کار رفته که دلالت بر آن دارد که همه مخلوقات در همه عوالم اعم از عالم طبیعت و عالم مجردات، حادث هستند و خداوند تنها موجود قدیم است درحالی‌که طبق نظریه حرکت جوهری و مبانی حکمت صدرایی، حرکت جوهری اختصاص به عالم طبیعت دارد و موجودات مثالی و عقلی را شامل نمی‌شود بنابراین، این موجودات در عین این‌که مخلوق هستند اما حادث زمانی نیستند.

■ **راه حل دوم:** به نظر می‌رسد که در این مسئله بین دلیل عقلی و ظاهر روایات تعارض وجود دارد. همان طور که گذشت، بر اساس قواعد عقلی و منطقی، حدوث زمانی نمی‌تواند ملاک نیازمندی به علت باشد؛ پس دلیل عقلی قطعی حکم به باطل بودن ملاک حدوث زمانی می‌کند. در علم اصول بحث شده است که در جایی که دلیل عقلی با دلیل نقلی ظنی تعارض داشته باشد، تقدم با دلیل عقلی است و اگر دلیل نقلی از نظر سندی قابل رد نباشد باید تأویل شود (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص. ۵۷). در محل بحث، روایات مربوط به حدوث، آحاد و ظنی السند هستند و دلالت آن‌ها نیز ظنی است؛ زیرا روایات به طور صراحت در مقام بیان ملاک نیازمندی به علت نیست بلکه در مقام بیان خصوصیات مخلوقات است و حدوث همان طور که ملاصدرا بیان کرده، کیفیت وجود است و می‌تواند ملازم معلولیت و مخلوقیت باشد. بنابراین، حدوث زمانی را نمی‌توان به عنوان ملاکی ثبوتی برای معلولیت در نظر گرفت.

۴-۲. ملاک‌های اثباتی معلولیت

بین ملاک‌های اثباتی معلولیت در آیات و روایات و فلسفه اسلامی توافق و سازگاری وجود دارد. در فلسفه اسلامی ملاک‌هایی همچون محدودیت مکانی، زمانی و آثار، حرکت‌پذیری، تغییرپذیری، ماهیت داشتن برای معلولیت بیان شده است. که سه ملاک اول در روایات ذکر شده؛ ماهیت داشتن نیز به همان ملاک معروف بودن بر می‌گردد؛ چرا که همان طور که ذکر شد؛ شناخت ماهوی یک شیء زمانی تحقق می‌یابد که جنس و فصل و ذاتیات یک شیء را بشناسیم و



چنین شناختی در مورد خداوند متعال امکان‌پذیر نیست؛ اما در مورد مخلوقات چنین شناختی محال نمی‌باشد.

اگرچه در روایات عناوین دیگری همچون نفادپذیری، محل بودن، تجزیه‌پذیری، مکان و زمان داشتن وجود دارد؛ اما از منظر فلسفی این صفات را می‌توان به صفات دیگر برگرداند و همه این ملاک‌ها بر اساس مبانی فلسفه اسلامی قابل پذیرش و اثبات است.

نتیجه‌گیری

ملاک‌های معلولیت در فلسفه اسلامی و آیات و روایات به دو دسته ثبوتی و اثباتی قابل تقسیم است. ملاک ثبوتی به معنای ویژگی نفس‌الامری است که معلولیت معلول و ملاک نیازمندی معلول به علت بدان بر می‌گردد. ملاک اثباتی ویژگی و نشان‌هایی است که می‌توان به وسیله آن مصادیق معلول را معین کرد. در فلسفه اسلامی سه دیدگاه در مورد ملاک ثبوتی معلولیت وجود دارد؛ از نظر مشائین امکان ذاتی و طبق دیدگاه ملاصدرا فقر وجودی ملاک ثبوتی معلولیت است. ملاک‌های اثباتی که در فلسفه اسلامی قابل استخراج است، عبارت‌اند از: محدودیت، مکانی، زمانی و آثار، حرکت‌پذیری، تغییرپذیری، ترکیب از اجزاء، ماهیت داشتن. در آیات و روایات نیز ملاک‌های ثبوتی برای معلولیت ذکر شده که عبارت‌اند از: قائم بودن بر غیر، فقر و احتیاج و حدوث. همچنین در آیات و روایات ملاک‌های اثباتی متعددی همچون محدودیت، نفادپذیری، حرکت‌پذیری، تجزیه‌پذیری، محسوس بودن، معروف بودن، محل بودن، مکان و زمان داشتن، تغییر و تحول ذکر شده است.

با تحلیل و مقایسه ملاک‌های ثبوتی ذکر شده در فلسفه اسلامی و آیات و روایات این نتیجه حاصل شد که فقر و احتیاج ذاتی وجه مشترک بین دیدگاه ملاصدرا و آیات و روایات است؛ اما دیدگاه مشائین به عنوان امکان ذاتی در آیات و روایات ذکر نشده است. همچنین در ملاک حدوث که در آیات و روایات ذکر شده، مورد انکار فلاسفه است؛ از این رو، در اینجا تعارض وجود دارد که دو راه حل برای این تعارض ذکر شد. در مورد ملاک‌های اثباتی نیز بین دیدگاه فلاسفه و آیات و روایات توافق و سازگاری وجود دارد.



فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۶). **الأمالی**. تهران: کتابچی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۸ق). **عیون أخبار الرضا(ع)**. تهران: اسلامیه.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). **التوحيد**. قم: جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **معانی الأخبار**. قم: المكتبة الإسلامية.
۶. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۵). **الإشارات و التنبيهات**. قم: نشر البلاغه.
۷. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۹). **النجاة من الغرق في بحر الضلالات**. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۰۴ق). **الشفاء - الطبيعيات**. قم: مرعشی نجفی.
۹. ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۴۱۸ق). **الإلهيات من كتاب الشفاء**. قم: مكتب الاعلام الاسلامی، مركز النشر.
۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد. (۱۳۵۶). **کامل الزيارات**. نجف اشرف: دار المرتضوية.
۱۱. انصاری، مرتضی. (۱۴۱۹ق). **فرائد الأصول**. قم: مجمع الفكر الإسلامي.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). **رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)**. قم: انتشارات اسرا.
۱۳. حرانی، حسن بن علی. (۱۳۶۳). **ت حف العقول**. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۴. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). **شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)**. تهران: نشر ناب.
۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). **نهج البلاغة (صبحی صالح، مصحح)**. قم: دار الهجرة.
۱۶. شهرزوری، شمس الدین. (۱۳۸۳). **رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقايق الربانية**. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم).
۱۸. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۷). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۶ق). **نهاية الحكمة**. قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
۲۰. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳ق). **الإحتجاج على أهل اللجاج**. مشهد: نشر مرتضی.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۴ق). **الأمالی**. قم: دار الثقافة.
۲۲. نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۴۰۴ق). **شرحی الإشارات**. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۲۳. فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). **فصوص الحکمة**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. فاضل تونی، محمد حسین. (۱۳۸۶). **مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی**. قم: مطبوعات دینی.
۲۵. فتال نیشابوری، محمد بن احمد. (۱۳۷۵). **روضة الواعظین و بصيرة المتعظین**. قم: الشریف الرضی.
۲۶. کاشانی، فیض. (۱۴۱۵ق). **تفسیر الصافی**. تهران: مكتبة الصدر.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). **الکافی**. تهران: دار الكتب الإسلامية.



۲۷. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الأنوار**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۳). **آموزش فلسفه**. قم: انتشارات امیرکبیر.
۲۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۶۴). **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. تهران: صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**. قم: صدرا.
۳۱. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق الف). **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۲. مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق ب). **الأمالی**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. ملاصدرا. (۱۳۰۲ق). **مجموعه الرسائل التسعه**. قم: مکتبه المصطفوی.
۳۴. ملاصدرا. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۵. ملاصدرا. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۶. ملاصدرا. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۷. ملاصدرا. (۱۴۱۷ق). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة** (مقدمه عربی). بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.
۳۸. منافیان، سید محمد. (۱۳۹۸). **معناشناسی «ماهیت» در مابعدالطبیعه میرداماد**. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**. ۱۴ (۲۴)، ۱۵۰-۱۲۹.
۳۹. میرداماد. (۱۳۸۱). **مصنفات میر داماد**. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.



Mulla Ṣadra and the Question of the Divine Nafkh (Blowing) of the Spirit in the Arc of Descent

Ali Karimiyan Seyghalani¹

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Studies, University of Guilan, Rasht, Iran.
Email: a.karimiyan110@guilan.ac.ir



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 13 April 2025
Revised: 17 May 2025
Accepted: 9 June 2025
Available Online: 11 June 2025

Keywords:

Mulla Ṣadra, Quran,
Blowing of Spirit (Nafkh
al-Rūḥ), Arc of Descent
(Qaws al-Nuzūl),
Illuminative (Ishrāqī)
Relation, Relational
Attachment (Ittisāl-e
Ta'alluqī).



Abstract

The Science of the Soul ('Ilm al-Nafs) of Ṣadrian philosophical viewpoint, when inspired by Quranic verses and narrations, has opened different horizons for researchers in the field of the soul. One of these is deciphering the five verses concerning the infusion of spirit (nafkh al-rūḥ) in the arc of descent (qaws al-nuzūl). The aim of this article is to analyze Mulla Ṣadra's opinions on this matter, and it seeks to answer these questions: Is the usage of "blowing (breathing) of spirit" in these verses, literal or metaphorical? Also, what type of relation (iḍā-fah) does he consider the attribution of spirit to God to be? Is the blowing of spirit in the arc of descent exclusive to humans, or is it non-exclusive and includes other beings as well? The findings of this article, prepared using the content analysis method with direct reference to Mulla Ṣadra's works, indicate that he considers the usage of "blowing" (nafkh) in these verses to be metaphorical, meaning "the establishment of a relation of governance" (inshā' ta'alluq tadbīr) of the psychic dimension with the natural dimension of the macrocosmic human (insān-e kabīr) and indeed all beings possessing incomplete souls (nufūs-e nāqishah). However, he deems the attribution of spirit to God to be real and of the type of illuminative relation (ishrāqī) based on the process from unity to emanating multiplicity (siryānī), and not a categorical relation (maqūlī). Another point is that, based on intra-religious evidence for humans, he has posited two spirits and also two infusions in the arc of descent. Furthermore, Ṣadrā holds that God's purpose in the nafkh is to complete the "complementary" (takmilī) perfective process of souls, not the "consummative" (tatmīmī) process of humans.

Cite this article: Karimiyan Seyghalani, A. (2024). Mulla Ṣadra and the Question of the Divine Nafkh (Blowing) of the Spirit in the Arc of Descent. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 219-238. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6946.1607>



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



ملاصدرا و مسئله نفخ روح الهی در قوس نزول

علی کریمیان صیقلانی^۱

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران. رایانامه: a.karimiyan110@guilan.ac.ir

چکیده

علم النفس فلسفی صدرایی آن‌گاه که مُلهم از آیات و روایات گردیده است، افق‌های متفاوتی را فراروی پژوهشگران حوزه نفس گشوده است. یکی از آن‌ها رمزگشایی از پنج‌آیه پیرامون نفخ روح در قوس نزول می‌باشد. هدف این مقاله تحلیل نظرات ملاصدرا در این باره است و تلاش دارد تا این پرسش‌ها را پاسخ دهد که استعمال نفخ روح در این آیات، آیا حقیقی است یا مجازی؟ همچنین وی اضافه روح به خداوند را چه نوع اضافه‌ای می‌داند؟ آیا نفخ روح در قوس نزول، اختصاص به انسان دارد یا غیراختصاصی است و شامل موجودات دیگری نیز می‌شود؟ یافته‌های این نوشتار که به روش تحلیل محتوا و با توجه مستقیم به آثار ملاصدرا تهیه شده، گواه بر آن است که وی استعمال نفخ در این آیات را مجازی و به معنای «انشاء تعلق تدبیر» بُعد نفسی با بُعد طبیعی انسان کبیر و بلکه تمام موجودات دارای نفوس ناقصه می‌داند. اما اضافه روح به خداوند را حقیقی و از نوع اضافه اشراقی مبتنی بر سیر از وحدت به کثرت سریانی شمرده است و نه از نوع اضافه مقولی. نکته دیگر این‌که وی بر اساس مستندات درون‌دینی برای انسان، به دو روح و نیز به دو نفخ در قوس نزول قائل شده است. همچنین وی معتقد شده است هدف خداوند از نفخ روح، تکمیل سیر استکمالی «تکمیلی» نفوس است نه سیر «تتمیمی» انسان.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۲/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۳/۱۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۳/۲۱

کلیدواژه‌ها

ملاصدرا، قرآن، نفخ روح، قوس نزول، اضافه اشراقی، ارتباط تعلق.

استناد: کریمیان صیقلانی، علی. (۱۴۰۳). ملاصدرا و مسئله نفخ روح الهی در قوس نزول. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۹ (۳۵)، ۲۱۹-۲۳۸.

<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6946.1607>





مقدمه

یکی از مباحث بسیار مهم در حوزه مطالعات انسان‌شناسی دینی فلسفی، بررسی مسائل پیرامون آفرینش انسان است و در این بین، مسئله ماهیت و حقیقت «نفخ روح در قوس نزول» از جمله مسائل بسیار مبهم در کلام اندیشمندان مسلمان است. به رغم این‌که آموزه‌های دینی تا حدودی، پرده از آن برداشته و در پنج آیه قرآن کریم^۱ و نیز روایات متعددی، به این مسئله اشاره شده است اما با این همه، باز پرسش‌ها و ابهاماتی در این باره وجود دارد؛ از جمله این‌که: ماهیت نفخ روح چیست؟ آیا نفخ در این آیات در معنای حقیقی خود استعمال شده است یا در معنای مجازی؟ نافخ روح کیست؟ مقصود از روح، کدام است؟ اضافه روح به خداوند در تعبیر قرآنی مانند «روحی»، «روحه» یا «روحنا» چه نوع اضافه‌ای است؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست، مطمع نظر نظریه‌پردازان قرار گرفته است و هریک بسته به عمق دانش خود و نیز مبانی مورد پذیرش خویش بسته به گرایشات فلسفی یا عرفانی، تلاش کرده‌اند از اسرار موجود در مستندات درون دینی پرده بردارند.

اما لازم است پیش از پرداختن به مسائل پیرامون عنوان این نوشتار، این نکته تذکر داده شود که مسئله نفخ روح در قوس نزول، بیش از هر چیز دیگری با مسئله حدوث نفس یا قدم آن و نیز روحانی یا جسمانی بودن آن مرتبط است. بدین بیان که طبق دیدگاه آن دسته از اندیشمندان که قائل به جسمانی بودن نفس در قوس نزول هستند، مسئله نفخ روح به گونه‌ای متفاوت با دیدگاه دسته دیگری از اندیشمندان که قائل به روحانی بودن نفس می‌باشند، تفسیر می‌شود. بر اساس دیدگاه نخست، مسئله نفخ روح، امری در درون حوزه ماده و مربوط به عالم طبیعت (ملک) است و با فرض جسمانی بودن نفس، «نفخ» به معنای حلول و تجافی خواهد بود. اما بر اساس دیدگاه دوم، اگر نفس را در هنگام پیدایش، موجودی غیرمادی و روحانی دانستیم،

۱. «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ؛ پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید.» (حجر/۲۹؛ ص/۷۲) «ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ؛ آن‌گاه او را درست‌اندام کرد، و از روح خویش در او دمیدم، و برای شما گوش و دیدگان و دل‌ها قرار داد؛ چه اندک سپاس می‌گزارید.» (سجده/۹) «وَ الَّتِي أَحْصَيْتُ فُرْجَهَا فَتَفَحَّخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَ جَعَلْنَاهَا وَ ابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ؛ و آن [زن را یاد کن] که خود را پاکدامن نگاه داشت، و از روح خویش در او دمیدیم و او و پسرش را برای جهانیان آیتی قرار دادیم.» (انبیاء/۹۱) «وَ مَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَيْتُ فُرْجَهَا فَتَفَحَّخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَ صَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَ كُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَاضِيَتِينَ؛ و مریم دخت عمران را، همان کسی که خود را پاکدامن نگاه داشت و در او از روح خود دمیدیم و سخنان پروردگار خود و کتاب‌های او را تصدیق کرد و از فرمانبرداران بود.» (تحريم/۱۲)



بدن و عالم طبیعت نمی‌تواند ظرف و محل برای هبوط نفس باشد و لذا تعبیر «نفخ روح»، تعبیری مجازی و کنایه‌ای خواهد بود.

یکی از این اندیشمندان که تلاش کرده بین منابع وحی، عقل و عرفان همسویی و وحدت معنایی ایجاد کند، صدرالدین شیرازی ملقب به ملاصدرا است. مسئله چستی نفخ روح در قوس نزول، از جمله مسائلی است که وی در آثار متعدد خود به آن پرداخته است. لکن با تأمل در آثار قلمی وی که به حکمت متعالیه شهرت یافته است، چنین فهمیده می‌شود که وی در خصوص پاسخ به پرسش‌هایی که در خصوص نفخ روح در قوس نزول ایراد کرده است، ثبات نظر نداشته و با عود از برخی گفته‌های خود، مجبور به طرح نوینی برای تفسیر آیات پیرامون نفخ شده است. وی از سویی بنابر مبنای حرکت جوهری، تلاش کرده است تا نفس را در بدو آفرینش، حادث و «صورت» برای بدن معرفی کند و در نتیجه، آن را در بدو تولد، جوهری جسمانی و حادث بداند که سپس به حرکت جوهری، صورتی مجرد از ماده می‌یابد. طبیعی است که با این پیش‌فرض، نفخ روح که در آیات بدان اشاره شده، تفسیری مادی یافته و به معنای دمیدن امری مادی در بدن مادی (حلول و تجافی) خواهد بود.

اما با توجه به این‌که ملاصدرا در بسیاری از آثار خود - که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد - از اعتقاد به حدوث جسمانی نفس، عدول کرده و نفس را در بدو تولد، نه تنها مجرد بلکه قدیم دانسته، در نهایت چنین معتقد شده است که نفوس پیش از تولد، به صورت شخصی و با وحدت عددی در عالم ارواح، تحقق داشته‌اند. طبیعی است که با این پیش‌فرض، نفخ روح دارای معنای حقیقی خود نبوده و تفسیری مجازی خواهد یافت.

حاصل آن‌که حساسیت فوق‌العاده اندیشه‌ورزان در خصوص شخصیت و جایگاه ویژه ملاصدرا در حکمت و تفسیر، نویسنده این مقاله را بر این داشته است حتی المقدور، آثار مکتوب ملاصدرا را بررسی و با روش تحقیق تحلیل محتوایی و به روش مطالعه کتابخانه‌ای به مستندات فراوانی رجوع شود. کثرت مراجعات در این مقاله نه به علت گردآوری و تدوین نظرات وی بلکه برای تمیز متشابهات و محکّمات گفتار وی در خصوص عنوان این نوشتار است. چه این‌که اعتقاد به «جسمانیة الحدوث» بودن نفس، از مشهورات و متشابهات کلامی وی است و وی در آثار متعددی از این دیدگاه خود عدول کرده است. به این منظور در ادامه، ابتدا به بررسی معنای نفخ روح در قوس نزول و سپس بیان نوع اضافۀ «روحی» از منظر وی پرداخته می‌شود.



۱. پیشینه

به رغم جستجو در چندین پایگاه‌های اطلاعاتی مانند «پایگاه مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)» و نیز «پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags)» هیچ مقاله یا اثر مستقلی که با متغیرهای عنوان این مقاله تدوین شده باشد، مشاهده نگردید. البته برخی منابع به صورت مختصر در حد چند سطر به نظرات درباره چستی نفخ روح پرداخته‌اند اما هیچ‌یک به طور ویژه به دیدگاه ملاصدرا متمرکز نشده و حتی نامی هم از وی نبرده‌اند. برای نمونه، علامه جعفری فقط در سه صفحه و البته به طور کلی، برخی نظرات را در این باره اشاره کرده است و حتی نام صاحبان ایده‌های پنجگانه که وی مدعی آن‌ها شده را نیز ذکر نکرده است (جعفری، ۱۳۸۷، صص. ۴۵۷-۴۵۹).^۲

همچنین مرادی و ابراهیمی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل وجودی نفخ روح و توفی آن بر اساس رساله‌های انسان قبل از دنیا و در دنیا و بعد از دنیا علامه طباطبایی و نظریه وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا»، نه تنها منحصرراً به دیدگاه ملاصدرا نپرداخته، بلکه بر اساس یکی از دیدگاه‌های ابتدائی او که مبتنی بر جسمانیة الحدوث بودن روح است، به مراحل سیر روحانی نفس پس از تولد پرداخته است. درحالی‌که ادعای مقاله پیش رو، این است که ملاصدرا از این نظر خود عدول کرده و اساساً روح را قدیم دانسته و برای آن مراحل در قوس نزول قائل شده است که یکی از آن‌ها، «نفخ» است (مرادی و همکاران، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۳۴-۱۱۴۶).^۳

ناگفته نماند که هریک از مفسران قرآن با گرایش‌های فلسفی، کلامی یا عرفانی در آثار خود آنگاه که به آیات پیرامون نفخ روح رسیده‌اند، مطالبی را بر اساس منظومه فکری خویش بیان نموده‌اند اما آنچه در این نوشتار مورد توجه است، صرفاً بررسی دیدگاه‌های ملاصدرا در این باره، آن هم در قوس نزول است.

۲. معنای نفخ روح در قوس نزول

با توجه به این‌که اهل لغت معنای لغوی «نفخ» را «دمیدن هوا در داخل یک جسم» می‌دانند که به

۲. برای نمونه، علامه جعفری فقط در سه صفحه و البته به طور کلی، برخی نظرات را در این باره اشاره کرده است و حتی نام صاحبان ایده‌های پنجگانه که وی مدعی آن‌ها شده را نیز ذکر نکرده است (جعفری، ۱۳۸۷، صص. ۴۵۷-۴۵۹)

۳. همچنین مرادی و ابراهیمی در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل وجودی نفخ روح و توفی آن بر اساس رساله‌های انسان قبل از دنیا و در دنیا و بعد از دنیا علامه طباطبایی و نظریه وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا»، نه تنها منحصرراً به دیدگاه ملاصدرا نپرداخته، بلکه بر اساس یکی از دیدگاه‌های ابتدائی او که مبتنی بر جسمانیة الحدوث بودن روح است، به مراحل سیر روحانی نفس پس از تولد پرداخته است. در حالی که ادعای مقاله پیش رو، این است که ملاصدرا از این نظر خود عدول کرده و اساساً روح را قدیم دانسته و برای آن مراحل در قوس نزول قائل شده است که یکی از آن‌ها، «نفخ» است (مرادی و همکاران، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۳۴-۱۱۴۶)



وسیله دهان یا وسیله ای دیگر انجام می شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج. ۴، ص. ۲۵۹)، برخی مفسران معنای لغوی «نفخ» در این آیات را، «دخول و حلول» روح در بدن تفسیر کرده اند. بنابراین، باید حرف جازۀ «فی» در آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، در معنای ظرفی آن به کار رفته باشد و در نتیجه، تفسیر این آیات چنین خواهد بود که خداوند، روحی را که جسم طبیعی اما لطیف است، در بدنی که آن نیز جسم طبیعی اما سخت، می دمد. از این رو، هم ظرف (یعنی بدن) و هم مظلوف (یعنی روح) هر دو مادی و جسمانی هستند و «نفخ» روح، به معنای «جعل، ورود و تجافی» روح در بدن خواهد بود (شیخ طوسی، بی تا، ج. ۶، ص. ۳۳۲؛ ج. ۸، ص. ۵۸۱؛ سمرقندی، بی تا، ج. ۲، ص. ۲۵۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج. ۱۱، ص. ۲۴؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج. ۳، ص. ۵۷). چه این که روایاتی نیز نزدیک به همین معنا در دست است (حمیری، ۱۴۱۳، ص. ۷۹). برخی نیز نفخ را به «جریان داشتن و جاری شدن» معنا کرده اند و بر این باورند که روح در بدن جاری می شود (شیخ طوسی، بی تا، ج. ۶، ص. ۳۳۲؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج. ۲، ص. ۵۳۴؛ شُبَر، ۱۴۱۲، ص. ۲۶۳؛ محلی و سیوطی، ۱۴۱۶، صص. ۲۶۶، ۴۶۰). در مقابل ابن سینا و پیروانش روح را در بدو آفرینش، مجرد از ماده می دانند و لذا در معنای نفخ روح در آیات مذکور، دچار مشکل چندان نبوده و آن را به معنای مجازی «تعلق و ارتباط» معنا می کنند (شیخ الرئیس، ۱۴۰۰، ص. ۱۸۵؛ شیخ الرئیس، ۱۳۸۳، صص. ۵۹-۶۰).

اما ملاصدرا با توجه به این که در خصوص ماهیت روح انسانی، دو دیدگاه متفاوت دارد، در یکی تحت عنوان «جسمانیة الحدوث» که شهرت بسیار دارد، نفوس جزئی را هم حادث و هم جسمانی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۲۴۵، ۳۳۱-۳۳۰، ۳۴۴، ۳۸۴، ۳۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص. ۲۲۳) و بر اساس نظر دوم، به قدیم و روحانی بودن نفوس جزئی در قوس نزول معتقد شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۲۳۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۹۵، ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، صص. ۱۶۵-۱۸۶). از این رو، کشف نظر دقیق او در خصوص ماهیت نفخ روح، برای اندیشمندان بسیار دشوار شده است؛ زیرا طبیعی است که بر اساس نظر اول، نفخ روح می تواند ماهیتی مادی بیابد، به خلاف نظر دوم.

ملاصدرا بر این باور است که معنای نفخ در این قبیل آیات نمی تواند به معنای حقیقی آن باشد، بلکه باید گفته قرآن و روایات در این مسئله را، از باب تشبیه معقول به محسوس دانست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج. ۱، ص. ۲۱۷)؛ زیرا خداوند سبحان منزّه از تنفس و جسم است و حال آن که تنفس متعارف، مستلزم جسمانی بودن و احتیاج حضرت سبحان، به جسم و مکان است: «صورة النفخ مستحيل في حق الله، لأنه قیوم صمد لا جوف له» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۱۵۹).



تا آنجا که وی حتی در برخی آثار خود، چنین تصریح نموده است که آیات پیرامون نفخ روح، از جمله آیات دال بر تجرد روح است:

”... و أما الإقناعات الخطائية في تجردها فهي أكثر من أن تحصي. أما الآيات فكثيرة، منها، قوله تعالى في حق آدم (ع) واولاده: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۳۰۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۳۰۴؛ ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۴۹)

و بدین شکل، نظریه دوم او مبنی بر تجرد روح و نفس جزئی، در نزد وی رجحان پیدا کرده و نفخ نمی‌تواند به معنای دخول و حلول باشد. بر این اساس ظاهر برخی آثار وی که بر «رابطه تجافی روح در بدن به هنگام تولد» و «خروج از آن هنگام مرگ» دلالت دارد (ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص. ۳۰۶)، باید حمل بر تسامح در عبارت شود یا این‌که باید این قبیل گفتارها را از متشابهات کلامی وی دانست.

۳. حقیقی دانستن اضافه «روحی»

یکی دیگر از مبانی نظری ملاصدرا در این بحث که مبتنی بر وحدت سریانی وجود و بساطت آن می‌باشد، حقیقی دانستن اضافه «روحی»، «روح» یا «روحنا» در آیات پیرامون نفخ روح در قوس نزول است، اما نه همانند پندار و انگاره اهل مجسمه که به اضافه «بعض و کل» و امثال آن اعتقاد دارند، بلکه وی با توجه به مبانی حکمت متعالیه، از اضافه اشراقی مدنظر خود پرده برمی‌دارد. وی بر این باور است که نفخ روح در این قبیل آیات، بیانگر رابطه تشکیک خاص الخاصی در نحوه ارتباط یافتن دو نشئه از نشأت انسان کبیر در سیر از وحدت به کثرت و هبوط و تجلی صقع ربوبی از ساحت لاهوت به عالم جبروت و سپس به عالم ارواح و در نهایت، به عالم طبیعت و بدن است.

توضیح این‌که بر اساس مبانی هستی‌شناسی ملاصدرا، نه تنها هستی در قوس نزول، از ساحت‌های چهارگانه «لاهورت»، «جبروت (عقل)»، «ملکوت (مثال و نفسی)» و «ملک (طبیعت)» برخوردار است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۲۷۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۴۶۴)، بلکه این کثرات از وحدت «تکوینی عینی» نیز برخوردار بوده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، صص. ۳۳۱-۳۳۲) و در واقع همه سه ساحت آخر، مراتب تجلی سه‌گانه ذات و صفات و اسماء الهی هستند. وی بر اساس قاعده «بسیط الحقیقة کُلُّ الأشياء»



(ملاصدرا، ۱۳۶۰ب، ص. ۴۶۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص. ۵۱؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۶، ص. ۱۰۰؛ ملاصدرا، ۱۴۲۰ق، ص. ۹۳)، به «ظهور المجمل مفصلاً» (لاهیجی، ۱۳۸۶، ص. ۴۲۵) یا «ظهور اشرف در أخس» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۱، ص. ۶۹؛ ملاصدرا، بی تا، ص. ۲۴) معتقد شده است و از این رو، همه ساحت های هستی را مندمج در ساحت لاهوت و الوهیت دانسته است که به حیثیت تقییدیه و تعلیل تجلی یافته اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، صص. ۱۲۶-۱۲۷). حقیقتی که خداوند در آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»؛ و هیچ چیز نیست مگر این که خزائن آن در نزد ماست، و جز به اندازه معلومی فرو نفرستیم (حجر ۲۱). از آن پرده برداشته و چنین می فهماند که هر موجودی در عالم طبیعت، این سیر از وحدت به کثرت را طی کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، صص. ۱۲۶-۱۲۷).

ملاصدرا معتقد است «سیر از وحدت به کثرت» یا همان «ظهور المجمل مفصلاً»، در همه موجودات مادم و از جمله در قوس نزول انسانی هم تحقق یافته است. او سیر از ساحت لاهوت تا عالم طبیعت در خصوص انسان را سیر «انسان کبیر» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۷، ص. ۱۸۱) یا «انسان لابشرط مقسمی» (سبزواری، بی تا، ج. ۱، ص. ۳۲۰) نام گذاری می کند و متناظر با چهار ساحت هستی، معتقد است سیر تجلی انسان، عبارت است از «انسان لاهوتی»، «انسان جبروتی یا عقلی»، «انسان ملکوتی یا نفسی» و «انسان ملکی یا طبیعی» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب، ج. ۲، ص. ۷۱۴؛ سبزواری، بی تا، ج. ۱، ص. ۳۲۰؛ ج. ۸، ص. ۱۳۴؛ ج. ۹، ص. ۷۱).

به عقیده ملاصدرا اضافه «روحی»، «روح» یا «روحنا» به مرتبه تجلی دوم، یعنی تجلی حضرت حق به ساحت نفسی یا همان عالم مثال و ملکوت - که پس از عالم عقل (جبروت) است - ربط دارد. خداوند به وسیله این قبیل اضافه ها، می خواهد بفهماند که اولاً ارواح جزئی در عالم ملکوت تحقق دارند و نه در عالم ماده، و ثانیاً ارواح تنها و تنها به او و نه غیر او، موجودیت می یابند؛ آن هم به اضافه اشراقی و نه اضافه مقولی (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، ص. ۱۰۷). ارواح در دومین تجلی صقع ربوبی یعنی تجلی در عالم مثال، در نمودهای روحانی جزئی، ظهور یافته اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب، ج. ۱، صص. ۳۰۳، ۳۰۸؛ ج. ۲، ص. ۶۶۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۳۲۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ص. ۱۲۴).

ملاصدرا مقصود از معنای نفخ روح در این آیات را، «إحياء»، «إفاضه»، «إنشاء» یا «إعطاء» روح دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۷۵؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص. ۳۰۶)، هرچند وی معتقد است تفسیر «نفخ» به «إنشاء» دارای رجحان است: «و الأرجح عندي ان النفخ هاهنا عبارة عن مجرد إنشاء



الأرواح ...، فيكون في الكلام استعارة مصرحة او مكنية او تمثيلية، كل منها باعتبار» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۱۵۹) و خداوند در آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» چنین فرموده است که پس از این‌که نطفه انسانی، سیر استكمال طبیعی خویش را سپری کرد و به حد استواء و اعتدال رسید و مستحق نفس تدبیر کننده بدن طبیعی شد، خداوند نفوس جزئی انسانی را برای هر بدنی آفاضه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص. ۵۱۴).

روشن است این تعابیر از وی با نظر مشهورش در خصوص حدوث جسمانی نفس سازگار نیست و از آنجاکه این تعابیر، متأخر از تعابیر وی مبنی بر حدوث جسمانی نفس در بدو پیدایش است، چنین فهمیده می‌شود که از دیدگاه نخست خود عدول کرده است و تلاش کرده تا ادعاهای خویش را مطابق با ظواهر آیات، روایات معتبر و عرفان راستین، قرار دهد و از این جمله است مسئله نفخ روح در قوس.

وی از سویی به آفاضه روح الهی (یا همان انسان نفسی) به بدن (یا همان انسان طبیعی) معتقد است و از سوی دیگر، بر این باور است که تا بدن قابلیت این آفاضه را نیابد و به حالت استواء و تعادل نرسید، نفوس جزئی که پیش از این در عالم ملکوت تجلی یافته بودند، با آبدان طبیعی تعلق و ارتباط نمی‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۳۶۷). اما وی باید پرسش دیگری را هم پاسخ دهد و آن این‌که نحوه ارتباط نفوس جزئی با آبدان طبیعی چگونه است؟

۴. ارتباط تعلقی تدبیری نفوس جزئی با آبدان

بر اساس حکمت متعالیه به‌ویژه تمایز ساحت‌های بدن از حیث تجرد و مادی بودن، ارتباط بین انسانی نفسی (نفوس جزئی) و انسان طبیعی (آبدان شخصی و خاص) در قوس نزول، از نوع ارتباط «تعلقی تدبیری» است. ملاصدرا بر این باور است که هدف از تعلق نفس جزئی به بدن شخصی، این است که نفس جزئی که همواره در عالم ملکوت سکونت دارد، با در اختیار گرفتن بدن شخصی از همان عالم ملکوت، برخی از کمالات خود را که متوقف بر استخدام اندام حسی است، کسب و تحصیل کند (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ص. ۳۳۸). چه این‌که ابن سینا نیز پیش از وی ترابط روح با بدن را «اشتغالی» (شیخ‌الرئیس، ۱۴۰۴، صص. ۲۰۷، ۴۳۰؛ شیخ‌الرئیس، ۱۳۷۹، ص. ۳۸۷؛ شیخ‌الرئیس، ۱۹۵۳، ج. ۲، صص. ۱۳۸، ۱۵۲؛ شیخ‌الرئیس، ۲۰۰۷، ص. ۱۰۶) و «تدبیری» (شیخ‌الرئیس، ۱۹۵۳، ج. ۲، ص. ۱۵۲؛ شیخ‌الرئیس، ۱۴۰۴، ص. ۴۳۰) دانسته بود.



علامه طباطبایی به عنوان یکی از پیروان و مفسران حکمت متعالیه صدرایی، همانند وی در تبیین این مطلب، چنین آورده است که هرچند معنای لغوی نفخ، دمیدن هوا در داخل جسم است، اما گاهی این واژه به طور کنایه‌ای در معنای «تأثیر گذاشتن در چیزی» یا «القاء امر غیر محسوسی در چیزی» استعمال می‌شود. در آیه شریفه ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، مقصود از نفخ، ارتباط دادن و برقرار کردن رابطه میان بدن و روح است، نه معنای لغوی آن. در واقع قرآن معتقد است روح، امر وجودی است که فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد و آن این است که متعلق به بدن است و در عین حال، یک نوع استقلال هم از بدن دارد به طوری که هر وقت تعلقش از بدن قطع شد از او جدا می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۲، ص. ۱۵۴).

گاه ملاصدرا برای تقریب به ذهن، از رابطه تدبیری بین نفوس جزئی و بدن، به رابطه «باد با کشتی بادبانی» بهره می‌جوید. به عقیده وی همان‌گونه که تدبیر کشتی بادبانی در دریا، مرهون وزش باد است و تا بادی در کار نباشد، حرکتی هم برای کشتی نخواهد بود، نفس با قوای آن هم اگر نباشد، نه تنها حرکتی برای بدن نخواهد بود، بلکه دیدن، شنیدن، لمس کردن و ... نیز برای بدن معنا نخواهد داشت. این قوای نفسانی هستند که ابزار مادی را استخدام کرده و بدین شکل، نفس را به استکمالات روحی متعلق به ماده می‌رسانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، صص. ۵۴-۵۵). شاید بتوان مدعی شد مقصود امام باقر و امام صادق (ع) از تشبیه روح به باد در روایتی که گذشت، همان وجه شبهی باشد که ملاصدرا در تمثیل خود آورده است. هرچند که این تمثیل هم، ناسازگاری‌هایی با دیدگاه اصلی ملاصدرا در رابطه با ترابط نفس و بدن دارد. از جمله این‌که وی نه تنها روح و بدن را دو شأن از شئون انسان کبیر می‌داند، بلکه معتقد به رابطه تکوینی عینی بین آن دو است. درحالی‌که در تمثیل کشتی و باد، دوئیت و جداانگاری و استقلال وجودی، هویدا است. یا این‌که کشتی و باد هر دو مادی هستند و حال آن‌که ملاصدرا در نظر نهایی خود، چنین اعلام می‌کند که اعتقاد به «مجرد» و «قدیم» بودن ارواح جزئی، عقیده «ضروری شیعه و انکارناپذیر» است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص. ۲۳۹). روشن است که همان‌گونه که پیش از این هم تصریح شد، «جسمانی یا روحانی» دانستن نفس و نیز «قدیم یا حادث» دانستن آن، نقش تعیین‌کننده‌ای در خصوص تعیین ماهیت نفخ روح در قوس نزول دارد و ملاصدرا با فرض عدول از نظر نخست خود - یعنی «جسمانیة الحدوث» دانستن روح - و اعتقاد به «قدیم و مجرد» بودن آن، قطعاً باید از اعتقاد به «صورت بودن نفس برای بدن» و نیز حرکت جوهری نفس در بدن مادی، عدول کند و این کار را هم در نهایت کرده است.



۵. تعدد نفخ در قوس نزول

یکی دیگر از مسائل پیرامون نفخ روح، این است که بنابر آیات و روایات، در قوس صعود دو نوع نفخ روح صورت می‌گیرد. توضیح این‌که تردیدی نیست که برخی از اندام بدن مادی، تحت تدبیر نفس هستند و نفس بر عملکرد آن‌ها ولایت تکوینی دارد. برای نمونه، چشم آنچه را می‌بیند که نفس می‌خواهد و حتی اگر نفس نخواهد، چشم باز هیچ چیز را نمی‌بیند. یا دست در حرکات کلی روزمره خود، مطیع نفس است و بدون تدبیر او، حرکت یا سکون ندارد. اما آیا نفس آگاهی محیطی برای تدبیر عملکرد همه بخش‌ها و اجزاء بدن مانند کلیه، قلب، موی‌رگ‌ها را دارد؟ نفسی که چشم و دست و پا را به حرکت وامی‌دارد، نه تنها هیچ اطلاعی از عملکرد کلیه، قلب، کبد و امثال آن ندارد، بلکه حتی از فرایندهای لحظه به لحظه سلول‌های دست، پا و چشم نیز بی‌خبر است. حال این پرسش پیش می‌آید که اگر نفخ روح، چیزی جز تدبیر ارواح جزئی برای بدن نیست، پس تدبیر و نیز حیات اندام دیگر و بلکه اجزاء سلولی و نیز عملکرد آن‌ها به دست کیست؟

ملاصدرا در پاسخ به این پرسش از دو نفخ در قوس نزول پرده برمی‌دارد و معتقد است آیات پنجگانه پیرامون نفخ روح، به نفخ دوم اشاره دارند و در خصوص نفخ اول ساکت هستند و گفتمان از نفخ نخست، بر عهده روایات بوده است. توضیح این‌که از بررسی روایات معتبر شیعی چنین فهمیده می‌شود که هر انسانی در طول حیات دنیوی، از دو روح برخوردار می‌گردد: «روح الحیاة» و «روح العقل». روح دوم، همان روحی است که آیات پیرامون نفخ روح به آن اشاره داشته و همان‌گونه که از نام آن هم هویدا است، در طول زمان تعلق به بدن، به تدبیر بدن هم به طور کلی می‌پردازد. اما این روح به جزئیات بدن اشراف و احاطه علمی ندارد. آن روحی که معمولاً گفته می‌شود از چهار ماهگی، وجودش برای بشر قابل درک است و تا پایان عمر با عقل عملی و عقل نظری، تدبیر امور زندگی بشر و کسب معارف عالی می‌کند، «روح العقل» است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص. ۱۳۱). اما حیات طبیعی و تدبیر بقاء اندام درونی و کنش‌ها و واکنش‌های سلولی و درون‌عضوی، با روح نخست یعنی «روح الحیات» یا «روح الحيوان» است و جنین پیش از چهارماهگی با آن روح، تحول می‌یابد (کلینی، ۱۳۶۵ اق، ج. ۷، ص. ۳۴۷).

ملاصدرا معتقد است دو آیه «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» (مؤمنون/ ۱۴) و آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر/ ۲۹) از ترابط دو روح و نفس جزئی «روح الحيوان» و «روح عقل»



با بدن شخصی پرده برمی دارد. فراز نخست به نفخ «روح حیوان» و فراز «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» به نفخ «روح عقل» اشاره می کند (ملاصدرا، بی تا، ص. ۵۳) و بر اساس تفسیر خود از این آیات، نفخ نخست را «نفخ مُلکی» و نفخ دوم را، «نفخ الهی» نام گذاری می کند (ملاصدرا، بی تا، ص. ۵۳؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص. ۳۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، صص. ۵۸، ۸۶).

ملاصدرا به تبع برخی روایات، چنین ابراز داشته که هرچند نفّاح ارواح برای انسان ها، در اصل خداوند است اما خداوند این امر را به واسطه برخی فرشتگان انجام می دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، صص. ۱۰۶-۱۰۷، ۳۳۱؛ ج. ۲، ص. ۲۸۶).

کاین همه آوازاها از شه بود گرچه از حلقوم عبد الله بود

(ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج. ۲، ص. ۷۵۹)

اما نفّاح روح مُلکی (روح الحیاة) با نفّاح روح الهی (روح العقل) یکی نیستند. نفخ و افاضة روح الحیاة به «اسرافیل» سپرده شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۵، ص. ۲۹۵؛ ج. ۲، ص. ۲۴۶) و نفخ روح العقل را «جبرائیل» بر عهده دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۱، صص. ۴۰۴، ۴۰۵؛ ملاصدرا، ۱۳۰۲ق، ص. ۲۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج. ۳، ص. ۳۸۳).

هرچند مسئله برخورداری انسان از دو روح حیوان (حیات) و «روح عقل» و نیز نفّاح آن ها، مؤیدات فراوانی دارد (کلینی، ۱۳۶۵ق، ج. ۷، ص. ۳۴۷؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۵، ج. ۱۰، صص. ۲۸۱-۲۸۲؛ شعیری، بی تا، ص. ۱۷۱) اما این که از آیات پیرامون نفخ بتوان به این دو روح رسید - آنگونه که ملاصدرا مدعی است - مورد تأیید هیچ روایتی نیست و باید آن را صرفاً ادعای ملاصدرا شمرد. وی حیات واقعی و طینت اصلی انسان را همان «نفس ناطقه» او می داند و معتقد است حیات این بُعد و طینت انسانی و تحقق فردی هر انسان، با نفخ روح الهی سرانجام می یابد:

” و أما حصّة طينته التي ينشأ منها النفس النطقية فهي التي تكون حياتها بنفخة

تعالی روحه فيها، لقوله: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۶، ص. ۸۶).

ملاصدرا معتقد است انسان در حیات دنیوی، دوبار متولد می شود:

■ **ولادت صوری:** بار اول با حیات فیزیولوژیکی و به برکت نفخ و افاضة «روح الحیاة».

■ **ولادت معنوی:** بار دوم و به برکت نفخ و افاضة نفس ناطقه یا همان «روح العقل».

البته ولادت دوم است که ولادت اصلی شمرده می شود و در پرتو آن، انسان دارای حیات معنوی



شده و برای انسان، متابعت آداب شرعیه و حرمت یافتن نوامیس الهیه و کسب علوم و اخلاق و ملکات نیکو و خیرات و نیز تعدیل قوای نفس آدمی و ... حاصل می‌گردد. این دو ولادت همان است که آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (حجر ۲۵) بدان اشاره کرده است (ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۵۳).

از میان این دو نفخ، نفخ دوم یعنی «نفخ الهی» است که می‌تواند انسان را مستحق خضوع و سجده ملائکه و تسخیر در عالم صغیر (دنیا) کند و نه نفخ ملکی (ملاصدرا، بی‌تا، ص. ۵۳)؛ مشروط به این‌که نفس جزئی انسان بتواند در ترابط با انسان طبیعی (بدن)، چشم دل به ماوراء عالم ماده باز کند و همچون آدم (ع)، تجلیات حضرت حق در مراتب هستی را شهود کند و با صفا و نورانیت روح خود که برآمده از شهود تجلیات الهی است، خویشتن را مستحق سجده ملائک گرداند؛ چرا که قلب آدم (ع)، کعبه حقایق نهان هستی شده بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص. ۲۲۰-۲۲۱).

۶. عدم اختصاص نفخ روح به انسان

از برخی آثار ملاصدرا چنین بر می‌آید که نفخ روح، اختصاص به انسان ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب، ج. ۲، ص. ۶۳۶) حتی اگر دلیل مستقل نقلی هم مبنی بر اضافه روح آن‌ها و همه ارواح در عالم ملکوت به «خداوند» در دست نباشد: «فَتَفَخَّ الرُّوحُ فِي صُورِ الْعَالَمِ فَظَهَرَتِ الْأَرْوَاحُ مُمَيَّزَةً بِصُورِهَا فَقِيلَ هَذَا زَيْدٌ وَهَذَا عَمْرٌ وَهَذَا فَرَسٌ وَهَذَا فَيْلٌ وَهَذِهِ حَيَّةٌ» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۵۲). وی معتقد است که همه موجودات مادی و حتی زمین، دارای نشأت متعدد بوده و در عالم مافوق ماده، دارای نشئه نفسانی و نشئه عقلی هستند:

”الإشراق العاشر في تعدد النشآت لكل شيء: ما من شيء في هذا العالم إلا وله نفس في عالم آخر وعقل في عالم ثالث حتى الأرض الكثيفة التي هي أبعد الأجسام عن قبول الفيض فإنها ذات حياة وذات كلمة فعالة وفي هذا شواهد إلهية ودلائل نبوية (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب، ج. ۱، ص. ۱۴۹).

از این رو است که وی نه تنها حیوانات را هم دارای روح دانسته است، بلکه معتقد است روح آن‌ها همانند روح انسان، با نفخ همراه بوده است. چه این‌که از برخی روایات نیز می‌توان مفاهیمی نزدیک



به این ادعا را درک کرد. برای نمونه، ابوبصیر از امام معصوم (ع) در خصوص حقیقت روح در آیه «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» پرسید و آن حضرت در پاسخ فرمود: «الَّتِي فِي الدَّوَابِّ وَ النَّاسِ قُلْتُ وَ مَا هِيَ قَالَ هِيَ مِنَ الْمَلَكُوتِ مِنَ الْقُدْرَةِ؛ مقصود از روح، روح در حیوانات و انسان ها است که به قدرت الهی از عالم ملکوت نشئت گرفته است» (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج. ۲، ص. ۳۱۷).

۷. نقاط اشتراک و افتراق نفخ روح در دو قوس نزول و صعود

ملاصدرا نفخ در قوس نزول و نفخ در قوس صعود را از چند حیث مشابه یکدیگر و از یک حیث، متفاوت با هم می‌داند. برخی از این موارد عبارت‌اند از:

۱-۲. نقاط اشتراک

۱. واسطه‌گری فرشتگان: نفخ ارواح در هر دو قوس، به واسطه فرشتگان صورت می‌گیرد.
۲. شمول برای همه انسان‌ها: نفخ روح در هر دو قوس، برای همه انسان‌ها است.
۳. ذونفخین بودن هر دو قوس: وی معتقد است همان‌گونه که در قوس نزول، هر انسانی دارای دو نفخ - نفخ روح حیات و نفخ روح عقل - است در قوس صعود هم بر اساس آیات و روایات، ارواح دارای دو نفخ هستند، چه این‌که معتقد است نفخ روح الحیاة همانند دو نفخ در قوس صعود، توسط اسرافیل اتفاق می‌افتد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۷۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص. ۶۷).

۲-۲. نقاط افتراق

۱. تفاوت در استمرار و عدم آن: ملاصدرا معتقد است نفخ ارواح در قوس نزول، به صورت «تفصیلی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۱۲۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج. ۱۲، ص. ۱۹۸)، «تدریجی» و «مستمر» است و نفوس جزئی، به تناسب استواء بدن، با خلق تفصیلی، تدریجی و مستمر آبدان، به بدن‌ها تعلق می‌گیرند اما در قوس صعود (آخرت)، نفخ به صورت «دفعی»، «بالجملة» و «غیرمستمر» بوده و همه انفس در آن واحد مورد نفخ صور اول و سپس دوم قرار می‌گیرند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، صص. ۴۱۶-۴۱۷؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، صص. ۸۶-۸۷؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۱۶۳).

از آنجاکه خداوند، قیوم است و همه ساحت‌های هستی، بقای خود را از ذات او دارند، پس ارواح که تجلیات دیگری از خداوند هستند و در تدبیر و ربوبیت الهی، نحوه تجلی آن‌ها، باید با نفخ باشد و نیز از سوی دیگر، نفخ نزولی به وسعت تاریخ بشریت و نیز موجودات دارای روح است، پس نفخ روح باید امری تفصیلی، تدریجی و مستمر باشد. از این رو، مقصود از



(نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) این نیست که خداوند فقط برای آدم (ع) نفخ روح کرده است و بس، بلکه مقصود بیان نفخ استمراری خداوند است و این شیوه گفتاری قرآن است که گاه افعال استمراری را در قالب فعل ماضی بیان می‌کند. برای نمونه، آفرینش زمین و آسمان‌ها و نیز اداره آن که در قرآن (البقرة: ۲۹) بدان اشاره شده است، قطعاً کاری مستمر است.

۲. تفاوت در هدف: ملاصدرا معتقد است هدف خداوند سبحان از نفخ روح الهی، چیزی جز «تکمیل هبوط انسان کبیر در قوس نزول» نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، صص. ۱۲۹-۱۳۰؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷، ص. ۷۶). گویی به عقیده وی، انسان در قوس نزول دو سیر دارد: «سیر تتمیمی» و «سیر تکمیلی». «سیر تتمیمی» سیر انسان کبیر از وحدت به کثرت بوده و جنبه هستی‌شناختی داشته و سیری عام است و هر موجود امکانی ناسوتی، به نوبه خود چنین سیری را بالاچار طی کرده است و به صرف تجلّی بدن به پایان می‌رسد و انسان نیز از این قاعده مستثنا نیست و لذا وی سیر از وحدت به کثرت در انسان را با عنوان سیر «انسان کبیر» یاد می‌کند که از «انسان لاهوتی» شروع شده، پس از طی «انسان عقلی» و «انسان نفسی» به «انسان طبیعی» فرجام می‌یابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج. ۹، ص. ۲۳۲؛ سبزواری، بی‌تا، ج. ۸، ص. ۱۳۴؛ ج. ۹، ص. ۷۱).

اما «سیر تکمیلی» انسان، جنبه معرفت‌شناختی دارد و اگرچه پیش از تولد آغاز شده اما با برقرار ترابط تعلّقی میان دو ساحت نفسی و طبیعی، رفع نقائص کرده و روح برخی از کمالات لائقه و وابسته به عالم ماده را کسب می‌کند.

درحالی‌که نفخ در قوس صعود، جنبه استکمالی برای انسان کبیر ندارد و بیش از هر چیز، شهود بواطن تجسد یافته اعمال و افکار و به‌طور کلی امور، در برزخ صعودی است و به نوعی جنبه معرفت‌شناختی دارد.

حاصل آن‌که هرچند از نظر هستی‌شناختی، آفرینش نفوس شخصی پیش از بدن است، اما خداوند در مسئله «نفخ» می‌خواهد به ترابط تدبیری و اشتغالی نفوس با ابدان اشاره کند. به بیان دیگر، هرچند نفوس شخصی، پیش از ابدان، تجلّی می‌یابند، اما تا زمانی که بدن شخصی آفریده نشود، نفوس تدبیری در آن‌ها نخواهند داشت و کمالاتی که باید با همراهی بدن برای روح حاصل شوند، حاصل نخواهند شد. ازاین‌رو، معلوم می‌شود که نفخ در این آیات به معنای آفرینش نیست و بُعد تکوینی و هستی‌شناختی ندارد بلکه به معنای «آغاز زمان تدبیر نفوس جزئی در بدن‌های جزئی» است (ملاصدرا، ۱۳۰۲، ق. ۳، ص. ۳۳۸).



نتیجه‌گیری

ملاصدرا استعمال واژه «نفخ» در آیات مربوط به نفخ روح در قوس نزول را، مجازی دانسته و معتقد است که معنای حقیقی آن مستلزم جسمانی بودن روح و نافخ خواهد بود و چنین امری بر اساس مستندات حتی درون دینی نمی‌تواند درست باشد. وی در نهایت معنای «نفخ» را در این آیات، همان «إنشاء تعلق تدبیری» میان دو ساحت «نفسی» و «طبیعی» از ساحت‌های انسان کبیر می‌داند و معتقد است پس از این‌که ارواح جزئی به کثرت عددی در عالم ملکوت تجلی یافت و نیز پس از این‌که ابدان طبیعی هر شخصی تعیین یافت، خداوند از مرحله‌ی إنشاء ارتباط و تعلق تدبیری ارواح به ابدان، مجازاً به «نفخ» یاد کرده است.

اما اضافه «روحي»، «روحه» یا «روحنا» بر اساس برخی مبانی حکمت متعالیه مانند «وحدت وجود و کثرت مظاهر» اضافه حقیقی است. یعنی بر اساس این‌که اولاً هستی در قوس نزول، دارای ساحت‌های چهارگانه است و ثانیاً رابطه ساحت‌ها با هم «تکوینی عینی» است، همه مظاهر هستی در کثرت طولی و عرضی، رابطه تشائی با صقع ربوبی و صفات و اسماء الهی دارند و «أرواح» که دومین تجلی ملکوتی و نفسانی ذات و صفات الهی پس از ساحت جبروت هستند، به اضافه إشراقی - مانند اضافه تصویر در آینه به صاحب آن تصویر - و نه مقولی - مانند اضافه علت به معلول - تجلی می‌یابند. از این رو، اضافه «روح» به حضرت حق، حقیقی‌ترین نوع اضافه و از نوع اضافه خداوند یا رقائق خویش است.

همچنین وی با تفکیک نفخ ارواح در قوس نزول با نفخ ارواح در قوس صعود، به نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها توجه کرده و اساسی‌ترین تمایز آن‌ها را در هستی‌شناختی بودن نفخ در قوس نزول و معرفت‌شناختی بودن نفخ در قوس صعود دانسته است.



فهرست منابع

- قرآن کریم. (۱۳۶۹). ترجمه جلال‌الدین فارسی. تهران: انجام کتاب.
۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). **زاد المسیر فی علم التفسیر** (عبدالرزاق المهدی، محقق). بیروت: دار الکتب العربی.
۲. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). **التجاة من الفرق فی بحر الضلالات**. (محمدتقی دانش‌پژوه، مقدمه و تصحیح). تهران: دانشگاه تهران.
۳. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). **پنج رساله**. (احسان یارشاطر، مقدمه، حواشی و تصحیح). همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۴. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ق). **رسائل ابن سینا**. قم: انتشارات بیدار.
۵. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). **الشفاء**. (سعید زاید و دیگران، محقق). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۶. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۹۵۳). **رسائل ابن سینا ۲**. (حلمی ضیاء اولکن، به اهتمام). استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
۷. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۲۰۰۷). **رسالة احوال النفس**. (فواد الاهوانی، مقدمه و تحقیق). پاریس: دار بیلینون.
۸. بغوی، حسین بن مسعود. (۱۴۲۰ق). **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**. (عبدالرزاق المهدی، محقق). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۹. جعفری، محمدتقی. (۱۳۸۷). **تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی معنوی**. تهران: انتشارات اسلامی و مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
۱۰. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). **قرب الإسناد**. قم: مؤسسه آل‌البيت (ع).
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی. (بی‌تا). **حاشیه بر الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة**. بی‌جا: بی‌نا.
۱۲. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد. (بی‌تا). **بحرالعلوم**. بی‌جا: بی‌نا.
۱۳. شُبَّیر، سید عبدالله. (۱۴۱۲ق). **تفسیر القرآن الکریم**. بیروت: دار البلاغة للطباعة و النشر.
۱۴. شعیری، محمد بن محمد. (بی‌تا). **جامع الأخبار**. نجف: مطبعة حیدریة.
۱۵. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن. (۱۳۶۵). **تهذیب الأحکام**. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۱۶. شیخ طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن. (بی‌تا). **التیان فی تفسیر القرآن**. (آغابزرگ تهرانی، مقدمه؛ احمد قصیرعاملی، تحقیق). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. طباطبایی، محمد حسین. (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعہ مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۸. عیاشی، محمد بن مسعود بن محمد بن عیاشی سمرقندی کوفی. (۱۳۸۰ق). **تفسیر العیاشی**. تهران: چاپخانه علمیه.



۱۹. قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۶۴). **الجامع لأحكام القرآن**. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۰. کلینی رازی، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۵ق). **الكافي**. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۲۱. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق. (۱۳۸۶). **شرح رسالة المشاعر**. قم: بوستان کتاب.
۲۲. محلی، جلال الدین، و سیوطی، جلال الدین. (۱۴۱۶ق). **تفسير الجلالين**. بیروت: مؤسسه النور للطبوعات.
۲۳. مرادی، حسن، و ابراهیمی، راحله. (۱۳۹۹). تحلیل وجودی نفخ روح و توفی آن بر اساس رساله های انسان قبل از دنیا و در دنیا و بعد از دنیا علامه طباطبائی و نظریه وحدت تشکیکی وجود ملاصدرا. در مجموعه مقالات اولین همایش ملی قرآن و روان شناسی (صص. ۱۱۳۴-۱۱۴۶). بی نا.
۲۴. مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲ق). **مجموعه الرسائل التسعة**. قم: کتابخانه مصطفوی.
۲۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد**. (سید جلال الدین آشتیانی، تصحیح). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۷. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰الف). **أسرار الآيات و أنوار البینات**. (محمد خواجهوی، مقدمه و تصحیح). تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰ب). **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوكية**. (سید جلال الدین آشتیانی، تصحیح و تعلیق). مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). **العرشية**. (غ. حسین آهني، تصحیح). تهران: انتشارات مولی.
۳۰. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتيح الغیب**. (محمد خواجهوی، مقدمه و تصحیح). تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۱. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **تفسير القرآن الکریم**. (محمد خواجهوی، تحقیق). قم: بیدار.
۳۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). **شرح أصول الکافی**. (محمد خواجهوی، تحقیق و تصحیح). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۷). **المظاهر الالهية فی اسرار العلوم الکمانيه**. (سید محمد خامنه ای، مقدمه، تصحیح و تعلیق). تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۳۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). **مجموعه رسائل فلسفی صدر المتالیهین**. تهران: حکمت.
۳۵. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۲ق). **شرح الهدایة الاثرية**. (محمد مصطفی فولادکار، تصحیح). بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۳۶. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). **الحکمة المتعالیه فی الأسفار الأربعة العقلية**. بیروت: دار احیاء التراث العربی.



Plato in the Shadow of Aristotle: Why Plato's Works Received Less Attention in the Translation Movement

Reza Mokhtari Khoyi¹ | Rahmatollah Mahmoudi²

1. Graduate in Western Philosophy from Shahid Beheshti University and in Islamic Philosophy from the University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mokhtarireza@ut.ac.ir
2. Corresponding Author, Faculty Member, Department of Logic and Philosophy Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: r.mahmoudi@cfu.ac.ir



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 19 July 2025
Revised: 12 August 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 22 November 2025

Keywords:
Translation Movement,
Translation of Plato's
Works, Platonic
Philosophy, Greek Culture
and Language.



Abstract

The present study examines the disparity in the extent of translation of the works of Plato and Aristotle during the Translation Movement. Contrary to the initial assumption that Plato's philosophy has greater affinity with religious teachings, the reception of Aristotle's works was significantly greater, to the extent that nearly all of Aristotle's writings were translated into Arabic, whereas only a limited portion of Plato's works—and those primarily in the form of reports and selections compiled by figures like Galen—were transmitted into this language. This article, considering historical and content-related factors, explains the main reasons for this distinction along several axes. The ideological and prophetic-like view of Aristotle, coupled with Caliph al-Ma'mun's special support for him, led to the comprehensive translation of his works. This approach progressed to the point that, to increase the acceptance of translated works, some writings by other philosophers were also attributed to Aristotle. The remarkable eloquence and rhetorical sophistication of the Greek language in Plato's works, and the necessity of a deep familiarity with Greek culture for their accurate understanding, made the translation process for his works considerably more complex. Plato's philosophy, in addition to an abundance of cultural and non-philosophical elements, features an interwoven connection between different intellectual domains, such that understanding and utilizing one of his works often requires mastery over the entirety of his intellectual system. This stands in contrast to Aristotle's philosophy, where it was possible to separate and apply different components without needing to adopt other parts. Furthermore, besides Plato's political philosophy, which could have been challenging for the Abbasid Caliphate, the specific ethical concepts present in his philosophy, and some of his doctrines such as belief in multiple gods, reincarnation, etc., could have posed a serious problem for the acceptance of philosophy in that particular period within Islamic society.

Cite this article: Mokhtari Khoyi, R.; Mahmoudi, R. (2024). Plato in the Shadow of Aristotle: Why Plato's Works Received Less Attention in the Translation Movement. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 239-258. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7199.1626>



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



افلاطون در سایه ارسطو؛ چرایی کم‌توجهی به آثار افلاطون در نهضت ترجمه

رضا مختاری خوبی^۱ | رحمت‌الله محمودی^۲

- دانش‌آموخته فلسفه غرب دانشگاه شهید بهشتی و فلسفه اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mokhtarireza@ut.ac.ir
- نویسنده مسئول، استادیار، عضو هیئت علمی گروه فلسفه و منطق، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: r.mahmodi@cfu.ac.ir

چکیده

مطالعه حاضر به بررسی نابرابری در میزان ترجمه آثار افلاطون و ارسطو در خلال نهضت ترجمه می‌پردازد. علی‌رغم این تصور اولیه که فلسفه افلاطون قربت بیشتری با آموزه‌های دینی دارد، میزان اقبال به آثار ارسطو به مراتب فزون‌تر بوده است، به نحوی که تقریباً تمامی تألیفات ارسطو به عربی ترجمه شد، حال آن‌که تنها بخش محدودی از آثار افلاطون، آن‌هم عمدتاً در قالب گزارش‌ها و گزیده‌هایی که توسط امثال جالینوس گردآوری شده بود به این زبان منتقل گردید. این مقاله با مطمح نظر قرار دادن عوامل تاریخی و محتوایی، علل عمده این تمایز را در چند محور تبیین می‌نماید. نگرش ایدئولوژیک و پیامبرگونه به ارسطو، توأم با حمایت ویژه مأمون از وی، به ترجمه جامع آثارش انجامید. این رویکرد تا بدان‌جا پیش رفت که برای افزایش مقبولیت آثار ترجمه‌شده، برخی آثار فلاسفه دیگر نیز به ارسطو منسوب گردید. فصاحت و بلاغت چشمگیر زبان یونانی آثار افلاطون و ضرورت آشنایی عمیق با فرهنگ یونانی جهت درک دقیق آثار وی فرایند ترجمه آثار او را به مراتب پیچیده‌تر می‌ساخت. فلسفه افلاطون علاوه بر وفور عناصر فرهنگی و غیرفلسفی، دارای پیوندی درهم‌تنیده میان حوزه‌های فکری مختلف است، به گونه‌ای که فهم و بهره‌برداری از یک اثر او اغلب مستلزم احاطه بر کلیت دستگاه فکری وی است. این در حالی است که در فلسفه ارسطو امکان جداسازی و کاربرد اجزای مختلف بدون نیاز به اخذ سایر بخش‌ها فراهم بود. همچنین علاوه بر فلسفه سیاسی افلاطون که می‌توانست برای خلافت عباسی چالش‌آفرین باشد، مفاهیم اخلاقی خاص موجود در فلسفه وی، و برخی آموزه‌های او مانند اعتقاد به خدایان متعدد، تناسخ و... می‌توانست اقبال به فلسفه در آن برهه خاص در جامعه اسلامی را با مشکل جدی مواجه سازد.

استناد: مختاری خوبی، رضا؛ محمودی، رحمت‌الله. (۱۴۰۳). افلاطون در سایه ارسطو؛ چرایی کم‌توجهی به آثار افلاطون در نهضت ترجمه. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۳۵(۱۹)، ۲۳۹-۲۵۸.
<https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7199.1626>

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۴/۲۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۵/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۹/۱

کلیدواژه‌ها

نهضت ترجمه، ترجمه آثار افلاطون، فلسفه افلاطون، فرهنگ و زبان یونان.





مقدمه

روایت ماجرای پرفرازونشیب فلسفه عهد باستان را از آخرین برگ، یعنی از ایام مرگش شروع می‌کنیم. زمانی که یوستینیانوس [ژوستینین]، امپراتور روم شرقی در سال ۵۲۹م فرمان بستن آکادمی و جلوگیری از آموزش فلسفه را صادر کرد (برای نمونه، نک: تاریخ فلسفه راتلج، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۶۷۰ و ص. ۷۲۰؛ طرایشی، ۱۳۹۸، صص. ۶۷-۶۸). البته هرچند که خیلی قبل‌تر از این مرگ رسمی، کنستانتین با سیاست «مشت آهنین» همه نشانه‌های فرهنگ یونانی و بت‌پرستی را در هم کوبیده بود و پیکارهای خونین با فلسفه به عنوان دشمن خارجی راست‌کیشی، پس از حکم مصادره کتاب‌های فروریوس و سوزاندن آن‌ها از سوی کنستانتین، فلسفه دیگر خطر واقعی به شمار نمی‌رفت، و فلسفه در شکل نوافلاطونی خود به رویکرد دفاعی پناه برده بود و تنها در میان محافل آکادمیک روم و آتن تأثیرگذار بود، و با وجود تلاش‌های امپراتور یولیانوس مرتد (۳۶۳-۳۶۱م) برای بازگرداندن اعتبار فلسفه راه به جایی نبرد و واکنش‌هایی که در پی ارتداد او به وجود آمد، دامن‌گیر خود فلسفه هم شد، و رفته‌رفته همان‌گونه که واژه یونانی با بت‌پرستی مترادف شده بود واژه فلسفه نیز با کفر مترادف گشت (نک: طرایشی، ۱۳۹۸، صص. ۶۲-۶۳). ورق روزگار برگشت و ایام تحقیر مسیحیان توسط فلاسفه و بت‌پرستان یونان، اینک جای خود را به پیروان مسیحی داده بود که با گرویدن امپراتور به مذهب ایشان دیگر در اقلیت نبودند. ایامی که فلسفه یونانی نماد نخبگی و فرهیخته بودن به شمار می‌آمد و دانستن زبان یونانی شرط نخست پیوستن به جمع این نخبگان بود، به سرآمده بود و تنها بیست سال پس از مرگ فروریوس (۲۳۲-۳۰۳م) از مهم‌ترین شاگردان فلوپین و از فلاسفه بزرگ نوافلاطونی که مسیحیت را طرحتی برخاسته از بربریت که تمدن را در ماهیت ذاتی خود تهدید می‌کرد می‌نامید،^۱ یعنی در سال ۳۲۳م فرمان امپراتوری برای تحریم کتاب‌های وی و سوزاندن آن‌ها صادر شد. این اتفاق بار دیگر در سال ۴۴۸م با فرمان امپراتور دیگر روم صادر شد، و بار دیگر نوشته‌های وی به آتش کشیده شد (نک: طرایشی، ۱۳۹۸، ص. ۴۷).

» فلاسفه چون شارحان و مبلغان کفر و شرک باستان دیده می‌شدند. از این‌رو،

نه مطالعه و بحث درباره آن‌ها، که حتی نقل قول از آنان به مثابه تبلیغ و اشاعه کفر

۱. وی کتاب «علیه مسیحیان» را که ظاهراً از بزرگ‌ترین و قدیمی‌ترین کتب رد مسیحیت توسط فلاسفه یونان است را نوشت. هرچند اینک چیزی از این کتاب باقی نمانده اما هارناک (Adolf von Harback; 1851-1930) پاره‌های برجای مانده از آن را در کتاب خود «فروریوس علیه مسیح» گرد آورده است. بنگرید به: طرایشی، ۱۳۹۸، ص. ۴۴.



به شمار می‌آمد. نام‌های بزرگان اندیشه یونان و روم قدیم به کلی از اذهان مردم

پاک شده بود (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۱۶).

درحالی‌که فلسفه یونان در غرب مسیحی چنین سرنوشتی می‌یافت و به کفر و شرک متهم می‌شد، اما میراث آن، هرچند به‌شکلی گزینشی، مسیری کاملاً متفاوت را در جهان اسلام آغاز کرد؛ گزینشی که بسیار هدفمند بود و در عین اهمیتش اما تاکنون به‌صورت پژوهشی که به‌طور مشخص بر نابرابری در میزان ترجمه آثار افلاطون و ارسطو تمرکز کند و به دنبال چرایی این کم‌توجهی به افلاطون در قیاس با ارسطو باشد، مورد بررسی دقیق قرار نگرفته است.

۱. جمع مسیحیت با فلسفه؛ از افلاطون تا ارسطو

هم‌زمان با فرفورئوس، اورینگن [اوريجن] (۲۵۴م)، هم‌کلاسی و هم‌درس او مانند استادش کلمنت اسکندری (۲۱۵م) که به مسیحیت گرویده بودند اندیشه کلامی خود را بر فلسفه افلاطونی پایه‌گذاری کردند (میشل، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۷)؛ و این زمانی بود که مسیحیان نخستین، با فلسفه برخورد احتیاط‌آمیز داشتند، و در برخی اوقات آن را کاملاً مردود می‌شمردند، و از دیدگاه ایشان فلسفه با دیانت بت‌پرستی یونانیان برابر بود و فلسفه را فقط نوعی بیان فکری از جهان‌بینی بت‌پرستی می‌دانستند.^۲ لذا به‌خاطر همین است که حتی وقتی کلمنت اسکندری و شاگردش اورینگن، از نخستین مسیحیانی که فلسفه افلاطون را عطیه‌ای الهی می‌شمردند، مورد مخالفت واقع شدند. مسیحیان همواره در مورد اورینگن اختلاف داشته و برخی از نوشته‌های او را از عقیده صحیح خارج شمرده‌اند (نک: میشل، ۱۳۹۵، صص. ۱۳۱-۱۳۲).

پس از عدم توفیق کلمنت و اورینگن در آشتی دادن فلسفه و مسیحیت، امبروز (۳۹۷م) و آگوستین (۴۳۰م) که به دست امبروز به مسیحیت پیوسته بود و بعدها دیونوسیوس (حدود ۵۰۰م) و بوئتیوس (۵۲۴م)^۳ تلاش کردند تا مسیحیت را با فلسفه نوافلاطونی جمع کنند^۴، در مرحله سوم نیز با پیدایش و اوج‌گیری اصحاب مدرسه، فلسفه ارسطویی به‌عنوان فلسفه

۲. نک: میشل، ۱۳۹۵، ص. ۱۳۱؛ «ستیز و خصومت با فلسفه در همه ادیان آسمانی ریشه‌ای عمیق داشته و در عالم اسلام نیز ماجرای بزرگ به‌شمار می‌آید.» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ج. ۱، ص. ۲۱۲)

۳. بیشتر ارسطویی بود و بعضاً منتقد افلاطون (برای نمونه، نک: تاریخ فلسفه راتلج، ۱۳۹۰، ج. ۲، ص. ۳۳۳).

۴. فراموش نشود که فرفورئوس از بزرگ‌ترین فلاسفه نوافلاطونی و به‌نحوی از شکل‌دهندگان آن، به شدت مخالف با مسیحیت بود و فلسفه نوافلاطونی و جمع میان فلسفه افلاطون و ارسطو اساساً به‌خاطر غلبه بر رقیب جدید یعنی مسیحیت، شکل گرفته بود (برای توضیح بیشتر نک: مختاری خویی و محمدرضایی، ۱۴۰۴).



سازگارتر با مسیحیت قلمداد می‌شود، هرچند که در ابتدا با مخالفت‌هایی روبه‌رو می‌گردد. لازم به ذکر است آلبرت کبیر نیز در این مرحله سوم نقش مهم و تأثیرگذاری داشت (نک: میشل، ۱۳۹۵، صص. ۱۳۶-۱۳۷).

۲. نسبت فلسفه افلاطون با عقاید اسلامی

ادعای قرابت بیشتر فلسفه افلاطون با دین اسلام به نسبت فلسفه ارسطو، از جمله در استخراج مفاهیمی مانند حدوث عالم و بقای نفس و... و این پرسش که چرا با وجود چنین قرابتی، آثار او در نهضت ترجمه چندان مورد توجه قرار نگرفت، مستلزم تأملی عمیق است؛ ابتدا باید لحاظ شود که این «قرابت بیشتر» از منظر چه گروهی مطرح می‌شود؟ اگر این موضوع از منظر فقها و متکلمان مخالف فلسفه نگریسته شود، نه تنها افلاطون نیز هیچ قرابتی با اسلام ندارد، بلکه آنان تفاسیر متکلفانه برای اثبات حدوث زمانی عالم نزد افلاطون را نخواهند پذیرفت. در مقابل، آنان ترجیح می‌دهند نظر شارحینی را بپذیرند که افلاطون را نیز قائل به قدم عالم می‌دانند.^۵ حتی با فرض مسلم بودن اعتقاد افلاطون به حدوث زمانی عالم، دقت شود که اینجا صرفاً قول به حدوث زمانی کارساز است و قول به حدوث ذاتی که عبارت اخراجی قدم است مورد قبول فقها و متکلمین نیست فلسفه او هیچ مزیتی برای این گروه نخواهد داشت؛ به بیان دیگر، فقها و متکلمین در دوراهی انتخاب بین بد و بدتر نیستند. توجه به این مطلب نیز ضروری است که با امعان نظر در آثار افلاطون و عموم فلاسفه یونانی درمی‌یابیم که هم مفهوم «خدا و خالق»، و هم مفهوم «حدوث جهان» در اندیشه یونانی به‌طور کلی متفاوت از مفهوم آن در ادیان ابراهیمی است؛ خدایان یونانی قادر و عالم مطلق نیستند، جهان حتی اگر خالق داشته باشد اکنون مستقل و بی‌نیاز از آن پیش می‌رود. صرف نظر از این‌ها، در اندیشه فلاسفه یونانی عالم قدیم است، حتی فلاسفه‌ای مانند رواقیان و... که قائل به پیدایش زمانی عالم بودند مرادشان از حدوث جهان، همین شکل گرفتن نظم کنونی آن بود نه خلق از عدم. همچنین قول افلاطون و دیگر فلاسفه یونانی در بقای نفس نیز به معنای تناسخ بود که یک فکر الحادی از منظر ادیان ابراهیمی به حساب می‌آید؛ پس اساساً

۵. هرچند ابن رشد اکثر مخالفت‌های غزالی با فلاسفه در کتاب تهافت الفلاسفه را به دلیل برداشت‌ها و تفسیرهای غلط فارابی و ابن سینا از ارسطو می‌داند، اما در مسئله ازلت عالم به صراحت از آن دفاع کرده و خلق از عدم را نیز محال می‌پندارد (نک: فخری، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۶).



توجه به مراد ایشان از حدوث عالم و بقای نفس و... دیگر جایی برای برتری اندیشه افلاطون به نسبت ارسطو از نظر یک مسلمان وجود نخواهد داشت.

ثانیاً؛ باید به این امر توجه داشت که اکثر مترجمین از زبان یونانی در نهضت ترجمه نه مسلمانان، بلکه غیر ایشان و عمدتاً مسیحیان بودند، بلکه از آنجاکه عمده مترجمان آثار فلسفی، خود فیلسوف یا از مدافعان اندیشه‌های فلسفی بودند تلاش و اقبال بیشتر به سمت ترجمه کتاب‌های فلسفی تر خواهد بود نه کتاب‌هایی که با دین سازگارترند.^۶ اگر گفته شود عمده هزینه‌های نهضت ترجمه توسط خلفا تأمین می‌شد و آنان مدافعان فکر اسلامی بودند، پس باید آثاری که رنگ و بوی اسلامی بیشتری داشته باشد ترجمه می‌شد، گوییم: این مطلب که خلفا مایل بودند آثاری که شباهت بیشتری به عقاید اصیل اسلامی دارد در اولویت ترجمه قرار بگیرد باید ثابت گردد، و چنین چیزی نه تنها ثابت نیست بلکه بزرگان فلسفه مطلب مقابل آن را بیان کرده‌اند که هدف مأمون و نهضت ترجمه از پخش آثار فلاسفه مقابله با آموزه‌های اهل بیت بود؛ از جمله:

” حکومت‌های معاصر با ائمه هدی نظر به این‌که از آن حضرات دور بودند،

از هر جریان و از هر راه ممکن برای کوبیدن آن حضرات و باز داشتن مردم از مراجعه

به ایشان و بهره‌مندی از علومشان استفاده می‌کردند، می‌توان گفت که ترجمه

الهیات به منظور بستن در خانه اهل بیت بوده است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص. ۹۰).

کتاب آموزش فلسفه نیز با اشاره به تلاش‌ها و فعالیت دستگاه‌های حاکم زمان اهل بیت می‌نویسد:

” دستگاه‌های ستمگر بنی امیه و بنی عباس که به ناحق مسند حکومت

اسلامی را اشغال کرده بودند به شدت احساس نیاز به پایگاه‌های مردمی در میان

مسلمانان می‌کردند و درحالی‌که اهل بیت پیامبر یعنی همان اولیای به حق مردم،

معدن علم و خزانه دار وحی الهی بودند، دستگاه‌های حاکم برای جلب افراد

وسيله‌ای جز تهدید و تطمیع در اختیار نداشتند؛ ازاین‌رو، کوشیدند تا با تشویق

دانشمندان و جمع‌آوری صاحب‌نظران، به دستگاه خویش رونقی بخشند و با

۶. لازم به یادآوری است که ما در اینجا در صدد نیستیم که بیان کنیم آراء ارسطو فلسفی‌تر از افلاطون است، بلکه صرفاً تنبیه به این مطلب است که ولو به فرض پذیرش دینی‌تر بودن فلسفه افلاطون، این خصیصه مزیتی برای انتخاب شدن جهت ترجمه نخواهد بود.



استفاده از علوم یونانیان و رومیان و ایرانیان، در برابر پیشوایان اهل بیت دکانی بگشایند. بدین ترتیب افکار مختلف فلسفی و انواع دانش‌ها و فنون با انگیزه‌های گوناگون و به وسیله دوست و دشمن وارد محیط اسلامی گردید (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۱، ص. ۳۳).

این قبیل مطالب را از افراد مختلف دیگری نیز می‌توان نقل کرد؛ از جمله نک: خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص. ۲۲۱؛ ایشان نیز نهضت ترجمه را طرحی از جانب خلفا برای مقابله با اهل بیت بیان می‌کنند. و نیز در کتاب دیگرشان تهاجم فرهنگی یونانی را زیر پوشش نهضت علمی ترجمه کتب فلسفی عنوان می‌کنند و می‌خواهند وجود جریان‌های ضد شیعی در اکثر زمان‌ها را نشان دهند (نک: خامنه‌ای، ۱۳۸۰، ص. ۲۲۸). سیوطی به نقل از صفدی در شرح «لامیه العجم» می‌نویسد:

”هنگامی که مأمون با یکی از پادشاهان مسیحی معاهده صلح بست، از وی مجموعه کتاب‌های یونانی را درخواست کرد. آن پادشاه با نزدیکان خود رایزنی کرد و همه آن‌ها جز یک روحانی مسیحی مخالفت کردند. آن روحانی مسیحی گفت، این کتاب‌ها را روانه کنید، زیرا این علوم هیچ‌گاه در اختیار یک حکومت دینی قرار نگرفته است مگر این‌که آن را به تباهی سوق داده و میان عالمانشان اختلاف افکنده است (سیوطی، ۱۴۰۰ق، ج. ۱، ص. ۴۱).

علامه مجلسی نیز بعد از بیان این‌که ترویج کتب فلاسفه در میان مسلمین، از بدعت‌های حاکمان جور و معاند با ائمه معصومین، برای سلب توجه مردم از ائمه و شرع مبین بود، با اشاره به همین مطلب از صفدی در شرح «لامیه العجم» می‌نویسد:

”مشهور آن است که اولین کسی که اقدام به ترجمه کتب یونانی به زبان عربی نمود، خالد پسر یزید پسر معاویه بود، و نیز از جمله شواهد تمایل خلفا به فلسفه این است که یحیی برمکی چون دریافت که هشام بن حکم به فلاسفه انتقاد می‌کند، هارون را تحریک به قتل هشام نمود» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۵۷، ص. ۱۹۷).

قریب به این مضمون را فاخوری (۱۳۶۹، ص. ۳۳۳) از ابن ندیم ذکر می‌کند. لازم به ذکر است ما در این مقاله در پی بررسی ابعاد این قضیه و داوری پیرامون آن نیستیم و صرفاً لازم به یادآوری



دیدیم که این ادعا که مأمون در پی ترجمه آثار موافق با علوم اسلامی بود، به همین راحتی بیان نگردد. ادعای علم‌دوستی و آزاداندیشی و... از جانب مأمون نیز، با توجه به دوران محنه و تفتیش عقاید و سرکوب شدید مخالفین و... شعار ساده‌لوحانه‌ای بیش به نظر نمی‌رسد؛ گوتاس (۱۳۹۴، ص. ۲۲۲) به آغاز سیاست رسمی تفتیش عقاید توسط مأمون اشاره می‌کند. وی عقیم بودن این ادعا را تذکر می‌دهد که برخی قائلند نهضت ترجمه به دلیل صرفاً علم‌دوستی حکام و خلفای عباسی پیشرفت کرده باشد. گوتاس این پرسش را مطرح می‌کند که چرا باید خلفای اسلام با فاصله چند نسل بعد از پیامبرشان اصلاً علاقه‌ای به ترجمه کتب یونانی آن هم با این دست‌مزد‌های کلان می‌داشتند؟ او می‌گوید این پرسش‌ها تاکنون به ندرت مطرح شده است، چه رسد به آن‌که پاسخ‌هایی به آن داده شده باشد (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۱۲).

با این تفاسیر، اکنون باید به این پرسش پرداخت که چرا اقبال به آثار افلاطون در نهضت ترجمه در مقایسه با مجموعه آثار ارسطو، تا این حد محدود بوده است؛ به‌گونه‌ای که حتی از مجموع کتاب سیصد و پنجاه صفحه‌ای «افلاطون فی الاسلام» که عبدالرحمن بدوی (۱۳۵۳) گردآورده است بیش از نیمی از آن، آثار منحولی است که به اسم افلاطون ترجمه شده بود، و نیمی دیگر نیز یا چکیده و گزارشی از آثار اوست و یا نوشته‌هایی مرتبط با آثار وی که امثال جالینوس و دیگران فراهم آورده بودند؛ و ترجمه مستقیم هیچ اثری از افلاطون در نهضت ترجمه به عربی در دسترس نیست! (نک: بدوی، ۱۳۵۳)^۷

۳. عظمت بخشیدن به ارسطو با پیامبرسازی و خواب دیدن!

۳-۱. مأمون و خواب دیدن ارسطو

با صرف نظر از حدیث جعلی منسوب به عمرو عاص در پیامبر دانستن ارسطو و عظمت‌سازی برای وی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، برخی منابع تاریخی^۸ اشاره به واقعه‌ای دارد که

۷. در کتاب الأفلطونية المحدثه عند العرب تنها دو رساله ذیل آثار غیرمنحول و صحیح وی آمده است: «معادلة النفس لهرمس أو لأفلاطون» و «كتاب الروایع لأفلاطون»، که با صرف نظر از پاورقی‌های آن در گزارش اختلاف نسخ و... شاید به صد صفحه نیز نرسد، که البته بخش عمده آن نیز نقل به مضمون شده و مترجم عباراتی از خود به آن افزوده است. بنا به تذکر دکتر حامد روشنی‌راد درباره گزارشی‌های ابن ندیم از آثار ترجمه شده افلاطون، این نکته را اضافه کنیم که وی اطلاعی از حجم متن اصلی کتاب نداشته و صرفاً بنا به اعتماد به ادعای مترجم، نام تلخیص‌های انجام شده را ترجمه نهاده است.

۸. از جمله: صفدی، ۲۰۰۰، ج. ۱۳، ص. ۱۳۱؛ روایت عبدالله بن طاهر در: ابن نباته، ۱۹۶۴، ص. ۲۱۳؛ روایت دیگر توسط یحیی بن عدی را ابن ابی أصبغ، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۵۹ نقل کرده است؛ «قَالَ أَبُو سُلَيْمَانَ سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ عَدِي يَقُولُ قَالَ الْمَأْمُونُ رَأَيْتُ فَيَمًا يَرَى النَّائِمَ كَانَ رَجُلًا عَلَى كُرْسِيٍّ جَالِسًا فِي الْمَجْلِسِ الَّذِي أَجْلَسَ فِيهِ فِتْعَاظُمْتَهُ وَتَهَيَّبْتَهُ وَتَسَأَلْتُ عَنْهُ فَقِيلَ هُوَ أَرِسْطُطَالِسٌ...».



مأمون در آن ارسطو را به خواب می‌بیند، و سپس هنگامی که خوابش را به دیگران تعریف کرده و از عظمت ارسطو آگاه می‌شود دستور ترجمه آثار وی را می‌دهد. ابن ندیم با اشاره به این رویای مأمون آن را یکی از دلایل نشر آثار فلسفی عنوان می‌کند.^۹

گوتاس با اشاره به خواب دیدن ارسطو توسط مأمون اشاره می‌کند که حضور ارسطو در آن رؤیا، یا انتخاب شخص وی به عنوان مرجعی که سیاست‌های مأمون می‌بایست بر اساس اصول اعلام شده از سوی وی استوار باشند، شاهی است بر احترام و رفعت جایگاه ارسطو در نظر محافل روشنفکری و ارباب اندیشه در بغداد زمان مأمون (گوتاس، ۱۳۹۴، صص. ۱۷۱-۱۷۲). دستگاه خلافت چنان جایگاه رفیعی را برای ارسطو ایجاد کرده بود، که گوتاس با توجه به آن می‌نویسد: رؤیای مأمون به سهولت و بی‌درنگ در خدمت بهره‌برداری مشابهی، به منظور شرعی ساختن مجموعه ترجمه شده علوم باستانی، قرار گرفت (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۱۸۰).

با توجه به همین سیاست می‌توان دلیل توجه بسیار به آثار ارسطو، و از سوی دیگر نسبت دادن آثار سایر فیلسوفان به وی^{۱۰} را نیز حدس زد: ۱. مقبول‌تر واقع شدن مطالب به واسطه رؤیا و فضاسازی که انجام گرفته بود. ۲. دریافت مبالغ بیشتر به واسطه نسبت دادن این آثار به ارسطو.^{۱۱}

۳-۲. پیامبرانگاری ارسطو با حدیث جعلی عمرو عاص

درباره پیشینه پیامبرانگاری ارسطو در عالم اسلام چندین گزارش ذکر شده است؛ برای مثال، مقصود علی تبریزی، از فلاسفه قرن دهم و یازدهم هجری می‌نویسد:

” دیدم من در کتاب سیاست الملوک که ترجمه کرده است آن را پسر بطریق از برای مأمون که این حکیم فاضل را اکثر علمای یونان از انبیاء و پیغمبران می‌شمردند، و در تاریخ یونانی مذکور است که حق سبحانه و تعالی به او وحی کرد به این که تو را ملک بنامم نزدیک‌تر است از این که انسان بگویم (تبریزی، ۱۳۶۵، ص. ۱۹۳).^{۱۲}

۹. برای دیدن توضیح بیشتر و تحلیل پیرامون این رؤیا و ابعاد مختلف آن نک: گوتاس، ۱۳۹۴، صص. ۱۶۸-۱۸۲. گوتاس به بررسی نقل‌های مختلف این رؤیا به نقل از آثار مختلف می‌پردازد. روایت اول آن از عبدالله بن طاهر فرزند طاهر ذوالیمینین سردار جنگی مأمون، و روای دوم با اندکی اختلاف، یحیی بن عدی، شاگرد فارابی است.

۱۰. اثولوجیای فلوطین، الهیات پروکلوس، رساله حجج و... همه آثاری متعلق به فلاسفه نوافلاطونی بودند که در نهضت ترجمه به نام ارسطو ترجمه و پخش شدند. ترجمه از متن یونانی به فارسی دو اثر پروکلوس را نک: پروکلوس، ۱۴۰۱؛ پروکلوس، ۱۴۰۳.

۱۱. چنان‌که ذکر کرده‌اند، برخی مترجمین تمام وقت ماهانه پانصد دینار، یعنی بیش از دو کیلو گرم طلا دریافت می‌کردند (از جمله، نک: جمیلی، ۱۳۹۸، ص. ۹۷؛ گوتاس، ۱۳۹۴، صص. ۲۳۴، ۲۴۱).

۱۲. لازم به ذکر است اکنون در مقام تأیید این سخنان و این که آیا حقیقتاً دید یونانیان چنین بوده یا نه نیستیم.

همچنین شهرزوری از فلاسفه قرن هفتم با استناد به روایتی بی‌سند مدعی شده است که عمرو عاص پس از بازگشت از اسکندریه مصر، نزد رسول خدا از مردی به اسم ارسطاطالیس [ارسطو] یاد کرد که مردم اسکندریه از وی نام می‌بردند، و عمرو عاص وی را لعن و نفرین کرد؛ آن‌گاه حضرت بر ایشان نهیب زده و فرمودند ارسطاطالیس نبی بود و قومش وی را تکذیب و تجهیل کردند (شهرزوری، ۲۰۰۷، ص. ۳۷).^{۱۳}

صرف نظر از بی‌سند بودن این روایت، لازم به ذکر است که ورود عمرو عاص به مصر در منابع تاریخی صرفاً در ایام خلافت عمر و زمان فتح مصر، در سال ۲۱ ق گزارش شده است (از جمله نک: ابن عبد البر قرطبی، ۱۴۱۲ ق، ج. ۳، ص. ۱۱۸۶).

اشکوری نیز در محبوب القلوب به نقل از شهرزوری همین مطلب را آورده است (اشکوری، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۱۱۷).^{۱۴} ملاصدرا نیز بدون اشاره به منبع و مصدر خبر، همین مطلب را ذکر کرده، و حتی در ادعایی فراتر نقل کرده که پیامبر، امیرالمؤمنین را ارسطوی امت نامیده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج. ۳، ص. ۱۰۵).^{۱۵}

فیض کاشانی نیز همین ادعا را در آثار خود تکرار کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص. ۱۸۸).^{۱۶} در بین معاصرین نیز شاهد ادعای پیامبر بودن ارسطو هستیم (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۰، صص. ۹-۱۰)؛ با صرف نظر از این‌که هشام بن حکم صحابی بزرگ امام صادق (ع)، کتابی به نام «الرد علی ارسطاطالیس فی التوحید» داشته است (نک: نجاشی، ۱۴۰۴ ق، ص. ۴۳۳؛ طوسی، ۱۳۹۵، ص. ۴۹۴)؛ عجیب آن است که ایشان با استناد به فرازی از توحید مفضل که در آن هیچ اشاره به نبوت یا

۱۳. «و یروی أيضا فی بعض الوافدات أن عمرو بن العاص قدم الإسكندرية على رسول الله صلى الله عليه و [آله سلم، فسأله عن ما رأى في الإسكندرية، فقال: يا رسول الله رأيت أقواما يتطيلسون و يجتمعون حلقا، و يذكرون رجلا يقال له أرسطاطاليس لعنه الله، فقال له صلى الله عليه و [آله و سلم: يا عمرو، إن أرسطاطاليس كان نبيا فجعله قومه؛ هكذا سمعنا و الله أعلم بالصواب». همچنین، مقصود علی تبریزی در ترجمه نزهة الأرواح شهرزوری، می‌نویسد: «روایت کرده‌اند که چون عمرو بن العاص پیش حضرت رسول آمد از اسکندریه، سؤال نمود حضرت ازو؛ پرسیدند که چه دیدی در اسکندریه؟ گفت یا رسول الله دیدم قومی را که طیلسان بر خود راست کرده بودند و جمع می‌شدند حلقه حلقه، و نام می‌بردند مردی را که نامش ارسطاطالیس بود پوشنده لباس کفر؛ خدای لعنت برو کند، آن حضرت فرمود که بس کن ای عمرو، ارسطاطالیس نبی بود قوم او، او را تکذیب و تجهیل کردند، همچنین شنیده‌ایم ما و الله اعلم بالصواب» (تبریزی، ۱۳۶۵، ص. ۱۱).

۱۴. «و یروی آن عمرو بن العاص قدم من الاسكندرية على سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله فسأله عما رأى، فقال: رأيت قوما يتطيلسون و يجتمعون حلقا و يذكرون رجلا يقال له ارسطوطاليس لعنه الله. فقال صلوات الله و تسليماته عليه و آله: مه يا عمرو إن أرسطوطاليس كان نبيا فجعله قومه. قال الفاضل الشهرزوري في تاريخ الحكماء: هكذا سمعناه».

۱۵. «نقل عن النبي صلى الله عليه و آله إنه قال في حقّه: هو نبي من الأنبياء جهله قومه. و قال لعلي عليه السلام: يا أرسطاطاليس هذه الأمة».

۱۶. لازم به ذکر است چنان‌که محققین کتب فیض، یعنی رسول جعفریان در حاشیه ده رساله، ص. ۱۱ و محمد امامی کاشانی در مجموعه رسائل فیض، ج. ۱، الإنصاف، ص. ۱۳ اذعان کرده‌اند، خبر اخیر در هیچ منبعی یافت نمی‌شود.



موحد بودن ارسطو نشده، و تنها اشاره به مقابله او با برخی از جریان‌های انحرافی دارد مدعی تعظیم ارسطو توسط امام صادق (ع) شده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج. ۲، ص. ۲۱)، اما هیچ اشاره‌ای به عبارت دیگر توحید مفضل نکرده‌اند که: «فَتَبّاً وَ خَبِيَّةً وَ تَعْساً لِمُنْتَحِلِي الفَلَسَفَةِ» (فلاکت، حرمان و هلاکت بر کسانی باد که پیرو فلسفه شده‌اند) (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۱، ص. ۳۲۷).

۴. مترجمین نهضت ترجمه چه میزان یونانی می‌دانستند؟

پاسخ به این سؤال که مترجمین نهضت ترجمه چه میزان یونانی می‌دانستند و آیا یونانی زبان مادری ایشان بود یا بعداً آموخته بودند، و آیا آثار ادبی مثل اشعار هومر و... ترجمه شده بود، و مترجمین قادر به ترجمه آن‌ها بودند؟ و... سؤالات اساسی و مهم در پاسخ دادن به عنوان این مقاله خواهد بود.^{۱۷}

۴-۱. نبود مترجمان حرفه‌ای و لزوم تقویت زبان یونانی توسط مترجمین

زمانی که حامیان و تأمین‌کنندگان نهضت ترجمه خواستار آن شدند که کتاب‌ها مستقیماً از زبان یونانی ترجمه شوند، متخصصان انجام آن به سهولت در دسترس نبودند (گوتاس، ۱۳۹۴، صص. ۲۳۸-۲۳۹).

زبان یونانی تدریس شده در مدارس سریانی برای معیارهای جدید مورد انتظار از سوی حامیان و تأمین مالی ثروتمند ترجمه‌ها کافی و مناسب نبود (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۱). هیچ مترجم حرفه‌ای یونانی-عربی در میان آن‌ها نبوده است.^{۱۸} این نکته از اخبار و گزارش‌هایی که ما درباره تلاش‌های اولیه برای انجام این کار در دست داریم و می‌خوانیم، پیداست. برای مثال مهدی [عباسی] برای ترجمه طویقا، اثر ارسطو مجبور به متوسل شدن به بهترین شخصی که می‌شناخت، یعنی تیموتی اول، اسقف اعظم [بطریق] نسطوری، شد. تیموتی به نوبه خود، از آنجاکه مجبور به کمک گرفتن از ابو نوح، یک روحانی دیگر کلیسا شد، می‌بایست احساس کرده باشد که برای انجام این کار از توان کافی برخوردار نبوده است. همین‌طور هنگامی که

۱۷. دقت شود که در این بخش سخن درباره آثار ترجمه شده به صورت مستقیم از زبان یونانی است نه سریانی و سایر زبان‌ها.

۱۸. «معدودی از آنان [مترجمان] مشرکان سریانی زبان بودند؛ دانشمندان صابی حزان، که زبان یونانی را نیز به عنوان زبان مذهبی‌شان، یعنی زبان روحانیت بت‌پرستانه قدیم می‌دانستند. اما اکثریت عظیم آنان مسیحیان آرامی (سریانی) زبانی بودند (برخی از آنان مانند حنین، عرب بودند) که زبان یونانی را به عنوان زبان مراسم مذهبی و با توجه به ترجمه‌های علمی یونانی-سریانی قبل از اسلامی در برخی موارد، همچنین به عنوان زبان علمی می‌دانستند» (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۲۳۸).



یحیی بن خالد برمکی خواست که ترجمه‌ای به زبان عربی از متن یونانی آناتولیوس در اختیار داشته باشد، استعداد و توانایی‌های اسقف اسکندریه و دیگر روحانیون کلیسا را به خدمت گرفت. بدین ترتیب علی‌الظاهر اکثر مترجمان از زبان یونانی، روحانیون مسیحی بودند؛ بدون تردید بدان خاطر که حامیان عباسی نهضت ترجمه می‌توانستند با آن‌ها از طریق رسمی و از جایگاه رسمی‌شان نزدیک و روبرو شوند. اما پس از شروعی این چنین که شرایط و اوضاع آن را تحمیل کرد، و با فزونی یافتن تقاضا برای ترجمه‌های یونانی-عربی ناشی از نیازهای دانشمندان و فلاسفه عرضه مترجمان لایق و کارآمد نیز به همان ترتیب افزایش یافت» (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۲۳۹).

داستان تحقیر حنین، از مشهورترین مترجمین نهضت ترجمه به وسیله یوحنا بن ماسویه و ناپدید شدن حنین به مدت سه سال، و بازگشت او با دانشی از زبان یونانی را می‌توان بر مبنای آن تعبیر و تفسیر کرد (نک: گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۱).

”نیاز اجتماعی و علمی حامیان نهضت ترجمه برای ترجمه‌های اولیه چنان عظیم بود که آن‌ها حاضر بودند سبک‌های زبان عربی را که بسیار نازل‌تر از آن چیزی بود که نحویان، لغویان و مترسلان معاصر، به عنوان زبان درست و فصیح عربی ارج می‌نهادند، تحمل کنند. برای مثال یحیی بن بطریق مترجم، آوازه‌ای به خاطر شیوه بدش در زبان عربی داشت. ابن قفطی می‌گوید که اگرچه وی مترجمی قابل اعتماد بوده و مفاهیم متن اصلی را به خوبی منتقل می‌ساخت زبان عربی که به کار می‌برد الکن و شکسته بود. این ترجمه‌های اولیه، که مورد سخط و سخره بسیار جاحظ قرار گرفتند، می‌بایست به همین خاطر توسط آنان که عربی را به درستی سخن می‌گفتند، مانند کندی فیلسوف، از نظر سبک نوشتار مورد بازپردازی و تصحیح قرار گیرند (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۰).

همچنین گوتاس به ضرورتی اشاره می‌کند که مترجمان مجبور بودند که اطلاعات خود را از زبان یونانی فراتر از سطح علمی سریانی گذشته بهبود بخشند و پیش ببرند؛ چرا که تا به آن وقت دیگر کار ترجمه به صورت حرفه‌ای پرسود و پول‌ساز درآمده بود (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۲۴۱).



۴-۲. ترجمه نشدن آثار مرتبط با ادبیات عالی و تاریخ یونان

در میان مسیحیان یونانی زبان تحت حکومت امویان که پس از فتح بخش‌هایی از امپراتوری روم شرقی (بیزانس) در قلمرو اسلامی قرار گرفته بودند سبک‌ها و موضوعات ادبی قدیمی یونانی منسوخ شده بود. منسوخ شده بود. انتقال پایتخت از دمشق به عراق مرکزی در زمان عباسیان اجازه حفظ میراث یونانی را می‌داد که بیزانسی‌ها تا مرز ریشه‌کن کردن آن کوشیده بودند (گوتاس، ۱۳۹۴، صص. ۳۸-۳۹).^{۱۹}

مطالعات صورت گرفته درباره نهضت ترجمه نشان‌دهنده خلأی در ترجمه و توجه به آثار ادبی و تاریخی یونانی است (نک: گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۹). هرچند گزارش شده است که تئوفیلوس ادسایی برخی از اشعار هومر را به سریانی ترجمه کرده بود، و همچنین حنین می‌توانست اشعار هومر را به یونانی زمزمه کند اما ادبیات و نظریه ادبی ادبیات عالی یونانی به عربی ترجمه نشده بود. نقل قول‌هایی هم که در عربی از اشعار هومر باقی مانده است، همه ترجمه فقرات موجود در آثاری است که از او نقل می‌کنند (نک: گوتاس، ۱۳۸۱، ص. ۲۷۳، پیوست کتاب؛ این پیوست در ترجمه بهزادی ترجمه نشده است) و این مسئله به دلیل دشواری زبان و ادبیات فصیح یونانی و ممزوج بودن آن با سنت کهن یونانی بوده است.

۵. آیا آثار افلاطون به سریانی ترجمه شده بود؟

این سر نهفته که چرا آثار افلاطون در نهضت ترجمه به عربی ترجمه نشد، گویا درباره زبان سریانی نیز وجود داشته است. این را می‌دانیم انوشیروان، که به داماسکیوس، آخرین رئیس آکادمی و چند تن دیگر از فلاسفه، که پس از صدور فرمان جلوگیری از آموزش فلسفه و بستن آکادمی توسط امپراتور روم پناه داده بود، خواهان این بود که برخی آثار افلاطون به زبان پهلوی و سریانی ترجمه شود؛ اما شواهدی در دست نیست که چنین ترجمه‌هایی از آثار افلاطون به انجام رسیده باشد و صرفاً می‌دانیم که داماسکیوس رساله‌ای در شرح اساطیر یونانی و شرقی برای انوشیروان نوشت (نک: طرابیشی، ۱۳۹۸، صص. ۶۸-۶۹).

» قبل از عباسیان، تعداد نسبتاً معدودی از آثار غیرمذهبی کهن یونانی به سریانی ترجمه شده بودند: به جز آثار منطقی و ایساغوجی (ایساگوگه، اثر فرفورئوس،

۱۹. چنان‌که ذکر شد، واژه یونانی با بت‌پرستی مترادف شده بود (طرابیشی، ۱۳۹۸، ص. ۶۳) و نام‌های بزرگان اندیشه یونان و روم قدیم به کلی از اذهان مردم پاک شده بود (گوتاس، ۱۳۹۴، ص. ۱۶).



و سه کتاب نخست ارغنون) اساساً آثار پزشکی و برخی از آثار ستاره‌شناسی، نجوم، و فلسفه مورد توجه و علاقه عمومی در دسترس بود؛ بدنه اصلی آثار علمی و فلسفی یونانی، به عنوان بخشی از نهضت ترجمه عباسیان در قرن سوم/نهم، به سریانی ترجمه شد (گوتاس، ۱۳۹۴، صص. ۴۲-۴۳).

۶. عوامل درونی «دوری از آثار افلاطون و اقبال به ارسطو»^{۲۰}

علاوه بر عامل زبان، که آثار افلاطون نیز نمونه‌های ادبیات یونانی به حساب می‌رود، می‌توان به عوامل دیگری نیز اشاره کرد که به عنوان عوامل درونی، کار ترجمه آثار افلاطون را دشوار می‌نمود.

۱-۶. پیوند حوزه‌های مختلف فکری در فلسفه افلاطون و ملازمه آن‌ها

درهم‌تنیدگی عناصر مختلف فکری در فلسفه افلاطون، موجب شده است که فلسفه او بدون توجه به اخلاق یا سیاست و سایر عناصر فکری‌اش، قابل فهم نباشد. به دلیل همین پیوندهای حوزه‌های مختلف با مبانی فلسفی، بسیار دشوار بود که فلسفه افلاطون را بدون این عناصر اخذ کرد؛ عناصر و مبانی که به هیچ‌عنوان با فکر اسلامی سرسازش نداشته و قطعاً دشمنان بیشتری برای فلسفه در آن برهه فراهم می‌ساخت. همین سیر حتی در مخالفت مسیحیان اولیه با فلاسفه مشهود است؛ به‌طور مثال تاتیانوس فیلسوفی که از فلسفه یونان روی برگردانده و در سال ۱۲۰م در روم به دست یوستینوس به مسیحیت گرویده بود، سخت‌ترین حملات را که تا آن هنگام امکان‌پذیر بود علیه فیلسوفان یونان آغاز کرد؛ وی فیلسوفان یونانی را چون گنه‌کارانی به تصویر کشیده بود که از حسن صورت و سیرت هیچ بهره‌ای نداشتند! (نک: طراییشی، ۱۳۹۸، صص. ۴۰-۴۱).

تئوفیلوس انطاکیه‌ای نیز به نشان دادن جملات و گفتار ناشایست فلاسفه یونان، از جمله افلاطون می‌پرداخت؛ وی افلاطون را به فساد اخلاقی از جمله زن‌بارگی و بی‌بندوباری جنسی متهم می‌کرد (نک: طراییشی، ۱۳۹۸، ص. ۴۲). مطالب و نظرات خاص افلاطون در برخی آثارش به آسان شدن پذیرش این ادعاها علیه وی کمک می‌کرد (افلاطون، ۱۴۰۱، ج. ۴، ص. ۲۱۷۵؛ ج. ۳، ص. ۱۸۵۲، صص. ۱۹۱۸-۱۹۲۰، ص. ۱۲۹۲، ص. ۱۳۰۵؛ ج. ۱، ص. ۴۲۹).

داوری اردکانی دربارهٔ این‌که چرا فلاسفه اسلامی، به حکمت عملی یونان برخلاف حکمت نظری بها ندادند، می‌نویسد:

۲۰. عناوین این بخش از درسگفتار «نهضت ترجمه» دکتر امیرحسین ساکت اخذ شده است.



” شاید فلاسفه اسلامی کم و بیش می‌دانستند که اثبات مسائل حکمت عملی یونانی ممکن است تا اندازه‌ای به جمع میان دین و فلسفه زیان برساند (داوری اردکانی، ۱۳۵۸، ص. ۹).

علاوه بر فلسفه سیاسی وی نیز، هم با آموزه‌های اسلامی و هم با شرایط خلافت عباسیان، در تضاد بوده و می‌تواند عامل دیگری برای عدم اقبال به آثار وی باشد؛ برخلاف فلسفه سیاسی افلاطون و عموماً فلسفه یونان باستان که سعادت را در مشارکت سیاسی و اجتماعی، و ذیل مفهوم «شهروندی» تعریف می‌کرد، در خلافت عباسی دیگر اساساً نه امکان مشارکت سیاسی وجود داشت و نه مفهوم شهروند به معنای دخالت داده شدن مردم در اداره حکومت قابل قبول بود.^{۲۱} اداره حکومت قابل قبول بود؛ لذا در فلسفه اسلامی نشانی از اخلاق و سیاست به معنای یونانی آن وجود نداشته، بلکه عمدتاً منطق، مابعدالطبیعه و طبیعیات در کار است؛ دستگاه خلافت نیز شباهت به امپراتوری اسکندر و امپراتوری روم داشت و شهروندان مشارکت سیاسی نداشته و مفاهیم فلسفه سیاسی افلاطون و حد و مرزها و قواعدی که وی در آثار خود برای نحوه حکومت‌داری وضع کرده بود بی‌شک چندان نباید خوشایند حاکمان بوده باشد. به این ترتیب دیگر توجهی به اخلاق و سیاست برخلاف تعلق خاطر گسترده به آن در یونان نمی‌شد. و به مرور اندرزنامه‌ها و نصیحت‌نامه‌نویسی‌ها جایگزین فلسفه اخلاق نویسی شد.

فارغ از فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی افلاطون، حتی وقتی مترجمان نهضت ترجمه به نقل مطالبی از فلسفه وی می‌پردازند، به دلیل همان درهم‌تنیدگی پیش‌گفته، با عناصری همچون خدایگان مختلف (افلاطون، ۱۴۰۱، ج. ۱، ص. ۱۵؛ ج. ۳، ص. ۱۸۳۶؛ ج. ۴، ص. ۲۰۸۲) و تناسخ (افلاطون، ۱۴۰۱، ج. ۳، ص. ۱۸۵۲، صص. ۱۹۱۸-۱۹۲۰) و... روبه‌رو شده و سعی در تأویل و توجیه آن می‌پردازند؛ مثلاً «خدایان» مختلف به «فرشتگان» ترجمه می‌شد تا حساسیت جامعه اسلامی برانگیخته نشود. بدین ترتیب ترجمه دقیق و غیرگزینشی آثار وی می‌توانست هم موجب بدنامی فلاسفه یونان در اسلام گردد، و هم خشم خلفا را که حامیان این ترجمه‌ها بودند در پی داشته باشد. و از آنجاکه افلاطون در کمتر اثری پایبند به موضوعی واحد بوده است، عناصر مختلف فلسفه وی درهم‌تنیده شده و اخذ بخشی از فلسفه او بدون سایر اجزای آن به آسانی ممکن نبود.

۲۱. دقیقاً همین مسئله در میان فلاسفه نوافلاطونی نیز کاملاً مشهود بود؛ در بین ایشان کمتر اثری درباره فلسفه سیاست و فلسفه اخلاق وجود داشته است، چرا که اساساً دیگر امکان مشارکت سیاسی و سهیم بودن در امور اجتماعی مقدور نبود. در اخلاق هم نه فلسفه اخلاق بلکه از تهذیب نفس و آمادگی نفس برای عروج به آسمان سخن گفته می‌شد.



۶-۲. وفور عناصر فرهنگی و غیرفلسفی در آثار افلاطون و خلوص فلسفی آثار ارسطو

آثار افلاطون به عنوان نمونه ادبیات عالی یونانی، دربردارنده سنت‌های کهن یونانی، ضرب المثل‌ها، اشعار و... بود، و در جامعه‌ای که سبک‌ها و موضوعات ادبی قدیمی یونانی منسوخ شده بود کمتر کسی می‌توانست به خوبی متکفل ترجمه آن شود. برخلاف آثار ارسطو که در آن شاهد خلوص فلسفی و فقدان عناصر یاد شده در فلسفه افلاطون هستیم.

۶-۳. امکان استفاده از منطق، طبیعیات و حتی اخلاق ارسطو بدون توجه به الهیات و جهان‌بینی او، برخلاف فلسفه افلاطون

ارسطو برخلاف افلاطون، در کمتر اثری مشاهده می‌شود که از موضوع آن رساله خارج شود و اگر به مناسبت و ضرورتی نیز ناچار به چنین خروجی باشد، سریعاً به موضوع برمی‌گردد. این ویژگی ارسطو و پابندی آن به موضوعات مورد گفت‌وگو، باعث شده است که بتوان آثار مختلف وی را بدون این‌که وابستگی خاصی به همدیگر داشته باشند مورد مطالعه قرار داد؛ مثلاً منطق ارسطو ارتباط خاصی با اخلاق یا طبیعیات وی ندارد، و یا هنگامی که وی اخلاق می‌گوید صرفاً اخلاق می‌گوید نه طبیعیات و سیاست و...؛ لذا تعامل با فلسفه ارسطو و اخذ بخش‌های مختلف آن به صورت مستقل کاملاً امکان‌پذیر است، برخلاف عناصر فلسفه افلاطون که کاملاً درهم‌تنیده است و حتی در یک اثر واحد نیز اجزای پراکنده گوناگونی حضور دارند.

نتیجه‌گیری

به طور خلاصه، به نظر می‌رسد این عمدتاً سلطه فکری و سیاسی خلفای بنی عباس بود که نحوه بازنمایی فلسفه یونان در جامعه اسلامی را شکل می‌داد؛ پیامبران‌گاری ارسطو در عالم اسلام، و از سوی دیگر خواب دیدن وی توسط مأمون، مبین علاقه او به فلسفه ارسطویی بود. هرچند که به نظر نمی‌رسد این علاقه به ارسطو قبل از مواجهه با فلسفه رقیبش یعنی افلاطون، در قلب متولیان نهضت ترجمه و مخصوصاً خلفای عباسی ریشه دوانده باشد، اما اگر چنین نیز بوده باشد، بی‌شک بعدها مواجهه با دافعه و دشواری‌های موجود در فلسفه افلاطون، مأمون را از خوابی که دیده بود بسیار خرسند نموده است؛ دشواری‌هایی همچون زبان یونانی فصیح و آکنده از سنت‌های کهن یونانی و ضرب المثل‌ها و اشعار و... که ترجمه آثار افلاطون را بسیار دشوار می‌کرد؛ همچنین صحبت از فلسفه سیاسی و تعیین تکلیف نحوه حکومت‌داری و قواعد زندگی سیاسی و



اجتماعی، در آثار افلاطون که با فلسفه وی درهم تنیده بود، طبیعتاً نمی‌بایست چندان خوشایند حاکمان بوده باشد، و چه بسا زمینه‌ساز طغیان و ناراضی‌های مردمی نیز واقع شود؛ برخلاف فلسفه ارسطو که به هیچ‌عنوان چنین قابلیت‌هایی را در خود ندارد. از سوی دیگر فلاسفه و متولیان نهضت ترجمه می‌دانستند در زمانی که فلسفه به خودی خود مورد مخالفت‌های شدید است با ترجمه کردن آثار افلاطون و در اختیار قرار دادن اندیشه‌های اخلاقی و سیاسی وی که قرابتی با آموزه‌های اسلامی ندارد، و در واقع سرسوزنی افشاگری، خرمن آرزوهایشان را خواهد سوزاند؛ و البته در این میان، ترجمه و انتشار برخی آثار نوافلاطونی به نام ارسطو خلأ فلسفه افلاطون را به نحو زیادی پر می‌کرد. خلأ حضور خود افلاطون نیز با انتشار آثار منحول به نام وی پُر می‌شد؛ شاید واقعیت این باشد که آنان به درستی دریافته بودند که فلسفه در آن برهه، فقط با وارونه خوانی آثار افلاطون و صرفاً با بسنده کردن به عنوان «افلاطون الهی» شانس پیشرفت دارد.

سپاسگزاری

از دکتر مهدی قوام صفری و دکتر امیرحسین ساکت که از استادان آشنا به زبان یونانی و از متخصصان برجسته در فلسفه یونان هستند، به دلیل تذکرات علمی ارزنده‌شان قدردانی می‌نماییم. دلبستگی نویسندگان به این بحث و تلاش برای واکاوی پیوندهای تاریخی آن، ریشه در درسگفتارها و سمینارهای دکتر ساکت دارد که انگیزه فکری لازم برای پژوهش در این موضوع را ایجاد کردند. از ایشان سپاسگزاریم و امیدواریم دستاورد نهایی مقاله تا حد قابل قبولی همانی باشد که در ذهن داشته‌اند. با این حال، مسئولیت نقص‌های مقاله با نویسندگان است.



فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۹۲). *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*. تهران: طرح نو.
۲. ابن‌ابی‌أصیبه. (بی‌تا). *عیون الأبناء في طبقات الأطباء*. بیروت: دار مکتبة الحیاة.
۳. ابن‌عبدالبر قرطبی. (۱۴۱۲ق). *الإستیعاب في معرفة الأصحاب*. بیروت: دار الجیل.
۴. ابن‌نباته. (۱۹۶۴). *سر العیون في شرح رسالة ابن زیدون*. قاهره: دارالفکر العربی.
۵. اشکوری، محمد بن علی دیلمی لاهیجی. (۱۳۷۸). *محبوب القلوب*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۶. افلاطون. (۱۴۰۱). *مجموعه آثار*. (محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، مترجمان). تهران: انتشارات خوارزمی.
۷. بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۵۳). *افلاطون في الاسلام*. بی‌جا: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۸. بدوی، عبدالرحمن. (۱۹۵۵). *الأفلاطونية المحدثة عند العرب*. قاهره: مکتبه النهضة المصریه.
۹. پروکلس. (۱۴۰۱). *اصول الهیات* (امیرحسین ساکت، مترجم). تهران: انجمن فلسفه و حکمت.
۱۰. پروکلس. (۱۴۰۳). *رساله حجج* (امیرحسین ساکت، مترجم). تهران: انتشارات حکمت.
۱۱. تاریخ فلسفه راتلج. ج. ۲. (علی معظمی، مترجم). تهران: نشر چشمه.
۱۲. تبریزی، مقصود علی. (۱۳۶۵). *ترجمه نزهة الارواح شهرزوری* (محمد تقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولائی، به کوشش). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۳. جمیلی، رشید. (۱۳۹۸). *نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام* (صادق آئینه‌وند، مترجم). تهران: انتشارات سمت.
۱۴. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۰). *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۹). *هزار و یک کلمه*. قم: بوستان کتاب.
۱۶. خامنه‌ای، سید محمد. (۱۳۸۰). *سیر حکمت در ایران و جهان*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۷. خامنه‌ای، سید محمد. (۱۳۸۵). *مسار الفلسفة في ایران والعالم خلال عشرين قرناً*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. داوری اردکانی، رضا. (۱۳۵۸). *مقام فلسفه در تاریخ دوره اسلامی ایران*. تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۹. ساکت، امیرحسین. (در دست انتشار). *درسگفتار نهضت ترجمه* (رضا مختاری خویی، به کوشش). بی‌جا: بی‌نا.
۲۰. سیوطی، عبدالرحمن. (۱۴۰۰ق). *صون المنطق و الکلام*. قاهره.
۲۱. شهرزوری. (۲۰۰۷). *تاریخ الحكماء قبل ظهور الإسلام و بعده «نزهة الأرواح و روضة الأفراح»*. بی‌جا: دار بیلین.
۲۲. صفدی. (۲۰۰۰). *الوافی بالوفیات*. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۳. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۸۳). *اسلام و انسان معاصر*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. طرایشی، جورج. (۱۳۹۸). *فرجام فلسفه در مسیحیت و اسلام* (محمد باهر، مترجم). تهران: نشر شایا.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۹۵). *الفهرست*. نجف: الشریف الرضی.



۲۶. فاخوری، حنا. (۱۳۶۹). *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۷. فخری، ماجد. (۱۳۹۸). *ابن رشد (محمد بخشی فعله، مترجم)*. قم: بوستان کتاب.
۲۸. فیض کاشانی. (۱۳۷۱). *ده رساله (رسول جعفریان، به کوشش)*. اصفهان: مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیر المومنین علی (ع).
۲۹. فیض کاشانی. (۱۳۸۷). *مجموعه رسائل فیض (امامی کاشانی، به اشراف)*. تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۰. گوتاس، دیمیتری. (۱۳۸۱). *اندیشه یونانی، فرهنگ عربی (حنایی کاشانی، مترجم)*. تهران: مرکز دانشگاهی.
۳۱. گوتاس، دیمیتری. (۱۳۹۴). *اندیشه یونانی، فرهنگ اسلامی (عبدالرضا بهزادی سالاری، مترجم)*. تهران: انتشارات فروزان روز.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۳۳. مختاری خویی، رضا و محمدرضایی، محمد. (۱۴۰۴). «چرایی تألیف رساله «الجمع» توسط فارابی: یک اشتباه تاریخی یا ایده‌ای بزرگتر؟». *فصلنامه تاریخ فلسفه اسلامی*. ۱۶. <https://doi.org/10.22034/hpi.2025.517371.1144>
۳۴. مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۹۱). *آموزش فلسفه*. قم: مؤسسه امام خمینی.
۳۵. ملاصدرا. (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
۳۶. میشل، توماس. (۱۳۹۵). *کلام مسیحی (حسین توفیقی، مترجم)*. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۳۷. نجاشی. (۱۴۰۴ق). *رجال النجاشی*. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.



Revisiting the Role of Reason as a Tool of Knowledge in the Thought of al-Jāhiz; A Qualitative Approach

Reza Ali Norouzi¹ | Jaber Eftekhari² | Ashraf al-Sadat Mirza-Safi Nāini³

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Educational Sciences, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: r.norouzi@edu.ui.ac.ir
2. PhD Graduate in Philosophy of Education, Department of Educational Sciences, Faculty of Education and Psychology, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: JaberEftekhari@edu.ui.ac.ir
3. Master's Student in the History and Philosophy of Education, Department of Educational Sciences, Faculty of Psychology and Educational Sciences, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: ashrafmirzasafy58@yahoo.com



Article Info

Article type:
Review Article

Received: 11 April 2025
Accepted: 21 October 2025
Available Online: 1 November 2025

Keywords:

al-Jāhiz, Reason ('Aql),
Islamic Epistemology,
Mu'tazila, Empiricism,
Revelation (Wahy),
Practical Reason ('Aql-e
'Amali).



Abstract

Reason ('aql), as one of the pillars of epistemology in Islamic thought, has always been a subject of attention for thinkers. This research aims to examine the role of Reason in the thought of Abū 'Uthmān 'Amr ibn Baḥr al-Jāhiz (160-255 AH), the prominent Mu'tazilite scholar, by investigating its place in his epistemological system. Unlike Peripatetic philosophers such as al-Farabi and Ibn Sina (Avicenna), who emphasized the theoretical aspects of reason, al-Jāhiz viewed reason as a practical and multifaceted tool that, alongside experience and revelation, aids in understanding the world and reforming social behavior. Using a qualitative content analysis method, this study examines key works of al-Jāhiz, including *al-Bayān wa al-Tabyīn*, *al-Ḥayawān*, *al-Bukhalā'*, and *al-Rasā'il*. It demonstrates that by integrating reason, experience, and revelation, he presented an innovative approach to Islamic epistemology. This perspective places al-Jāhiz between the rationalism of the Peripatetics and the textualism of the Ash'arites, highlighting his influence on the formation of Islamic empiricism. The present research suggests that further study of al-Jāhiz's thought can contribute to a deeper understanding of the history of Islamic philosophy.

Cite this article: Norouzi, R.A.; Eftekhari, J.; Mirza-Safi Na'ini, A.S. (2024). Revisiting the Role of Reason as a Tool of Knowledge in the Thought of al-Jāhiz; A Qualitative Approach. *Islamic Philosophical Doctrines*, 19(35), 259-274. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6937.1604>



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



بازخوانی جایگاه عقل به مثابه ابزار شناخت در اندیشه جاحظ؛ رویکردی کیفی

رضا علی نوروزی^۱ | جابر افتخاری^۲ | اشرف سادات میرزاصفی نائینی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: r.norouzi@edu.ui.ac.ir
۲. دانش آموخته دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: JaberEftekhari@edu.ui.ac.ir
۳. دانشجوی کارشناسی ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی و روان شناسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: ashrafimirzasafy58@yahoo.com

چکیده

عقل به عنوان یکی از ارکان معرفت شناسی در تفکر اسلامی، همواره مورد توجه متفکران بوده است. این پژوهش با هدف تبیین جایگاه عقل در اندیشه ابو عثمان عمرو بن بحر جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق)، متفکر برجسته معتزلی، به بررسی نقش آن در نظام معرفت شناختی وی می پردازد. برخلاف فیلسوفان مشایی مانند فارابی و ابن سینا که بر جنبه های نظری عقل تأکید داشتند، جاحظ عقل را ابزاری عملی و چندمنظوره می دانست که در کنار تجربه و وحی، به شناخت جهان و اصلاح رفتار اجتماعی یاری می رساند. این مطالعه با روش تحلیل محتوای کیفی، آثار کلیدی جاحظ شامل البیان و التبيين، الحيوان، البخلء و الرسائل را بررسی کرده و نشان داده است که وی با تلفیق عقل، تجربه و وحی، رویکردی نوآورانه به معرفت شناسی اسلامی ارائه داد. این دیدگاه، جاحظ را در میانه عقل گرایی مشایی و نقل گرایی اشعری قرار می دهد و بر تأثیر او در شکل گیری تجربه گرایی اسلامی تأکید دارد. پژوهش حاضر پیشنهاد می کند که مطالعه بیشتر اندیشه جاحظ می تواند به درک عمیق تر تاریخ فلسفه اسلامی کمک کند.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: ترویجی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۹

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۸/۱۰

کلیدواژه ها

جاحظ، عقل، معرفت شناسی اسلامی، معتزله، تجربه گرایی، وحی، عقل عملی.

استناد: نوروزی، رضا علی؛ افتخاری، جابر؛ میرزاصفی نائینی، اشرف سادات. (۱۴۰۳). بازخوانی جایگاه عقل به مثابه ابزار شناخت در اندیشه جاحظ؛ رویکردی کیفی. آموزه های فلسفه اسلامی، ۱۹(۳۵)، ۲۵۹-۲۷۴. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6937.1604>





مقدمه

عقل در تاریخ تفکر اسلامی، یکی از مفاهیم محوری معرفت‌شناسی بوده و متفکران این حوزه، از فیلسوفان مشایی گرفته تا متکلمان معتزلی و اشعری، هریک به شیوه‌ای به تحلیل آن پرداخته‌اند. در سنت فلسفی مشایی، عقل جایگاهی متافیزیکی و نظری داشت. فارابی (متوفای ۳۳۹ق) آن را نیرویی تعریف کرد که انسان را با عقل فعال الهی پیوند می‌دهد و به شناخت حقایق هستی و سعادت متعالی هدایت می‌کند (فخرایی، ۱۳۹۱، صص. ۴۵-۶۶). ابن سینا (متوفای ۴۲۸ق) نیز با تمایز میان عقل نظری و عملی، بر نقش آن در درک حقایق الهی و تنظیم امور زندگی تأکید داشت و آن را در چارچوبی متافیزیکی بررسی کرد (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۵۰). این دیدگاه مشایی، عقل را به عنوان نیرویی انتزاعی و جدا از تجربه روزمره معرفی می‌کرد که بیشتر بر مسائل نظری و متافیزیکی متمرکز بود. در مقابل، متکلمان اشعری مانند ابوالحسن اشعری (متوفای ۳۲۴ق) با اولویت دادن به وحی، عقل را به ابزاری ثانویه برای فهم متون دینی فروکاستند و معتقد بودند که شناخت حقایق، به ویژه در مسائل اخلاقی و متافیزیکی، بدون هدایت وحی ممکن نیست (پل، ۱۳۶۳، صص. ۸۹-۹۹). این رویکرد نقل‌گرا، عقل را از استقلال محروم کرد و آن را تابع اراده الهی و متون وحیانی قرار داد، که در تضاد آشکار با عقل‌گرایی افراطی مشائیان بود.

معتزله، جریانی کلامی که در قرن دوم و سوم هجری به اوج رسید، رویکردی متفاوت اتخاذ کردند و عقل را نیرویی ذاتی و مستقل در انسان می‌دانستند که قادر به تشخیص خیر و شر و درک اصول اخلاقی و دینی است، حتی پیش از دریافت وحی (جبر، ۱۹۶۹، صص. ۶۹-۷۸). این نگاه عقل‌گرایانه، معتزله را در برابر اشاعره قرار داد و بحث‌های گسترده‌ای را در معرفت‌شناسی اسلامی پدید آورد. آن‌ها عقل را نه تنها ابزاری برای فهم وحی، بلکه پیش‌نیازی برای درک مسئولیت‌های اخلاقی و دینی انسان می‌دیدند و از این رو، جایگاهی ویژه به آن بخشیدند (جبر، ۱۹۶۹، ص. ۸۰). در این فضای فکری پویا، ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق)، متفکر برجسته معتزلی، رشد یافت و تحت تأثیر فرهنگ چندگانه بصره، یکی از مراکز مهم علمی و فرهنگی دوران عباسی، قرار گرفت (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶). جاحظ با نگاهی نوآورانه، عقل را فراتر از چارچوب‌های صرفاً کلامی یا متافیزیکی به کار برد و آن را در تحلیل‌های ادبی، اجتماعی و طبیعی وارد کرد، که این رویکرد او را از متفکران هم‌عصرش متمایز می‌سازد (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۱۶).



جاحظ برخلاف فیلسوفان مشایی که عقل را در خدمت متافیزیک می‌دیدند، بر جنبه‌های عملی و تجربی آن تأکید داشت و معتقد بود که عقل بدون تجربه و مشاهده به شناخت کامل نمی‌رسد (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰). او در آثارش مانند البیان و التبیین، الحیوان، البخلاء و الرسائل، عقل را ابزاری چندمنظوره معرفی کرد که نه تنها در استدلال‌های نظری، بلکه در نقد رفتارهای اجتماعی و درک قوانین طبیعت نیز کاربرد دارد (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). برای مثال، در البخلاء، او با استفاده از طنز و استدلال عقلی، رفتارهای غیرمنطقی مانند بخل را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که عقل می‌تواند به اصلاح باورها و رفتارهای اجتماعی کمک کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۵). این نگاه ترکیبی که عقل، تجربه و وحی را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد، جاحظ را از عقل‌گرایی انتزاعی مشائیان و نقل‌گرایی اشاعره متمایز می‌کند و او را به عنوان یکی از پیشگامان معرفت‌شناسی ترکیبی در اسلام مطرح می‌سازد (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵).

بررسی جایگاه عقل در اندیشه جاحظ از چند منظر اهمیت دارد. نخست، برخلاف فارابی و ابن‌سینا که عقل را بیشتر در چارچوب متافیزیک بررسی کردند، جاحظ آن را نیرویی عملی و مرتبط با زندگی روزمره می‌دید، که این دیدگاه می‌تواند ابعاد کاربردی معرفت‌شناسی اسلامی را روشن‌تر کند (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۵۰). دوم، او با آثار متنوع خود، عقل را در زمینه‌هایی چون نقد اجتماعی، زبان‌شناسی و علوم طبیعی فراتر از الهیات به کار برد و نشان داد که این نیرو می‌تواند در تحلیل‌های اجتماعی و علمی نیز مؤثر باشد، که این رویکرد او را از متفکران صرفاً نظری متمایز می‌کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). سوم، تأثیر جاحظ بر متفکران بعدی، به‌ویژه تجربه‌گرایانی مانند ابن‌هیثم (متوفای ۴۳۰ق)، اهمیت تاریخی اندیشه او را نشان می‌دهد. ابن‌هیثم که بر نقش تجربه در علم تأکید داشت، شباهت‌هایی با جاحظ در تلفیق عقل و مشاهده دارد و این پیوند، ضرورت بررسی عمیق‌تر دیدگاه‌های جاحظ را برجسته می‌کند (امینی، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۶). در نهایت، دیدگاه او درباره رابطه عقل و وحی، که آن‌ها را مکمل یکدیگر می‌داند، می‌تواند به فهم بهتر تعامل میان عقل‌گرایی و نقل‌گرایی در اسلام کمک کند و راهی برای آشتی این دو رویکرد ارائه دهد (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶).

این پژوهش با هدف تبیین جایگاه عقل در نظام معرفت‌شناختی جاحظ و تحلیل نقش آن در فرایند شناخت انجام شده است. پرسش‌های اصلی مطالعه عبارت‌اند از: جاحظ عقل را چگونه تعریف می‌کند و چه کارکردهایی برای آن در شناخت قائل است؟ رابطه عقل با تجربه



و وحی در اندیشه او چگونه است و این رابطه چه تأثیری بر نظام معرفتی‌اش دارد؟ این مطالعه با تحلیل کیفی آثار جاحظ، تلاش می‌کند خلأ موجود در مطالعات معرفت‌شناسی او را پر کند و جایگاه او را در تاریخ تفکر اسلامی مشخص سازد.

۱. روش‌شناسی

این پژوهش با هدف تبیین جایگاه عقل در نظام معرفت‌شناختی ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق) و بررسی رابطه آن با تجربه و وحی طراحی شده است. رویکرد مطالعه، کیفی و مبتنی بر روش تحلیل محتوای کیفی است که به دلیل توانایی آن در استخراج مضامین عمیق از متون تاریخی و تحلیل الگوهای معرفت‌شناختی، برای این پژوهش مناسب تشخیص داده شد (مایرینگ، ۱۳۹۳). این روش امکان بررسی دقیق آثار جاحظ و کشف دیدگاه‌های او درباره عقل و شناخت را فراهم می‌کند، به ویژه در چارچوبی که نیازمند تحلیل متون چندوجهی در زمینه‌های کلام، ادبیات و علوم طبیعی است.

قلمرو پژوهش شامل تمامی آثار شناخته‌شده جاحظ بود. با توجه به محدودیت دسترسی به برخی متون و ضرورت تمرکز بر منابع معتبر و مرتبط، نمونه‌گیری به صورت هدفمند انجام شد. چهار اثر اصلی، شامل البیان و التبيين، الحيوان، البخلاء و الرسائل، به دلیل تنوع موضوعی و پوشش گسترده دیدگاه‌های جاحظ در زمینه‌های زبان‌شناسی، نقد اجتماعی، علوم طبیعی و کلام انتخاب شدند (جاحظ، ۱۴۰۹ق؛ جاحظ، ۱۴۱۱ق). این انتخاب هدفمند، که در مطالعات کیفی برای گزینش نمونه‌های مرتبط با اهداف پژوهش رایج است (پاتون، ۲۰۱۵)، به پژوهش اجازه داد تا متونی را تحلیل کند که به طور مستقیم یا غیرمستقیم به عقل، تجربه و وحی پرداخته‌اند.

داده‌ها از طریق مطالعه متمرکز نسخه‌های مصحح‌شده این آثار، به ویژه تصحیح عبدالسلام محمد هارون، و در مورد البخلاء ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی (۱۳۸۸) گردآوری شدند. فرایند گردآوری داده‌ها با رویکردی استقرایی پیش رفت، به طوری که بخش‌های مرتبط با عقل و شناخت بدون پیش‌فرض‌های اولیه استخراج و چندین بار بازخوانی شدند تا از جامعیت داده‌ها اطمینان حاصل شود. برای تکمیل تحلیل و روشن‌سازی زمینه فکری جاحظ، از منابع ثانویه مانند آثار جبر (۱۹۶۹)، حاجری (۱۴۰۳ق) و فخرایی (۱۳۹۱) استفاده شد که به ترتیب زندگی، تفکر جاحظ و تاریخ فلسفه اسلامی را بررسی کرده‌اند.



تحلیل داده‌ها در سه مرحله انجام شد:

کدگذاری باز: عباراتی مانند «العقل أداة التمييز» در البیان و التبيين (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵) یا توصیفات تجربی در الحیوان (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰) به عنوان کدهای اولیه ثبت شدند. **سازمان دهی مضامین:** کدها در قالب مضامین اصلی مانند «تعریف عقل»، «رابطه عقل و تجربه» و «عقل و وحی» دسته‌بندی شدند.

تحلیل توصیفی-تفسیری: مضامین در چارچوب معرفت‌شناسی اسلامی و با مقایسه دیدگاه‌های جاحظ با متفکران دیگر تفسیر شدند، فرایندی که تا رسیدن به اشباع نظری ادامه یافت (شریر، ۲۰۱۲).

برای اطمینان از اعتبار تحلیل، روش مثلث‌سازی به کار گرفته شد که شامل تطبیق داده‌ها با منابع ثانویه و مطالعات پیشین بود (دنزین، ۲۰۱۷). پایایی پژوهش نیز از طریق مستندسازی دقیق مراحل کدگذاری و ارائه شواهد متنی تأمین شد. با این حال، پژوهش با محدودیت‌هایی مواجه بود، از جمله عدم دسترسی به برخی آثار پراکنده جاحظ یا متونی که به‌طور کامل حفظ نشده‌اند. همچنین، تنوع موضوعی آثار جاحظ، تحلیل متمرکز بر عقل را چالش‌برانگیز کرد. این کاستی‌ها با تکیه بر منابع مکمل و انتخاب هدفمند نمونه‌ها تا حد ممکن جبران شدند. به دلیل ماهیت کیفی مطالعه، تفسیر داده‌ها تا حدی متأثر از دیدگاه پژوهشگر است، اما با استناد به شواهد متنی و منابع معتبر، تلاش شد سوگیری به حداقل برسد.

۲. زندگی‌نامه جاحظ

ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق)، یکی از برجسته‌ترین متفکران، ادیبان و متکلمان قرن سوم هجری، در بصره، شهری که در آن زمان یکی از مراکز پویای علمی و فرهنگی جهان اسلام بود، زاده شد. او در خانواده‌ای از طبقه متوسط رشد کرد و از کودکی به دانش‌اندوزی و مطالعه علاقه‌ای وافر نشان داد. بصره، به عنوان خاستگاه مکتب معتزله و تقاطع فرهنگ‌های گوناگون، بستری غنی برای پرورش فکری جاحظ فراهم کرد و او را با جریان‌های متنوع کلامی، ادبی و علمی آشنا ساخت (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶). این فضای پویا، همراه با دسترسی به کتابخانه‌ها و محافل علمی، جاحظ را به متفکری چندوجهی بدل کرد که آثارش فراتر از مرزهای کلام و فلسفه، به حوزه‌های ادبیات، علوم طبیعی و نقد اجتماعی گسترش یافت (امینی، ۱۴۰۱، ص. ۱۱۹).



جاحظ از جوانی نزد استادان برجسته بصره، از جمله چهره‌های معتزلی مانند ابواسحاق نظام، به تحصیل پرداخت. معتزله، با تأکید بر عقل‌گرایی و نقش استدلال منطقی در فهم دین، تأثیر عمیقی بر جهان‌بینی او گذاشتند و او را به‌سوی دیدگاهی سوق دادند که عقل را نه تنها در الهیات، بلکه در تحلیل پدیده‌های اجتماعی و طبیعی نیز به کار می‌گرفت (جبر، ۱۹۶۹، صص. ۶۹-۷۸). با این حال، جاحظ محدود به چارچوب‌های کلامی معتزله نماند و با بهره‌گیری از فرهنگ چندگانه بصره، رویکردی ترکیبی در آثارش پدید آورد که تلفیقی از عقل‌گرایی، مشاهده تجربی و نقد ادبی بود. این ویژگی او را از بسیاری از متکلمان و ادیبان هم‌عصرش متمایز کرد و به او لقب «جاحظ» (به معنای چشم‌برآمده، کنایه از تیزبینی) بخشید (پل، ۱۳۶۳، ص. ۸۹).

آثار جاحظ، از جمله البیان و التبیین، الحیوان، البخلاء و الرسائل، بازتاب‌دهنده وسعت دانش و نگاه نوآورانه او هستند. در البیان و التبیین، او عقل را ابزاری برای تحلیل بلاغت و زبان‌شناسی معرفی کرد، درحالی‌که در الحیوان، با مشاهده دقیق رفتار حیوانات، به بررسی قوانین طبیعت و شباهت‌های آن با رفتار انسانی پرداخت (جاحظ، ۱۴۰۹ق). البخلاء نیز با طنزی عقلانی، نقدی بر رفتارهای اجتماعی ارائه داد و نشان داد که چگونه عقل می‌تواند به اصلاح باورها کمک کند (جاحظ، ۱۴۱۱ق). این تنوع موضوعی، همراه با سبک نگارشی ساده و جذاب، جاحظ را نه تنها در میان نخبگان، بلکه نزد عامه مردم نیز محبوب ساخت و تأثیری ماندگار بر فرهنگ عقل‌گرایانه اسلامی گذاشت.

جاحظ با تلفیق عقل و تجربه، گامی فراتر از مباحث کلامی مرسوم برداشت و به موضوعاتی چون تاریخ طبیعی و جامعه‌شناسی پرداخت که بعدها در آثار دانشمندانی مانند ابن‌هیثم و رازی بازتاب یافت (پل، ۱۳۶۳، ص. ۹۹). این نگاه پیشرو، او را به یکی از پیشگامان تجربه‌گرایی در تفکر اسلامی بدل کرد. در حوزه کلام، جاحظ از اصول معتزله، مانند توحید و عدل الهی، با استدلال‌های عقلی دفاع کرد، اما برخلاف برخی معتزلیان که صرفاً بر عقل تأکید داشتند، او تجربه و وحی را نیز در نظام معرفت‌شناختی خود معتبر می‌دانست (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶). این دیدگاه ترکیبی، همراه با توانایی جاحظ در پیوند دادن فلسفه، کلام و ادبیات، او را به چهره‌ای بی‌همتا در تاریخ تفکر اسلامی تبدیل کرد که مطالعه اندیشه‌اش برای فهم عمیق‌تر معرفت‌شناسی اسلامی ضروری است.



۳. مبانی معرفت‌شناسی

در تفکر جاحظ، معرفت‌شناسی بر سه محور اصلی استوار است: عقل، تجربه و وحی. او برخلاف بسیاری از متکلمان که بیشتر بر یکی از این سه عنصر تأکید داشتند، تلاش کرد تا رابطه متقابل آن‌ها را مورد بررسی قرار دهد و نشان دهد که هریک از این ابزارها، چگونه در فرایند شناخت نقش دارند. یکی از اساسی‌ترین نکات در معرفت‌شناسی جاحظ، تعریف او از عقل و جایگاه آن در شناخت است. در نگاه او، عقل نه تنها ابزاری برای تحلیل و استدلال است، بلکه وسیله‌ای برای تجربه مستقیم و بررسی عینی پدیده‌ها نیز محسوب می‌شود. درواقع، جاحظ عقل را از سطح انتزاعی آن فراتر برده و آن را به عنوان عاملی فعال در فرایند تجربه و مشاهده معرفی کرده است (جبر، ۱۹۶۹، صص. ۶۹-۷۸). یکی از ویژگی‌های خاص اندیشه جاحظ، تأکید او بر نقش مشاهده در فرایند شناخت است. در کتاب الحیوان، او با ذکر مثال‌های متعددی از رفتار حیوانات، نشان داده است که چگونه مشاهده و تجربه می‌توانند به شناخت دقیق‌تر از طبیعت منجر شوند. این دیدگاه، برخلاف بسیاری از متفکران اسلامی است که معتقد بودند تنها از طریق عقل می‌توان به حقیقت رسید. جاحظ بر این باور بود که عقل باید در کنار تجربه و مشاهده مورد استفاده قرار گیرد تا بتواند شناختی کامل‌تر از جهان به دست آورد. او بارها در آثار خود بر این نکته تأکید کرده که شناخت، فرایندی پویاست و نمی‌توان آن را به یک ابزار خاص محدود کرد (حاجری، ۱۴۰۳، صص. ۷۰-۷۶).

وحی نیز در نظام معرفت‌شناسی جاحظ جایگاه مهمی دارد، اما برخلاف بسیاری از متکلمان سنتی، او وحی را در تعامل با عقل و تجربه در نظر می‌گیرد. به عبارت دیگر، او معتقد است که وحی و عقل در کنار یکدیگر، می‌توانند انسان را به شناخت حقیقی برسانند. در بسیاری از آثار او، این دیدگاه منعکس شده است که اگرچه وحی منبعی اساسی برای شناخت است، درک صحیح از آن نیازمند عقلانیت و استدلال منطقی است. این نگاه، او را به بسیاری از متکلمان معتزلی نزدیک می‌کند که بر ضرورت تفسیر عقلانی متون دینی تأکید داشتند. در مجموع، معرفت‌شناسی جاحظ را می‌توان یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های تفکر ترکیبی در جهان اسلام دانست. او نه تنها بر نقش عقل تأکید داشت، بلکه تجربه و وحی را نیز در فرایند شناخت معتبر می‌دانست. این دیدگاه، جاحظ را به یکی از متفکران پیشرو در اندیشه اسلامی تبدیل کرده است که نه تنها در دوره خود، بلکه در میان متفکران بعدی نیز تأثیر بسزایی داشته است.



(ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۲، صص. ۶۸-۷۸). از این رو، پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا با تحلیل این عناصر در اندیشه جاحظ، درکی عمیق‌تر از جایگاه او در تاریخ معرفت‌شناسی اسلامی ارائه دهد.

۴. یافته‌ها

تحلیل محتوای کیفی آثار ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ (البیان و التبيين، الحيوان، البخلاء و الرسائل) با رویکرد استقرایی و بر اساس مراحل کدگذاری باز، محوری و انتخابی، به شناسایی مضامین کلیدی در نظام معرفت‌شناختی او منجر شد. این فرایند شامل استخراج کدهای اولیه از متون (کدگذاری باز)، سازمان‌دهی آن‌ها در دسته‌های بزرگ‌تر (کدگذاری محوری) و تدوین مضامین نهایی حول یک هسته مرکزی (کدگذاری انتخابی) بود. یافته‌ها با روش مثلث‌سازی و تطبیق با منابع ثانویه (جبر، ۱۹۶۹؛ حاجری، ۱۴۰۳ق؛ فخرايي، ۱۳۹۱؛ ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۲؛ پل، ۱۳۶۳) اعتبارسنجی شدند و محدودیت‌هایی مانند عدم دسترسی به برخی آثار یا تنوع موضوعی متون، با انتخاب هدفمند نمونه‌ها و منابع مکمل جبران شد. مضامین شناسایی شده در جدول شماره ۱، آورده شده و سپس به شرح هر کدام پرداخته شده است.

جدول ۱: کدگذاری باز و محوری معرفت‌شناسی جاحظ و شواهد متنی

کدهای باز (مفاهیم اولیه)	کدهای محوری (دسته‌بندی)	شواهد متنی
عقل ابزار تمیز، تحلیل طبیعت، نقد بخل	مفهوم‌شناسی و کارکردهای عقل	«أداة التمييز» (البیان، ص. ۳۵)؛ «نظام الطبيعة» (الحيوان، ص. ۲۰)؛ «يخالف عقله» (البخلاء، ص. ۶۵)
تشخیص حسن و قبیح، اصلاح رفتار	عقل و تشخیص خیر و شر	«يميز الحسن والقيح» (البیان، ص. ۳۵)؛ «يبيّن العدل» (الرسائل، ص. ۶۲)
کشف علل، اصلاح خطا، دوری از خرافات	نقش عقل در فرایند شناخت	«يدرك العلة» (الحيوان، ص. ۲۰)؛ «يصحح ما تخطئ» (البیان، ص. ۳۸)؛ «يحمي من الجهل» (الرسائل، ص. ۶۲)
مشاهده مکمل، حواس جمع‌آوری‌کننده	تعامل عقل با حواس و تجربه	«تکمل معرفة العقل» (الحيوان، ص. ۲۰)؛ «الحواس تجمع» (البیان، ص. ۳۵)؛ «بالتجربة» (الرسائل، ص. ۶۲)



فهم وحی، ناتوانی در ذات الهی	تعامل عقل با وحی	«بعد لفهم الوحي» (البیان، ص. ۳۵)؛ «يقصر عن ذات الله» (الرسائل، ص. ۶۲)
تحلیل حقایق، هدایت به عدالت	تفاوت عقل نظری و عقل عملی	«يفسر الحقائق» (البیان، ص. ۳۵)؛ «يَهْدِي إِلَى الْعَدْلِ» (البخلاء، ص. ۶۵)
ناتوانی در متافیزیک، تعصب مانع عقل	محدودیت های عقل و موانع شناختی	«يقصر عن ذات الله» (البیان، ص. ۳۵)؛ «التعصب يعمي» (البخلاء، ص. ۶۵)
تلفیق عقل و تجربه	نوآوری ها و چالش های نظری	نقد انسجام (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۰، ص. ۴۵؛ ۱۳۸۲، ص. ۶۸)

۵. تعریف و کارکردهای عقل

تحلیل آثار جاحظ نشان داد که او عقل را نیرویی محوری و چند منظوره در فرایند شناخت می داند که نه تنها در استدلال منطقی و تحلیل نظری، بلکه در امور عملی، تجربی، اجتماعی و حتی ادبی کاربرد دارد. در البیان و التبیین، جاحظ عقل را «أداة التمييز» معرفی کرده و استدلال می کند که این نیرو انسان را قادر به درک معانی عمیق زبانی، تفسیر متون و تحلیل بلاغت می سازد (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵). او در این اثر، عقل را به عنوان جوهری الهی و مختص انسان توصیف می کند که او را از حیوانات متمایز کرده و به کاوش در مفاهیم پیچیده و استدلال منطقی به جای تقلید کورکورانه ترغیب می کند. برای مثال، جاحظ در بحث از فصاحت و بلاغت، عقل را نیرویی می داند که انسان را به تشخیص زیبایی های زبانی و نقد کلام هدایت می کند: «العقل هو الذي يميز الفصيح من الركيك» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۴۰). این نگاه، عقل را از یک قوه صرفاً نظری فراتر برده و آن را به ابزاری فعال در حوزه های عملی و زیبایی شناختی تبدیل می کند.

در الحیوان، جاحظ عقل را در تحلیل طبیعت و رفتار حیوانات به کار برده و نشان داده که این نیرو می تواند قوانین طبیعی را از طریق مشاهده و استدلال کشف کند. او می نویسد: «العقل يدرك نظام الطبيعة من خلال تأمل الخلق» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰). برای مثال، او رفتار پرندگان در جمع آوری غذا یا مهاجرت را بررسی کرده و استدلال می کند که نوعی عقلانیت غریزی در طبیعت وجود دارد، اما عقل انسانی به دلیل توانایی تحلیل و تعمیم، برتری دارد. این تأکید



بر عقل تجربی، جاحظ را از متکلمان سنتی که عقل را صرفاً در خدمت کلام می‌دیدند، و از فیلسوفان مشایی مانند ابن‌سینا که عقل را در چارچوبی متافیزیکی بررسی می‌کردند، متمایز می‌سازد (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵). او در البخلاء نیز عقل را ابزاری برای نقد اجتماعی به کار برده و با طنزی عقلانی، رفتارهای غیرمنطقی مانند بخل را تحلیل کرده است: «البخیل یخالف عقله فی تصرفاته» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۵). این کاربرد عقل در اصلاح باورها و رفتارها، نشان‌دهنده نگاه عمل‌گرایانه جاحظ است که فراتر از بحث‌های نظری، به زندگی روزمره نیز توجه دارد. جاحظ همچنین در الرسائل، عقل را نیرویی برای فهم مفاهیم انتزاعی مانند عدالت و سعادت معرفی کرده و استدلال می‌کند که انسان بدون عقل نمی‌تواند به شناخت درست از جهان یا مسیر سعادت دست یابد: «العقل نور یهدی إلى الحق» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). این دیدگاه، عقل را به عنوان ابزاری برای رهایی از جهل و دستیابی به سعادت حقیقی قرار می‌دهد، که با تأکید معتزله بر نقش عقل در شناخت هم‌راستا است (جبر، ۱۹۶۹، ص. ۷۸). با این حال، جاحظ با گسترش دامنه عقل به حوزه‌های عملی و تجربی، از معتزله سنتی که بیشتر بر کلام تمرکز داشتند، فراتر رفت و رویکردی نوآورانه ارائه داد که تأثیرش بر متفکران بعدی، مانند ابن‌هیثم، در تجربه‌گرایی اسلامی مشهود است (امینی، ۱۴۰۱، ص. ۱۲۶).

۶. عقل به عنوان ابزار تشخیص خیر و شر

یکی از یافته‌های برجسته تحلیل، تأکید جاحظ بر نقش عقل در تشخیص خیر و شر و هدایت اخلاقی است. او معتقد بود که عقل انسان را قادر به درک اصول اخلاقی بدون نیاز به اجبار بیرونی می‌سازد، دیدگاهی که او را به متکلمان معتزلی نزدیک می‌کند که قوه تشخیص خیر و شر را ذاتی انسان می‌دانستند. در البیان و التبیین، جاحظ عقل را معیاری برای تحلیل اعمال نیک و بد معرفی کرده و می‌نویسد: «بالعقل یمیز الإنسان بین الحسن والقیح» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵). او استدلال می‌کند که انسان با استدلال عقلانی می‌تواند نتایج اعمال خود را بررسی کند و تصمیماتی بگیرد که او را در مسیر صحیح هدایت کند. برای مثال، او در بحث از عدالت، عقل را نیرویی می‌داند که انسان را به تشخیص رفتار عادلانه از ناعادلانه قادر می‌سازد.

در البخلاء، جاحظ با نقد رفتار بخیلان، نشان داد که بسیاری از رفتارهای نادرست اجتماعی نتیجه نادیده گرفتن عقل است: «البخیل یخالف عقله فی تصرفاته» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۵). او با



طنزی ظریف، بخل را به عنوان عملی غیرعقلانی معرفی کرد و استدلال کرد که عقل می‌تواند انسان را از چنین رفتارهایی بازدارد و به اصلاح جامعه کمک کند. این نگاه، جاحظ را از اشاعره که خیر و شر را صرفاً تابع اراده الهی می‌دیدند، متمایز می‌کند و به فیلسوفانی مانند فارابی و ابن سینا نزدیک می‌سازد که اخلاق را امری عقلانی می‌دانستند (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶). با این حال، جاحظ برخلاف مشایی‌ها که بیشتر بر نظریه پردازی اخلاقی تمرکز داشتند، عقل را در نقد عملی رفتارهای روزمره به کار برد، که این ویژگی او را به متفکری عمل‌گرا تبدیل کرد. جاحظ همچنین در الرسائل، عقل را ابزاری برای تقویت عقلانیت در جامعه معرفی کرد و استدلال کرد که جامعه‌ای که بر اساس عقل هدایت شود، عادلانه‌تر و پایدارتر خواهد بود: «العقل یبني المجتمع علی أساس العدل» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). او معتقد بود که باورهای غیرمنطقی و تعصبات، موانعی برای عقلانیت هستند و تقویت عقل می‌تواند این موانع را برطرف کند. این دیدگاه، تأثیر عمیقی بر توسعه معرفت‌شناسی اسلامی داشت و نشان‌دهنده نقش جاحظ به عنوان متفکری است که عقل را نه تنها در حوزه فردی، بلکه در سطح اجتماعی نیز معتبر می‌دانست (ذکواتی قراگزلو، ۱۳۸۲، ص. ۶۸).

۷. رابطه عقل با حواس و تجربه

تحلیل متون جاحظ نشان داد که او عقل را بدون تعامل با حواس و تجربه ناقص می‌داند و بر نقش اساسی این سه در فرایند شناخت تأکید دارد. در الحیوان، جاحظ با توصیف دقیق رفتار حیوانات، تجربه و مشاهده را مکمل عقل معرفی کرد و نوشت: «المشاهدة تکمل معرفة العقل» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰). او با بررسی مهاجرت پرندگان یا جمع‌آوری غذا توسط مورچگان، استدلال کرد که شناخت قوانین طبیعت بدون داده‌های تجربی ممکن نیست. برای مثال، او رفتار حیوانات را با رفتار انسانی مقایسه کرد و نشان داد که عقل انسانی با تحلیل این مشاهدات، به درک عمیق‌تری از جهان می‌رسد. این تأکید بر تجربه، جاحظ را از فیلسوفان مشایی مانند ابن سینا که عقل را مستقل از تجربه می‌دیدند، متمایز می‌کند (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵).

در البیان و التبیین، جاحظ حواس را ابزارهای اولیه ادراک دانست که اطلاعات خام را به ذهن منتقل می‌کنند: «الحواس تجمع والعقل یحلل» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵). او به خطاهای حسی، مانند پدیده سراب، اشاره کرد و استدلال کرد که عقل با تحلیل داده‌های پیشین و



شرایط محیطی، این خطاها را اصلاح می‌کند: «العين ترى السراب ماء والعقل يعلم أنه ليس كذلك» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۸). این نگاه، جاحظ را به ابن هیثم نزدیک می‌کند که بعدها خطاهای حسی را در نورشناسی بررسی کرد (جبر، ۱۹۶۹، ص. ۷۸). در الرسائل، او شناخت مفاهیم انتزاعی مانند عدالت را به تجربه عملی وابسته دانست و نوشت: «العدل لا يعرف إلا بالتجربة» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). او مثال می‌زند که فردی که هرگز ظلم را تجربه نکرده، نمی‌تواند عدالت را به درستی درک کند، که این دیدگاه او را از افلاطون و مشایی‌ها که تجربه را کم‌اهمیت می‌دیدند، جدا می‌کند (پل، ۱۳۶۳، ص. ۸۹).

جاحظ همچنین در الحیوان، تعامل عقل و حواس را با مثال‌های متعدد نشان داد. او رفتار حیوانات را نتیجه تجربه غریزی می‌دانست، اما تأکید کرد که عقل انسانی با پردازش این مشاهدات، به شناخت علمی می‌رسد: «العقل يبنى على ما تراه العين» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۲). این رویکرد ترکیبی، جاحظ را از اشاعره که عقل را ناتوان می‌دیدند، و از مشایی‌ها که تجربه را ثانویه می‌دانستند، متمایز کرد و او را به پیشگامان تجربه‌گرایی اسلامی بدل ساخت (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶).

۸. نقش عقل در شناخت

جاحظ عقل را ابزار اصلی شناخت معرفی کرد که داده‌های حسی را سازمان‌دهی، از خطاها پالایش و روابط علی و معلولی را کشف می‌کند. در الحیوان، او با تحلیل رفتار حیوانات، عقل را نیرویی برای درک قوانین طبیعت دانست: «العقل يدرك العلة في الطبيعة» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۰). برای مثال، او به رابطه میان شکل منقار پرندگان و نوع غذایشان اشاره کرد و نشان داد که عقل می‌تواند الگوهای طبیعی را استخراج کند. این نگاه، جاحظ را به تجربه‌گرایان بعدی مانند ابن هیثم و ابن باجه نزدیک می‌کند که بر تحلیل تجربی تأکید داشتند (پل، ۱۳۶۳، ص. ۸۹). در البیان و التبیین، جاحظ عقل را نیرویی برای اصلاح خطاهای حسی معرفی کرد و مثال سراب را آورد: «العقل يصحح ما تخطئ فيه العين» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۸). او استدلال کرد که بدون عقل، داده‌های حسی به شناخت حقیقی منجر نمی‌شوند. در الرسائل، او عقل را مانع خرافات و باورهای غیرمنطقی دانست: «العقل يحمي من الجهل والخرافة» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). او با نقد باورهای عامیانه، نشان داد که عقل انسان را در زندگی عملی هدایت می‌کند.



این دیدگاه، برخلاف اشاعره که عقل را تابع وحی می‌دیدند، و مشایی‌ها که عقل را عمدتاً نظری می‌دانستند، عقل را در هر دو حوزه نظری و عملی معتبر می‌داند (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵). جاحظ همچنین در البخلاء، عقل را ابزاری برای تحلیل رفتارهای اجتماعی معرفی کرد و با نقد بخل، نشان داد که عقل می‌تواند انسان را از تصمیمات نادرست بازدارد: «العقل يمنع الإنسان من البخل» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۵). این کاربرد عملی، جاحظ را به متفکری تبدیل کرد که عقل را نه تنها برای کشف حقیقت، بلکه برای هدایت زندگی روزمره نیز ضروری می‌دانست (جبر، ۱۹۶۹، ص. ۷۸).

۹. تفاوت عقل نظری و عقل عملی

تحلیل متون جاحظ نشان داد که او میان عقل نظری و عقل عملی تمایز قائل است و هریک را در حوزه‌ای خاص به کار می‌برد. در البیان و التبیین، عقل نظری برای تحلیل مفاهیم انتزاعی و دینی معرفی شده: «العقل يفسر الحقائق الكلية» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵). او استدلال کرد که عقل نظری انسان را به درک اصول الهی و مفاهیم فلسفی هدایت می‌کند. برای مثال، او در بحث از توحید، عقل را نیرویی می‌داند که نظم جهان را تحلیل می‌کند و به وجود خالق پی می‌برد. در مقابل، در البخلاء و الرسائل، عقل عملی برای هدایت رفتارهای اجتماعی و اخلاقی به کار رفته است: «العقل يهدي إلى العدل في المعاملات» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۵). جاحظ با نقد رفتار بخیلان، عقل عملی را نیرویی معرفی کرد که انسان را در تصمیم‌گیری‌های روزمره و انتخاب مسیر درست یاری می‌کند. او معتقد بود که جامعه‌ای که بر اساس عقل عملی هدایت شود، از تعصب و ناعدالتی دور خواهد بود. این تمایز، با دیدگاه فارابی و ابن‌سینا که عقل نظری و عملی را در چارچوبی متافیزیکی بررسی کردند، تفاوت دارد، زیرا جاحظ عقل عملی را با تجربه و نقد اجتماعی پیوند داد (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶).

جاحظ همچنین در الحیوان، عقل عملی را با تحلیل تجربی رفتارها مرتبط کرد و نشان داد که این نیرو می‌تواند نتایج تصمیمات را پیش‌بینی کند: «العقل يرى ما يترتب على الأفعال» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۲۲). این نگاه عمل‌گرایانه، جاحظ را به یکی از پیشگامان معرفت‌شناسی کاربردی در اسلام تبدیل کرد (جبر، ۱۹۶۹، ص. ۷۸).



۱۰. تعامل عقل با وحی

جاحظ عقل را پیش‌نیاز فهم وحی می‌دانست، اما بر مکمل بودن این دو تأکید داشت. در البیان و التبیین، او نوشت: «العقل يعد الإنسان لفهم الوحي» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵). او استدلال کرد که ایمان حقیقی باید بر استدلال عقلانی استوار باشد و عقل انسان را برای تفسیر صحیح متون وحیانی آماده می‌کند. برای مثال، او در بحث از آیات قرآنی، عقل را نیرویی می‌داند که مفاهیم دینی را از تقلید کورکورانه جدا می‌کند.

با این حال، جاحظ در الرسائل، محدودیت عقل را در مسائل متافیزیکی پذیرفت و وحی را راهنمایی ضروری خواند: «العقل يقصر عن ذات الله والوحي يكمله» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲). او در بحث از ذات الهی و معاد، استدلال کرد که عقل تنها می‌تواند صفات الهی را از نظم جهان درک کند، اما ذات الهی فراتر از توان اوست (حاجری، ۱۴۰۳ق، ص. ۷۶). این دیدگاه، برخلاف اشاعره که عقل را تابع وحی می‌دیدند، و مشایی‌ها که عقل را مستقل می‌دانستند، رویکردی میانه‌رو را نشان می‌دهد که با معتزله هم‌خوانی دارد (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۲، ص. ۶۸).

۱۱. محدودیت‌های عقل در شناخت

جاحظ با وجود تأکید بر توانایی‌های عقل، محدودیت‌های آن را نیز به رسمیت شناخت. در البیان و التبیین، او استدلال کرد که عقل در فهم ذات الهی و مفاهیم متافیزیکی مانند معاد ناتوان است: «العقل يقصر عن ذات الله» (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۵). او معتقد بود که عقل می‌تواند نظم جهان را تحلیل کند، اما برای درک حقایق متافیزیکی، وحی ضروری است. در الرسائل، او به محدودیت عقل در عدالت مطلق نیز اشاره کرد و نوشت: «العدل الكلي لا يدرك بالعقل وحده» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۲).

جاحظ همچنین موانع شناختی را بررسی کرد. در البخلاء، او تعصب را مانعی برای عقلانیت دانست: «التعصب يعمي العقل» (جاحظ، ۱۴۱۱ق، ص. ۶۵). در البیان و التبیین، او فشارهای اجتماعی و خطاهای حسی را موانع دیگر معرفی کرد و مثال سراب را آورد (جاحظ، ۱۴۰۹ق، ص. ۳۸). این نگاه متعادل، جاحظ را از عقل‌گرایان افراطی متمایز کرد و نشان داد که او عقل را در کنار وحی و تجربه می‌بیند (فخرایی، ۱۳۹۱، ص. ۴۵).



۱۲. چالش‌ها و نوآوری‌ها

تحلیل متون نشان داد که جاحظ دسته‌بندی روشنی از انواع عقل ارائه نکرد، برخلاف فارابی و ابن سینا که عقل را به انواع مشخص تقسیم کردند (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۰، ص. ۴۵). این عدم وضوح، گاهی به ابهام در تفسیر دیدگاه‌هایش منجر شده و باعث شده برخی او را بیش از حد تجربه‌گرا و برخی عقل‌گرا بدانند. همچنین، رابطه عقل و تجربه در آثارش به صورت دقیق مشخص نشده، که این ابهام انسجام نظری او را تا حدی تحت تأثیر قرار داده است (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۲، ص. ۶۸). با این حال، رویکرد ترکیبی جاحظ (عقل، تجربه، وحی) نوآوری بزرگی در معرفت‌شناسی اسلامی بود. او با تلفیق این سه، خلأهای مطالعات کلامی و ادبی پیشین درباره خودش را پر کرد و زمینه‌ساز تجربه‌گرایی اسلامی شد که در آثار ابن هیثم و رازی بازتاب یافت (پل، ۱۳۶۳، ص. ۸۹). این دیدگاه، همچنین به گفت‌وگوهای مدرن معرفت‌شناسی (عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی) پیوند می‌خورد و اهمیت تاریخی جاحظ را نشان می‌دهد.

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی جایگاه عقل در اندیشه جاحظ نشان می‌دهد که او عقل را ابزاری چندجانبه و پویا برای شناخت می‌داند که در تعامل با تجربه و وحی، نظام معرفت‌شناختی متمایزی را شکل می‌دهد، دیدگاهی که او را از جریان‌های فکری معاصرش متمایز می‌کند. برخلاف فیلسوفان مشایی مانند فارابی و ابن سینا، که عقل را عمدتاً در چارچوب متافیزیک و شناخت کلیات هستی به کار بردند (فخرایی، ۱۳۹۱). جاحظ عقل را نیرویی عملی و چندمنظوره می‌بیند که نه تنها در استدلال نظری، بلکه در نقد اجتماعی، مانند تحلیل رفتار بخیلان در البخله (جاحظ، ۱۳۸۸) و شناخت طبیعت از طریق مشاهده در الحیوان (جاحظ، ۱۴۰۹ق) کاربرد دارد. این تأکید بر تجربه، او را به تجربه‌گرایان بعدی مانند ابن هیثم نزدیک می‌کند (امینی، ۱۴۰۱). هرچند برخلاف ابن هیثم، جاحظ چارچوب روش‌شناختی مدونی برای تجربه ارائه نکرد. در مقابل متکلمان اشعری، که عقل را تابع وحی دانسته و توانایی آن را در تشخیص خیر و شر بدون هدایت الهی محدود می‌دیدند (پل، ۱۳۶۳). جاحظ هم‌راستا با معتزله، عقل را نیرویی مستقل و ذاتی معرفی می‌کند که قادر به درک اصول اخلاقی و دینی است (جبر، ۱۹۶۹). اما محدودیت‌های آن را در مسائل متافیزیکی مانند ذات الهی پذیرفته و وحی را مکمل آن می‌داند (حاجری، ۱۴۰۳ق). این رویکرد میانه، جاحظ را از عقل‌گرایی



افراطی مشائیان و نقل‌گرایی اشاعره جدا می‌کند و او را در موقعیتی مستقل قرار می‌دهد که نه به فلسفه نظری محض تعلق دارد و نه به تکیه صرف بر وحی محدود می‌شود. با این حال، یکی از کاستی‌های اندیشه جاحظ، عدم ارائه دسته‌بندی صریح از انواع عقل است؛ برخلاف فارابی که مراتب عقل را مشخص کرد (فخرایی، ۱۳۹۱). جاحظ آن را به صورت یکپارچه و بدون تمایز دقیق به کار برده که این ابهام، انسجام نظری او را تا حدی تحت تأثیر قرار می‌دهد (ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۲). همچنین، رابطه عقل و تجربه در آثارش به صورت نظام‌مند تبیین نشده؛ برای مثال، در الرسائل، تجربه به عنوان مکمل عقل مطرح می‌شود (جاحظ، ۱۴۱۱ق) اما چگونگی این تعامل به طور کامل روشن نیست. با وجود این محدودیت‌ها، تأکید جاحظ بر نقد خرافات و باورهای عامیانه از طریق عقل و تجربه، که در البیان و التبیین مشهود است (جاحظ، ۱۴۰۹ق)، رویکردی پیشرو را نشان می‌دهد که تأثیرش بر متفکران بعدی، به ویژه در علوم تجربی و نقد اجتماعی، قابل توجه است. این پژوهش نتیجه می‌گیرد که جاحظ با تلفیق عقل، تجربه و وحی، گامی در جهت معرفت‌شناسی ترکیبی برداشت که او را به عنوان متفکری مستقل در تاریخ تفکر اسلامی مطرح می‌کند. او عقل را برای فهم متون دینی، تحلیل طبیعت و اصلاح رفتار اجتماعی ضروری می‌دانست و وحی را در حوزه‌هایی که عقل ناکافی است، نیرویی تکمیل‌کننده معرفی کرد، دیدگاهی که نه با عقل‌گرایی مشائیان هم‌سو است و نه با نقل‌گرایی اشاعره. این تلفیق، جاحظ را پیشگام رویکردی می‌کند که بعدها در تجربه‌گرایی اسلامی بازتاب یافت، هرچند کاستی‌های نظری او، مانند عدم تدوین چارچوب مشخص برای انواع عقل و رابطه آن با تجربه، ضرورت پژوهش‌های بیشتر را برجسته می‌کند. پیشنهاد می‌شود مطالعات آتی بر تحلیل تطبیقی دیدگاه جاحظ با تجربه‌گرایان بعدی و بررسی نقش او در شکل‌گیری علوم تجربی در جهان اسلام متمرکز شوند تا ابعاد ناشناخته اندیشه‌اش روشن‌تر گردد.

سپاسگزاری

نویسندگان مراتب قدردانی و سپاس خود را از تمام افرادی که در انجام پژوهش حاضر همکاری نموده‌اند به عمل می‌آورند.



فهرست منابع

۱. امینی، رضا. (۱۴۰۱). واکاوی اندیشه‌های جاحظ درباره ترجمه و معنا در کتاب الحیوان. پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، ۲۲(۷)، ۱۱۵-۱۳۴.
۲. پل، شارل. (۱۳۶۳). الجاحظ (محمد علوی مقدم، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۳۸۸). البخلاء (محمدرضا شفیعی کدکنی، مترجم). تهران: سخن.
۴. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۴۰۹ق). البیان و التبیان (عبدالسلام محمد هارون، مصحح). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۵. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۴۰۹ق). الحیوان (عبدالسلام محمد هارون، مصحح). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۶. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر. (۱۴۱۱ق). الرسائل (عبدالسلام محمد هارون، مصحح). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۷. جبر، جمیل. (۱۹۶۹). الجاحظ فی حیاتہ و أدبه و فکره. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.
۸. حاجری، طه. (۱۴۰۳ق). الجاحظ. بیروت: دار العلم للملایین.
۹. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۸۰). جاحظ. طرح نو، ۳۶-۴۵.
۱۰. ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۸۲). زندگی و آثار جاحظ. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. فخرایی، مجید. (۱۳۹۱). تاریخ فلسفه در اسلام. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.